



*Georgette Epiney-Burgard &
Emilie Zum Brunn*

BOŽJE TRUBADURKE

MISTIKINJE SREDNJEGA VEKA

PREVEDLA MILICA KAČ

Naslov izvirnika
Georgette Epiney –Burgard & Emilie Zum Brunn
Femmes Troubadours de Dieu

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2004
ISBN 961-6519-05-0



Georgette Epiney –Burgard

in

Emilie Zum Brunn

BOŽJE TRUBADURKE

MISTIKINJE SREDNJEGA VEKA

Prevedla

Milica Kač

Ljubljana
2018

Elektronska knjižna zbirka



e-26

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Georgette Epiney-Burgard & Emilie Zum Brunn

BOŽJE TRUBADURKE

Mistikinje srednjega veka

Prevod *Milica Kač*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2016

Elektronska izdaja e-26

Elektronski vir (pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Katalogni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=293810432
ISBN 978-961-7011-50-0 (pdf)

KAZALO

UVOD

- 9 Opatinja in begine
- 12 Podobnosti in razlike
- 21 Mistika ljubezni in mistika bitnosti

PRVO POGLAVJE

HILDEGARDA BINGENSKA

- 31 Življenje in osebnost
- 35 Hildegardina dela
- 47 Hildegardina pisma in videnja (izbor besedil)
- 47 Hildegardino pismo Bernardu iz Clairvauxa
- 49 Bernardov odgovor Hildegardi
- 50 Hildegardino pismo Guibertu iz Gemblouxa
- 52 Hildegarda prelatom v Mainzu
- 56 Scivias, Drugo videnje iz knjige II
- 60 O moškem in ženski
- 61 Pritožbe prvin
- 62 Preobrazba stvarstva ob koncu časov
- 63 Simfonija (Sozvočje)
- 64 Moč rasti, brsteča sila pomladne milosti

DRUGO POGLAVJE

MEHTHILDA MAGDEBURŠKA

- 65 Življenje
- 68 Mehthildino delo in inspiracija
- 81 Svetloba, tekoča iz Božanstva (izbor besedil)
- 81 O knjigi in njeni avtorici
- 85 O potovanju duše na dvor ...
- 85 Božja ljubezen v petih točkah
- 87 O sedmih stvareh, ki zadevajo pot ljubezni

- 88 Dvanajst značilnosti bivanja v puščavi
89 Kako zaročenka...
95 Dober človek mora imeti ...

TRETJE POGLAVJE

BEATRICE IZ NAZARETA

- 97 Življenje
100 Zgodba duše
104 Beatricina videnja
106 Sedem načinov ljubezni
114 »Življenje« in »Sedem načinov ljubezni«
(izbor besedil)
114 Videnje Svete Trojice in videnje sveta
118 Sedem načinov svete ljubezni

ČETRTO POGLAVJE

HADEWIJCH IZ ANTWERPNA

- 123 Življenje in delo
125 Pesmi
128 Videnja
131 Pisma
135 »Biti Bog z Bogom«
140 Odlomki iz del Hadewijch I in Hadewijch II
140 Pesem v kiticah V
141 Pesem v kiticah VII
144 Enajsto videnje
149 Pismo XVII
153 Pismo XVIII
158 »Nove pesmi«
160 Pesem XVII
164 Pesem XIX
167 Pesem XXVI

PETO POGLAVJE

MARGARETA PORETE

- 169 Margareta Porete in inkvizicija
177 Ogledalo preprostih izničenih duš
191 »Approbatio« in
 »Ogledalo preprostih izničenih duš«
 (izbor besedil)
191 Approbatio treh klerikov
192 Prolog k »Ogledalu preprostih duš«
194 Plemenita duša ne želi ničesar
196 Devet točk za kontemplativce
202 Duša se poslovi od kreposti
203 Življenje, ki je obteženo s seboj

207 ZAKLJUČEK

- 211 Opombe
249 Priporočeno branje in viri

NEKAJ POJASNIL

Oklepaji v besedilu so včasih pojasnjevalni za lažje razumevanje besedila, največkrat navajajo izvirne izraze, so pa tudi posledica različnih redakcij in prevodov.

Navedki iz Svetega pisma so vzeti iz Slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma (SSP). Kjer je svetopisemsko besedilo uporabljeno prosto, se lahko precej razlikuje od SSP.

KRATICE

AASS	Acta Sanctorum, 1643 etc. Antwerpen, 1734-1761, Venezia (Benetke).
CC	Corpus Christianorum Series Latina, Turnhout.
CCCM	Corpus Christianorum continuatio Mediaevalis, Turnhout.
PG	Migne, Patrologia Græca, Paris.
PL	Migne, Patrologia Latina, Paris.
SC	Collection Sources Chrétiennes, Cerf, Paris.

Hildegarda

LDO	Liber divinorum operum.
LVM	Liber vitæ meritorum.

Hadewijch I in II

MD	Mengeldichten.
SG	Strophische Gedichten.
L(Br.)	Letters (Brieven).

Razdelitev besedila je podobna kot v angleškem prevodu (*Georgette Epiney-Burgard & Emilie Zum Brunn: Women Mystics in Medieval Europe, Paragon House, New York, 1989*).

UVOD

OPATINJA IN BEGINE

Kako na kratko prikazati podobnosti med benediktinsko opatinjo Hildegardo Bingensko, ki je tipična predstavnica visokega srednjega veka, in beginami, ki so živele manj kot sto let kasneje, namreč Hadewijch iz Antwerpna, Mechtildo Magdeburško, Margareto Porete iz Hainauta, in cistercijansko priorinjo Beatrice iz Nazareta, ki so jo vzgajale beginie in je bila deležna tudi njihovega duhovnega okolja? Globoka sorodnost med njimi je lepo razvidna iz nekaterih tedanjih besedil, kot npr. iz pričevanja o Hildegardi in njeni sodobnici Elizabeti iz Schönaui, ki je tudi pripadala benediktinskemu redu:

»V tistih dneh je Bog pokazal svojo moč po šibkejšem spolu, po svojih služabnicah, v katere je vlil preroškega duha.«¹

Če se potem od teh velikih redovnic, katerih delovanje ostaja še osamljeno, obrnemo še k beginam, v času, ko je bilo njihovo gibanje na višku, torej v sredo trinajstega stoletja, poje frančiškan Lamprecht iz Regensburga² v velikem pesniškem delu *Tochter von Sion* (Sionska hči), ki ga je napisal okoli leta 1250, takole:

In v naših dneh se je
v Brabantu in na Bavarskem
pojaviła umetnost med ženskami.
Ljubi Bog, kakšna umetnost je to,
po kateri razume stara ženska več
kot izobražen možki?³

Lamprecht se ne more načuditi dejstvu, da so te ženske (beginie) sposobne, da imajo »umetnost« (*kunst*), s katero umevajo in izražajo duhovne resničnosti – in to bolje kot

nadarjeni, v duhovnih zadevah izobraženi možje. To razlaga na način, ki se zdi verjeten: z ženskim psihološkim ustrojem:

»Zdi se mi, da je temu tako:
Žena postane Bogu dobra
Po preprostosti svojega dojemanja;
Njeno mehko srce in šibak duh
Se (v njej) prej razvnameta,
Tako da v svojem hrepenenju razume
Modrost, ki izvira iz nebes,
Bolje kot trši moški,
ki je v teh stvareh okornejši.«⁴

Prav ta neposredna inspiracija, neposredna povezava z Duhom, je temeljna skupna točka med Hildegardo in beginami. In to je bila edina pristojnost, ki je bila ženskam na področju svetega priznana, pa še to edinole v nekaterih izbranih primerih. In vendar bomo videli, ne glede nato, kar trdi Lamprecht in kar je včasih razvidno tudi iz zanikanja teh žena, da so imele nesporno teološko in metafizično kulturo. Izvirnost in moč redovnic in begin, o katerih bo govor v tej knjigi, je v popolni skladnosti njihovega nauka in njihove duhovne izkušnje. Njihov pristop je drugačen kot pri sholastičnih doktorjih, kot je zapisal že Dom Porion o Beatrice in o Hadewijch. Včasih so jih nagovarjali z »učiteljica« in s tem poudarjali navdihnjenost njihovega učiteljstva, s tem v zvezi prihaja na misel tudi oznaka »učitelja/mojstra (mojstrice) življenja« (*Lebemeister*), ki jo je Eckhart tako rad postavljал nasproti oznaki »učitelja/mojstra branja, poznavanja Sv. pisma« (*Lesemeister*). O tem nasprotju jasno govori tudi apokrif, ki so ga dolgo pripisovali temu renskemu Mojstru, delo *Also sprach schwester Katrei (Tako je govorila sestra Katarina)*⁵. Besedilo opisuje nasprotja med redovnico, ki je dosegla vrh združenja, in njenim spovednikom, ki ji povzroča trpljenje z neustreznim vodenjem. Končno

(spovednik) spozna, da je »postala Bog«, in ji poskuša slediti tja, kamor jo je prej hotel voditi. Poudariti pa je treba, da ne gre toliko za nasprotje med naukom in življenjem, kot za nasprotje med naukom, ki ostaja priklenjen na nivo razuma, in naukom, ki ga zares živimo. To slednje (nauk, ki ga zares živimo) omogoča, da se dvignemo do spoznanja na višji stopnji, pa ne le teoretično, ampak v smislu vzpostavljanja bivanja. Prav v tem je pomen sedmih stopenj, stanj ali bivanj duhovnega življenja pri Beatrice iz Nazareta in pri Margareti Porete, ki jo v nekaterih rokopisih *Ogledala preprostih izničenih duš* imenujejo tudi »*béguine clergeresse*« (»učena begina«). Janez iz Leeuwena, Ruysbroekov dragi učenec, označuje Hadewijch za »učiteljico«. Še bolj nenavadno je priznanje daru navdihnjenosti pri Hildegardi, ki ji pravijo renska sibila ali renska prerokinja. Neki premonstratenec iz Toula je, potem ko je prebral Hildegardin odgovor Guibertu iz Gembloux, ki jo je izpraševal o njenih videnjih, izjavil naslednje:

»Pretanjeni francoski mojstri niso sposobni takih dosežkov. ... S suhim srcem in napihnjnimi lici se izgubljajo v glasnih deklamacijah, analizah in diskurzih. ... Ta božja ženska pa poudarja samo bistveno: čast Sv. Trojice. Zajema iz njene notranje polnosti in jo razliva, da teši žejo žejnih.«⁶

Razlog, da so se delom teh žena čudili njihovi sodobniki in se jim čudimo še danes, je gotovo tudi ta, da so zakoreninjena v temeljitem znanju. O tem več kot zgovorno priča Hildegardino skoraj enciklopedično delo, delo redovnice, ki je živela v samostanu vse od svojega sedmega ali osmega leta. V fevdalnih časih so bile žene iz plemstva deležne skoraj tako temeljite izobrazbe kot njihovi moški vrstniki. Prav tako so bile v naslednjem stoletju begine, ki jih opisuje to delo, in tudi redovnica Beatrice (vse so očitno izhajale iz premožnih višjih slojev),

deležne temeljite vzgoje (izobrazbe) tako v literarnem kot v duhovnem smislu.

Naj bo literarni vidik njihovih besedil še tako pomemben, je največje delo teh žena prizadevanje za reformo Cerkve, ki so jo pretresali razkoli, skleroza, simonija in intelektualna suša, torej prizadevanje za prenovo, ki bi poživila nove oblike krščanskega življenja. Prva med temi nalogami, namreč reforma (prenova) Cerkve, je bila na prav poseben način Hildegardino delo; druga, namreč poživitev in (praktične) novosti, pa je značilnost gibanja begin. Pravzaprav si vse od trinajstega stoletja pomembna duhovna gibanja ne prizadevajo le za restavracijo, ampak hkrati in bolj za prenovo. Osnovno temo teh gibanj povzemata besedi novost in svoboda, ki jima nujno sledi tudi *uboštvo*. Gre za duh evangelijskega uboštva, s katerim se na najrazličnejše načine upirajo korupciji in duhu razkošnosti, ki sta se razbohotila predvsem med visokimi cerkvenimi dostojanstveniki. Priljubljen roman Umberto Eca *Ime rože*⁷ modernemu bralcu lepo orisuje tako okolje teh nasprotij kakor tudi boje med različnimi pravovernimi in krivovernimi smermi znotraj cerkve. Gre za boje, ki vsi koreninijo v istih nasprotjih, ki pa jih (po potrebi) utemeljujejo zdaj z dogmatskimi razlikami in spet drugič s popolnoma političnimi interesi.

PODOBNOSTI IN RAZLIKE

Potem ko smo orisali sorodnost duha, ki povezuje žene, o katerih govori ta knjiga, pa bomo v nadaljevanju spregovorili o nekaterih podrobnostih, da bodo prišle bolj do izraza podobnosti in hkrati razlike med benediktinsko opatinjo, beginami (opisanimi v tej knjigi) in Beatrice iz Nazareta. Slednje (namreč begine in Beatrice) pripadajo kasnejšemu duhovnemu toku, ki so ga poimenovali rensko-flamska mistika. Ta se je razvila iz zapuščine svetega

Bernarda, ki je v dvanajstem stoletju ustanovil cistercijski red, predvsem pa njegovega prijatelja in učenca Viljema, po rodu iz Lièga, opata pri St. Thierryju. V trinajstem in štirinajstem stoletju se je razširila najprej v Flandriji in kasneje vzdolž Rena in tudi na širše območje. (Poudariti velja, da je cistercijski red, s katerim so bile begine duhovno tesno povezane in ki mu je Beatrice pripadala, reformirana oblika reda sv. Benedikta, ki temelji predvsem na evangelijskem svetu uboštva.) Čeprav je imela Hildegarda s flamsko duhovnostjo tesne stike, posebno s cistercijsko opatijo v Villiersu (ali Villersu) v Brabantu – in so redovniki iz te opatije v naslednjem stoletju pozorno spremljali beginsko gibanje ter s simpatijo gledali nanj –, sama vendarle ni predstavnica rensko-flamske mistike. Dejansko pa so v tej knjigi omenjene begine in Beatrice njene nekoliko pozabljene matere. Brez njih in njihovih skromnejših sester, ki se sicer niso literarno izrazile, so pa tega duha živele, ne bi bilo niti mistike Mojstra Eckharta niti mistike Jana Ruysbroeka, kot ju poznamo danes. Ta dva velika mistika sta teološko obdelala in književno ovekovečila izkušnjo, ki ni bila izključno njuna, ampak so jo najprej živele prav te ženske v beginažah in samostanih.

Tudi izraz »mistika« (»mističen, mistično«) moramo razumeti precej drugače, kadar govorimo o Hildegardi ali pa o rensko-flamskih mistikih, saj gre tako za drugačno mentaliteto kakor tudi drugačen pogled (drugačno perspektivo) na prehodu iz zgodnjega srednjega veka v trinajsto in štirinajsto stoletje. Benediktinska opatinja pripada še (notranje) nerazdeljenemu obdobju enosti: istočasno je naravoslovka, zdravilka, pesnica, glasbenica, teologinja. Njene vizije vključujejo tako raziskovanje narave kot zgodovino odrešenja, kozmologijo in eshatologijo. Begine in Beatrice pa so že zaznamovane z razlikovanji, ki jih v religijo vnašajo filozofski, teološki in mistični

vidiki. Mistika, kot jo razumemo v modernem pomenu besede, je dobila najpomembnejša mojstra v štirinajstem stoletju: to sta Janez Gerson⁸ in Henrik Herp⁹. Oba jo uvrščata v področje izkustva. Ne pozabimo, da sta Hadewijch in Mehtilda na sredi, most med obdobjema, most med (prej omenjenima) načinoma, da pa so ostale begine, z vsem dolžnim spoštovanjem, prave »specialistke« mističnega izkustva. Njihov cilj je: preseči samo sebe (se transcendirati) in se »zliti v Boga« (in to) na način, ki izključuje vsakega posrednika (*sine medio*). Od tod tudi značilnost, da so kar najbolj zmanjševale povezavo s cerkveno hierarhijo in omejevale vaje v moralnih krepostih na začetno stanje, ki je (še) stanje nepopolnosti, od katerega se osvobodjena duša poslovi brez formalnosti, (nekako) po novi verziji znamenite Avguštinove modrosti: »Ljubi in delaj, kar hočeš.« Na koncu ne potrebuje več niti Boga, v kolikor ta potreba izraža nekaj zunanjega in neko dvojnost, saj se je poistovetila z Njim in postala »to, kar je On (sam)«¹⁰. In vendar te mistikinje ne zavračajo človeškega vidika utelešenja. Kot pravi Hadewijch, mora duša, preden lahko reče, da je »Bog z Bogom«, z Marijo prehoditi vse stopnje Božjega materinstva. Margareta Porrete, ki v zelo metafizičnem jeziku opisuje zlitje duše z Bogom, je napisala tudi tekst, ki ga lahko beremo kot napoved »Jezusove skrivnosti« Blaisa Pascala. Pravzaprav se zdijo begine, vsaj v veliki večini, popolnoma pravoverne, in so bile – posebno v Flandriji, kjer se je gibanje začelo okoli Marije iz Oigniesa – branik tako proti skorumpiranosti v cerkvi kakor tudi proti hereziji. Poglejmo kaj pravi o tem Dom Porion, eden tistih, ki so jih najbolj razumeli in najbolj ljubili:

»Nov veter veje – veter gorečnosti in preporoda, veter, ki odpihuje konvencionalnosti in v marsičem išče neposrednost in resničnost. Begardi in begine se posvečajo ubogim in bolnim; sledi njihovih pobud v dobrodelništvu

segajo do današnjih dni. Vzpodbujajo in širijo predanost najsvetejšemu zakramentu; nekatere pobožne žene pričajo z lasnim telesom, z vidnimi stigmami, za svojo povezanost s Kristusovo človeško naravo. Ob njihovih ekstazah in videnjih je vredno omeniti tudi obnašanje, ki ga razkrivajo življenjepisci teh žena, ko opisujejo, kako so ob izkušanju velikega veselja izgubile kontrolo nad vedenjem: pišejo o izbruhih smeha, ploskanju, vrtenju in plesih; ti neobvladljivi izrazi veselja se pojavljajo pri sv. Lutgardi, pri Beatrice, pri Kristini Častitljivi in pri drugih mistikinh. [...] Najbolj pozornosti vredna značilnost teh žena pa je gotovo že omenjena naravnost v notranjost, gorečnost, ki vodi dušo k preseganju same sebe, da bi se izgubila v preprostosti Božjega Bitja. V tem se odlikujejo tiste svetnice med njimi, ki jih dokumenti in pričevanja najjasneje opisujejo. Marija iz Oigniesa, Lutgarda iz Tongresa, Yvette iz Huya, Beatrice in Hadewijch potopijo pogled v Božjo bitnost, dokazujejo, da ga lahko notranje oko vidi, če le najde prvotno goloto. Prav zaradi tega pričevanja je prav, da ohranjamo njihovo ime in da prenašamo naprej njihov glas: te pogumne žene nas spominjajo, čemu smo se rodili.«¹¹

Nekateri prelati – npr. kardinal Jakob iz Vitryja (Jacques de Vitry, 1170–1240), ki ga je navdihovala Marija iz Oigniesa in je še danes znan po zgodovinskih delih¹² – so znali ceniti ta prepород in so nudili beginam cerkveno zaščito. Uradna cerkev (kot institucija) pa se je na splošno bolj zavedala nevarnosti te »novosti« kakor pa duhovnih darov, ki jih je prinašala, in se je ščitila z inkvizicijo in z interdikti. Čutila se je ogrožena v samem jedru strukture in tu se ni motila, posebno če pomislimo na fevdalni vidik te strukture – vidik, ki je bil v očeh mnogih klerikov prava narava Cerkve. V tem smislu je Hildegarda še bolj na strani konzervativcev: je pač del visokega srednjega veka, predstavnica benediktinskega reda, *cerkvenega reda*.

Čeprav se zdi, da je uživala neverjetno samostojnost in svobodomiselnost, ko je izražala svoje mnenje prelatom in mogočnikom tega sveta, pridigala kleru in ljudstvu, je vseeno še vedno trden sestavni del fevdalnega sistema in njegove socialno-religiozne hierarhije: to dokazuje njena odločitve, da ne sprejema novink, ki niso plemenitega rodu. (Ne smemo pa pozabiti, da je v marsikateri stvari in prenekateri sodbi pred svojim časom. Tako npr. v prepričanju, da heretikov ne gre pobijati, ker so *forma Dei*, Božja oblika¹³.)

Na drugi strani pa je beginsko gibanje odraz novega obdobja krščanstva, obdobja splošnih človeških pravic, ki so se izvile iz fevdalizma, kot npr. svobode trgovanja in različnih občin svoboščin – in posledica takega razvoja je tudi večja verska samostojnost posameznika. To velja posebno za dolino Rena, kjer so gosto naseljena mesta in razvoj živahne trgovine omogočila tudi živahno kroženje in izmenjavo idej, ki pa so bile predvsem in najprej verske ideje.

Obstaja še drug, ne vedno zavestno hoten vidik tega razvoja svoboščin. Mnoge žene iz plemiških, patricijskih in meščanskih družin, ki so se hotele posvetiti Bogu, so bile prisiljene živeti nekako pol-redovniško življenje, ker niso mogle vstopiti v samostan. V tako stanje so jih lahko prisilili različni razlogi: pomanjkanje dote, dejstvo, da niso bile plemiškega stanu, ali pa nasprotovanje cerkvenih redov, da bi odpirali nove samostane ob vse večjem številu porajajočih se poklicev. Te žene so živele asketsko življenje, življenje posvečeno molitvi in delu, ne da bi izrekle večne zaobljube. Tako je bilo ustanavljanje beginaž reševanje perečega vprašanja neporočenih žensk (*Frauenfrage*), saj se ženske iz višje, aristokratske družbe niso mogle ukvarjati z različnimi poklici, kot tiste iz nižjih slojev. Teh nekaj kratko omenjenih dejstev v zadostni meri pokaže, kako imajo ženska gibanja v srednjem veku, kakor tudi

vsa druga gibanja tega časa, istočasno verske, družbene in ekonomske korenine. O tem je prvi obsežno pisal Herbert Grundmann v pomembnem delu *Verska gibanja v srednjem veku* in samo želeli je, da bo njegovo nedokončano delo dobilo nadaljevanje, ki bo še bolj osvetlilo okoliščine, v katerih so se rojevala nova verska gibanja.

Beginsko gibanje ni izključno žensko gibanje, a begardi (ali begini) so bili ob večini žena njegov bistveno manj številčen moški del. Začelo se je v Flandriji, v Nemčiji in v severovzhodni Franciji, po pomembnosti pa ga lahko primerjamo edinole sočasnemu ubožnemu redu frančiškanov in humiliatov v severni Italiji. Nobenega od teh gibanj niso začeli »proletarci«, čeprav so se konec 18. stoletja pojavljale teorije, ki so nastajanja teh redov razlagale kot primere razrednega boja. Gre za odgovore na duhovne in ekonomske izzive. Tako je bila v trinajstem stoletju večina begin plemiškega ali meščanskega rodu, šele kasneje so postale beginaže značilno pribežališče revnih žena. Nekatere so beračile za preživetje, pogosto so romale iz kraja v kraj in prosile za kruh v Božjem imenu (*Brot für Gott*); te begine so imele najslabši sloves. Morda moramo izraz »beračica«, s katerim opisuje samo sebe Margareta Porete, razumeti dobesedno in ne le v prenesenem smislu. Večina teh žena pa je živela v beginažah, ki so bile dobro organizirane in so jim načelovale »predstojnice« (*voditeljice, magistræ*). Živele so poglobljeno molitveno in asketsko življenje, delovale pa so tako znotraj kot tudi zunaj skupnosti: posvečale so se ročnim delom, skrbi za bolne, umivanju umrlih. Tako so zaslužile za življenje, nehote pa so postale tudi konkurenca cehom, kot npr. tkalskemu cehu.

Tesno so bile povezane s cistercijani in kasneje tudi z beraškimi redovi, s prijatelji ubožstva, namreč s frančiškani in dominikanci, ki so se ustanavljali in razvijali v trinajstem stoletju. Predstavniki teh treh redov so prevzeli pasto-

ralno skrb v zameno za drugo pomoč begin. Kljub vsemu pa so bile begine kleru vedno načeloma sumljive in to iz vsaj dveh pomembnih razlogov. Najprej zato, ker niso bile nikoli tako strogo nadzorovane kot redovnice: niso imele klavzure niti večnih zaobljub in cerkev jim ni nikoli podelila uradnega statusa. Nadalje zato, ker so po naravi svojega gibanja igrale nesporno vlogo v revolucionarni spremembi, ki bo laikom omogočila seznanjanje s svetimi besedili in teološkim znanjem, ne samo s pomočjo pridig in molitvenikov, ampak zaradi prevodov in avtorskih besedil v domačem jeziku. S tem so posegle na področje, ki je bilo rezervirano kleru, na področje, ki so ga branili z interdikti, avtodafeji in obsodbami na grmado. Grmada je bila usoda Margarete Porete in njene knjige, in Mehthilda Magdeburška je vedela, da grozi njenemu delu enaka usoda. Domneva, da ne bi bila niti Mojster Eckhart niti Margareta Porete obsojena, ko bi se njuna dela pojavila samo v latinščini, je verjetna. Res je tudi, da so bile *Pridige* sv. Bernarda o *Visoki pesmi* prevedene v francoščino že v trinajstem stoletju, čeprav so bile napisane predvsem za redovnike. Torej so imeli laiki na neki način že dostop do teologije, moramo pa se zavedati, da je to teologija neomadeževanega učenjaka, ki je bil visoko nad vsakim sumom herezije ali zmote¹⁴.

Ob tem se spomnimo še enega pomembnega dejstva: domači jeziki so se osamosvajali ravno v času, ko so nastajale beginaže, svobodne skupnosti žena. Ti domači jeziki – flamščina, nemščina in francoščina – ravno v besedilih begin in v delih redovnic ter pogosto v besedilih, ki so jim blizu, najdemo prvi literarni izraz na duhovnem področju. Prav s tem lahko v marsičem razložimo uspeh in hitro razširjanje besedil, od katerih predstavljamo le najpomembnejša: *Pesmi*, *Pisma* in *Videnja* Hadewijch iz Antwerpna, *Mengeldichten* Hadewijch II, *Sedem stopenj ljubezni* Beatrice iz Nazareta, *Svetloba*, *tekoča iz Božanstva*

Mehthilde Magdeburške in končno *Ogledalo preprostih izničenih duš* Margarete Porete. Te žene so skupaj z *Minnesängerji*, avtorji nemških ljubezenskih pesmi (*chansons de geste*), in trubadurji temeljni kamni velikih literarnih del, ker so svobodno izražale svežino in živost vsega okrog nas v živem jeziku, ki se je rojeval.

Tudi na literarnem področju je možno najti podobnosti in razlike med omenjenimi deli in deli Hildegarde Bingenske. Gotovo so njene sestre v smislu, da kot duhovne pisateljice branijo vero in razgaljajo ter obsojajo skorumpiranost klera, ravno tako v tem, da se morajo kot ženske opravičevati, da pišejo o temah, v katerih so (vnaprej) razglašene za nekompetentne, podobno kot laiki. Edina izjema tega pravila so bili (bile) tisti (tiste), ki so pisali (pisale) po neposrednem navdihu Sv. Duha. Vendar je Hildegarda še pisala oziroma narekovala v cerkvenem jeziku, čeprav sama pravi, da ni večša latinščine filozofov. Torej pripada obnebju, ki je rezervirano za duhovščino, saj uporablja njen jezik, dobila pa je tudi odobrenje papeža in sinode v Trierju. Begine pa pogosto nimajo te sreče, kakor priča usoda Margarete Porete, ki je podobna usodi Device Orleanske, Jeanne d'Arc. O slednji obstaja dokument, ki priča, da je bila begina¹⁵. Gre za zanimivo podrobnost, čeprav ni dokazano resnična.

»Zdi se, da je po splošnem prepričanju in tudi za teološko srenjo veljalo, da pomeni pri duhovnih ljudeh asketizem, predvsem pa hotenje *najti Boga v duši brez posrednika*, pravzaprav provokacijo, ki je vzbujala dvome in sovražne predsodke. To, kar je – poleg političnega sovražstva seveda – Jeanne d'Arc končno pripeljalo na grmado, je bila prav *neposrednost njenega poslanstva*, ki jo je prejela iz notranje avtoritete in jo je neka druga instanca imela za vprašljivo. Ekstremna srednjeveška psihologija se je namreč glasila: ekstatik je lahko edinole služabnik Svetega Duha ali pa Satanovo orodje!«¹⁶

Če se ustavimo še pri nauku del, ki jih pričujoča knjiga predstavlja, vidimo tudi tu nasprotje med starim in »novim«. Hildegarda je izjemna vizionarka, ki je znala z neverjetnim žarom in bogatimi podobami ponazoriti zgodovino odrešenja; vključila je tudi nekatere za tisti čas izvirne vidike, kot npr. hkratno pomembnost fizične in duhovne ženstvenosti. Na splošno pa je mogoče trditi, da ostajajo njene vizije v okviru tradicionalnega okvira avguštinske teologije.

Mistika begin pa nasprotno vgrajuje, glede na vse to, »nov« teološki element, ki pomeni največjo razliko med duhovnostjo pri Hildegardi in njihovo duhovnostjo. Gre za povratek duše k njeni prvinski resničnosti v Bogu, pri čemer pa je formulacija mnogo radikalnejša, kot pri Avguštinu, saj se navdihuje pri grških cerkvenih očetih. V nadaljevanju bomo obravnavali ta vidik. Hildegardino besedilo za izobraženega in kultiviranega bralca ni posebno težavno, ne glede na svoje bogastvo. Po njej postane duša na najvišji stopnji videnja podobna Bogu, po tem, kar pišejo begine, pa se duša izniči, da postane »to, kar je Bog«. Njihova mistika izničenja je izražena pravzaprav v dilemi, ki je ontološko utemeljena: ustvarjeno bitje mora sleči sebe samega, svoje ustvarjeno, partikularno, ločeno bivanje, da bi lahko našlo svoje pravo, »neustvarjeno«, »neločeno« bivanje v Bogu. Tako vodi »ne hotenje«, ki pomeni: »ne hoteti ničesar razen Boga samega«, do pravega izničenja duše, kolikor ta pomeni svoje lastno posamično in v sebi osredotočeno bivanje. Vendar se na ta način izgubi le zato, da se (ponovno) najde v stanju ali »bivanju«, ki je neskončno višje, neprimerljivo popolnejše; kot pravi Hadewijch postane »Bog z Bogom« ali, kot bi rekel Mojster Eckhart, »Bog v Bogu«. Gre za eno najglobljih tradicij naše mistike, v kateri sta razen Mojstra Eckharta in Jana Ruysbroeka med mnogimi drugimi neizbrisno zapisana vsaj še sv. Tereza Avilska in sv. Janez od

Križa. Jezik te mistike pa je bil vsaj delno pozabljen, zato bomo v nadaljevanju kratko predstavili nekatere njegove značilnosti.

MISTIKA LJUBEZNI IN MISTIKA BITNOSTI

Najznačilnejša poteza v besedilih tu omenjenih begin je hkratnost spekulativnega in izkustvenega. Simbolizem dvorne ljubezni se pri njih – zaradi pretanjene in zelo razvite tako profane kot religiozne kulture – zлива z metafizičnim izrazom zedinjenja z Bogom. To zlitje je v veliki meri posledica cistercijanskega vpliva. Zelo razvita mistika v smislu poroke (mistična poroka) korenini na zahodu v *Pridigah* Sv. Bernarda o *Visoki pesmi*, kjer se naša erotični lirizem svetega teksta na zvezo duše z Božjo Besedo. Spomnimo se, da sodi sv. Bernard v dvanajsto stoletje, v obdobje, ko se je razvijala in razcvetala dvorna ljubezen. V tej knjigi opisane begine na ta način ljubijo in mislijo v skladu s kategorijami tega nauka. Prav ta nauk pa je »bil tisto, kar je pomembno oblikovalo zahodno dušo in dokončno vzpostavilo pomembne poteze njene kulture... V trinajstem stoletju je bila duhovna revolucija, o kateri govorimo – namreč nova zavest o odnosu duše z Bogom v samoti, o njeni božanski plemenitosti in njeni nedotakljivi svobodi –, v marsičem delo ekstatičnih devic, ki pa niso imele nikakršnih pomislekov, ko so si izposojale velik del besedišča pri dvorni literaturi [...] Tako so begine ustvarile jezik, s katerim so prevedle svoje strastne izkušnje, kako so iskale neposredno in popolno zvezo z Bogom, in kot neke vrste notranji evangelij razglašale novo zahtevo po večni Ljubezni«¹⁷.

Ob tem poglobitnem vidiku mistike pri beginah, ki so opisane v tej knjigi, torej ob mistiki ljubezni (*Minnemys-tik*), obstaja še drugi, na katerega ne smemo pozabiti, če hočemo res razumeti njihova dela: govoriti hočemo še o

mistiki bitnosti (*Wesenmystik*), ki ji pravimo tudi spekulativna mistika. Tu omenjene begine izhajajo iz izvira nauka, ki se napaja v tradiciji sv. Avguština; ta tradicija je znatno obogatena in celo delno spremenjena s cistercijsko duhovnostjo. Na njihova dela je močno vplival Viljem Thierryjski, najbolj »grški« med teologi dvanajstega stoletja. Ni se zadovoljil s tem, da si je sposojal pri Origenu, kot njegov prijatelj sv. Bernard, ampak je v lastnih *Komentarjih k Visoki pesmi* v latinsko teologijo ponovno uvedel temeljne teme aleksandrijskih očetov, ki so bili na zahodu pozabljeni ali zanemarjeni (pri čemer je bil v devetem stoletju Janez Skot Eriugena edina izjema). Njegove teme bomo v pisanju begin vseskozi srečevali, le malo kasneje pa se bodo pojavljale pri mojstrih, ki sta na ta ali oni način izšla iz njihove šole, pri Eckhartu in Ruysbroeku.

Omeniti moramo tudi novo trinitarno teologijo, ki jo je razvil Viljem Thierryjski. Gotovo se je najprej navdihoval pri aleksandrijcih, pri čemer pa je gotovo mnogo bolj kot slednji poudarjal tesno povezanost med življenjem Svete Trojice in našim lastnim duhovnim življenjem¹⁸. Ta povezava naših odnosov z Bogom z osrčjem odnosov znotraj Svete trojice – »da bi Bog ljubil sebe po istem in v istem človeškem srcu« – je tudi razpoznavni znak beginske duhovnosti in pobožnosti. Viljem Thierryjski na eni strani jasno poudarja, da so trinitarni odnosi inherentni, neločljivo povezani s skrivnostjo Božje biti, in jih povezuje z 2 Mz 3,14 (»Jaz sem, ki sem.«) in z Jn 14,10 (»Mar ne veruješ, da sem jaz v Očetu in Oče v meni«). Na drugi strani pa Viljem z močjo kaže, da tudi za nas ni druge možnosti *bivanja* kot tista, ki je – z naše strani – *bivanje v Očetu*, medtem ko je *Oče v nas*. Vendar pa je bistvena razlika med Kristusovim bivanjem na ta način in našim bivanjem na ta način: Kristus je vedno ta bit, ker je rojen od vekomaj, mi pa moramo šele postati *ta bit*, kar pomeni, da se moramo v to stanje roditi.

Ko to razlaga, se Viljem ne boji uporabiti izraza »postati, kar Bog je«. Ta trditev je gotovo drznejša od vsega, kar najdemo v avguštinski tradiciji. Prav zares, čeprav nas Avguštin vzpodbuja k deleženju v Bogu, ko pravi, da »*bo-dimo v edini resnični biti*«, pa ob tem v nasprotju z manihejskim panteizmom vztraja pri trditvi, da pri tem deleženju duša ni Bog, niti »to, kar Bog je«. To pomeni, da ni del Božje substance. Ne da bi zašel v panteizem, Viljem jasno trdi – in to je formulacija, ki jo bomo našli tudi pri nekaterih beginah –, da moramo *postati*, seveda ne Bog, ampak »to, kar Bog je«. To pomeni, da moramo po milosti postati to, kar je Bog po naravi. Pravzaprav tu Viljem ne naredi ničesar drugega kot to, da na svoj način izrazi dediščino grških očetov, njihov tradicionalni nauk o *po-boženju*¹⁹. To poenotenje, ta enost z Bogom, ki je več kot zveza, saj je »enost duha«, temelji, kot pri beginah, na volji ljubezni:

»(To se zgodi,) ko postane človek eno z Bogom, en sam duh, ne le po enosti volje, ki hoče isto, kar hoče On, ampak po globlje resnični kreposti, ki ne more hoteti nič drugega. To krepost imenujemo *enost duha*, na samo zato, ker je del Svetega Duha in jo Sveti Duh polaga v človeškega duha, ampak zato, ker je *Sveti Duh sam, Bog Ljubezen*. Pojavi se,... ko se blažena duša znajde na neki način povzdignjena v objem in k poljubu Očeta in Sina; ko na neki neskončno resničen, neizrekljiv in nedojemljiv način Božji človek zasluži, da postane, ne Bog, gotovo ne Bog, ampak vendarle to, kar Bog je: človek postane po milosti to, kar je Bog po naravi.«²⁰

Na tem mestu, v znamenitem *Pismu bratom pri Mont-Dieuju* (znano je tudi kot *Zlato pismo* in so ga dolgo pripisovali sv. Bernardu), uporabi Viljem izraz, ki se je kasneje zdel Gersonu sumljiv. Zvezo »postati Bog« – ki jo je Viljem sicer zavračal, je pa zelo podobna tisti, ki jo je sam uporabljal – res najdemo pri šolah, ki so bile obso-

jene kot heretične, kot npr. pri tisti, ki je izšla od Amauryja iz Bèna v Franciji na koncu trinajstega stoletja, in tudi pri bratih »sekte« svobodnega duha. Nikakor ne moremo vedeti, ali so besedne zveze kot »postati to, kar Bog je«, »postati Bog«, »biti Bog v Bogu« itd., ki se vse nanašajo na grški koncept *poboženja*, uporabljene na nepravoveren način ali pa samo izražajo moč mistične zveze, če prej ne poznamo konteksta nauka in življenja, v katerih jih uporabljajo.

Za Viljema je gotovo zelo značilna intimna povezava med naukom in življenjem; v tem se tudi razlikuje od sholastičnih teologov in učiteljev umetnosti, posebno od Abélarda, o katerem pravi, da je naredil teologijo nenaravno - uničil pravo naravo teologije, ko je v razpravljanje o Bogu vnesel povsem razumska načela²¹. Viljem pa hoče poznati Boga (še) drugače in ne le kot abstrakcijo. Hoče (Ga) »otipati, se ga dotakniti z roko izkustva«. Zato ga ni strah izjaviti, da je edina sposobnost, ki (nas) lahko pripelje do tega spoznanja, prav ljubezen. *Amor ipse intellectus est*. Prav ljubezen sama postane spoznanje, saj se je edina sposobna dokopati do globin Boga, ki presegajo um.

V tem času je podobno mislil tudi Hugo od sv. Viktorja, nekaj kasneje – v drugi polovici dvanajstega stoletja – pa je po podobni poti hodil še Rihard od sv. Viktorja. Ta dva meniha sta bila najznamenitejša predstavnika samostana sv. Viktorja v Parizu, ki je bil v tistem času med najpomembnejšimi »trdnjavami« mistike. Kasneje je Tomaž Gallus, ki je v samostanu sv. Viktorja učil na začetku 13. stoletja in nato odšel v samostan v Verceilu, naredil sintezo mistike Dionizija in mistike viktorincev. Vsi so imeli večji ali manjši vpliv na naše begine.

Prav je, da vedno znova poudarimo, kako je *cognitio caritatis* – spoznanje ljubezni, kot ga uči Viljem, krščanska gnoza, ki je nekaj popolnoma drugega kot samo filozofska spekulacija. »Razum ne more videti Boga, razen v

tistem, kar On ni, medtem ko se ljubezen zadovolji s tem, da počiva v tem, kar Bog je²², pravi Viljem v besedilu, ki ga pozneje povzema Hadewijch iz Antwerpna. To značilno vrsto »krščanske gnoze« najdemo ponovno pri beginah, ki jih opisuje ta knjiga, v prvenstvu, ki ga pripisujejo ljubezni, zakoreninjeni v Sv. Trojici – v njihovih delih ta ljubezen postane »gospa Ljubezen«. Ravno tako v teh tekstih srečujemo tudi vedno znova nauk o »enosti duha« z Bogom.

Vsaj na kratko omenimo še nekatere druge značilnosti besedil, ki jih obravnava pričujoča knjiga in jih lahko povežemo z Viljemom Thierryjskim. Spomnimo se, da je – navezujoč se na Origena – kreposti obravnaval ne toliko kot npravne kategorije, torej kot nekaj, kar si prizadevamo doseči, ampak bolj kot naravne posledice našega poboženja v Kristusu. Isto témo na podoben način obravnavajo naše begine kakor tudi Mojster Eckhart, in to tako izrazito, da izzovejo škandal in preganjanje inkvizitorjev²³! Prikličimo si v spomin še neskončno napredovanje v duhovnem življenju, ki (ne more) nikoli zajeti globin Boga. *Epektasis*, ki jo je opisoval sv. Gregor iz Nise in jo je v latinskem svetu ponovno obudil Viljem. Dodajmo še, kako velik pomen je pri njem imela evharistična mistika: v zvestobi cistercijanski tradiciji je poudarjal osebni in subjektivni vidik srečanja s Kristusom.

Z vsemi temi temami se ponovno srečamo pri beginah, ki jih obravnava ta knjiga. Te žene pa jih obravnavajo z novim zanosom, saj je njihov način izražanja povsem drugačen. Literarna predloga, ki jo uporabljajo, je pesništvo dvorne ljubezni (trubadurske lirike), njihov jezik je ljudska govorica. Njihov slog, pa najsi bo preprost ali učen, nima torej nič skupnega z retoričnimi besedili drugih srednjeveških avtorjev, ki so pisali v latinščini. Prizadevajo si, da bi nalivale »novo vino v nove mehove«. Lampreht iz Regensburga se ni zmotil, ko je v njihovih

delih ugledal umetniški izraz, ki je »umetnost prav(ičn)e ljubezni«, kot pravi tudi Hadewijch iz Antwerpna v prvem *Videnju*. Pesmi Hadewijch sodijo med največje dosežke flamskega pesništva, ravno tako so dela Mehthilde Magdeburške in Margarete Porete vrhunci nemške oz. francoske književnosti.

Cena za to literarno ustvarjalnost je včasih neokreten jezik, saj gre za korake, ki utirajo pot tako na literarnem kakor tudi na teološkem področju. Zato ni čudno, da se nam zdi jezik tu in tam nekoliko tuj. Vendar se je zdelo za tu predstavljene tekste pri prevajanju smiselno kar najbolj ohraniti literarno obliko avtoric, ki pogosto spet in spet uporabljajo ponavljanje in kopičijo alegorije do nasičenja. Zdi se, da bi preveč moderen prevod, ob tem ko bi zmanjšal omenjene pomanjkljivosti, ki delajo besedilo neokretnejše, hkrati tvegalo, da izbriše nekaj njihove moči in lirčnosti. Prav je, da ostanemo kolikor mogoče blizu srednjeveškega teksta, tako da ima lahko bralec kar najtesnejši stik z umetnostjo avtoric.

»Umetnost prav(ičn)e ljubezni« je izraz, ki ga je Hadewijch privzela iz dvorne književnosti. Ideal, ki ga predlagajo naše mistikinje, je ideal *plemenite duše* ali *ponosne duše*, ki sprejme vse preizkušnje, ki jih nalaga Bog po gospe Ljubezni, podobno kot plemič v dvornem romanu sprejme vse (preizkušnje), ki mu jih naloži njegova gospa. (V tem preskoku iz človeške v Božjo sfero je tudi izvirnost begin, ki jih lahko po pravici imenujemo »Božje trubadurke«.) To prvenstvo ljubezni izražajo v metafiziki Biti in trinitarne teologije: Bog-Ljubezen je neločljivo Bit in Sv. Trojica. V tej knjigi opisane begine so v polnosti živele in izražale srečanje med metafiziko Biti in metafiziko Ljubezni, na katerega smo opozorili že pri Viljemu Thierryjskem. Zanje je, enako kot za Viljema: »Ljubiti ... bit(i), in sicer biti en sam duh z Bogom.«²⁴

Tudi Hadewijch neločljivo poveže oba vidika, ko piše:

»V užitku boš izkusila, kdo *sem*, (Jaz,) Ljubezen.«²⁵

Margareta Porete pa je zapisala v še bolj zgoščeni teološki formulaciji:

»*On Je, ki Je*. Zato je to, kar je, po Sebi: *Ljubimec, Ljubljeni, Ljubezen*.«²⁶

Izkušnja združenja je, kot že omenjeno, izkušnja povratka duše v prvotno stanje v Bogu. Ponovno mora odkriti to, kar je bila, ko še ni bila ločena od Njega zaradi izstopa v stvarjenje; ko je bila, »kar je Bog«. Tako gre za združenje »brez razlike«.

V tej knjigi opisane begine so sicer vse del izročila v tem smislu, vendar izvirno izražajo vsaka svojo izkušnjo. Tako je npr. znala Hadewijch iz Antwerpna že pred Mojstrom Eckhartom mojstrsko izraziti izključno vzajemnost med Božjo globino in globino duše – duša je brezno brez dna, ki ga lahko napolni edinole Bog –, tema, ki je za mnoge najslovitejši del ekartovske mistike²⁷. Pogosto moramo poseči nazaj do besedil tu opisanih begin, da najdemo korenine izrazov pri Eckhartu in Ruysbroëku, za katere je veljalo, da se prvič pojavljajo pri teh dveh mojstrih, vse dokler niso ponovno odkrili in iztrgali pozabi spisov teh mojstric duhovnosti. Tako je npr. že pri Beatrice iz Nazareta (v knjižici *Sedem načinov Ljubezni*) mogoče najti sintagmo *brez (vprašanja) zakaj*, [*brez (vsakega) zakaj*] ki so jo povzele Hadewijch, Margareta Porete ter Katarina iz Genove in ki je nato postala slavna po zaslugi Mojstra Eckharta. Ta besedna zveza pomeni zastonjskost Božje ljubezni, hkrati pa tudi popolno nenavezanost izničene duše.

Omenimo še temo preseganja/prehitevanja (nemško: *überfahrt* ali *überfall*; holandsko: *overvaart*; francosko: *trépas*). Ta je pri beginah, ki jih predstavlja ta knjiga, zelo pomembna: duša se vedno prehiteva, presega, nikoli pa ne more objeti Božje presežnosti. Ta tema je manj poučenemu bralcu najteže razumljiva, saj jo na splošno izraža-

jo negativni (apofatični) mistični izrazi: tako se poskuša z dediščino Dionizija Areopagita preseči preveč človeško razumevanje poimenovanj Boga in Božjega, kot so Dobrota, Um in Bit, tako da se zanikajo, da bi se končno na kar najodličnejši način zatrdilo, da Bog je vse to, vendar na neizrekljiv in razum presegajoč način. Tako jezik, v katerem se izraža ta mistika, v prizadevanju, da bi presegel same besede, ki jih uporablja, neprestano zamenjuje trdilne in nikalne izraze, besedišče biti in ne-bit, nečesa (nemško: *ih*t; flamsko: *iet*) in nič (niht, *niet*). Prepuščanje duše Bogu je v tem smislu najpogostejše orisano z negativnimi izrazi, da bi tako omogočilo dojeti prestopanje k Neskončnemu. Milost »ne hoteti ničesar« – kar je hkrati hoteti Neustvarjeno Ljubezen: duša torej noče nobene končnega dobrega več. Tako bo izničena njena posamična volja in posledično bo izničeno celó to, kar duša je po svoji posamično ustvarjeni in ločeni biti, čemur pravimo danes njen lastni ego. Šele potem lahko najde v Bogu svojo prvotno, ne-ločeno bit, torej postane »to, kar On je« ali »je Bog z Bogom«, saj je šla preko lastnih meja in zapustila sredstva, ki so ji lahko za nekaj časa pomagala pri tem prehodu, ki je edini cilj in edini smisel našega življenja tu spodaj.

Čeprav gre za eno najglobljih tradicij zahodne mistike, je hkrati ena tistih, ki so bile najbolj po krivici obsojene – če pomislimo samo na Margareto Porete in na Mojstra Eckharta. Pozneje je bil jezik mistike Biti najpogostejše degradiran na sholastično in metafizično, domnevno zgolj spekulativno mišljenje, ki je ločilo teorijo od življenja in izkustva. Vendar pa smo se v zadnjih desetletjih začeli ponovno obračati k tej pozabljeni dediščini in si prizadevamo v njej odkriti pomen, ki smo ga dolgo napačno razumeli.

Taka je mistika Biti, ki so jo naše begine znale združiti, »poročiti« z mistiko ljubezni, posebno v najbolj metafizi-

zično obarvanih besedilih, kot sta jih pisali Margareta Porete in Hadewijch II. Slednja je pisala nekoliko pozneje kot Hadewijch iz Antwerpna in na začetku so jo z njo zamenjevali, uporabljala pa je precej bolj abstraktne izraze, ki so prevedeni iz latinščine in imajo gotovo korenine pri teologih s sholastično izobrazbo. Njene *Mengeldichten*, ki jih je Dom Porion delno prevedel v francoščino in naslovil *Nouveaus Poèmes*, so zelo blizu formulacijam, kot jih srečujemo pri Eckhartu, podobno kot je značilno tudi za *Ogledalo* Margarete Porete. Posebej velja omeniti *Mengeldicht* XXVI (*Nouveau Poème* 10), ki poje, kako »gola Ljubezen ničemur ne prizanaša in v zagonu vse presega (*overvaert*)«²⁸, kar je tako po mišljenju kot besedišču zelo podobno iz Eckhartove šole porojenemu Pfeifferjevemu Traktatu XI (*Von der übervart der Gotheit*), *Mengeldicht* XVII (*Nouveau Poème* 1) pa je prav nenavadno podobna Pfeifferjevemu Traktatu XII (*Von dem überschalle*), ki so ga dolgo pripisovali Eckhartu. V teh dveh *Mengeldichten* in v obeh *Traktatih* je govora o Božji presežnosti: pa če doseže naše poznavanje Boga v kontemplaciji še takšne višine, nekaj Božjega vedno ostane in bo vedno ostalo onkraj našega dosega in ravno to je naše največje veselje.

»... dejavna tišina Enosti je skrita v tihi globini, tako da ustvarjeno bitje nikoli ne doseže globine svoje biti (*iht*). Veseliti se moramo tega, da nam ostaja ta bit (*iht*) nedostopna in to moramo razumeti po Njem, in v tem je naša največja blaženost. Tu nam prihaja na pomoč Sv. Trojica, da se (lahko) to v nas uresniči. (Amen.)«²⁹

Flamski izraz za to nedostopno presežnost je *ontbliven* in dobesedno pomeni: *to, kar ostane onkraj našega dosega*. Margareta Porete imenuje ta »ostanek«³⁰: kar je Bog »Več«³⁰ (in »Nad«) kot to, kar nam o sebi razodene. Gre za eno osrednjih tem *Ogledala*. Dom Porion (J.-B. Porion) je poudaril pomembnost te teme, saj priča o predekar-

tovskem v beginski mistiki. Podobno lahko trdimo o duhovnem uboštvu, če primerjamo nekatere odlomke *Ogle-dala* z znamenito 52. nemško pridigo Mojstra Eckharta, *Beati pauperes spiritu*³¹. Končno omenimo še anonimno pesem iz trinajstega stoletja: *Dreifaltigkeitslied* ali *Himna Sv. Trojici*, ki jo je W. Preger navajal kot poseben dosežek spekulativne mistike (*Wesenmystik*) pred Eckhartom³². Podobno kot pri Hadewijch II in podobno kot pri Margareti Porete gre tudi tu za doseganje Božjega »Niča«, čistega in golega »Niča«, ki je nič vseh ustvarjenih stvari, ker je neustvarjena Bit ali, v jeziku Dionizija Areopagita, Nadbitno Dobro.

Kolikor so raziskave na tem področju vse temeljitejše, je vedno več razlogov za prepričanje, da so bile te teme razširjene med mistiki in mistikinjami trinajstega stoletja, posebno pri naših beginah: torej vsaj eno generacijo ali pa celo več generacij, preden jih je posvojil in razvil Mojster Eckhart. Eckhart je torej zajemal iz tega splošnega toka, ga bogatil, pri tem pa ni bil tako izviren, kot se na splošno misli, in ni bil njegov začetnik. S poudarjanjem teh zgodovinskih dejstev seveda nočemo v ničemer zanikati, da je njegov genij spekulativno odlično izrazil globino mistike Biti, niti njegovega religioznega izkustva, še manj njegovega ustvarjalnega mojstrstva v nemškem jeziku. Vsekakor pa je vredno omembe: na splošno velja, da se je Eckhart rodil okoli leta 1260, Lampreht iz Regensburga pa je že leta 1250 znal z nekaj besedami v že omenjeni pesmi orisati način, po katerem so begine na Bavarskem in v Brabantu živele in sprejemale mistično izkustvo: »Svobodne same sebe in vseh stvari« so si prizadevale »videti brez posrednika to, kar Bog je«.

Emilie Zum Brunn

PRVO POGlavJE

HILDEGARDA BINGENSKA

(1098–1179)

ŽIVLJENJE IN OSEBNOST

Življenje Hildegarde Bingenske je najlepši primer tega, kar je lahko ženska v dvanajstem stoletju dosegla, tako na področju udejstvovanja v zunanjem svetu kot glede duhovnega življenja in umetniškega ustvarjanja.³³ Hildegarda Bingenska izstopa po izjemnih naravnih talentih, preroški karizmi in izredni energiji reformatorke.

Živela je v zelo razgibanih časih, ki so jih zaznamovali boji med duhovništvom in kraljevo oblastjo ter prvi križarski pohodi – o drugem, leta 1146, je pridigal sv. Bernard v Vézelayu.

Hildegarda se je rodila l. 1098 v Bermersheimu pri Alzeyu v Porenju v plemiški (baronski) družini. Ko je bila stara osem let, so jo zaupali ženski redovniški skupnosti, ki je bila povezana z benediktinskim samostanom v Disibodenbergu. Vzgajala jo je Jutta Sponheimska in po njeni smrti je postala Hildegarda predstojnica samostana. Leta 1148 je pretrgala povezavo z menihi in ustanovila samostan na Rupertsbergu blizu Bingna. Ognjevito se je borila za samostojnost samostana in ga postavila neposredno pod protektorat mogočnega mainškega nadškofa in tudi vladarja Friderika I. Barbarosse, ki je bil izvoljen 1152³⁴. Leta 1165 je ustanovila nov samostan v Eibingnu, na drugem bregu Rena; ta je postal v 20. stol. središče Hildegardine renesanse. Hildegarda je zagotovila ekonomsko samostojnost samostanov s pogodbami, ki so bile za redovnice ugodne in spretno sestavljene; z razumevanjem je skrbela tudi za materialno in duhovno

blaginjo novo ustanovljenih skupnosti, čeprav se ni mogla vedno izogniti nesoglasjem s sosestrami³⁵.

Ni pa bila samo pomembna opatinja, ampak je kmalu postala tudi javna oseba. Od triinštiridesetega leta je čutila, da ji je Bog namenil tudi preroško poslanstvo. Dolgo se je upirala temu strašnemu Božjemu klicu, dokler je končno bolezen ni prisilila, da je začela o svojih videnjih pisati in narekovati, potem ko se je posvetovala z opatom samostana v Disibodenbergu. Za svet je vprašala tudi sv. Bernarda, ki jo je podprl v njenih namerah³⁶. Disibodenberški opat je predložil mainškemu nadškofu že napisani del njenega prvega velikega literarnega dela *Scivias*. Na sinodi v Trieru leta 1147, ki se je udeležil tudi papež Evgenij III, so Hildegardino delo odobrili, tudi zaradi podpore opata sv. Bernarda iz Clairvauxa, in ji naročili, da naj »v imenu Kristusa in sv. Petra objavi vse, kar je izvedela od Sv. Duha«³⁷.

Hildegardina slava se je tako širila po vsem krščanskem svetu. Romarji so prihajali v Rupertsberg; včasih so bili prizori prav slikoviti, saj je lahko nekatere demone izgnala edinole »la vieille Schrumpilgardis«, »stara Gubarda«, ki je morala ob neki priliki za bolnico organizirati poseben verski in psihoterapevtski obred³⁸.

Hildegarda si je dopisovala s pomembnimi osebnostmi: s papežem, vladarjem, škofi, opati, in ni varčevala z besedami, ko je obsojala njihovo nevredno obnašanje. Obrnila se je na kölnsko duhovščino³⁹, na menihe pri Sv. Martinu v Mainzu⁴⁰, da bi jih posvarila pred naraščajočo nevarnostjo katarskega krivoverstva.

Podala se je na štiri »pridigarske turneje«, kar je v tistih časih – posebno za žensko – nekaj izjemnega. Potovala je po Frankoniji, Loreni, Švabskem in po Porenju vse do Werdena ter govorila klerikom in laikom.

Poskušala je posredovati tudi pri razkolu v času 1160–1177, ko je Friderik I. Barbarossa imenoval kar štiri proti-

papeže. Še pri osemdesetih je odločno in zavzeto – prava srednjeveška inačica antične Antigone – branila svoj samostan pred krivičnim interdiktom. Na samostanskem pokopališču je pustila pokopati iz Cerkve izobčenega plemiča, ki se je v zadnjih urah s Cerkvijo spravil⁴¹. Proces je zmagoslavno zaključila in kmalu nato, leta 1179, umrla.

Vse, kar se je dogajalo v tem dolgem in zelo aktivnem življenju, priča o močni osebnosti opatinje iz Bingna. Ta osebnost ima mnogo obrazov. Tudi njen boj z boleznijo je marsikje dvoumen. Gotovo je bila vse življenje bolehnata: »Ta žena je bila vse od rojstva ujeta v bolezen kot v mrežo, tako da so njen mozeg, žile in meso neprestano mučile bolečine«⁴². Danes bi temu rekli »psihosomatske motnje«, ona pa je stanje pripisovala Svetemu Duhu, ki jo prepušča vplivu elementov in jo dela občutljivo za vreme⁴³. Kadar je zlomljena zaradi silovitosti videnj, je bolna, vse dokler jih ne more izraziti⁴⁴. Prav ta pretirana občutljivost jo je naredila odprto za svet podob in globokih teoloških intuicij. Včasih pa je ta odzivnost lahko tudi sredstvo pritiska na okolico, kakor na primer takrat, ko hoče od opata v Disibodenbergu dobiti dovoljenje za odcepitev od matične hiše in ustanovitev novega samostana⁴⁵.

Hildegardo pretresajo mučni dvomi o lastnem poslanstvu in o tem, kako sprejemajo to poslanstvo v zunanjem svetu, na drugi strani pa je globoko prepričana, da je prejela preroški dar⁴⁶. Pogosto ga uporabi na prav oblasten način, če je treba obsoditi velikaše tega sveta, klerike ali laike. V takih primerih ne deluje kot šibka ženska, za katero se sicer razglaša, ampak kot zavestno Božje orodje. Z vzvišenimi pogledi in s pretanjenim občutkom za Cerkev sodi o nasprotovanju Friderika I. Barbarosse papežu⁴⁷, ob tem pa se pusti zapeljati povsem človeškim čustvom, ko hoče prepričati, da bi njeno učenko Richardis von Sta-de imenovali za opatinjo v nekem drugem samostanu.

Njena jeza in razočaranje pa se postopoma poležeta, ko se zave njune pretiranosti, kakor pričajo tudi lepa pisma, ki jih je izmenjala z bratom te svoje ljubljene duhovne hčere, Richardis von Stade, škofom v Bremnu⁴⁸.

In vendarle Hildegarda ne presega fevdalnih pogledov svoje dobe, četudi imajo njena videnja univerzalni značaj. V nasprotju z bolj evangelijskim izkustvom zagovarja hierarhično strukturo samostanskega življenja, saj naj bi odražala kozmični red. To njeno stališče je jasno razvidno iz odgovorov na vprašanja (pravzaprav vljudno oblikovane očitke), ki jih je na Hildegardo naslovila priorinja iz Echternacha, Tengswich (ali Tengswidis). Slednja je namreč opatinjo spraševala, zakaj sprejema v svojo skupnost samo bogata dekleta plemenitega rodu, medtem ko je Jezus za apostole izbral reveže in sta Peter in Pavel učila, da »Bog ne gleda na osebo« (*Apd 10,34; Rim 2,11*).

V odgovoru Hildegarda vztraja pri trditvi, da je svet sestavljen iz hierarhičnih stopenj po Božji volji, kar je red, ki ga v nobenem primeru ne smemo prevračati. Od hierarhije angelov pride do bolj trivialnih primerov iz vsakdanjega življenja: ali zapiramo vole, ovce, osle in koze v isto ogrado? Sledi pa še moralni argument: mešanje plemkinj in preprostih deklet v istem samostanu bi vzpodbujalo domišljavost pri prvih in uporništvu pri drugih. Vaje v ponižnosti med sebi enakimi dajejo dekletom več možnosti, da izpolnjujejo Božjo voljo⁴⁹.

HILDEGARDINA DELA

AVTENTIČNOST

Pri redakciji Hildegardinih del nastopijo nekatere težave. Njena videnja in celo besede, ki jih sliši, se pojavljajo »kot iskreči plameni ali oblaki, ki se gibljejo v čistem zraku«, kot sama opisuje Guibertu Gemblouškemu. Njeno nezadostno poznavanje pisne latinščine, latinščine filozofov, kot sama pravi, bi ji dopuščalo, da bi te izkušnje zapisovala le zelo okorno (*non limatis verbis*)⁵⁰. Tako so besedila nastajala s pomočjo pisarjev: najprej ji je pomagal Volmar, menih v Disibodenbergu, »symmystes« (ali sovpeljani v skrivnosti), ki je popravljal Hildegardino slovnico in slog⁵¹. Po njegovi smrti leta 1173, ko so bila najpomembnejša dela že napisana, ji je med drugim pomagal Guibert Gemblouški (1124/25–1213), ki je prebival na Rupertsbergu do leta 1180, torej še po Hildegardini smrti⁵². Bil je literarno zelo razgledan učenjak in je v poslednja dela vnesel slog z mnogimi okraski, kar je Hildegarda obžalovala. Poleg drugih sta ji pomagali tudi dve redovnici, posebno že omenjena Richardis von Stade.

Prva miniatura znamenitega iluminiranega rokopisa iz Rupertsberga (ki je žal po drugi svetovni vojni izginil) lepo prikazuje, kako so nastajala Hildegardina besedila. Glavo ji obdajajo plameni Svetega Duha, besede zapisuje na povoskano tablico. V sosednji celici, ki je s Hildegardino povezana z oknom, pa Volmar zapisuje tekst v knjigo. Glavo pozorno nagiba proti oknu. Tretja oseba na sliki je redovnica Richardis von Stade⁵³.

Raziskave rokopisov pisem, ki jih je Hildegarda pisala in prejemala, kakor tudi drugi zgodovinski in ikonografski viri zagotavljajo pristnost (nekaterih njenih) del, ki je bila prej dvomljiva⁵⁴.

KULTURNI OKVIR

Opatinja iz Ruperstberga se je imela za »preprostega človeka« (*homo simplex*), opisovala se je kot »uboga majhna ženska« (*paupercula mulier*), kot »neizobražena ženska« (*indocta mulier*). Priznanje (iz) ponižnosti, priznavanje socialne manjvrednosti? Tedaj žene načeloma niso imele pravice javno poučevati, neukost, ki so jo priznavale oziroma so jim jo javno pripisovali, pa je bila pot do drugega izkustvenega in navdihnjenega znanja, kjer razlika v spolu ni bila pomembna⁵⁵. Ta način, s katerim so želeli zagotoviti avtentičnost in Božji izvor zapisov in besed, ki so jih imeli za preroške, so uporabljali vse do šestnajstega stoletja, in celo v zvezi z moškimi, kot kažejo nekatera dokazovanja v zvezi z Ruysbroekom, ki ga je biograf opisal kot »nevednega in neizobraženega«.

V resnici pa je Hildegarda zaradi molitvenega bogoslužja (molitve brevirja) v samostanu poznala latinska besedila iz Vulgate in besedila latinskih očetov. Nadalje je živela v duhovno zelo razgibanem času intelektualnega vrenja, v katerem so ponovno odkrivali veselje kot celoto. To je obdobje znamenitih šol v Chartresu in pri Sv. Viktorju, in Hildegarda se nikakor ni mogla izogniti njihovemu ustnemu ali pisnemu vplivu. Dokazano je njeno poznavanje tekstov mnogih filozofov, na primer Lukiana in Cicerona⁵⁶. Poleg tega si je dopisovala o pomembnih temah tudi s teologi svojega časa, ki jih je zanimalo njeno mnenje o vprašanih nauka⁵⁷.

Njeno naravoslovno znanje izvira deloma iz lastnega opazovanja narave, sredi katere je živela, tako rastlin kot živali (poimenovala je kakih štirideset vrst rib iz bližnjih rek), ravno tako iz opazovanja bolezni pri bolnikih, ki so iskali pri njej pomoči, zajemala pa je tudi iz bogate dediščine vesplošnega znanja, ki se je napajala v antični grški tradiciji⁵⁸ in je bila po Senekovem posredovanju v

enciklopedijah vse od Izidora Seviljskega († 636) do Honorija Augustodunensisa v prvi polovici dvanajstega stoletja.

VIDENJA

Na splošno Hildegardinih videnj ne obravnavajo kot ekstatične vizije, ampak jih imajo za »didaktična videnja«, s katerimi je opatinja v alegorični obliki posredovala svoje znanje, ki je bilo namenjeno predvsem poučevanju⁵⁹. Ta trditev gotovo potrebuje dopolnilo. Hildegarda nedvomno jasno trdi, da je imela videnja v stanju budnosti⁶⁰. V tekstu *Vita* pa naletimo na naslednji odlomek: »(Malo) kasneje sem doživela čudovito mistično videnje; vsi moji notranji organi so bili pretreseni in čuti mojega telesa niso več delovali. Moja zavest je bila spremenjena, kot da ne bi več prepoznavala same sebe: kot da bi blage dežne kaplje rosile iz Božje roke v mojega duha, kakor je Sveti Duh napolnil sv. Janeza Evangelista«⁶¹. Prerokinja opisuje tu izgubo posamične (individualne) zavesti, v tem stanju pa je vstopila v drugo dimenzijo zavesti.

Po opisu, ki ga je posredovala Guibertu Gemblouške-mu⁶², njena videnja nikakor niso halucinacije, četudi jih prejema v stanju budnosti, ampak ji omogočajo, da »z očmi in ušesi notranjega človeka« prodira v kraljestvo »duhovnih čutov«, kjer je vse, kar kdo vidi ali sliši, obsijano z nadnaravno lučjo, ki je »senca žive luči« in včasih, izjemoma, prodre celo v to luč samo. Takole pravi na koncu besedila *Liber vitae meritorum*: »Človek, ki te stvari vidi in o njih piše, jih (hkrati) vidi in jih ne vidi, čuti zemeljske stvari in jih (hkrati) ne čuti. Ne gre za to, da ta oseba predstavlja Božja čudežna dela, ampak jo ta prevzamejo, da zazveni, kakor se struna pod prsti glasbenika oglasi s tonom, ki (pravzaprav) ne izvira iz nje, ampak iz dotika nekoga drugega«⁶³. Če uporabimo izraz, s katerim so orisovali stanja pesnikov, je tu Večni »šel skozi« Hildegardo.

Didaktični vidik nastopi šele po videnju in je metodična izpeljava razlage (interpretacije) ob pomoči pridobljenega znanja. To redigiranje lahko traja tudi leta, saj poteka redakcija večjih del nekako deset let. V mnogih odlomkih in predvsem v pismih je didaktični vidik v ospredju, čeprav Hildegarda vedno poudarja, da govori iz videnja (*ex visione*).

Videnje je pri Hildegardi v tem primeru način simboličnega mišljenja, ki zagotavlja prvenstvo iskanja presežnega pomena nad razmišljanjem o vzrokih in razlagah in daje prednost poetičnemu lirizmu. Vsaka konkretna situacija je takoj »prevedena« v slike in simbole, ki jih obseva Kristusova svetloba in (obstajajo) v Njegovem odrešilnem načrtu⁶⁴. Hildegardina pomembna dela se kažejo kot velike navdihnjene panorame, ki jih je vidkinja poustvarila in preoblikovala v velike sinteze zgodovine sveta in odrešenja.

HILDEGARDINA NAJPOMEMBNEJŠA BESEDILA

Hildegardina drugotna besedila, na primer *Razlaga pravila sv. Benedikta*, spisi o življenjih svetnikov in teološki komentarji, nikakor niso zanemarljiva, vendar veljajo za pomembnejše predvsem njeni spisi o naravoslovju in zdravilstvu. Ti so razdeljeni na dva dela: *Physica* opisuje naravo, *Causæ et curæ*⁶⁵ pa predvsem bolezni, njihove vzroke in zdravila zanje.

Posebej velja omeniti njeno obsežno korespondenco, v različnih izdajah se je pojavilo skoraj 300 pisem, za katera so dokazali njeno avtorstvo.

Hildegarda je bila pesnica in glasbenica, zapustila je 77 pesmi. Besedila in napevi so namenjeni molitvenemu bogoslužju. Nekatere še danes izvajajo.

Njeno najpomembnejše delo pa je monumentalni vizionarski triptih: *Scivias* (*Spoznaj (Gospodovo) pot*), delo, ki je nastajalo med letoma 1141 in 1158, *Liber vitæ me-*

ritorum (*Knjiga o plačilu za dobro in slabo, Knjiga o zaslugah v življenju*), ki je nastajalo med letoma 1158 in 1163, in *Liber divinatorum operum* (*Knjiga o Božjih delih*), ki ga je začela 1163 in končala 1173.

Ta tri dela obsegajo vso zgodovino vesolja (sveta) od stvarjenja do konca časov, sveto zgodovino narave in človeštva. V besedilu *Scivias* opisuje najprej stvarjenje, padec angelov in padec (izvirni greh) človeka. Druga knjiga, ki jo uvaja poziv Izraelu, poveljuje prihod učlovečene Božje Besede ter poroko med Bogom in človeštvom v rodovitnosti Cerkve in zakramentov. Tretja knjiga ponazarja različne stopnje odrešenja s simboličnimi zgradbami in se konča s poveličanjem Cerkve po zmagi nad Satanom.

*Liber vitae meritorum*⁶⁶, ki bi jo lahko imenovali tudi *Knjiga razlikovanja ali Knjiga o plačilu za dobro in slabo* gornje videnje spet povzame in ga razširi v etičnem smislu. V središču je Človek, ki je personifikacija Boga (*Vir Deus* = Mož Bog), ki vlada kozmosu in ga vzdržuje. Sodeluje v boju med dobrim in zlim, v nasprotovanju, ki se izraža z »da« ali z »ne«, ki ga izreka vsak posameznik, ali vse človeštvo, razpeto med kreposti in skušnjave, vse do zadnje zmage Dobrega in do videnja zedinjenja Cerkve in Sveta v večni slavi. V tej veličastni »psihomahiji« (boju duše), Hildegarda vsesplošno alegorijo združi z zelo pretanjeno sposobnostjo psihološkega opazovanja in naniza vrsto bogatih portretov.

Liber divinatorum operum (*Knjiga o Božjih delih*) v desetih čudovitih videnjih povzame in ponovno predstavi premišljevanja prvih dveh tekstov. Izhaja iz vizije (predstavitev) Svete Trojice kot trojne podobe: Ljubezen, Usmiljenje, Dobrota. Prvih pet videnj govori o počelu sveta, njegovi notranji strukturi, o položaju človeka, okoli katerega se kot koncentrični krogi raztezajo nebeške sfere, ki se premikajo kot kolesa, pri čemer ima vsak človeški

organ ustrezen del v kozmosu. V četrtem videnju so ti paralelizmi prikazani z mnogimi podrobnostmi, peto videnje pa ponuja celotno etično topografijo onostranstva in pri tem navaja mesta preizkušanja in očiščenja. Zadnjih pet vizij povzema zgodovino človeštva kot zgodovino Odrešenja; v središču je Učlovečena beseda, ki v moči svoje ljubezni na novo ustvarja svet.

Iz vseh del lahko povzamemo, da je Hildegardina teologija tradicionalna in v osnovi skrajno optimistična. Ob tem pa nikakor ne zmanjšuje tragičnih posledic začetnega padca, tj. osnovnega odrekanja pokornosti Bogu, prej nasprotno; vendar se padec vedno izteče v končno zmago in ponovno vključitev kozmosa v Božje obnebeje.

Hildegarda se po dinamizmu in konkretni naravi videnj, ki so hkrati neverjetno bogata, bistveno razlikuje od teologov svojega časa, ki so podobno zapustili mogočna dela mojstrskih simboličnih konstrukcij, če omenimo le Alana (Alaina) iz Lilla in Huga Svetoviktorskega⁶⁷. Njena videnja so navdihnili iluminatorje kodeksa iz Wiesbadna in kodeksa iz Lucce, ki sta oba nastala v Rupertsbergu in zelo olajšata vstop v ta ganljivi in pisani svet. Zvesto se držita videnj in sta tako posebno pomemben prispevek k srednjeveški ikonografiji⁶⁸.

ČLOVEK IN SVET V BOŽJEM DELU

Za Hildegardo, ki je dobra teologinja, je Bog najprej in predvsem »Tisti, ki je«, (»Bivajoči«, prim. 2 Mz 3,14) in množica njenih videnj Boga izhaja iz te tradicionalne trditve o Božji Biti. Bog nima ne začetka ne konca, On je Življenje samo (*vita integra*), in ostaja isti⁶⁹, nespremenljiv, večen. »Eden v svoji Enkratnosti, ki ji ni moč ničesar dodati«⁷⁰. Enost Biti se manifestira v trojni energiji: Oče, Beseda in Duh.

Stvarjenje je od nekdaj obstajalo v misli Boga: »Ko je Bog po svojem »fiat« ,izrekel‘ dejanje stvarjenja, so vse

stvari dobile svojo obliko: vse tiste stvari, ki so bivale v Božjem vnaprejšnjem vedenju tedaj, ko še niso imele telesa«⁷¹.

Beseda je torej »vzročni vzrok« vseh ustvarjenih stvari, kot opatinja jasno pove v razlagi uvoda evangelija po Janezu: »Vse stvarstvo se je pojavilo v Duhu tega Stvarnika. Bilo je v Njegovem vnaprejšnjem vedenju, ne od vekov z Njim, ampak od vekov po Njem poznano, vnaprej videno in vnaprej napovedano. Bog je edino življenje, ki ne izvira iz drugega življenja: ni življenje, ki bi imelo začetek. Vse, kar je ustvarjeno, je življenje v Njem, saj je bilo v Njegovi Pre-vidnosti. Vse stvarstvo je živelo v Bogu. V Bogu ni nikoli ne spominjanja ne pozabljanja, saj je bilo vse že v Njegovem vnaprejšnjem vedenju, čeprav še nobena oblika ni obstajala v času«⁷². V tem oziru je bilo učlovečenje Besede predvideno skozi vso večnost (od nekdaj), v skladu z naukom o *prædestinatio Christi absoluta*, ki ga je pozneje posebej gojila frančiškanska šola⁷³.

Po stvarjenju v času so se virtualne resničnosti, ki so bile prej v duhu Boga, realizirale. V vesolju pa ima človek, Božje delo (*opus Dei cum omni creatura*)⁷⁴, posebno mesto. Bil je poklican, da bi zasedel mesto padlega ange-la, in je tako ustvarjen po Božji podobi, eden in trojen: telo, duša in razum, »senca Boga«⁷⁵, odsev, ki seveda dolguje svoj obstoj Resničnosti, ki jo odseva, in istočasno odraža njen sijaj.

Četudi se Hildegarda v vseh svojih orisih vrača k podobi trojnosti po sv. Avguštinu, jo raztegne preko celega sveta (vesolja), kajti Človek nosi na sebi pečat vseh drugih ustvarjenih bitij. Človek, mikrokozmos, v svoji anatomiji in svoji fiziologiji celo do najmanjših podrobnosti odraža celoten makrokozmos. Vsak človekov organ, vsaka čutna zaznava ima trojno vzporednico: s prvinami, z nramnim in nadnaravnim življenjem.

Ustavimo se samo pri enem primeru: človekov prsni koš predstavlja ves z zrakom napolnjeni prostor med oblaki in zemljo, ki po vetrovih premika zemeljsko kolo. Prsni koš je tudi sedež duše, ki – podobno kot zrak – povezuje nebo in zemljo. Ta duša, ki je Božja iskra, je poklicana, da vodi telo po pravi poti Dobrega⁷⁶.

Vsi letni časi in tudi ure dneva povzemajo obdobja zemeljske zgodovine in človeškega življenja⁷⁷ in tako izražajo intimno vez, ki obstaja med človekom in njegovim okoljem. Človekovo poslanstvo je nadaljevanje dela Boga na Zemlji. »Božji delavec« (*operarius divinitatis*) je⁷⁸, zemlja pa njegova delavnica. »Človek mora oznanjati čudežna Božja dela z instrumentom svojega razumnega glasu, kajti človek je »najpopolnejše Božje delo«⁷⁹.

MOŠKI IN ŽENSKA

To človeštvu zaupano delo poteka v vesolju, ki je razdeljeno po spolu; opravljata ga torej moški in ženska (*opus alterum per alterum*)⁸⁰ in brez slednje ne bi bilo človeštva.

Na različne načine in z različnimi inačicami priznavajo patristični avtorji in avtorji visokega srednjega veka enakost Božje podobe v moškem in v ženski, ne pa tudi njune enakosti po hierarhičnem položaju. Moški je neposredno podrejen Bogu, ženska pa moškemu, manj sicer po naravi ali po svoji šibkosti kot zaradi izvirnega greha, ki je bil pri Evi hujši kot pri Adamu⁸¹.

Hildegarda ohranja nasprotje moški = moč/ženska = šibkost, vendar mu dodaja mnogo pozitivnejšo razlago. Gotovo je treba pri opatinji razlikovati dve usmeritvi: v liturgičnih besedilih je vedno jasno razviden Evin greh, da poveljuje vlogo Device Marije⁸². Nasprotno pa v znanstvenih besedilih zazveni tudi mnogo bolj naturalističen ton, ko Hildegarda na primer govori z zelo neposrednimi in naravnimi izrazi o telesnem združenju moškega in žen-

ske ali o ženskih značajih. V teh odlomkih se zdi, da opravlja bolj delo klinične zdravnice kot moralistke⁸³.

V svojih velikih vizionarskih delih vidi Hildegarda vlogo ženske zelo mnogotero. Prav na začetku, pred padcem, je ženska rojena iz moža, kot njegova čista ljubezen, ki ji je Bog dal obliko⁸⁴. V popolni enakosti moški gleda žensko in ženska moškega. In prav zato ostaneta tudi po padcu in kljub padcu moški in ženska povezana z vezjo zvestobe, ki ju združuje neločljivo kot telo in dušo⁸⁵. Tu najde Hildegarda razlog, da obsodi vse oblike spolne perversnosti. Samo ljubezen v zakonu je po Božjem načrtu, izjema je edinole devištvo, ki je spomin na nebesa in označilo končne blaženosti.

V času, ko so na to témo kot dediščina Teofrasta in sv. Hieronima prevladovali najrazličnejši do žensk skoraj sovražni teksti, je najti pri Hildegardi pogumne poskuse, kako pretrgati s tradicionalnimi shemami. Gotovo: ženska vedno simbolizira mater zemljo (*terra materna*), iz katere vse klije, ravno tako kot je Marija vedno preobrazena materija (snov) (*Terra Maria, terra aurea*), ki daje v moči Svetega Duha rojstvo učlovečeni Besedi⁸⁶.

Hildegarda pa si v analogijah upa še dlje, vse do točke, ko primerja spolni akt in njegove sestavine z delovanjem Svete Trojice: moč (*fortitudo*), poželenje (*concupiscentia*) in dejanje samo (*studium*)⁸⁷: podoba, ki ji ni najti vzporednice v literaturi tistega časa. Ta primerjava jasno kaže pomembnost, ki jo Hildegarda v ljubezni pripisuje telesni združitvi.

Tudi onkraj analogij Hildegarda vključuje v teologijo element ženskosti: Božja Ljubezen je materinska ljubezen, ki daruje svoje življenje in se očituje v milini in v usmiljenju⁸⁸. V razlagi prilike o izgubljeni drahmi (*Lk 15, 8-10*) je Bog ženska, ki išče drahmo, drahma zablodeli človek (izgubljena duša) in svetilka, ki jo je ženska prižgala, Kristusova luč⁸⁹.

Končno pa pride pri učlovečenju do obrata vrednot, ali – bolje rečeno – do zlitja moči in šibkosti: »Bog je ustvaril moškega močnega in žensko šibko; njo, katere šibkost je ustvarila svet. In Božanskost je močna, meso Sinu Človekovega je šibko – meso, po katerem je bil svet vzpostavljen (odrešen) v svoje prvotno življenje⁹⁰.

V razlagi odlomka o močni, vrli ženski (*Prig 31,10-14*) se tudi, čeprav morda ne tako neposredno, kaže zlitje med močjo in šibkostjo, ki tu nista več izključna lastnost enega ali drugega spola, ampak obema skupna dediščina – pri čemer je moč ženske bolj pretanjena, bolj upogljiva⁹¹. Lahko rečemo, da poskuša Hildegarda prodreti onkraj moškega pojma Boga in onkraj kreposti, ki so jih tradicionalno pripisovali moškemu ali ženski.

ODGOVORNOST ČLOVEKA

Človek je Božja podoba, zato je zanj značilno umevanje, ki pa pomeni (v tem kontekstu) manj sposobnost razmišljanja kot sposobnost razločevanja med dobrim in zlim. Celo življenje, zares vseskozi in brez premorov, je človek poklican k tej izbiri in glede na vsakokratno izbiro se bodisi približuje Božjim načrtom ali pa se od njih oddaljuje⁹². Res je, da Zlo ne biva⁹³ v samem sebi in Lucifer, padli angel, živi daleč na severu, v temni in zapuščeni pokrajini, kjer ne vlada ljubezen⁹⁴. Obstaja pa nenehno prodiranje nasprotnih sil, ki so vzrok neusmiljenega spopada, v katerega je človek vseskozi vpleten. Od tod izvira osrednja vloga razlikovanja (*discretio*). Tu Hildegarda pokaže, da popolnoma obvlada stanja, v katera jo vodi domišljija, in dokazuje nadvse razsvetljeno modrost.

To razlikovanje (*discretio*) je »veselo vedenje« (*laeta scientia*), ki je v nasprotju z morečo pobitostjo (mučno žalostjo) (zaradi) greha⁹⁵. Izhaja iz Svetega Duha in omogoča človeku »razlikovati poti, po katerih lahko hodi, prepoznavati načine, ki so po Božji volji dobri, tako da

se nobena moč, ki deluje po Njegovi volji, ne razgubi v raztresenosti duha. Bog razlikuje med zemeljskimi potrebami in energijami nebeških kreposti, ki jih Sveti Duh deli vedno, ko se človek po njihovi milosti dviguje v kontemplativno življenje⁹⁶. *Discretio* je nadalje posrednik med aktivnim in kontemplativnim življenjem, svetloba drugega dneva stvarjenja, ki omogoča opravljanje dobrih del. V nasprotju s tem Hildegarda živo oriše podobo vagabunda, vandrovca, ki ne pozna mere in ki po svojih trenutnih muhah išče na levo in na desno ter se pri tem nikoli ne vpraša, zakaj je tako nestanoviten in zakaj ga tako zanaša⁹⁷.

Če povzamemo: *discretio* omogoča vsakemu človeku, da zavestno izbere svojo vlogo v svetu in jo živi (izvršuje). Čeprav je ta izbira osebna, pa njene posledice zadevajo (od)rešenje vsega sveta, ki je tudi vpleten v neprestano borbo med nasprotujočimi silami dobrega in zlega⁹⁸. »Kajti prvine se napajajo iz vsega, kar je v človeški naravi, ravno tako kot človek vsrkava prvine«⁹⁹.

Podobno orisuje Hildegarda bolezen manj kot patološko dogajanje in bolj kot umanjkanje biti, pri katerem lahko pomaga le sočutje, ki ponovno vzpostavi moten tok dobrega stvarjenja. Najboljše zdravilo je zdravnikovo sočustvovanje (usmiljenje), deleženje pri trpljenju, ki ga Hildegarda postavlja nasproti mrakobni pojavi zdravniška, ki se ne zanima in se noče zanimati za sočloveka¹⁰⁰.

Ti razmisleki se globoko dotaknejo naše moderne občutljivosti, čeprav so izraženi v kozmološkem in zdravniškem okviru, ki nam je tuj. Naš čas je pripravljen poslušati pritožbe prvin, kot jih zapisuje Hildegarda v besedilu *Liber vitae meritorum* (*Knjiga o plačilu za dobro in slabo, Knjiga o zaslugah v življenju*) tako jasno in s tako močjo: »Ne moremo več delovati in opravljati svojih nalog, kot je v načrtu našega Gospoda. Ljudje nas s svojimi slabimi dejanji sprevračajo in premetava nas gor in dol kot v mlinu«¹⁰¹.

Besede se slišijo v našem času prav preroško, pri Hildegardi pa ponazarjajo na eni strani patetični pesimizem nad tedanjim svetom in na drugi eshatološko videnje, ki ga navdihujejo apokaliptični prizori. Stanje je gotovo žalostno in turobno, istočasno pa kaže, da gre svet vseeno lahko v svoji zlonosnosti le tako daleč, kot dovoljuje Bog v svoji pravičnosti in kolikor je človek prestopil meje, ki mu jih postavlja *discretio*. Kajti človek, katerega telo je povezano s kozmosom, ima osnovno vedenje o tej povezanosti, kakor tudi o duhovnih silah in moralnih praviilih, ki iz te povezanosti izhajajo. In to začetno znanje mora zavzeto razvijati, tako da se kar se le da pogloblja v Knjigo stvarjenja in Knjigo odrešenja.

Kadarkoli človek pri svojih dejanjih ne upošteva mere in meje, ki mu je predpisana, škodi ne samo sebi samemu in svoji neposredni okolici, temveč poruši tudi ravnotežje prvin, ki sodelujejo v zgodovini odrešenja.

Vse stvarstvo, ki je po vekovečnem načrtu odrešeno po učlovečeni Besedi, se povrne v pričakujoče Božje naročje, vendar gre na tej poti skozi neskončne boje¹⁰².

Videnje nebeškega Jeruzalema zajema celotno človeštvo, ki je poklicano k celovitosti biti v Bogu, po milosti posvetitve, po sadu milosti in kreposti, ki ga pripelje v še višje stanje, kot je bilo stanje začetne nedolžnosti¹⁰³. To osredinjenje (povratak, ponovna vzpostavitev), v pomenu, ki sta ga dala besedi sv. Pavel v Pismu Efežanom (*Ef I,10*) in sv. Irenej Lyonski, doseže višek v končnem slavlju, kjer odmeva veličastno petje angelov in ljudi¹⁰⁴.

Hildegarda je hkrati pesnica videnja in globoka teologinja. Ustvarila je mogočno delo, ki prekipeva od bleščočih in plamenečih podob. Te so globoko povedne, ker so povezane tako z osebno kot občestveno izkušnjo deleženja pri Božjih skrivnostih.

Georgette Epiney-Burgard

HILDEGARDINA PISMA IN VIDENJA (IZBOR BESEDIL)

HILDEGARDINO PISMO BERNARDU IZ CLAIRVAUXA¹⁰⁵

O častiti oče Bernard, ti, ki si na čudovit način deležen velike časti Božje moči, svet se te v zmotni neumnosti gotovo zelo boji, saj – s svetim križem, ki je tvoj prapor – navdihnjen z gorečo ljubeznijo do Božjega Sina, vzpodbujaš može, da se v krščanskih vojskah podajajo v bitke proti okrutnim poganom. Oče, v imenu živega Boga te rotim, da mi prisluhneš in odgovoriš na moje vprašanje. Zelo me vznemirja videnje, ki sem ga doživela v skrivnosti duha, ki ga gotovo nisem videla s telesnimi očmi. Jaz, uboga para, še bolj uboga (nevredna), ker sem ženska, sem od otroštva videla velika čudesa, ki jih moj jezik sploh ne bi mogel izreči, če me Božji Duh ne bi poučil, da jim morem verjeti. O zelo verodostojni in prijazni oče, zaradi svoje dobrote odgovori meni, svoji nevredni služabnici, ki od otroških let ni užila ene same ure gotovosti; premisli te stvari v duši, s pobožnostjo in modrostjo, ter po znanju, ki si ga prejel od Sv. Duha, pošlji iz srca svoji služabnici tolažbo.

Resnično, v besedilih Knjige psalmov, v Evangeliju in v drugih knjigah, ki mi jih je bilo dano uzreti v teh videnjih, razumevam notranji pomen, ki se dotika mojega srca in duše kot plameneč ogenj. Uči me globin razlage, ne da bi bila ob tem kakorkoli deležna mojstrstva v nemškem jeziku, saj tega nikakor ne obvladam. Berem lahko namreč le zelo preprosto in ne morem analizirati besedila. Odgovori mi in mi daj vedeti svoje mnenje o tej zadevi, saj sem človeško bitje, nevedno glede vsega, kar se da naučiti od zunaj, v duši pa imam védenje in zato se obotavljam govoriti. Ker sem slišala o tvoji modrosti in

pobožnosti, sem že potolažena; nikomur drugemu si nisem upala povedati o teh rečeh – saj je po tem, kar sem slišala, toliko razkolov med ljudmi – razen nekemu menihu¹⁰⁶, ki sem ga po obiskih spoznala dovolj dobro in sem lahko prepričana, da živi življenje, ki je povsem vredno odobranja. In tako sem mu povedala vse svoje skrivnosti in res me je potolažil, ker jih je imel za nekaj velikega in vrednega. Oče, pri Božji ljubezni te rotim, da me potolažiš in bom potem lahko povsem gotova.

Videla sem te v tej viziji pred več kot dvema letoma, kot moža, ki ne gleda v sonce s strahom, ampak z veliko drznostjo. In jokala sem, ker sama zardevam od zmedenosti in imam tako malo poguma.

Zelo dobri in prijazni oče, izročam se tvoji duši, da bi mi v svojem odgovoru, če ti je tako všeč, odkril, ali moram te stvari odkrito povedati ali ostati tiho. V videnju namreč doživljam velike muke, da bi vedela, kako naj to, kar sem videla ali slišala, izrazim. Včasih sem po videnju, ker sem tiho, zaradi strašnega trpljenja priklenjena na posteljo, tako da se ne morem niti dvigniti. Pred teboj pretakam solze žalosti, ker se moja narava zvija kot v stiskalnici, saj sem rojena iz Adamovega semena, ta pa je bil, potem ko se je pustil zapeljati hudiču, izgnan v tujo deželo. Zdaj vstajam in se obračam k tebi po pomoč: ti si stanoviten, vedno poravnaš krivo drevo in v duši si zmagovalec, ki ne rešuje le sebe samega, ampak ves svet.

Si tudi orel, ki gleda v sonce. Prosim te pri notranjem miru Boga Očeta, pri Njegovi čudoviti Besedi, pri milih solzah skesanosti, pri Duhu Resnice, pri svetem zvoku, v katerem odzvanja vsako živo bitje¹⁰⁷, pri Besedi sami, iz katere je izšel svet, pri vzvišenosti Očeta, ki je v svoji dobroti živosti poslal Besedo v naročje Device, od koder je potegnil svoje meso, kakor med v satovju. In naj zvok sam, Očetova energija, zazveni v tvojem srcu in povzdigne tvojo dušo, da ob poslušanju bitja, ki se obrača k tebi,

ne boš nepozorno dremal – medtem ko boš spraševal Boga vse te stvari: bodisi vse, kar zadeva to bitje (ki sem jaz sama), bodisi vse, kar zadeva to skrivnost samo, ko boš vstopal skozi vrata svoje duše, da bi končno spoznal vse te stvari v Bogu.

Bog s teboj in s tvojo dušo, bodi močan v Božjem boju. Amen.

BERNARDOV ODGOVOR HILDEGARDI¹⁰⁸

Dragi hčerki v Kristusu, Hildegardi, brat B(ernard), imenovan opat iz Clairvauxa, če ima grešnikova molitev kaj moči.

Če sodiš o naši majhnosti povsem drugače, kot gledamo nanjo sami v svoji vesti, smo prepričani, da moramo to pripisati edinole tvoji ponižnosti. Zatorej se nisem obotavljal odgovoriti na tvoje ljubeznivo pismo, čeprav me obilica zadev, ki so mi naložene, sili, da ti odgovorjam precej bolj na kratko, kot bi rad. Veseli smo, da smo izvedeli za Božjo milost (, ki je) v tebi. In kolikor zadeva nas, ti nalagamo in te prosimo, da jo sprejemaš kot milost in si kar najbolj prizadevaš odgovoriti (na ta dar) s čustvi globoke ponižnosti in predanosti, v zavesti, da »Bog prevzetnim nasprotuje, ponižnim pa daje milost« (1 Pt 5,5). Sicer pa: kadar že obstajata notranje poučenje in mazičenje, ki pouči o vsem, kaj je sploh še treba našega pouka in svarila?

Prisrčno te prosimo in rotimo, da se nas in vseh, ki so z nami v duhovni skupnosti povezani z Gospodom, spominjaš v svojih molitvah pred Bogom.

HILDEGARDINO PISMO GUIBERTU TZ GEMBLoux¹⁰⁹

...O, zvesti služabnik, jaz, ubogo žensko bitje, ti v videnju govorim te besede...

Od otroštva, torej od tedaj, ko moje kosti, moji živci in moje žile še niso bili razviti, pa do sedanjega trenutka, ko imam več kot sedemdeset let, sem imela v duši vseskozi dar videnja. V viziji se moj duh, kot hoče Bog, po različnih tokovih dviguje v nebeške višine; se razširja čez različne narode, ne glede na to, kako oddaljene so njihove dežele; in ker vidim (te podobe) na tak način, jih gledam v spremenljivih oblikah oblakov in drugih ustvarjenih stvari. Ne slišim pa jih s telesnimi ušesi niti v mislih svojega srca, ne zaznavam jih z nobenim od petih čutov, ampak le v svoji duši z odprtimi telesnimi očmi, tako da nisem nikoli izkusila izgube zavesti v ekstazi, saj vidim te podobe v budnem stanju podnevi ali ponoči. Vseskozi me mučijo boleznin in močne bolečine, ki bi lahko povzročile tudi smrt, a Bog me je do sedaj podpiral.

Svetloba, ki jo vidim, ni na določenem kraju, je pa precej svetlejša od oblaka okoli sonca; ne morem reči nič o njeni višini ali dolžini ali velikosti (sploh) in tako ji pravim »senca žive luči«. In enako kot se sonce, luna in zvezde zrcalijo v vodi, prav tako odsevajo v tej svetlobi Sveto pismo, pogovori, kreposti in nekatera človeška dejanja, ki privzemajo oblike v mojih očeh.

Vse, kar v takem videnju uzrem ali se naučim, ohranim v spominu na način, da se vseh teh stvari – potem ko sem jih videla ali poslušala nekaj časa – lahko spominjam. V istem trenutku vidim, slišim in spoznavam ter se učim tega, kar spoznavam. Tega, česar ne vidim, tudi ne poznam, saj nisem izobrazena. In to, kar pišem, vse to vidim in slišim v videnju ter ne uporabljam drugih besed kot tistih, ki jih slišim, in izražam se v neuki latinščini,

saj se v videnju ne učim pisati kot filozofi. In besede, ki jih vidim ter slišim v videnju, niso kot besede iz ust ljudi, so kot plamen svetlobe, kot oblak, ki potuje po čistem zraku.

Nikakor ne morem zaznati obrisov te svetlobe, kakor ne morem natančno videti oboda sonca. In v tej svetlobi vidim včasih, vendar redko, (še) drugo svetlobo, ki jo imenujem »živa luč«. Ne morem reči, kdaj jo vidim in kako, toda ko jo gledam, izgineta v meni vsa žalost in ves strah, tako da se počutim kot nedolžno mlado dekle in ne kot stara ženska.

Zaradi neprestanih težav, ki jih prenašam, včasih ne bi hotela izreči besed in videnj, ki so mi razodeta – vendar se, potem ko moja duša vidi in okuša ta čudesa, moje razpoloženje spremeni, pozabim (kot sem že povedala) na bolečino in na vse trpljenje ter iz tega, kar vidim in slišim v videnju, zajemam kot iz izvira, ki bo ostal vedno poln in neizčrpen.

Nikdar, prav nikdar moji duši ne manjka svetlobe, ki sem jo prej opisala kot »senco žive luči«; vidim jo kot nebo brez zvezd v svetlečem oblaku; tam v sijaju žive svetlobe vidim to, o čemer pogosto govorim in kar odgovarjam tistim, ki me sprašujejo.

Niti s svojim telesom niti s svojo dušo se ne ukvarjam in samo sebe imam skoraj za nič; stegujem se k živemu Bogu in mu prepuščam vse, da bi me On, ki nima ne začetka ne konca, obvaroval vsega hudega. Ti, ki si mi predlagal, naj se (o tem) izrazim, moli zame z vsemi tistimi, ki bi z vero radi poslušali moje besede, da bom lahko brez pridržkov vztrajala v službi Bogu.

HILDEGARDA PRELATOM V MAINZU ¹¹⁰

V videnju, ki ga je Bog Stvarnik vtisnil v mojo dušo, še preden sem se rodila, vam moram pisati o interdiktu, ki so (nam) ga izrekli naši predstojniki, ker smo, brez (vsake zavestne) krivde, (na našem pokopališču) pokopale nekega pokojnika pod vodstvom njegovega duhovnika. Ko smo potem nekaj dni po pogrebu dobile ukaz predstojnikov, da ga moramo odstraniti s pokopališča, sem pretresena od groze gledala – tako kot običajno z odprtimi očmi – resnično svetlobo in v duši sem videla, da bi bil tak izkop – če bi po njihovem ukazu izkopali mrtveca – za naš samostan nepojmljiva grožnja, grozljiva temá; ovila bi nas kot eden tistih črnih oblakov, ki napovedujejo nevihto in grmenje.

Vse od takrat si nismo drznile niti odstraniti pokojnikovega trupla – saj je prejel odvezo, maziljenje in obhajilo – niti se nismo ravnale po nasvetu in ukazih tistih, ki so nas prepričevali ali so nam ukazovali, naj storimo tako. Pa ne gre za to, da bi prezirale nasvete modrih ljudi ali ukaze naših prelatov, ampak (smo se bale), da bi se – s krutim dejanjem, ki bi ga zagrešile ženske – pregrešile proti Kristusovim zakramentom, ki so (tega moža) krepili v njegovem (zemeljskem) življenju.

Kot je veleval interdikt, pa smo vendar, da ne bi bile videti povsem neposlušne, prenehale s petjem slavospevov Bogu in se odrekle prejemanju Gospodovega Telesa, ki smo ga prej navadno prejemale skoraj vsak mesec.

Kakor vse sestre sem tudi sama zaradi tega občutila veliko grenkobe in zadela nas je globoka žalost; pod težo velikega bremena sem v videnju slišala tele besede: »Ni dobro za vas, da se zaradi človeških ukazov odrekate skrivnostim v človeško naravo odete Besede, (skrivnostim) vašega Odrešenika v deviški naravi, rojeni iz Device Marije....« (Sledi odlomek o zdravilni vlogi Evharistije.)

V istem videnju sem slišala, da sem napak ravnala, ker nisem prišla v vsej ponižnosti in pokornosti do svojih predstojnikov ter prosila dovoljenja za prejemanje obhajila; storile nismo namreč nič napačnega, ko smo sprejele truplo tega človeka, saj je iz rok svojega duhovnika prej prejel vse, kot se kristjanu spodobi, in je bil pri nas pokopan sredi vseh prebivalcev Bingna, pa ni nihče v ničemer ugovarjal.

Poglejte, vaše visokosti, kaj vam moram po Božjem naročilu sporočiti: razkrito mi je bilo tudi nekaj glede tega, da smo se – da bi vam bile pokorne – odrekle petju slavospevov in smo jih samo tiho brale. Slišala sem glas, ki je prihajal iz žive luči in je govoril o različnih načinih slavljenja Boga, tako kot pravi David v psalmu (*Ps 150, 3-6*): »Hvalite ga z glasom roga, hvalite ga s harfo in citrami; hvalite ga z bobnom in plesom, hvalite ga s strunami in flavto; hvalite ga na cimbale zvočne, hvalite ga na cimbale doneče!« »Vse, kar diha, naj hvali Gospoda.«¹¹¹

Te besede nas usmerjajo od zunanosti k notranosti in nam kažejo, kako moramo po podobi teh materialnih glasbil in (njihovih) značilnosti usmeriti ves žar (svojega) notranjega človeka v slavljenje Boga in tako izražati slavljenje. Če smo pozorni, se spominjamo, kako (zelo) človek išče glas duha življenja, ki ga je izgubil zaradi Adamove nepokorščine; (in Adam) je bil pred grehom, v stanju nedolžnosti, na (Bogu) všečen način udeležen v zboru angel-skih slavospevov; angeli, ki jih Duh, ki je Bog, imenuje duhovi, imajo ta glas po svoji duhovni naravi. Adam je torej izgubil nagnjenje do angelskega glasu, ki ga je imel v raju – nekako tako kot nekdo ob prebujanju ne ve več zagotovo, kaj je videl v sanjah –, vedenje o Bogu, ki ga je imel pred padcem, je (v njem) zaspalo...

Vendar se je Bog, ki rešuje duše izbranih tako, da jim pošilja luč resnice, da bi jih popeljal k prvotni sreči, odločil, da bo obnovil srca mnogih, tako da jim je vdihnil

preroškega duha, da bi po notranjem razsvetljenju ponovno našli nekaj (tistih) dobrin, ki jih je Adam izgubil, a jih je imel pred kaznijo (, ki ga je zadela) zaradi greha.

Da bi ljudje ne živeli, spominjajoč se (le) njegovega izгона, ampak (bolj tiste) sladkosti slavospevov Bogu, ki jo je skupaj z angeli užival tudi Adam, in da bi ljudi (k tej sladkosti še) vzpodbudili, sveti preroki, ki jih je razsvetljeval isti duh, ki so ga bili prejeli, niso samo uglasbili psalmov in slavospevov, ki so jih prepevali, da bi razvneli pobožnost poslušalcev, ampak so prav zato iznašli tudi instrumente z različnimi zvoki, na katere so psalme igrali; in to tako, da so poslušalci, ki so jih od zunaj razvnele in v primerno razpoloženje privedle posebnosti vsakega glasbenega inštrumenta pa tudi pomen (izražanih) besed – torej zaradi zunanjih oblik pripravljeni in primerno razpoloženi –, sprejemali tudi notranje razsvetljenje.

Po zgledu svetih prerokov so modreci in izobraženi ljudje iz (bogastva) svojega človeškega znanja iznašli mnoge (glasbene) inštrumente, da bi lahko s petjem izražali veselje v (svoji) duši. Petje so prilagajali gibom (upogibanju) prstov¹¹², da bi se spominjali, kako je bil Adam ustvarjen po Božjem prstu – po Svetem Duhu.

V Adamovem glasu pred padcem je bila vsa sladkost in (vsa) harmonija glasbene umetnosti. Ko bi bil ostal v stanju, v katerem je bil ustvarjen, šibkost umrljivega človeka ne bi mogla prenesti moči in zvočnosti tega glasu. Ko je hudič slišal, da bi človek lahko pel po Božjem navdihnjenju in bi ga to lahko vzpodbudilo, da bi se spominjal petja v nebeški domovini, in je videl, da propadajo njegove prefinjene nakane, ga je to tako prestrašilo in mučilo, da ni nikoli prenehal motiti ali celo preprečevati petja, lepote in sladkosti slavospevov Bogu in duhovnih pesmi: v srcih ljudi z zlobnimi prišepetavanji, nečistimi mislimi in različnimi raztresenostmi, pa tudi v srcu

Cerkve, kjerkoli more, z razdori, spotikami in nepravičnimi preganjanji.

Zato bi morali biti vi in vsi drugi prelati zelo previdni preden z dekretom zaprete usta skupnosti, ki poje Bogu (v slavo), (preden) ji prepoveste obhajati in prejemati zakramente. Pazite, da vas v vaših sodbah ne bo premotil satan, ki vleče ljudi od nebeške harmonije in rajskih užitkov...

Premislite: prav tako, kot je Kristusovo telo privzelo meso iz Marijinega nedotaknjenga devištva po Svetem Duhu, je tudi petje slavospevov Bogu, (to) odzvanjanje nebeške harmonije, zakoreninjeno v Cerkvi po Svetem Duhu. Telo je obleka duše, ki daje glasu življenje. In zato je primerno, da telo in duša družno glasno pojeta slavospeve Bogu...

Ker ob poslušanju nekaterih slavospevov ljudje vzdihujemo in ječimo, ko se spominjamo nebeške harmonije, nas prerok, ker se modro zaveda globočine duhovne narave in pozna glasbenost duše, popelje v psalm, da slavimo Boga z liro in s harfo z desetimi strunami (*Ps 32,3; Ps 91,4*): lira, ki ima globlji zven, opominja k telesni askezi; harfa, ki zveni višje, k dvigovanju duha; deset strun pa nas opominja, da moramo premišljevati Postavo.

Tisti torej, ki nalagajo Cerkvi, ki prepeva slavospeve Bogu, naj molči, ne da bi dobro premislili o (svojih) razlogih, nepravično oropajo Boga lepote slavospevov, ki se dvigajo k njemu z zemlje, in bodo v nebesih sami oropani deleža pri slavospevih angelov, če za svojo krivdo ne zadostijo »z resnično pokoro« in ponižnim zadoščevanjem. Tisti, ki imajo ključne nebes, morajo zelo paziti, da ne odpirajo tega, kar mora ostati zaprto, in ne zapirajo tistega, kar mora biti odprto. Kajti predstojniki bodo ostreje sojeni, če jih pri predstojništvu ne bo »odlikovala vestnost« (prim. *Rim 12,8*). In slišala sem glas, ki je govoril: »Kdo je ustvaril nebo? Bog. Kdo odpira nebo svojim

vernikom? Bog. Kdo je kot On? Nihče.« In prav zato, o verniki, naj se mu nihče med vami ne upira in se mu ne zoperstavlja, v strahu, da se ne zgrne nad vas s (svojo) močjo, (in) ne boste imeli branilca, ki bi vas na dan Sodbe vzel pod (svoje) okrilje...

SCIVIAS, DRUGO VIDENJE IZ KNJIGE II ¹¹³

Potem sem videla zelo bleščečo svetlobo in v tej svetlobi človeški lik barve safirja, ki je žarel v svetlečem, zelo nežnem ognju. In ta bleščeča svetloba je popolnoma prežarjala svetleč ogenj, ravno tako je svetleč ogenj prežarjal bleščečo svetlobo; svetloba in ogenj sta prežarjala človeški lik, bila sta ena sama svetloba ene sile in moči.

In spet sem slišala isto živo luč, ki mi je govorila:

1. O pomenu Božjih skrivnosti

To je pomen Božjih skrivnosti, da bi jasno videli in spoznali to polnost brez začetka, katere moč, ki napaja tokove močnih, nikoli ne usahne. Kajti če bi tudi Božja moč delala napake, kakšno bi bilo njegovo delo. Gotovo puhlo! Prav zato po popolnem delu spoznamo Stvarnika!

2. Tri osebe

Tako vidiš zelo bleščečo svetlobo, brez sence slepila, varanja ali zmote – ta (svetloba) pomeni Očeta; v njej pa človeški lik barve safirja, brez sence trdosrčnosti, zavisti ali nepravčnosti – ta (lik) predstavlja Sina, ki je rojen iz Očeta v Njegovi božanskosti pred vsemi veki, vendar (je) v svoji človeškosti rojen na svet v času: (vso) to svetlobo pa prežarja še svetleč in nežen ogenj, brez sence jalovosti, umrljivosti ali temačnosti – ta (oganj) izraža Svetega Duha, po katerem je bil spočet Božji Sin v telesu, rojen v času iz Device Marije, da bi dal svetu sijaj prave luči. Četudi bleščeča svetloba povsem prežarja svetleč ogenj, svetleč ogenj bleščečo svetlobo, bleščeča svetloba in svetleč

ogenj pa človeški lik, je vendar vse ena sama svetloba ene sile in moči. Ker Oče, ki je najbolj nepristranska pravica, ni niti brez Sina niti brez Svetega Duha, in Sveti Duh, ki objema srca vernikov, ni niti brez Očeta niti brez Sina, in Sin, ki je polnost rodovitnosti, ni niti brez Očeta niti brez Svetega Duha, so ti v veličastvu božanstva nedeljivi... tako so tri osebe Bog v veličastvu enega samega in istega božanstva in enost božanstva obstaja neločljivo v treh osebah. Saj božanstvo ne more biti razdeljeno, ostaja vedno nedotakljivo, brez vsake spremembe.

Vendar se Oče izraža po Sinu, Sin po rojevanju stvari in Sveti Duh po učlovečenju tega istega Sina. Kako to? Oče, ki je pred vsemi veki rodil Sina, Sina, po katerem je vse nastalo po Očetu od začetka stvarjenja in Sveti Duh, ki se je prikazal kot golob pri Sinovem krstu za konec časov.

3. Človek ne sme nikoli pozabiti goreče klicati na pomoč enega Boga v treh osebah

Človek naj Me nikoli ne pozabi klicati na pomoč, Me ne, enega Boga v treh osebah, kajti namenoma sem mu jih razodel, da bi bil v ljubezni do Mene bolj goreč; zaradi ljubezni do njega sem poslal na svet svojega Sina, kot oznanja Janez, moj ljubljeni (učenec):

4. Janez o Božji ljubezni

»Božja ljubezen do nas pa se je razodela v tem, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina, da bi živeli po njem. Ljubezen je v tem – ne v tem, da bi bili mi vzljubili Boga, On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v pravno daritev za naše grehe« (*1 Jn 4,9-10*).

Kaj to pomeni? Ker nas je Bog ljubil, obstaja – poleg tistega, ki smo ga bili deležni ob stvarjenju, ko smo bili dediči nedolžnosti in svetosti – še drugo odrešenje; nebeški Oče nam je izkazal (svojo) ljubezen, (in) ko sta nam grozila nevarnost in kazen, je človeškim otrokom, (tava-jočim) v temini vekov, v svoji moči poslal lastnega Sina,

(ki je) polnost svetosti: tako je Beseda dovršila vse dobro in po blagosti pripeljala nazaj v življenje tiste, ki sta jih uničila nečistost in greh in ki se niso mogli vrniti v stanje svetosti, ki so ga bili izgubili.

Kajti po Sinu nas je prišla objet materinska ljubezen Božja, da bi nam prinesla rast v življenju in nas podpirala v nevarnostih, zelo močna in zelo nežna ljubezen, ki nas vzpodbuja k spokornosti...

Odrešenje, podarjeno iz ljubezni, ne prihaja iz nas, saj za lastno zveličanje nismo sposobni niti ne moremo ljubiti Boga; ampak (prihaja od Boga), ker je Stvarnik in Gospodar vsega tako ljubil svoje ljudstvo, da mu je, da bi ga rešil, poslal svojega Sina, Gospoda in Odrešenika, ki je »izpral in obvezal naše rane« (prim. *Jer 30,17; Ezk 16,9*); iz Njega izhaja najslajši balzam, iz katerega izhajajo vsi darovi odrešenja. In ti, človek, razumi, da ni pri Bogu nobene spremembe, kajti Oče je Oče, Sin je Sin in Sveti Duh je Sveti Duh, tri osebe ostajajo neločljive v enosti božanstva.

5. Trojna moč kamna

V kamnu je troje moči, troje v ognju in troje v besedi.

Kamen ima moč poživljajoče vlažnosti, otipljive trdnosti in žarečega ognja. Zaradi poživljajoče vlažnosti se ne more razpustiti ali zmanjšati, otipljiva trdnost mu daje zavetje in zaščito, žareči ogenj pa ga razžarja in utrjuje v trajnosti. Svežina pomeni Očeta, čigar moč se ne utruji in ne preneha, otipljiva gostota označuje Sina, ki ga – rojenega iz Device, lahko otipamo in objamemo z mislimi, in žareč ogenj je znak (Svetega) Duha, ki »razsvetljuje in objema srca vernikov«.

Včasih lahko človek, ki se dotakne vlažnega kamna, zboli in bolezen ga oslabi, podobno lahko človek, ki površno dojema Očeta, v nestalnosti svojih misli izgubi vero.

Kakor si človek zaradi trdnosti kamna iz kamna gradi prebivališča, da bi se branil pred sovražniki, tako je Božji

Sin, ki je »pravi vogelni kamen« (prim. Ef 2,20), zavetje vernega ljudstva pred sovražniki. Kakor žareč ogenj razsvetljuje temo in použiva vse, česar se dotakne, tako Sveti Duh prežene nevero in izmije madeže krivice (= greha)...

6. Trojna moč ognja

Ravno tako kot ima ogenj trojno moč in (je) eno samo žarenje, ravno tako je en sam Bog v treh osebah. Kako? Ogenj je bleščeča svetloba, rdeča moč in ognjeni žar. V bleščeči svetlobi spoznaj Očeta, ki v svoji očetovski ljubezni razliva svetlobo na (svoje) vernike, razumi, da gre v rdeči moči, ki je v Njem kot počelo, po katerem ogenj kaže svojo moč, za Sina, ki je privzel meso iz Device in po katerem je božanstvo pokazalo (svoje) čudeže; ob ognjenem žaru pomisli na Svetega Duha, ki se razliva v duha verujočih. Kjer ni niti bleščeče svetlobe, niti rdeče moči, niti ognjenega žara, tam ni ognja; podobno (velja), da tam, kjer ne častijo niti Očeta, niti Sina, niti Svetega Duha, Boga ne častijo primerno. Enako kot lahko v istem ognju razločujemo trojno moč, podobno je treba uvideti, da so v enosti božanstva tri osebe.

7. O treh prvinah človeškega govora

Podobno kot obstajajo tri sestavne prvine človeškega govora, podobno je treba gledati na Trojico v enosti božanstva. Kako? Pri besedi govorimo o zvenu (*sonus*), izrazni moči (*virtus*) in dihu (*flatus*). Zvenu, da jo slišimo, izrazni moči, da jo razumemo in dihu, da doseže (svoj) cilj.

V zvenu prisluhi Očetu, ki očituje vse stvari po (svoji) neizrekljivi moči, v izrazni moči Sinu, ki je čudežno rojen iz Očeta, v dihu Svetemu Duhu, ki nežno gori v Njiju. Tam, kjer ne slišimo zvena, se izrazna moč ne očituje; tam, kjer se dih ne dviga, besed ne razumemo, (na enak način) namreč Oče, Sin in Sveti Duh niso ločeni, ampak delujejo skladno. Na enak način kot tri prvine sestavljajo človeški govor, enako obstaja najvišja Trojica v največji Enosti...

Razumi, o človek, da je Bog Eden v treh osebah. Ti v slabosti svoje duše misliš, da Bog ni dovolj mogočen, da bi obstajal v treh osebah, in je le ena (oseba). Bog pa je pravi Bog v treh osebah, »Prvi in Poslednji« (*Raz I,17*).

8. O enosti bistva

Vendar Oče ni brez Sina, niti (ni) Sin brez Očeta, niti Oče in Sin brez Svetega Duha, niti Sveti Duh brez drugih dveh, saj so tri osebe neločljive v enosti božanstva. Kako? Beseda odzvanja v ustih človeka, vendar ni ust brez besede niti besede brez življenja. In kje prebiva beseda? V človeku. In od kod izhaja? Iz človeka. Kako? Iz živega človeka? Enako kot je Sin v Očetu, On, ki ga je Oče poslal v temine zemlje v odrešenje človeštva, Sin, ki je bil spočet po Svetem Duhu. Sin je enkraten v svojem božanstvu, ravno tako kot je enkraten po svojem (deviškem) rojstvu; in kakor je enkraten po Očetu, tako je enkraten po Materi; kajti kakor ga je Oče spočel pred vsemi veki, tako je Mati spočela edinole Njega, saj je ostala Devica (tudi) po porodu.

Človek, premišljuj Boga v treh osebah, Njega, ki te je ustvaril po moči svojega božanstva in te je rešil pogubljenja...

O MOŠKEM IN ŽENSKI¹¹⁴

Ko je Bog ustvaril Adama, je ta čutil v spanju, ki mu ga je Bog poslal, veliko ljubezen. In Bog je dal telo podobno, ki je vzbujala možu ljubezen in tako je žena moževa ljubezen. In v trenutku, ko je bila ustvarjena žena, je dal Bog možu ustvarjalno moč, da bi se po njegovi ljubezni – ki je žena – rojevali otroci. Ko je Adam zagledal Evo, ga je prevzela vsa modrost, saj je v njej videl mater, po kateri se bodo rojevali njegovi otroci. In ko je Eva zagledala Adama, ji je bilo, kot bi gledala v nebesa, kakor se tudi duša, ki hrepeni po nebeških dobrinah, obrača kvišku,

saj je bilo njeno upanje v možu, in zato mora obstajati ena sama ljubezen med moškim in žensko in nobena druga (ljubezen).

Kajti ljubezen moškega je za ljubezen ženske tako goreča kot ogenj vulkana, ki je skoraj neugasljiv, in obrača se v goreč les, ki ga je lahko pogasiti. Ljubezen ženske za ljubezen moškega je kot blagodejna toplota, ki prihaja od sonca in prinaša sad; prihaja k zelo žarečemu gorečemu lesu in ravno zato prinaša otroka – sladek sad.

Po grehu pa sta se velika ljubezen, ki je prevzemala Adama, medtem ko je Eva nastajala iz njegovega telesa, in blagodejnost spanca, ki ga je objemal, zelo spremenili. In od tedaj moški čuti v sebi to veliko sladkost in želi si žensko, »kakor hrepeni jelen po potokih voda« (Ps 41,2), in ženska teži za moškim kakor gumno – gumno (raz)gretost od udarcev, ki ločujejo zrnje (od plev).

PRITOŽBE PRVIN

a) Scivias I, 2 c. 27¹¹⁵

In vse prvine sveta, ki so bile poprej v ubranem miru, so po človekovi neposlušnosti pretresali strašni pojavi, saj stvarstvo, ki je bilo namenjeno službi človeku, ni (samo po sebi) v sebi čutilo nobenega sovraštva, po neposlušnosti človeka, ki se je uprl Bogu, pa je postalo sprevrženo, izgubilo je ravnotežje in povzročalo ljudem velike in številne težave, tako da je človeka, ki se je obrnil k slabemu, kaznovalo stvarstvo samo. Ker se je človek v rajskem vrtu uprl Bogu, se mu je stvarstvo, ki je človeku (pravzaprav) podrejeno, zoperstavilo.

b) Liber vitae meritorum¹¹⁶

In slišala sem, kako so se prvine sveta obračale na Božjega Moža z divjim krikom. Kričale so: »Ne moremo več delovati in opravljati svojih nalog, kot je v načrtu našega Gospoda. Ljudje nas s svojimi slabimi dejanji spre-

vračajo in premetava nas gor in dol kot v mlinu. Smrdimo kot kuga in umiramo od lakote v pričakovanju resnične pravice.« Božji Mož je odgovarjal: »S svojo metlo vas bom očistil in ljudi bom mučil vse dotlej, dokler se ne bodo spet obrnili k meni. Tako bom pripravil mnogo src po svojem srcu. Z mukami tistih, ki so vas omadeževali, vas bom očistil, vselej ko vas zamažejo. In kdo mi je enak po moči? Sedaj so vsi vetrovi polni gnilega listja, zrak tako pljuva umazanijo, da ljudje ne morejo niti ust odpreti, kot bi bilo prav. Moč brstenja je ovenela zaradi brezbožne norosti slepih (ljudskih) množic. Sledijo edinole svojemu lahkotnemu užitku in kričijo: Kje je njihov Bog, ki ga nikoli ne vidimo?»

Odgovarjam jim: »Ali me ne gledate podnevi in ponoči? Me ne vidite, ko sejete, ko seme kali in ko ga zaliva moj dež? Vse ustvarjeno se obrača k Stvarniku in jasno spoznava, da ga je ustvaril En sam. Edinole človek je upornik. Edinole on deli Stvarnika v mnogoterost ustvarjenega.

Kdo je torej v svoji modrosti sestavil svete knjige? Odprite jih vendar, da spoznate, kdo je Tisti, ki vas je naredil. Vse dotlej, dokler bo ena sama stvar delovala samo zato, da bi zadovoljevala vaše želje, ne boste spoznali popolne sreče. Ko pa izrabljeno ustvarjeno izgine, bodo izbranci užili najpopolnejše veselje v najsrečnejšem življenju...

PREOBRAZBA STVARSTVA OB KONCU ČASOV¹¹⁷

Ko bo sodba končana, strah ne bo več pretresal prvin: umirili se bodo bliski, gromi in nevihte; vse minljivo in umrljivo bo prešlo in se ne bo povrnilo, (prešlo bo,) kot se stali sneg na soncu. Po Božjem ukazu bosta vsepovsod vladala popoln mir in spokojnost.

Ko bo vse dovršeno, se prvine, kot vidiš, zasvetijo v

neprimerljivi jasnosti in lepoti, izginejo vsi znaki sprevrženosti in umazanije. Kajti ogenj žari in ne žge, tako kot zarja, zrak se iskri v popolni prozornosti, vode so bistre in mirne, ne poplavlajo in ne uničujejo, in zemlja je videti trdna in ravna, nikjer krhka in razmajana. Vsepovsod edinole mir in lepota.

In sonce, luna in zvezde svetijo na nebu z vsem žarom, kot dragulji vdelani v zlato. Njihov nemirni tek, ko so (te luči) ločevale dan in noč, je dopolnjen. Ker je svet prešel, so postale nespremenljive. Temine noči se ne dvigajo več in dan nima konca, kot potrjuje tudi Janez, ki ga (tako zelo) ljubim: »Noči ne bo več in ne bodo potrebovali ne luči svetilke ne sončne luči, kajti razsvetljeval jih bo Gospod Bog« (*Raz 22,5*).

SIMFONIJA (SOZVOČJE)

Neprestano moramo slaviti Najvišjega, Nebeškega Stvarnika z glasom ust in z glasom srca¹¹⁸, kajti po svoji milosti ne sprejema v nebeška bivališča samo tistih, ki so pokončni, ampak tudi tiste, ki padajo, in tiste, ki so upognjeni¹¹⁹.

Poglej človek, ta iskreči zrak, ki govori o prekipevajočem veselju nebeščanov, zrak, ki tvojim ušesom – po vseh že prej opisanih simbolih – na občudovanja vreden način posreduje bogastvo glasbe, s katero verni, ki so pogumno vztrajali na poti resnice, opevajo nebeško veselje, katerega so deležni, hkrati s tistimi, ki so po stokanju privedeni do hvaljenja tega istega veselja.

Resnično, enako kot zrak podpira in vzdržuje vse, kar je pod nebom – tako kot slišiš o vseh Božjih čudesih, ki so tu prikazana – prav tako v nežnem in prelepem sozvočju v (popolnem) veselju odzvanjajo čudesa za izbrane, ki so sedaj v nebeškem mestu, potem ko so vztrajali v ljubeči predanosti Bogu; in po tarnanju spoznaš trpljenje

onih, ki so se upognili, onih, ki jih je stara kača poskušala pogubiti, pa jih je Božja moč vendar mogočno pritegnila v družbo teh, ki se radujejo v nebeškem veselju; po katerih razglaša skrivnosti, ki ostanejo neznane človeškim duhovom, ki so obrnjeni proti zemlji; in po vzpodbujanju kreposti za rešitev tistih, ki se upirajo hudičevim skušnjavam; vrline te skušnjave zdrobijo, tako da verni po pokori dospejo v nebeško mesto.

Ravno zato pa ta zven, glas mnogih, opeva v sozvočju (v simfoniji) hvalo nebeškega domovanja, saj sozvočje (spet in spet) izraža v enodušnosti harmonije slavo in čast nebeških prebivalcev in očituje tisto, kar beseda na ves glas razglaša.

Tako kot beseda opisuje telo, sozvočje očituje duha, saj nebeška harmonija naznanja božanskost, beseda pa razglaša človeškost Božjega Sina.

MOČ RASTI,
BRSTEČA SILA POMLADNE MILOSTI ¹²⁰

O, najplemenitejša rast,
Ti, ki imaš korenine v soncu,
ki žariš v mirni jasnosti,
v gibanju kolesa,
ki se izmika človeški pameti.
Ti, o rast, ki si ovita
v moč nebeških skrivnosti.
Rdeča si kot zarja,
žariš kot sončni sij,
ti, plemenita rast!

DRUGO POGLAVJE

MEHTHILDA MAGDEBURŠKA

(rojena med 1207 in 1210 - umrla med 1282 in 1294)

ŽIVLJENJE

Mehthilda (Magdeburška) se je rodila med letoma 1207 in 1210 v magdeburški nadškofiji, gotovo v premožni družini, kjer je bila nedvomno deležna dobre vzgoje in izobrazbe, kakor pričata tako njen slog kakor tudi poznavanje dvornega ideala. Malo je verjetno, da bi bila plemenitega rodu, saj srednjeveški avtorji take okoliščine ne bi pozabili omeniti¹²¹. Pri dvanajstih letih jo je poklical Sveti Duh in tako je okoli leta 1230 zapustila družino, da je odgovorila Božjemu klicu »v izgnanstvu«, tj. v mestu Magdeburg, kjer je po svojih besedah takrat poznala eno samo osebo. Vstopila je v skupnost begin in tam dolga leta skrivala ter zatajevala posebne milosti, ki jih je bila deležna. Končno jih je zaupala spovedniku, dominikancu Henriku iz Halleja in na njegovo vzpodbudo je po letu 1250 začela pisati knjigo *Das Fliessende Licht der Gottheit* (*Svetloba, tekoča iz Božanstva*)¹²².

Knjiga je sestavljena iz več pesmi, kratkih ali dolgih, ki se izmenjujejo z odlomki v ritmični prozi. Mehthilda na lirični način izraža (svoje) mistično izkustvo, v dialogih med Bogom in Dušo, gospo Dušo in gospo Ljubeznijo ter drugimi alegoričnimi osebami (figurami), kot so na primer Zvestoba, Stanovitnost, Bolečina ali Odmaknjenost Boga. Slika vice, pekel in demone, kakor tudi neizrekljivo radost združitve z Bogom. V imenu Cerkve bridko kritizira dekadenco med kleriki, v posvetni oblasti in celo v dominikanskem redu, s katerim je sicer globoko povezana. Četudi jo v nekaterih krogih zelo cenijo, si je med

klerom večinoma nakopala mnoga nasprotovanja. Splošno mišljenje je, da se je ravno zato, ker se je hotela umakniti obrekovanju in preganjanju, na stara leta umaknila v cistercijski samostan v Helfti, kjer jo je sprejela opatinja Gertruda iz Hackeborna. Ta pripoveduje, kako je ob Mehthildini smrti (okoli leta 1294) zaman molila za Božja znamenja, s katerimi je upala zavezati jezik tistim, ki so jo (Mehthildo) preganjali. Osebnost in pisanja begine Mehthilde so imeli velik vpliv na opatinjo Gertrudo, na njeno mlajšo sestro Mehthildo iz Hackeborna, kakor tudi na neko drugo Gertrudo (ki so jo kasneje imenovali Gertruda Velika). Njihova dela so bila slavnejša od tekstov begine Mehthilde, ki jih je navdihovala. Ti mlajši teksti po izvirnosti sicer ne dosegajo besedil Mehthilde Magdeburške, kažejo pa izjemno raven izobrazbe, ki so je bile redovnice deležne. Ta je obsegala študij Svetega pisma, cerkvenih očetov in teoloških besedil. Bila je skoraj enaka izobrazbi duhovnikov, čeprav begina Mehthilda vse skozi toži, da take izobrazbe ni bila nikoli deležna; ob tem pa gotovo pride pri njeni knjigi bolj do izraza neposreden navdih, »ki priteka naravnost iz Božjega srca«¹²³.

V nadaljevanju bomo obsežno citirali lep esej Hansa Ursa von Balthasarja, »Poslanstvo Mehthilde v Cerkvi«¹²⁴, saj je ta veliki teolog eden tistih, ki so v našem času najbolj govorili o njej, pri tem pa je sledil srednjeveškima avtorjema Henriku iz Halleja in Henriku iz Nördlingena (prvi je prevedel Mehthildno besedilo v latinščino in drugi v srednjo visoko nemščino), morda pa tudi Danteju, ki je v *Božanski komediji* opisoval neko Mateldo, ki bi prav lahko bila naša Mehthilda¹²⁵.

»Kot begina je Mehthilda nekako med redovniškim življenjem in življenjem v svetu. Odloči se vse zapustiti zaradi Boga, pri tem pa se ne zateče v zavetje samostana, živi svoje poslanstvo brez vsake zaščite, izpostavlja se tako zunanje (kot oseba) kot notranje (v duhovnem življenju):

preganjajo jo, obrekujejo jo, sumničijo jo tako visoki kler kot redovniki, in samo nekateri redki med njimi ji zaupajo, pa še ti v velikem strahu. Duhovne osebe kritizira zelo strogo, pogosto celo bridko in terja od njih popolnost (III, 8), sama se nikoli ne umakne pred nobeno zahtevo. Moli za vse tiste, ki povzročajo Kristusu muke (*alle meine Christenpeiniger*) (V, 35), za tistega, ki ga imenuje »moj farizej« (VI, 36), za »lažnike, ki vzdržujejo svetniško podobo« (VII, 41) in za pohotne kanonike, ki jim pravi »smrdeči kozlik« (VI, 3). Ko pa vidi njihove muke sredi plamenov v vicah, si niti za trenutek ne pomišlja prevzeti nase njihove strašne kazni: »Dragi Gospod, nakloni mi, naj vračam dobro za hudo!« (VII, 41). Njena sporočila, za katera zatrjuje, da so »pritekla v njeno srce iz živega Božanstva« (VI, 43) in pravi o njih, da jih je treba devetkrat prebrati, da bi jih razumeli (I, Prol.), si podajajo iz rok v roke. Vendar se igra z ognjem in tega se zaveda: »Glede te knjige so me opozorili in mi tole povedali: Če je ne pokopljem, bo postala plen plamenov!« Čeprav (se) v vsej ponižnosti (brani in) zatrjuje, da nima potrebne izobrazbe, preloži na Boga odgovornost za to, kar piše, (sama pa) moli in nadaljuje.

V samostan vstopi v globoki starosti (okoli 1270). Zelo kulturne in rafinirane dame v Helfti sprejmejo staro Sibilu, izmučeno od neviht življenja z neustrašnim spoštovanjem [...] Zapustile pa so jo moči, ki so ji dajale polet v svetu. V zadnjem delu njene knjige, ki ga je napisala (že) v Helfti, je kar nekaj tekstov, ki so samo še bled odmev nekdanje moči in pogosto le povprečne priložnostne rime, povezane z življenjem v samostanu. Mehthilda to čuti in toži Bogu, da so jo zapustile telesne in duhovne moči, da se njeno življenje vleče iz dneva v dan popolnoma nekoristno, da je »mrzla za milosti« in da ne more več prenašati »žareče Božje ljubezni, ki jo je čutila v mladosti« (VII, 3). Do konca jo spremlja sram, (češ) da so ji bile Božje skriv-

nosti zaupane kot nevredni (VII, 8), vendar notranje verjame, da na koncu resnično postane, (kot ji je rekel Bog): »na starost boš postala gospodinja (*Hausfrau*) moje Božanskosti« (VII, 3). Izrazi »svetega strahu« postajajo vse razločnejši: ravno tako kot je začetek njene poti značilno zaznamovala bolečina, da vse stvari niso dobre (VI, 5), (tako nekako) velja tudi za njen konec: tudi tega zaznamujejo ljubezen in želja, očitki vesti in strah, vendar sedaj na vsesplošen, katoliški način. »Greh(i) vseh ljudi mi vzbuja(jo) take očitke vesti, da sem kot bolna« (VI, 6)... Pred Božjo palico se trese vse do konca (VII, 4), noče niti časti, niti varnosti (VII, 7), podobna je sv. Avguštinu v starih letih, tako kot on se ponižno in neusmiljeno obtožuje (VIII, 8). Videnja izginejo, Bog molči: »Moj Gospod, kako sedaj molčiš! Zahvaljujem se ti, da se tako dolgo ne pokažeš!« (VII, 46)...«¹²⁶

Pri Mehthildi se tako srečamo z neverjetno vzporednico med izkustvom človeškega biološkega življenja, njegove biološke krivulje, ki neugnano privre na dan v bujni mladosti, se prevesi in v starosti usiha, ter potekom osebnega duhovnega življenja. Na obeh ravneh, tako na biološki kot na duhovni, sprejme to usihanje, navidezno umanjkanje moči življenja in moči Ljubezni.

MEHTHILDINO DELO IN INSPIRACIJA

Znan je en sam rokopis dela *Das Fliessende Licht der Gottheit* (*Svetloba, tekoča iz Božanstva*) v nemščini. Gre za prevod v visoko nemščino, ki je nastal v štirinajstem stoletju, za katerega (pa) se zdi, da zelo zvesto sledi izginulemu originalnemu rokopisu v srednji nizki nemščini. Obsega celoten tekst v sedmih knjigah, prvih šest je zbral Henrik iz Halleja, sedmo so uredili v Helfti po njegovi smrti. Obstajata (še) dva rokopisa latinske verzije, sta pa manj popolna in zaradi prevoda literarno šibkejša. Omembe

vredna (pa) je tudi cela vrsta fragmentov, ki pričajo o razširjenosti (in popularnosti) Mehthildinega dela v srednjem veku. Zdi se, da so ga posebno cenili v znamenitem občestvu »Božjih prijateljev«, ki je imelo v štirinajstem stoletju središča v Baslu in v Porenju. Med najbolj znanimi člani tega kroga je bil že omenjeni duhovnik Henrik iz Nördlingena, ki je v enem od pisem Margareti Ebner, dominikanki v Medingenu, napisal, da ji bo poslal knjigo z naslovom »*Luč Božanstva*«. Pravi, da je napisana »v prečudoviti nemščini, (in) sad najpopolnejše tolažeče ljubezni, (in je najlepše) od vsega, kar sem kadarkoli v nemščini prebral.« Gre pa za nemščino, ki mu je tuja (srednjo nizko nemščino), in tako je potreboval kar dve leti, da jo je prevedel v svoj jezik (srednjo visoko nemščino). Od Margaretete, svoje duhovne hčerke, zahteva, da bere knjigo z velikim spoštovanjem¹²⁷. W. Preger je dokazal, da je ta prevod, ki je nastajal v letih 1344-1345, kodeks, ki so ga v devetnajstem stoletju ponovno našli v Einsiedelnu, in ga je leta 1869 izdal pater Gall Morel¹²⁸.

Tu moramo preskočiti kar nekaj stoletij, da (spet) naletimo na sodbe, ki se skladajo z mnenjem Henrika iz Nördlingena. Kot pravi Alois Haas, se Mehthilda izraža »z brezprizivno gotovostjo in v jeziku, ki mu ni para«: v jeziku, ki je tako spontan, tako neodvisen od (osvobojen) vsake mode in od vseh retoričnih figur, da je to delo »femenologija religioznega (verskega) izkustva v čisti obliki«¹²⁹. Za Hansa Ursa von Balthasarja je Mehthilda Magdeburška drugi vrh karizmatične teologije v srednjem veku, za Hildegardo in pred Eckhartom. Zato ostro graja teološko srenjo, ki v sedemsto letih ni zmogla niti ene resne študije, ki bi se ukvarjala z delom *Das Fliessende Licht der Gottheit*. Pravzaprav je Mehthilda vezni člen med Hildegardo in mistiko ljubezni (*Minnemystik*), ravno tako kot povezuje fevdalni in sakralni srednji vek, ki se izteka, z naslednjo dobo srednjega veka, namreč z dobo dvora

in individualizma.

»Po nekaterih odlomkih sta s Hildegardo precej sorodni. Taka so na primer mesta, kjer v kozmičnem in simboličnem videnju orisujeta epsko epopejo začetkov v nebesih, pa padec [duše, ki je kozmični dogodek] in odrešenje (zgodovino odrešenja), ki je posledica tega padca: Kristusa, Marijo, Cerkev in bogato strukturiran oris konca časov. To videnje ima za obe mistikinji ravno tako konkretno in barvito podobo kot sveta zgodovina, enako kot preteklost in sedanjost. V teh odlomkih je Mehtilda, prav tako kot pred njo kot Hildegarda, resnično preroška, prava Sibila. Če merimo to, kar govorita ti dve, z vatlom, ki je za opisovanje mističnih videnj splošno v uporabi vse od sv. Avgušтина do Tereze Avilske in po katerem »domišljjske« vizije nikakor ne dosejajo tistih, ki so »povsem duhovne in intelektualne«, v temelju narobe razumemo njuna besedila«¹³⁰. Hans Urs von Balthasar je mnenja, da bi prav s takim intelektualističnim praznoverjem lahko delno razložili podcenjevanje teh dveh žena. Bo morda vsesplošna rehabilitacija domišljije v sedanjem času pripomogla k boljšemu razumevanju njunega sporočila?

Pri Mehtildi pa se stara struktura hierarhičnega reda vse bolj umika modernim poudarkom trubadurske lirike (*Minnesang*). Njena ljubezenska pesem celo tedaj, ko (podobno kot sv. Bernard, Viljem Thierryjski ali viktorinci) obuja slike iz *Visoke pesmi*, nikoli ne ostane le pri njihovem ponavljanju. Te podobe se na novo pojavijo, ponovno se rojevajo po ponotranjenju, v novi podobi, ki je Mehtildina specifična ljubezenska izkušnja. Izkušnja želje, ki je polna nestrpnosti, ki obupuje nad ničevostjo vsega ustvarjenega, ki beži pred vsemi stvarmi (*icht*) in išče nič (*nicht*), nič od tega, kar je ustvarjeno, torej puščavo (I, 35).

Mehtilda živi to izkušnjo zelo intenzivno in zelo osebno, izraža pa se z besednjakom in na način, ki je značilen za grške očete in za tradicijo, ki je njihova dediščina.

Povratak duše v prvotno bit v Bogu je motivacija vsega njenega hrepenenja in osnovna téma njenega besedila *Das Fliessende Licht der Gottheit* (Svetloba, tekoča iz Božanstva). V tej luči je resnična narava njenega življenja, kakor je (resnična) narava ptiča, da leti in (resnična) narava ribe, da plava v vodi. Četudi je vpliv »metafizike biti« manj izražen kot pri njenih flamskih sestrah, namreč pri Beatrice in pri Hadewijch, in tudi manj kot pri Margareti Porete, jo ravno téma vračanja k resnični prvotni naravi z njimi globoko povezuje. Poleg splošnih vplivov, ki jih navaja uvodno poglavje, je treba omeniti še vpliv dominikancev, ki so prišli v Magdeburg leta 1224, posebno vpliv Alberta Velikega, ki ga je Mehthilda občudovala (V, 28).

»Onkraj sveta in časa slika veličastne freske rojstva duše, ki izhaja iz Boga Očeta, pripadnost duše Bogu po naravi zaradi tega božanskega rojstva; njeno izvirno naravnost, biti Sinova zaročenka v predkozmični poročni skrivnosti, tako da čuti, da je njena narava nad-narava, ki si jo želi doseči v neustavljivem hrepenenju po domovini: »Bog je dal vsem naravnim stvarjem živeti po njihovi naravi. Kako bi se torej lahko upirala svoji naravi? Zapraviti moram stvari, da bi šla proti Bogu, ki je po naravi moj Oče... po ljubezni moj zaročenec in sem jaz njegova od začetka časov« (I, 44 in VI, 31). »Izšla iz Božjega srca« trepeti med stvarmi in pred lastno čutnostjo kot ponižana princesa in v pogovoru s čuti v ponosnem in zastrtem jeziku govori o izvorni skrivnosti, ki je ne morejo razumeti niti uganiti. Bog je čist ogenj (VI, 29), h kateremu se hoče vrniti; onkraj vseh zemeljskih in telesnih kreposti poskuša ponovno odkriti goloto brez sramu pred Bogom in v Bogu: »Gospod, zdaj sem naga duša!« (I, 44). Skrivnost zaroke, ki je bistvena za to dušo, jo vodi k Sveti Trojici (I, 22) in jo dviguje nad angele (I, 9; II, 3; II, 22; IV, 14; VII, 1).«¹³¹

Pravzaprav so – kot pri drugih beginah in redovnicah – skrivnosti ljubezni za Mehthildo zavite v skrivnost Sve-te Trojice: »Bog Oče je prinašalec keliha v tem opojnem življenju, Sin je kelih, Sveti Duh je vino.« (V, 24) Prijatelji Boga so »povsem použiti v Trojico« (I, 16; VI, 25) in reci-pročno je hrepenenje Boga po človeku opisano po tej skriv-nosti: »Dovoli mi, da v tebi obnovim žerjavico svojega božanstva, hrepenenje svoje človeškosti in veselje Svete-ga Duha« (IV, 2).

V nasprotju z »objektivnim« naukom teologov je njena soteriologija popolnoma eksistencialna. Vse, kar postane predmet njenih »razodetij«, je sama živelca: »Ozna-njati moram sebe samo, če hočem biti sposobna resnično pokazati Božjo dobroto« (III, 15). »Nočem in ne morem ničesar napisati, česar ne vidim z očmi svoje duše, ne sli-šim z ušesi svojega večnega duha in če ne čutim v vseh delih svojega telesa moči Svetega Duha« (IV, 13; cf. V, 12). V tem smislu lahko razumemo trditev, da se Mehthildi-na knjiga na neki način vključuje v avguštinsko tradicijo *Samogovorov* (*Soliloquia*) in *Izpovedi* (*Confessiones*). Zares, v vseh literarnih zvrsteh, ki jih Mehthilda uporablja – v pripovedih, dialogih, pesmih, videnjih, molitvah, eksta-zah ter v liturgičnih in posebno v liričnih spominih –, »povsod je vedno in skoraj izključno odločilen jaz, ki od-govarja na celoto razodetega.«¹³² »Zadnja med neumni-mi beginami » (*minste ... torheten beginnen*) (III, 15), kakor se sama imenuje, postane tako obdarjena z milostjo in védenjem. To jasno pove v prvih vrsticah Uvoda: »To knji-go je treba sprejeti, saj Bog sam govori njene besede: To knjigo pošiljam kot poslanico vsem duhovnim osebam, tako slabim kot dobrim, kajti ko se podirajo stebri, delo ne more obstati, in ko Me slavi, Me opisuje in oznanja Mojo skrivnost. Vsi, ki bi radi razumeli to knjigo, jo mo-rajo devetkrat prebrati« (I, Uvod).

Mehthildino izkustvo Boga, ki je ljubezen, pa tudi védenje,

jo naredi nezaupljivo do mistike nevédenja. Čeprav v njenem besedilu neprestano srečujemo patristično témo brezna Boga in brezna duše, Mehthilda nikakor ne ceni »slepih svetnikov, ki ljubijo, pa ne vedo« (I, 2). Zadnja stopnja duhovnega življenja je gotovo tudi pri njej noč, vendar gre za noč ljubezni, ki je daritvena smrt:

»Ljubezen brez védenja / je za modro dušo temà.
Védenje brez užitka / doživlja kot peklenške muke.
Užitka brez smrti / ne more dovolj objokovati.« (I, 21)

»...kot vlomilec prodira v smrtonosno obnebjé ljubezni, kjer »neskončni Bog priteguje dušo brez(končnih) globin«, in kjer »iz oči v oči s tem čudežem, pozablja svet« (I, 2); kjer se princ in služabnica objameta in se zlijeta »kot voda in vino« (I, 4); kjer hoče zaročenka ljubiti do smrti, brez mere, brez prenehanja (I, 28). »Kdor umre od ljubezni, mora biti pokopan v Bogu« (I, 3). Eros, ki jo sili k Bogu, je pri Mehthildi nekako nasilen, skoraj brutalno krut, ker prihaja iz Božje večne narave. Platoniki in aristoteliki so v erosu videli predvsem nemirno srce bitja, ki si prizadeva za odgovor večnega gibalca vse ljubezni, Mehthilda pa uzre nemir hrepenenja (*gerunge*) Boga samega. Sam Bog je tisti, ki »z velikim hrepenenjem kaže svoje goreče srce duši in jo položi vanj« (I, 4); je »Bog, ki gori v svojem hrepenenju (*Sehnsucht*)« (I, 17), ki »vidi v duši potok, v katerem bo ohladil svoj ogenj« (I, 29). »Ognjevitost moje ljubezni do tebe prihaja iz mojega hrepenenja (*Sehnsucht*), kajti v svoji želji (*Begehr*) hočem biti ognjevito ljubljen« (I, 24). »Boga žeja (*gelüstet es*) po izstradani duši« (III, 1); bolan je od ljubezni po njej (*minnesich nach ihr*) (III, 2). »Strastno hrepenenje (*Verlangen*), ki je več kot sladko, radostno, izstradano ter polno ljubezni, se izliva iz Boga brez mere in (se izteka) globlje in globlje v dušo« (VI, 22). In ta tok je – ravno zato, ker je večno življenje – onstran lakote in sitosti. »Pokrij me s plaščem svojega dolgega

hrepenenja« (*Verlangen*), prosi duša (VII, 35), kajti tam, »kjer se srečata dve goreči hrepenenji, tam je ljubezen popolna« (VII, 16).«¹³³

Toda Mehthilda ve in pogosto ponavlja, da je izpolnitev te poti ljubezni (*Minneweg*) v tem življenju le prehodna: »To ne more dolgo trajati« (I, 44). »Ko je igra najboljša, jo je treba zapustiti« (I, 2). Takšna je bila njena izkušnja, izkušnja ženske, ki je bila dolga leta deležna Božje tolažbe, potem pa ji je bila odtegnjena: velika téma umika Boga (*goetzvuroemdunge*).

»Prav tu se približujemo osrednji točki Mehthildine izkušnje Boga v povsem novem vidiku. Že v Visoki pesmi najdemo odlomek, v katerem zaročenka, očitno zapuščena, vsa v solzah išče izgubljenega dragega. Cerkvni očetje so te temine ljubezni pojasnjevali zelo platonično; razlagali so jih z absolutno naravo Božje biti, ki biva v svoji nedostopni večnosti nad ustvarjenim bitjem in prav zato izgine – potem ko ga je (ustvarjeno bitje) že zgrabilo, posedovalo in okušalo –, izgine v višavo in po svoji razvezanosti (ab-solutnosti) ohranja živ nenasiten eros, ki izvira iz njega celo v neskončni kontemplaciji. Origen, Gregor iz Nise, Avguštin, Dionizij Areopagit in Maksim Spoznavalec – vsi obravnavajo to témo, čeprav vsak na svojstven način. Pomembno je poudariti, da se tudi v novejši mistiki, pri sv. Bernardu in pri viktorincih, to pojmovanje v osnovi le malo spreminja. Teologi vseskozi v razmišljanjih in zapisih projicirajo osebne izkušnje v to platonsko shemo. Mehthilda, ki je neizobražena, pa ni zavezana temu modelu. Na povsem spontan način opisuje, po lastni izkušnji ekstazo kot »vzlet« in »polet ljubezni« ustvarjenega bitja k Bogu, kot najvišji trenutek, ki pa ne more trajati: in ko je mimo, »se spusti«, »ohladi« (V, 4), se čuti ponovno vrženo v boleče hrepenenje. Najpomembnejše pa je, da pri Mehthildi to dogajanje ni edino izražanje vere ali nauka, pač pa izkušnja, ki jo živi

na kar najabsolutnejši način in jo izraža, ko jo misli: Bog je neskončna *svoboda*. Lahko pride in lahko spet gre: »Prihajam k tebi, ko se mi zahoče, ko hočem« (II, 25). Za dušo pa, ki se je vsemu odpovedala, da bi pripadala Bogu, ki je vse zapustila in je odšla v puščavo Boga, je ta izkušnja nekaj nedopovedljivega. Me Bog ni poklical? Nisem bila poslušna? Mu nisem sledila »z glasom lačnega leva« (II, 25)? Čeprav niti nemška niti latinska verzija Mehthildinih strani nimata kronološkega reda, je videti, da lahko sledimo razvoju njene osnovne izkušnje v tem smislu. Vse od prve groze te možnosti (umika Boga), do ponavljanja mistične »noči«, do strašnega spoznanja, da je resnično tako in da tako Bog hoče, ter da mora prav zaradi tega duša to prenesti. Potem pa nastopi prav počasi in z nepopisnim odporom sprejemanje vrnitve te možnosti. In končno, na skoraj nedopovedljiv način, hrepenenje po tej vrnitvi (namreč umika Boga), spoznanje, da odgovarja na najbolj notranjo voljo ljubezni in na njene najbolj notranje zakone, da je ljubljeni izbral ravno to možnost in nobene druge, (torej takrat) ko jo Bog postavi prednjo. In čisto na koncu, domačnost s tem, kar je Mehthilda skoraj tehnično imenovala »odtujitev Boga«, in kar jo sedaj objame kot način »iztekajoče svetlobe same«: praznina tega, kar teče, in nekoristnost emanacije. To je nedvomno središče.«¹³⁴

Tu se Mehthildi razkrije Božji načrt: ta pekel ljubezni, ki ga mora prenašati, ta nestrpna ljubezen, v kateri sledi usodi Kristusa v njegovem trpljenju in po njegovi poti v pekel, (vse to so) pogoji za vstajenje Zanj kot tudi za dušo, ki od tu naprej sprejme in celo želi ta umik Boga, to pot, po kateri se Bogu edinole lahko za vselej približa. Zato se veseli, ko se potopi v pekel »celo pod Satanov rep«, in v nedoumljivi ponižnosti prosi, da bi bila zadnja izmed vseh stvari (VII, 18).

»Tako je njena zadnja prošnja prošnja za noč (VI, 15),

za žolč in grenkobo (II, 24). In ljubezen ne doseže polnosti svoje rasti, če se prej ne potopi s Sinom pod zemljo in se z njim dvigne nad nebesa, da je vse dopolnjeno (prim. *Ef* 4,8-10). Duša odraste, ko se je dvignila do najvišjih višin, ki jih lahko doseže, dokler živi v telesu, in ko se je spustila do najnižjih globin, ki jih lahko najde (V, 4): potem je v polnosti zajela zgodovino odrešenja. In tu, po osebni izkušnji treh stanj duše, Mehthilda popravi tradicionalno platonsko formulo o očiščevalni, razsvetljevalni in zedinjevalni poti. Takole pravi: »Narava ljubezni je, da živi najprej v sladkosti, potem postane bogata v védenju in končno prosi ter želi, da bi bila zavržena« (VI, 20).¹³⁵

V številnih besedilih nam Mehthilda opisuje svoje izkušnje z besedami umazanije in trpljenja, iz katerih bi rada odrešila celoten krščanski svet, ne le »mesto, katerega ime je večno sovraštvo« (III, 21), ampak tudi vse iz vic, od koder si neprestano prizadeva reševati duše. Bog ji priporoča, da jih umiva s solzami ljubezni, in iz te kopeli bodo prišli žareči kot sonce (II, 8).

To je gotovo eden od razlogov, zakaj so mnogi mislili, da je Mehthilda Magdeburška tudi Dantejeva Matelda, ki v zemeljskem paradižu potaplja duše v očiščujočo kopel, potem pa jih odpelje k vodi, ki jim obudi spomine na dobro, ki so ga v življenju storili¹³⁶. Pa tudi nekateri drugi deli Dantejeve pesnitve nam kličejo v spomin Mehthildina besedila:

»Spomnimo se tistega odlomka, kjer je gorečnost predstavljena na tako silovit način – kjer Mehthilda izraža željo, da bi odšla z Božjim Sinom med rožami svetega védenja (IV, 12), ali tistega dialoga, kjer duša izve, da jo bo zaročenec obiskal, ko bo padla rosa, ko se bo oglasila pesem ptic; in ko zaročenec pride, devica pleše, da bi mu ugajala (I, 44). Ali nas te podobe ne spominjajo na zaljubljeno gospo, ki z lahkim korakom hiti nabirat cvetice paradiža v zgodnjem jutru?«¹³⁷

Te primerjave temeljijo na poglobljenih študijah, ki sta jih začela Wilhelm Preger in Hubert Stierling ter jih je nadaljevala Jeanne Ancelet-Hustache. Stierling je v znamenitem delu Dietricha iz Apolde *Življenje sv. Dominika* odkril dolge odlomke Mehthildinega dela, navajane po latinski verziji; ti odlomki slavijo sv. Dominika in njegov red. Avtor pravi, da so izposojeni iz »zelo skrivnih in zelo resničnih« razodetij osebi, ki je sv. Dominika zelo ljubila¹³⁸. Dante je nedvomno uporabil enega od teh odlomkov¹³⁹. ... V Mehthildinih delih so med drugim nekateri prizori – orisi pekla, dviganje očiščenih duš iz vic, idilična pokrajina zemeljskega paradiža –, ki se zdijo vsi neverjetno sorodni podobnim prizorom na Dantejevih straneh, četudi upoštevamo mnjenja tistih kritikov, ki so Mehthildi najmanj naklonjeni. Tudi Mehthildine preroške vrstice o novem redu in njen apokaliptični duh nas spominjajo na nekatere mistične odlomke pri Danteju.«¹⁴⁰

Dante in Mehthilda imata skupne tudi milenaristične poteze, ki sta jih podedovala od Joahima iz Fiore; ta je napovedoval prihod nove dobe, dobe Duha. Milenarizem je bil v srednjem veku, za katerega je vsepovsod značilna osredotočenost na poslednjo sodbo, splošno razširjen.

Za Mehthildo so bili napadi na dominikanski red znaki prihoda poslednjih dni. Videnje s tem v zvezi uvajajo naslednje besede: »Red pridigarjev so že večkrat napadali tako lažni kleriki kot pohlepni grešniki (IV, 27). Zelo povedna opazka na robu, ki spremlja te vrstice v nemškem rokopisu in gotovo izvira izpod peresa Henrika iz Halleja, se glasi : »leta 1256« (vnešena je tudi v latinsko besedilo). Spomnimo se, da je dal leta 1255 inkvizitor Viljem Svetoljubezenski duška sovražstvu do beraških redov, predvsem do reda pridigarjev, v knjigi z naslovom *Nevarnosti poslednjih dni*. Knjiga je napad na delo *Uvod v večni evangelij*, ki ga je napisal frančiškan Gerardo iz Borga San Donnino in na svoj način razlaga nauk Joahima iz Fiore. Po

Gerardu je red, o katerem je govoril Joahim iz Fiore in mu je poverjeno oznanjevanje evangelija na začetku nove dobe, frančiškanski red. Zbor, ki ga je novembra leta 1255 v Anagniju sklical papež Aleksander IV, je *Uvod v večni evangelij* obsodil. Papež pa, ki je bil osebno v tem sporu nedvomno na strani beraških redov, je obsodil knjigo Viljema Svetoljubezenskega na grmado. To je bilo vseh Mehthildi, če je vest o dogodku prišla do njenih ušes, kar je prav verjetno. Kajti tudi ona je namreč napovedovala cerkveni red, ki se bo boril v spopadih ob koncu sveta, po njenem pa naj bi šlo za reformiran in prenovljen red pridigarjev (dominikancev). Najbolj zanimiv je tisti odlomek, kjer opisuje princa, ki bo prvi predstojnik tega reda. Njegovo ime, tako Mehthilda, pomeni »pred Bogom« (*»vor got«*). Kot je pokazala Jeanne Ancelet-Hustache, je za tiste, ki poznajo fantazijo srednjeveške etimologije, v tem kaj lahko prepoznati ime Konrada ali Konradina (*coram deo*), vnuka Friderika II. Mehthilda hoče v eni sapi ostati zvesta papežu in zaupanju, ki ga je nemški narod gojil do vladarja Friderika II. Sanja o boljši prihodnosti, v kateri bo imel papež vodilno vlogo, ki pa bi dala tudi Friderikovemu nasledniku možnost, da opravi poslanstvo, ki mu ga je napovedovala legenda. Tako bi se izpolnila sprava, ki je bila napovedana za poslednje dni¹⁴¹.

Če na koncu poskusimo uvrstiti Mehthildo v zgodovino zahodnega krščanstva, moramo najprej poudariti njeno izkustvo noči, ki jo je živela na način, ki je videti moderen. Prvenstvo izkustva, združeno z oblikovanjem izvirnega jezika, kaže njeno avtonomnost vernice in osvobojenost od stereotipnih verskih vzorcev.

Vsekakor pa se je to religiozno izkustvo lahko izrazilo le v natančno določenem kulturnem okolju. Mehthilda se je velike novoplatonske in patristične teme o povratku duše v našo izvirno naravo v Bogu gotovo naučila v obnebjih cistercijanske, viktorinske in albertovske tradicije.

Ta izkušnja je v primerjavi s trditvami tedanjih teologov veliko manj odvisna od filozofske in sholastične razlage. Istočasno moramo upoštevati, da ni mogoče v njenem delu najti nauka, ki bi bil popolnoma prost vsakega družbenega vpliva, čeprav je ta vidik veliko manj pomemben kot pri Hildegardinih delih (pač glede na drugačen družbeni status oz. na pomanjkanje vsakega družbenega statusa pri beginah). Danes se bolj zavedamo družbenih in kulturnih vplivov, ki jim nihče ne uide. Tako na primer ne moremo sprejeti, da bi bil odnos do Judov¹⁴², ki ga priporoča Mehthilda, res Božje naročilo, čeprav trdi, da ji je vse, kar je v knjigi, razodel Bog. Bolj se nam zdi smiselno, če upoštevamo, da gre pravzaprav za zmerno zadržanje v primerjavi s pretiranim obdavčenjem in preganjanji Judov, ki so srednjeveški Nemčiji v sramoto, in za katere je Mehthilda v Magdeburgu, kjer je bivala do 1270, gotovo vedela. Kljub temu pa ji moramo priznati, da je med tistimi, ki so pomagali zgodovini v smeri modernejšega in bolj spoštljivega odnosa do posameznika, saj sta njeno pojmovanje in izkustvo Boga izraz prehoda od posvečenega in hierarhičnega statusa osebe v stanje, kjer imata večjo vrednost svoboda in posamičnost. Mehthilda pripravlja pot za spremembo srednjeveške misli v smislu moderne duhovnosti: napoveduje primat svobode in volje, ki bosta vrgla s prestola – in to tako pri Bogu kot pri človeku – tradicionalno prvenstvo uma¹⁴³.

Izjemnost njenega verskega izkustva je pripomogla k preseganju tradicionalnih shem razlage. Istočasno je utirala pot globljemu razumevanju ženskih vrednot, tako pri opisovanju popolne prepustitve in trpnosti duše, kakor tudi pri vlogi, ki jo ima gospa Ljubezen v Bogu samem¹⁴⁴.

Emilie Zum Brunn

»SVETLOBA, TEKOČA IZ BOŽANSTVA«
(IZBOR BESEDIL)

O KNJIGI IN NJENI AVTORICI (II, 26)

Glede te knjige so me opozorili
In mi tole povedali:
Če je ne pokopljem,
Bo postala plen plamenov!
In tako sem, kot sem bila navajena od otroštva,
Ker sem bila žalostna, začela moliti.
Obrnila sem se k svojemu Ljubemu
In mu rekla: »Gospod, poglej, kako sem potrta
Zaradi Tvoje slave.
Me boš pustil brez tolažbe?
Saj si me Ti privedel do tod,
Ti sam si mi ukazal, naj napišem to knjigo.«
Potem se je Bog nemudoma prikazal
moji užaloščeni duši,
V desnici je nosil (mojo) knjigo.
Rekel je: »Ljubljena, ne obupuj tako,
Nihče ne more zažgati Resnice.
Kdor hoče vzeti to knjigo iz moje roke,
Mora biti močnejši od mene!
Ta knjiga je tridelna
In kaže na mene samega.
Pergament, ki jo ovija,
Je podoba moje čiste, neomadeževane,
pravične Človečnosti,
Ki je iz ljubezni do tebe pretrpela smrt.
Besede pomenijo moje čudovito Božanstvo:
Uro za uro se pretakajo

Iz mojih Božanskih ust v tvojo dušo.
Zven besed razglaša mojega živega Duha
In razlaga z Njim Resnico.
Poglej vendar, kako vse te besede
Na hvalevreden način razglašajo mojo Skrivnost.
Nikakor ne smeš dvomiti o sebi!

DUŠA:

»O Gospod, ko bi (le) bila duhoven in svet mož,
Na katerem bi bil Ti pokazal ta zelo velik čudež,
Bi Te zato na veke slavili.
Vendar, Gospod, kdo bi mogel verjeti,
Da si v umazani mlakuži
Postavil zlato palačo,
V kateri resnično živiš (Ti sam),
s svojo Materjo, z vsem stvarstvom
in z vsemi (svojimi) nebeškimi služabniki?
Gospod, na tem mestu Te zemeljska modrost
ne more najti!«

BOG:

»Hčerka moja, več kot en pameten človek
je izgubil dragoceno zlato
Na veliki cesti vojská zaradi malomarnosti,
Četudi ga je hotel porabiti za višje učenosti.
Sedaj ga mora nekdo najti.
Po naravi (stvari) sem ga zadrževal toliko dni:
Kadarkoli sem hotel podeliti izredne darove,
Sem vedno izbral kar najnižje mesto,
Najponižnejši, najbolj skrit kotiček.
Najvišje gore ne morejo sprejeti bremena,
Da bi razodevale moje Milosti,
Kajti preobilje mojega Svetega Duha
Teče po naravi (stvari) v dolino.
Marsikakega priznanega učenjaka
za svete spise lahko srečaš,

Ki ni v mojih očeh nič drugega kot bedak!
Pa še več ti bom povedal:
Pred njimi mi izkazuje veliko čast
In sveto krščanstvo zelo utrjuje (dejstvo),
Da usta, ki (sploh) niso (učena),
Govorijo moj navdihnjeni jezik po Svetem Duhu.«

DUŠA:

»O Gospod, koprnim in si želim
In te prosim za vse prepisovalce,
Ki so knjigo za mano prepisovali,
Da bi tudi njim v plačilo naklonil milost,
Ki je ljudem nikoli nisi odrekel.
Kajti tvoji darovi, Gospod, so tisočkrat številnejši
Od (Tvojih) bitij, ki jih lahko sprejemajo.«
Potem je naš Gospod govoril takole:
»Napisali so knjigo z zlatimi črkami:
Torej bodo vse njihove besede
Izpisane na njihovih (vrhnjih) oblačilih,
Na veke bodo razodete v mojem kraljestvu
(Izpisane) v žarečem, nebeškem zlatu,
Izpisane na vsem njihovem okrasu.
Kajti Ljubezen v svobodi mora biti vedno tisto
Najvišje v človeku.«
In medtem ko je Gospod govoril te besede,
Sem videla Gospodovo Resnico
V Njeni večni vzvišenosti.
»O Gospod, prosim te, Da ohraniš to knjigo
Pred pogledom hinavske pozornosti,
Ki je prišla k nam iz Pekla,
Kajti nikakor ne more izvirati iz Nebes!
Spočeta je v Luciferjevem srcu,
Porojena iz duhovnega napuha,
Hrani jo sovraštvo
In v siloviti jezi se je tako razbohotila,

Da je prepričana, da ji nobena krepost
ne more biti enaka.
Zato morajo Božji otroci shirati
In biti sramotno zaslužnjeni,
Da bodo končno s Kristusom deležni najvišjih časti.«
(Opazovati se moramo s sveto pozornostjo),
Pridobiti si moramo sveto pozornost
In jo vseskozi nositi v sebi,
Da se obvarujemo napak.
Ta pozornost je polna ljubezni,
Ki jo moramo naklanjati tudi drugim kristjanom
In jim v prijaznosti razkrivati njihove napake.
Tako si lahko prihranimo veliko
nepotrebnega govorjenja.
Amen.

O POTOVANJU DUŠE NA DVOR,
KJER SE RAZKRIVA BOG (I, 4)

Ko pride uboga duša na dvor, je modra in ljubezniva ter svojega Boga gleda z veseljem. S kolikšno ljubeznijo je (tam) sprejeta! Nič ne govori, neskončno si želi, da bi jo On pohvalil. Tedaj ji z velikim hrepenenjem pokaže svoje Božje srce: podobno je žarečemu zlatu, ki je razbehljeno v močno razžarjenem oglju. Potem jo vzame v svoje žareče srce, kakor se objameta (velik) princ in (ponižna) služabnica in sta (združena v) eno kot voda in vino. Končno je ona povsem izničena in se loči od sebe same, kot bi ne imela nobene moči več, On pa je od ljubezni do nje bolan, kakor je vedno bil, saj v tej ljubezni ni niti rasti niti pojemanja. Duša takole govori: »Gospod, ti si moja tolažba, moje hrepenenje, moj žuboreči studenec, moje sonce in jaz sem tvoje ogledalo.« – Tako potuje na (Božji) dvor ljubeča duša, ki ne more biti brez Boga.

BOŽJA LJUBEZEN V PETIH TOČKAH (I, 17)

Bog, ki se izlivaš v svojem daru!
Bog, ki žuboriš v svoji Ljubezni!
Bog, ki goriš v svojem hrepenenju!
Bog, ki se zlivaš v eno s svojo ljubljeno!
Bog, ki počivaš na mojih prsih,
ne morem biti brez tebe¹⁴⁵.

O SEDMIH STVAREH,
KI ZADEVAJO POT LJUBEZNI... (I, 44)¹⁴⁶

ČUTI:

Gospa, če se želite osvežiti v ljubezni,
Se sklonite nad prsi Device
Nad novorojenega otročička; pogledjte in okusite,
Kako On, veselje angelov,
pije nebeško mleko večne Device.

DUŠA:

Ta(ka) ljubezen je otročja,
Saj (samo) hrani in neguje otroka;
Jaz pa sem odrasla zaročenka
In hočem hoditi za Ljubljenim.

ČUTI:

Gospa, če greš tako daleč,
Moramo povsem oslepeti,
Božanstvo je namreč žareč ogenj,
Kot sama najbolje veš.
Vsi plameni in ves žar,
Ki razsvetljuje nebo in vse svetnike,
Ves ta ogenj izvira
iz Njegovega Božjega Diha,
iz Njegovih človeških ust
in iz svêta Svetega Duha.
Kako bi lahko, četudi eno samo uro, ostala tam?

DUŠA:

Riba se ne more utopiti v vodi,
Ptič v zraku ne more pasti,
Ogenj ne more uničiti zlata,
Saj šele tam dobi (svoj) sijaj in žarečo barvo.
Bog je vsem bitjem dal
Način, kako slediti lastni naravi.

Kako bi se torej mogla upirati lastni naravi?
 Neizbežno sem morala zapustiti vse,
 da sem vstopila v Boga,
 Ki je po naravi moj Oče,
 Po svoji človeškosti moj Brat,
 po Ljubezni moj Zaročenec
 In jaz sem njegova od začetka časov.
 Mislite, da vsega tega ne izkušam?
 Oboje lahko stori: žge s (samo)
 Njemu lastno močjo in osveži s (samo)
 Njemu lastno tolažbo.
 Vendar ne bodite preveč zaskrbljeni:
 Spet me boste lahko poučili, ko se vrnem;
 Takrat bom gotovo potrebovala vaše nasvete,
 Saj je zemeljsko kraljestvo polno pasti.

Potem se nadvse ljubljena odpravi k Najlepšemu v skrite prostore nevidnega Božanstva. Tam najde posteljo in veselje Ljubezni in Boga, ki jo pričakuje na nadčloveški način. In tako govori naš Gospod: – Duša, ostani! – Kaj zapovedujete, Gospod? – Da si gola. – Gospod, kako bi se mi moglo zgoditi kaj takega? – Duša, z menoj si tako »ene narave«, da ne more biti prav ničesar med Menoj in teboj¹⁴⁷. Nikoli ni bila nobenemu angelu niti za eno uro dodeljena čast, ki je tebi podarjena za vso večnost. Zato moraš odvreči (ti) dve stvari: strah in sram, prav tako vse zunanje kreposti. Želeti si moraš, da bi večno občutila le tisto, kar po naravi nosiš v sebi: to pa sta tvoje plemenito hrepenenje in tvoja nepotešljiva žeja, ki jo bom večno tešil iz svojega neskončnega preobilja¹⁴⁸.

Gospod, sedaj sem gola
 In Ti v Sebi samem bogato ozaljšan Bog.
 Najina skupnost je
 Večno življenje, ki ne pozna smrti.
 Polno je blažene tišine,

Kot je obema prav.
On se podarja njej in ona Njemu.
In ona ve, kaj se z njo dogaja,
In v tem je moja tolažba.
Vendar to ne more dolgo trajati,
Kajti tam, kjer se ljubimca družita
na skrivnem sestanku,
Se morata pogosto raziti brez slovesa.
- Dragi prijatelj Boga,
zate sem napisala o tem načinu Ljubezni.
Naj jo Bog nakloni tvojemu srcu. Amen.

DVANAJST ZNAČILNOSTI BIVANJA V PUŠČAVI (I, 35)

Ljubiti moraš nič,
Ubežati moraš (vsem) stvarem,
Ostati moraš sama
In ne smeš k nikomur hoditi.
Biti moraš zelo dejavna
In prosta vseh stvari.
Osvobajati moraš jetnike
In omejevati tiste, ki so prosti.
Tolažiti moraš bolne
In vendar ne smeš imeti ničesar zase.
Piti moraš vodo trpljenja
In prižigati ogenj Ljubezni z lesom kreposti.
Tako živiš v pravi puščavi.

KAKO ZAROČENKA, KI JE ZDRUŽENA Z BOGOM,
ZAVRAČA TOLAŽBO VSEGA USTVARJENEGA SVETA,
KAKO SI ŽELI LE BOŽJE TOLAŽBE IN KAKO
SE POTAPLJA V TRPLJENJE (IV, 12)

Tako govori zaročenka Boga, ki počiva v skriti posvečeni zakladnici same Svete Trojice:

O, vsa ustvarjena bitja, ustavite se in izginite z moje poti, povzročate mi bolečino in ne morete me tolažiti!

Stvari sprašujejo: Čemu?

Zaročenka odgovarja:

Moj Ljubi je odšel daleč proč, ko sem spala,
ko sva skupaj počivala (*Vp 2,4*).

STVARI:

Vas ne more potolažiti čudoviti svet, z vsem, kar je lepega v njem?

ZAROČENKA:

Ne (more, saj) vidim kačo Dvoličnosti, ki se s svojo goljufivo zvijačnostjo prikrade v vsako posvetno veselje. Vidim tudi, kako Sladkost brez plemenitosti pritegne mnogo ljudi, saj je v njenih vabah skritih mnogo trnkov.

STVARI:

Vas lahko potolaži Nebo?

ZAROČENKA:

Ne, saj bi bilo (tudi Nebo) mrtvo,
ko ne ni bilo živega Boga.

STVARI:

Vendar, zaročenka, (pa) svetniki,
Vas ne morejo oni potolažiti?

ZAROČENKA:

Ne (morejo), kajti ko bi morali biti ločeni

Od toka, ki jih napaja,
Od živega Božanstva,
Bi še bolj jokali kot jaz,
Saj prebivajo mnogo više od mene
In živijo globlje v Bogu.

STVARI:

(In) Božji Sin, bi vas lahko On potolažil?

ZAROČENKA:

Za to ga zavzeto prosim, ko hodiva
Med rožami svetega spoznanja,
In polna hrepenenja ga moledujem,
Da bi mi – po svoji Ljubezni – razodel tok,
Ki se razliva v Sveti Trojici
In edino od Njega duša živi.
Če moram biti potolažena glede
na svojo plemenitost,
Me mora pritegniti k Bogu Njegov dih
In nobena teža me ne sme zadrževati.
Sonce žive Trojice namreč – po svoji Ljubezni –
Sveti skozi čisto vodo človečnosti
In sladko veselje Svetega Duha
Izhaja iz obeh
In je pobralo z mene vse,
Kar biva poleg Božanstva.
Zame nima nič (pravega) okusa, razen Boga samega;
In tako sem – na najčudovitejši način – mrtva.
Pa (tudi) temu okusu bi se z veseljem odrekla,
Da bi bil (le) On na najlepši način slavljen.
Zato ker jaz, nevredno človeško bitje,
Ne morem iz svojih sil slaviti Boga,
Pošiljam na Dvor vsa (ustvarjena) bitja
In jim zapovem, da v mojem imenu slavijo Boga
Z vso (svojo) modrostjo,
Z vso (svojo) ljubeznijo,

Z vso (svojo) lepoto,
Z vsem (svojim) hrepenenjem,
Tako kot so bila od Boga ustvarjena v vsej svoji celosti,
In tudi z vsem (svojim) glasom,
Kot sedaj prepevajo.
Ko zrem to veliko hvalnico,
(Prav) nikjer in nikakor ne trpim.

Ne morem pa prenesti, da se me dotakne tudi ena sama tolažba, razen tiste, ki prihaja od mojega Ljubega. Ljubim svoje zemeljske prijatelje kot tovariše (na poti) proti večnosti. In ljubim svoje nasprotnike v svetem trpljenju za njihovo rešenje. Bog ima vsega v zadostni meri, zedinjenja z dušo pa Mu ni nikoli zadosti.

Potem ko sta ta čudež in ta tolažba trajala že osem let, me je Bog hotel preveč potolažiti, bolj kot je bilo primerno plemenitosti moje duše. In ta nevredna duša je rekla: »Moj dragi Gospod, ne povišuj me preveč! Najnižje je še vedno predobro zame; tam hočem – v tvojo slavo – vedno ostati.« Potem je uboga duša padla med tiste duše, ki so čakale (odrešenje), in med obsojene in tam se ji je zdelo, da ji gre (še vedno) preveč dobro. Torej ji je Naš Gospod sledil tako, kot ga lahko sprejemajo le tisti, ki so izkusili samo najnižja duhovna veselja. Božja lepota se (namreč res) razliva na vsakogar, vendar toliko, kolikor se je tu spodaj vsakdo posvetil v ljubezni in oplemenitil v krepostih. Sv. Janez pravi v Pismu: »Boga bomo gledali, kakršen je (prim. 1 Jn 3,2). Res je tako. Vendar sonce sije glede na vreme. Tu na zemlji, pod soncem, pa se vreme spreminja – ravno tako, kot je v nebesih mnogo bivališč (prim. Jn 14,2). Torej je On zame tak, kakor Ga utrpevam in vidim.

Tedaj je naš Gospod rekel: »Koliko časa hočeš ostati tu?« – Zaročenka je odgovorila: »Odstopi od mene, ljubi Gospod, in pusti, da se – v tvojo slavo – še bolj pogreznem!«

Po vsem tem sta se moje telo in moja duša potopila v tako temó, da sem izgubila zavest, in nisem vedela (več) ničesar o Božji prisrčnosti in tudi preblazena Ljubezen me je zapustila. Duša je torej rekla: »Kje pa torej ste, gospa Zvestoba? Sedaj vam bom zaupala nalogo Ljubezni in v meni boste branili Gospostvo Boga!« Ta sobarica se je potem ukvarjala s svojo gospodarico s tako sveto potrpežljivostjo in tako veselo prizanesljivostjo, da sem žive-la brez muk. Potem je prišla Nevera in me ovila v tako temó in kričala name s takim divjaštvom in ognjevitostjo, da sem ob njenem glasu trepetala od groze. In govorila je: »Ko bi bila ona milost prihajala (res) od Boga, te ne bi takole zapustil!« Duša je torej rekla: »Kje pa sploh ste, gospa Stanovitnost? Storite, da pride k meni prava vera!« Potem je nebeški Oče govoril duši: »Pomisli na to, kar si čutila in videla, ko ni bilo ničesar med teboj in menoj!«¹⁴⁹ In Sin je govoril: »Pomisli na to, kar si od mojih muk pre-stala na svojem telesu!« In Sveti duh je govoril takole: »Spomni se tega, kar si napisala!« Potem sta telo in duša odgovorila skupaj, neomajna v trdnosti resnične vere: »Tako gotovo kot sem verovala, ljubila, okušala in spo-znala, bom odšla od tu nedotaknjena!«

Potem je nastopila stalna Odmaknjenost od Boga in ta je dušo tako popolnoma ovila, da je duša vsa srečna rekla: »Bodi dobrodošla, nadvse srečna odmaknjenost! Kakšna sreča zame, da sem prišla na svet, saj boš ti, o Gospa, od sedaj moja dekla! Saj prinašaš veselje, ki ga nisem vajena, nedojemljive čudeže, pa tudi neznosno sladkost. Toda, Gospod, odvzeti mi moraš sladkost in mi pustiti le svojo Odmaknjenost. Kakšna sreča zame, prisrčni Bog, da jo lahko sprejemam v kreposti različnih načinov ljubezni.« Kako se mi je to dogajalo, si ne drznem izraziti, povem pa tole: »V palači moje duše se je žolč spreminjal v med.« Potem sem hotela, da bi vse stvari slavile Boga in prepevale »*Te Deum laudamus*« (Tebe, Boga, hvalimo).

Niso hotele narediti tako in so mi obrnile hrbet. Tega se je duša neznansko razveselila in rekla: »To, da me prezirate in mi obračate hrbet, je zame rešitev. To zelo časti Našega Gospoda. Tako se v meni dopolnjuje Gospostvo Boga; kajti sedaj ravna z menoj na čudovit način, ker mi je njegova Odmaknjenost dražja od Njega samega.« Duša je dobro vedela, da jo je hotel Gospod potolažiti v največji Odmaknjenosti. Zato je rekla: »Pomisli, Gospod, kdo sem, in se odmakni od mene!« Potem mi je naš Gospod rekel: »Dovoli mi, da v tebi obnovim žar svoje Božanskosti, hrepenenje svoje Človečnosti in veselje svojega Svetega Duha.« In na to je duša odgovorila: »Da, Gospod, ampak na tak način, da bo veselje nad tem le zate, ne pa (tudi) zame!«

Po tem je zaročenka stopila v tako temó, da se je njeno telo potilo in zvijalo v bolečinah. Potem je nekdo prosil Bolečino, da bi bila glasnik pri Gospodu, in sem rekla:

»Bolečina, zapovedujem ti,

Da me sedaj izpustiš,

Kajti ta čas imaš oblast nad menoj.«

Tedaj je Bolečina zapustila telo in dušo

Kakor mračen žarek

In šla je z modrostjo proti Bogu

In glasno klicala:

»Gospod, dobro veš, kaj hočem!«

In Gospod je prišel Bolečini naproti do vrat kraljestva

In rekel: »Dobrodošla, Bolečina!

Na zemlji si bila mojemu telesu

Bližja kot vse, kar sem nosil, (bila si) Moja prva obleka,

In sramota celega sveta

Je bila moje najdražje ogrinjalo.

A čeprav si bila tam doli (kar najbolj) dobrodošla,

Tu ne moreš vstopiti.

Devici pa, ki bi rada storila dve stvari,

(ji) ju bom podaril.

Če je ta devica v notranjosti vseskozi zbrana in modra,
Potem prispeva k temu, da postaneš njena poslanka,
In naklonil ji bom dar svojih objemov
In združenja s svojim srcem.«
Tedaj je Bolečina takole govorila:
»Gospod, mnogim ljudem prinašam blaženost,
In vendar nisem srečna;
Razžiram mnoga sveta telesa,
In vendar sem sama zlobna;
Mnoge pripeljem v nebeško kraljestvo,
Vendar sama nikoli ne vstopim.«
Gospod ji je takole odgovoril:
»Bolečina, v nebeškem kraljestvu se nisi nikoli porodila,
Zato tja ne moreš vstopiti.
Še huje, rojena si iz Luciferjevega srca,
K njemu se moraš vrniti
In večno ostati z njim.«
Blažena Odmaknjenost Boga,
Kako sem v ljubezni povezana s teboj!
V bolečini utrjuješ mojo voljo
In narediš, da ljubim dolgo in mučno čakanje
v svojem ubogem telesu.
In bolj ko sem s teboj,
Bolj popolno in bolj čudovito me Bog prevzema.
Gospod, ne morem se pogrezniti daleč od tebe,
Kajti čeprav ti v ošabnosti kaj lahko pobegnem,
me poživlja tem večja sladkost,
čim dlje se pogrezam v globine čiste ponižnosti.

DOBER ČLOVEK MORA IMETI TRI OTROKE,
ZA KATERE MORA MOLITI (V, 8)

Nihče ne pozna ne tolažbe, ne bolečine in ne hrepenjenja, če jih ni sam doživel. Iščem pomoč, kajti – Bogu bodi potoženo – preveč trpim. Imam tri otroke, ki so mi v veliko žalost.

Prvi so ubogi grešniki, ki so v večni smrti; moja edina tolažba je, da še imajo človeška telesa¹⁵⁰. Bogu bodi potoženo, srce mi krvavi za tega otroka in moje oči so polne solz, ko ga ljubeče oklepam z rokami (svoje) duše in ga nosim k nogam njegovega Očeta, s katerim sem ga spočela. Tako gledam na tega otroka in prosim njegovega zvestega Očeta, Jezusa (Kristusa), naj ga s svojim glasom obudi, z glasom svojega božanskega usmiljenja, s katerim je obudil Lazarja.

Na to Bog odgovarja:

Spremenil bom bolezen tega otroka.

In če je njegova volja, da se nikoli več ne pogrezne v (to) smrt,

Mi bo vedno podoben,

V moji lepoti, moji plemenitosti,

(In) mojem bogastvu.

Obdan in preplavljen

z vsemi radostmi v brezkončni večnosti.

Vstani, moj dragi otrok, ozdravljen si,

Obrni (k meni) svobodno voljo, ki sem ti jo dal

In ki ti je ne bom nikoli odvzel.

Kajti tvoja svobodna volja je merilo

Za vse (tvoje) vrednosti

V nebeškem kraljestvu,

Kjer postaneš podoben svetim.

Žal pa ostaja ta otrok še zakrknjen

V svoji lastni volji.

Moj drugi otrok so uboge duše, ki trpe v vicah; tem moram dajati piti svojo srčno kri.

Kadar prosim zanje in gledam mnoge načine njihovih muk ter grenak okus, ki je posledica vsakega njihovega posamičnega greha, doživljam materinsko bolečino, in vendar sem srečna, da v slavo Božjo trpijo pravično kazen za svoje grehe.

Muke prenašajo zelo potrpežljivo,

Saj jasno vidijo svoje grehe,

Bridkost prenašajo z (dobro) odmerjeno modrostjo,

Sami v sebi nosijo globoko srčno bolečino.

Če naj ta otrok kmalu ozdravi,

mora biti njegova mati zelo verna in usmiljena.

Moj tretji otrok so nepopolne redovnice in redovniki. Ko gledam vse svoje bolne otroke, ne vidim nikogar, ki bi mi povzročal tako trpljenje kot prav ta. Kajti – naj bo Bogu potoženo – s tem, ko je obrnil svoje čute v zunanji svet in se potopil v minljive stvari, se je tako ločil od nebeških, da je popolnoma izgubil plemeniti način bivanja in sladko prisrčnost z Bogom, h kateri ga je bil Bog pritegnil na (prav) poseben način. Ti postanejo tako popačeni, da jih ne more spreobrniti nobena beseda; na ta način žaliyo notranje življenje in odvrčajo Božjo sladkost, vse pa, kar vidijo in slišijo, sprejemajo z zlohotnostjo. Na zunaj so videti modri, vendar so znotraj žal bedaki. Ta otrok mora ozdraveti od najhujših bolezni, saj se najprej pogreza v trmaste prepire, potem v otopelost, nato v lažne tolažbe, nadalje v obup in končno je – žal – oropan vseh milosti. Tako je tudi zelo težko napovedati, kam se bo obrnila taka zablodela duša.

TRETJE POGLAVJE

BEATRICE IZ NAZARETA
(1200–1268)

ŽIVLJENJE

Cistercijanska redovnica Beatrice iz Nazareta nam je zapustila samo eno kratko delo, napisano v srednji holandsčini, z naslovom *Sedem načinov Ljubezni*. Po drugi strani pa je njeno življenje, poznano vsaj do časa, ko je postala predstojnica samostana v Nazaretu, samo po sebi »delo«, ki mu lahko sledimo po biografiji, kot jo je napisal »brat in služabnik«, spovednik v omenjenem samostanu¹⁵¹. Ta duhovnik, za katerega do zdaj ni bilo mogoče natančneje ugotoviti, kdo je, sicer Beatrice ni poznal osebno, imel pa je na voljo njeno *Knjigo življenja* (ali dnevnik), napisan v holandsčini, kakor tudi spomine, ki so jih zapustile njene tovarišice v samostanu in njena sestra Kristina¹⁵². Sam pravi, da je dnevnik zelo malo spreminjal, edinole slogovno je tu in tam »zgladil jecljajoči jezik« in ga poudaril s podobami latinske retorike. Mestoma je izvirnemu besedilu dodal še npravne opombe in na drugih mestih povzel odlomke, ki so se mu zdeli za povprečnega bralca mnogo prezahtevni (III, § 275, str. 185 sl.). Ne glede na te spremembe imamo lahko to biografijo – vsekakor pisano po pravilih hagiografskih pripovedi – za avtentično in njeno verodostojnost je moč preveriti z drugimi dokumenti¹⁵³.

Družina, iz katere je izhajala Beatrice, je bila vsekakor izjemna, bila je prava verska skupnost. Mati Gertruda je slovela po svetosti in dobrodelnosti, oče Bartolomej je po ženini smrti pospremil hčerke Beatrice, Kristino in Sibilo v različne samostane, ki jih je pomagal ustanoviti (I, §§

8–15; vv. 17–21, 193–196). Skupaj s sinom, ki je, kot on sam, postal laični brat, je živel po pravilih cistercijanskega reda (Pravilo sv. Benedikta), kljub temu pa je še vedno našel čas, da se je ukvarjal s praktičnimi vprašanji samostanov v Florivalu (Bloemendaal), v Val des Vierges (Maagden-dael) blizu Oplinterja v Brabantu in v Nazaretu blizu Lier-ra. Še dva njegova otroka sta se pridružila redovnim skupnostim.

Beatrice se je rodila leta 1200 v Tirlemontu (Tienen, Thienen) v dekaniji Liège. Bila je resna deklica, pozorna do drugih. Znano je, da je pri petih letih znala na pamet Knjigo psalmov, ki je služila v tistih časih kot prva čitanka (I, § 19, str. 23–24). Po materini smrti, ko je imela Beatrice sedem let, jo je oče zaupal v šolo beginam v Léauju, kjer je prejela osnovno izobrazbo¹⁵⁴. Imamo redko priliko spremljati izobraževanje in pot učenjakinja v tistem času. Čeprav ni zanesljivih podatkov, ali so bile v razredih, ki jih je obiskovala Beatrice, tudi druge učenke, lahko nedvoumno razberemo, da je bila deležna pouka v *artes liberales* latinske šole. Domov se je vrnila, ne da bi končala *trivium*, ki je bil sestavljen iz slovnice, retorike in dialektike (I, § 21, str. 25). Po lastnem nagnjenju je kot učenka samostanske šole vstopila v samostan v Florivalu, ki je leta 1210 privzel pravila cistercijanskega reda. Bila je deležna samostanskega učnega programa in tako zaključila *trivium* in *quadrivium*, ki je obsegal glasbo, geometrijo, aritmetiko in astronomijo (I, § 23, str. 26).

Vse od tega časa je bila Beatrice s prijateljico, s katero je sklenila nekakšen dogovor o tekmovanju v duhovni rasti, zelo natančna pri upoštevanju samostanskih pravil in je imela celo navado ponoči skrivoma vstajati, da je opravljala bogoslužje (I, § 28, str. 29).

To je bilo obdobje strašnih kazni, ki si jih je sama naložila in niso prizanesle nobenemu delu njenega telesa: med drugim je spala na trnih, se bičala, si pritrgovala pri

hrani in nosila neudobna oblačila¹⁵⁶.

Pri petnajstih je hotela postati novinka. Kljub pomislekom opatinje, ki je »prebledela od začudenja« ob prošnji in jo je hotela zavriniti zaradi dekletove šibkosti in slabega zdravja (I, §§ 45-48, str 38-41), je Beatrice uspela prepričati kapitelj in na Veliki četrtek leta 1215 ji je bilo dovoljeno obleči habit. Zaobljube je izrekla leto dni kasneje in potem so jo poslali v samostan La Ramée, da bi se naučila umetnosti kaligrafije in iluminacije rokopisov v tamkajšnjem skriptoriju. Tam je postala dobra prijateljica z Ido iz Nivellesa, ki je bila še novinka, vendar zrelejša od Beatrice in je svojo mlado prijateljico zelo predano vodila. Beatricino življenje vseskozi podpirajo takšna prijateljstva, ki so tipična za cistercijski red. Na tem mestu naj omenimo še traktat *O duhovnem prijateljstvu*, ki ga je napisal Aelred iz Rievaulxa¹⁵⁷.

Beatrice je ostala v stiku z Ido iz Nivellesa; v trenutku depresije je pomislila nanjo in zbolela je, ko je prijateljica umrla¹⁵⁸.

Do leta 1221 je ostala v Florivalu; potem je odšla z očetom, bratom, sestrami in nekaterimi drugimi redovnicami v samostan Dolina devic (Val des Vierges) blizu Oplinterja, kjer je izrekla večne zaobljube leta 1225. Od leta 1236 je živela v samostanu v Nazaretu¹⁵⁹, kjer je bila predstojnica od leta 1237 do 29. avgusta 1268, ko je umrla. Ti dogodki so v *Življenju* kratko opisani, vendar nimamo nobenih podatkov o tem, kaj se je dogajalo, ko je bila predstojnica v Nazaretu, če izvzamemo pripoved o dveh videnjih in kratko dejstvo, da je opravljala (vse) svoje dolžnosti »kar najbolj popolno«.

ZGODBA DUŠE (DUHOVNI RAZVOJ BEATRICE IZ NAZARETA)

Avtor *Življenja*, Beatricine biografije, podaja predvsem duhovno biografijo in ne poročila o zunanjih dogodkih.

Beatricin duhovni razvoj se odvija po običajnem načrtu in življenjepisec opisuje začetna stanja, napredovanja in stanja popolnosti v tem razvoju. Na vsaki stopnji se pojavljajo dogodki enake vrste – spokornosti, doživljanja ekstaze, videnja – vendar se zgodijo na vsaki stopnji drugače.

Beatrice je gotovo je pretiravala v spokornostih, četudi si priključimo v spomin strogo asketsko okolje cistercijanskega samostana. Motivacija za ta mrtvičenja, pokorjenja in trpinčenja izhaja iz globoke zavesti, da je grešnica; z drugimi besedami, iz neizpodbitnega prepričanja, da je človek absolutno nesposoben z lastnimi napori doseči zvezo z Bogom, ki je bitje absolutne dobrote.

Hrepenenje je gonilna sila takega prepričanja in ravnanja in opisano je kot »strastno«, »goreče«, »zelo pri-ganjajoče« in celo brez pameti, »blazno«¹⁶⁰. Mistikinja čuti Božjo *privlačnost* in iz nje se poraja silovita želja slediti Kristusu in biti združen z Bogom; nastopi skoraj neznosna napetost (nagon) volje, ki lahko kliče bodisi v spokorna dejanja (pokorjenja, mrtvičenja) bodisi k nadvse tankovestnemu izpolnjevanju pobožnih dolžnosti (vaj) ali k posnemanju kreposti redovnih sester.

Silovitost tega hrepenenja pripelje skoraj v norost, v tisto norost ljubezni, ki jo opisuje Rihard Svetoviktorski v delu *Štiri stopnje silovite ljubezni*¹⁶¹. Nenavadni zunanji znaki kažejo na silovitost te ljubezni, ljubezni, ki je hkrati (bogato) obložena z milostmi in (neusmiljeno) soočena z omejenostmi človeške narave.

Nobenega dvoma ni, da je Beatrice doživljala ekstaze,

ampak ravno tako so jih doživljale njene prijateljice: Ida iz Nivellesa, Ida iz Léauja in mnoge druge; doletela so jih stanja ekstaze, včasih celo odrevenelosti, omrtvičenja, ali pa so nasprotno izbruhnile v smeh in začele ploskati (str. 224–226). Pri Beatrice gredo podobna stanja celo do takih skrajnosti, da hlini popolno blaznost, da bi bila tem bolj zaničevana. Duhovni vodja jo prepriča, da bo tako obnašanje prineslo resne težave skupnosti in zato Beatrice misel opusti (III, §§ 208–212, str. 134–135). Razen v nekaterih izjemnih primerih – ko so npr. motili bogo-služje¹⁶² – je skupnost take pojave tolerirala. Ravno ta prizanesljivost lahko do neke mere pojasni njihovo pogostnost in celo nalezljivost.

Vsekakor pa je Beatrice kljub vsem tem znakom čustvenega, ljubezenskega življenja – pogosto so jo preplavili prav vzgibi ljubezni, za katere se je zdelo, da jo včasih vlečejo k Bogu in včasih spet mečejo daleč od Boga – skrbno in razsodno opazovala svoje duhovno stanje in pre-mišljevala o svojem mestu v Božjih načrtih. Na tej stopnji igra luč razuma bistveno vlogo v spoznavanju samega sebe, kot pričujeta tudi tako duhovnost sv. Bernarda kot duhovnost Viljema Thierryjskega¹⁶³. Na tem mestu vklju-či življenjepisec v tekst nekatere Beatricine meditacije, ki jih obdela precej alegorično in moralistično. Gotovo gre za »oporne točke za meditacijo«, ki so zbrane v poduk njenim redovnim sestram¹⁶⁴.

Ob tem ko spoznava, da je grešnica, pa Beatrice odkriva tudi plemenitost svoje narave, ki jo skriva globina njene duše. V luči milosti vidi, kaj vse je prejela od Boga: naravne darove, »plemenit ponos«, ki išče najvišje reči, bistrournost in ostrino duha, ki vodita v kontemplacijo, radodarnost in velikodušnost, lastnosti, ki sta prav tako atributa duše, ki je bila ustvarjena po Božji podobi in sličnosti (II, § 121, str. 87). Tako je namen njenega boja pre-oblikovati svojo naravo, ki je bila ranjena zaradi greha, in

ponovno odkriti čistost stanja, v katerem je bila ustvarjena. To iskanje čistosti pa zajema odmetavanje vsega tistega, kar ni Bog, v iskanju celovitosti in svobode, ki sta znaka ponovnega rojevanja, vzpostavljanja Božje podobe v njej¹⁶⁵.

Ta razmišljanja spremljajo meditacije o Svetem pismu, kjer Beatrice išče razsvetljenja, tako nramnega kot mističnega, zase in za druge. In če ne razume, razsvetljuje njeno razumevanje Sveti Duh in jo tolaži pri njenih poskusih (II, §§ 85-86, str. 67-68).

Temu stanju razsvetljenja in preiščevanja sledijo tri leta nepojmljivega trpljenja: leta pasivnih preizkušenj, ko si ne nalaga več spokornih dejanj. Sedaj jo mučijo mesene skušnjave, brezsrčne podobe, izguba vere, obup, gnus nad življenjem, ki se ji zdi temna ječa (II, §§ 130-132, str. 92-94; § 156, str. 105).

Beatrice se bori z vso močjo proti tem napadom, ki jih pripisuje hudiču, in uspe ji, da ostaja trdna v svojem boju.

Taki ljubezenski poskusi so vsekakor Beatricina usoda in se bodo v njenem življenju ponavljali. Opozoriti pa je treba na pomembno, celo ključno preokretnico v njenem duhovnem razvoju. Že prej se je zavedala, da se preveč zanaša na lastne moči in da mora dopustiti, da v njej deluje Bog (I, § 67, str. 54).

Postopoma, ko preiščuje Kristusovo trpljenje in skrivnost Svete Trojice, prestopa v drugo razsežnost. Najprej vidi pri maši, po povzdigovanju, na oltarju Kristusa z razširjenimi rokami. Dobesedno se združi z njim, srce s srcem in prevzame jo Kristusov duh. V tej ljubezenski zvezi priстане, da bo naredila vse, karkoli bo Gospod zahteval od nje, in On ji vtisne Svojo podobo, kakor v mehak vosek, da jo tako naredi Sebi podobno¹⁶⁶.

V svetlobi kontemplacije je slečena lastne volje, vse njene sile se združijo v enem in edinem zagonu, tako da

vsa njena dejanja sodelujejo v službi Bogu. Ni več razlike med dejavnim in kontemplativnim življenjem: »Istočasno je usmerjala vsa svoja dejanja in občutke, tako notranje kot zunanje v službo odločitvi lastnega razuma, tako da ni nobena njenih sposobnosti ostala nedejavna, vse pa je popolnoma posvetila službi svojemu Stvarniku; njen duh je bil predan sveti ljubezni, njena usta slavljenju Boga, njene roke delom ljubezni in vsak del njenega telesa dolžnostim, ki so bile (ljubezni) primerne (II, § 181, str. 117–118).

Trinitarna videnja potrjujejo to stanje in širijo njeno razumevanje. V enem od teh videnj, ki ga je imela v božičnem času leta 1232, je videla Boga kot izvir reke, iz katere so tekli drugi tokovi in potoki: reka je Božji Sin, drugi tokovi so njegove svete rane (stigmata), potočki pa so darovi Svetega Duha. Beatrice sedaj razume Božjo sodbo, iztekanje (izhajanje) Oseb v Trojici in v sami Božji bitnosti. V njej nastopi sprememba in zave se vseobsegajočih razsežnosti ljubezni. Prej je iskala popolnost v asketskem življenju in pobožnih vajah, zdaj pa ji postane jasno, da se moramo, če hočemo izpolnjevati Božjo voljo, ukvarjati s svojim bližnjim, tako v materialnem kot v duhovnem smislu (III, §§ 213–218, str. 137–140).

Končno se v preustvarjajoči zvezi popolnoma potopi v Božjo voljo, tako da more hoteti samo tisto, kar hoče Bog. Sedaj je dosegla notranji mir; čuti, kako je neprizadeta ob vseh preizkušnjah, istočasno postane telesno močnejša (III, §§ 222–227, str. 143–146). Nastopi ravnotežje med pomirjenim duhom in trpečim telesom, ki je pri cistercijanih v dvanajstem stoletju splošno poznano in tudi opisano¹⁶⁷. Beatricina vedno napeta volja in silno hotenje sta zdaj spremenjena v vedro sprejemanje Božje volje.

V zvezi z Beatricinim življenjem v Nazaretu poroča življenjepisec le o dveh videnjih. Pravzaprav ga bolj zanima poročanje o tem, kako se je kazala njena ljubezen, ki

bo odslej vedno med njenimi glavnimi vodili. Kot prava mati družine (ki je poslušna glavi družine, Bogu, ki je tu predstavljen kot gospodinja, (*magistra, domina*) (III, § 264, str. 180), skrbi za potrebe vseh tistih, ki se zatečejo k njej, po (materialno) pomoč ali po nasvet, če gre za hčere po veri ali za druge osebe, »vsakršne starosti, v kakršnem koli položaju ali katerega koli poklica«. Vsi jo gledajo kot »dobrotnico«, pomočnico in svetovalko (III, § 266, str. 182). Bolni, ubogi, grešniki in preganjane duše – vsi se vračajo domov ozdravljeni in potolaženi. V posebno težkih razmerah gre tako daleč, da se poistoveti z grešnikom, vse dokler ni osvobojen po njeni molitvi.

In podobno kot pri sv. Frančišku objema njeno sočutje tudi kraljestvo živali, vse ptice, vsa majcena bitja, s katerimi deli trpljenje (III, § 242, str. 155). Četudi ne gre za vesoljne razsežnosti kot pri Hildegardi, lahko vseeno rečemo, da vključuje Beatrice v svojo ljubezen prav vsa ustvarjena bitja.

BEATRICINA VIDENJA

Beatricina videnja so povezana z liturgičnim življenjem: začenja jih bodisi z vrstico psalma, s stavkom iz pridige ali z obhajanjem evharistije in jih nadaljuje z zavestno meditacijo. Doživlja jih v stanju ekstaze ali pa jim tako stanje sledi, vse do popolne izgube sposobnosti gibanja in popolnega zamrtja čutov¹⁶⁸.

V primerjavi s teksti Hildegarde iz Bingna, kjer je vesolje vse žareče in prekipevajoče živo, je ta del pri Beatrice komaj nakazan. Kraj dogajanja skorajda ni opisan in videnja se dogajajo na abstraktnem prizorišču, ne da bi bil čas posebej omenjen. Prizori so zelo stereotipni in ne presegajo podob tradicionalnih predstav: Jezus na oltarju z razširjenimi rokami; devet angelskih zborov in njihov sijajni dom; kolo sveta.

Na drugi strani pa so v videnjih Beatrice iz Nazareta zelo pomembne čutne zaznave, jasno zaznava *fizični dotik*; čuti prisotnost Boga, kako prehaja skozi vse njeno telo; Gospod prebode njeno dušo z ognjem Svoje ljubezni kakor s konico meča, iz katerega šviga ogenj, in pritegne njeno srce k svojemu (II, § 170, str. 113). Kri iz Kristusovih ran teče v njeno dušo (III, § 238, str. 152-153).

Beatrice vztrajno poudarja globoke čustvene pretrese, ki jih videnja povzročajo. Ti vzpodbujajo njeno ljubezen in ji dajejo »okušati«¹ sladkost Božje ljubezni. Zanj je tudi okus duhovni čut, ki ji prinaša veselo doživetje Božje milosti v njej sami (II, § 163, str. 108-109).

Sluh posreduje na enak način: Jezus ji »ne govori v domačem jeziku, ampak latinsko«. Predlaga ji dogovor o zvezi, Beatrice obljubi, da ga bo spoštovala (II, § 165, str. 110). Spet drugič sliši Gospodov glas, ki ji kliče, da je bila izbrana in da je njeno ime zapisano v Knjigi Življenja. To je začetek pogovora in Beatrice vpraša Gospoda, kako si je zaslužila to milost »brez vsake prejšnje zasluge (z nje-ne strani)«. Jezus odgovarja, da ni zagrešila nobenega smrtnega greha in da Mu je sledila, ko(t) sta jo priganjali moč in silovitost njene ljubezni do Njega (II, § 171, str. 113-114).

Pri Beatrice je sicer nedvomno res, da je čutna zaznava v povezavi z voljo izjemno pomembna, nobenega dvoma pa ni, da ima tudi umska prvina (po ljubezni razsvetljeno umevanje) ravno tako vidno mesto. V poročilih o videnjih se vseskozi pogosto pojavlja glagol *rozumeti*, videnja sama pa so bolj in bolj abstraktna. Življenjepisec pove, da je imela Beatrice vrsto knjig o Sveti Trojici, a ne našteva, za katere knjige gre.

Nobenega dvoma ni, da se je vseskozi jasno in globoko zavedala, da je Bog nedoumljiva Skrivnost, da pa ji On sam prihaja na pomoč s svojo lučjo v njej.

Pri Beatrice obstaja konvergenca med tem, kar je na

eni strani delovanje intuitivnega spoznanja, ki vstopa (kolikor je mogoče) v skrivnosti Boga, in tem, kar je po drugi strani rodovitna ljubezen, ki v veselju uživa sprejete darove. Končno pa jo vsa ta doživetja vodijo – kot smo že videli – v dejavno ljubezen, kot se je že večkrat izkazalo.

SEDEM NAČINOV LJUBEZNI¹⁶⁹

V enem zaključnih poglavij *Življenja* podaja Beatricin življenjepisec latinsko priredbo njenega dela (III, §§ 246–261). Po tem prevodu je bilo mogoče določiti avtorstvo teksta v srednji holandsčini (thiois), vključenega v delo *De Limburgsche Sermænen* (*Limburgške pridige*), ki je bilo leta 1895 ponovno odkrito¹⁷⁰.

Besedilo je bilo za učenjake trd oreh, posebno *Sedmi način*, za katerega se zdi, da je ponovitev prejšnjih stopenj. Je bil ta del morda dodan kasneje? Na tem mestu se nikakor ni mogoče lotiti reševanja tega problema. Naj zadostujeta omemba in poudarek, da ga je možno razlagati na različne načine¹⁷¹.

Nesporno je Beatricino besedilo izvirno delo, v katerem je mistični jezik prvič zazvenel v brabantnem dialektu. Gre torej za pomemben prozni jezikovni prispevek, proza je bogata in pogosto ritmična. V Beatricinem življenjepisju, ki ga je napisal cistercijski spovednik, je približno kronološko nanizano najpomembnejše iz njenega duhovnega življenja, predstavljeno po tradicionalnem vzorcu, v klasičnem samostanskem okolju, odražajoč tudi njeno samostansko teologijo. *Sedem načinov ljubezni* je vsekaror teološko preverjeno besedilo, potrjeno s cistercijske strani, in očitna so številna vzporedna mesta med *Življenjem* in Beatricinim besedilom¹⁷². Vendar Beatricina knjiga ni kronološko poročilo, ampak sinteza vsega, kar je živela: njena vznesenost in celo njena pretiravanja so

v knjigi tako po obliki kot v miselnem pogledu opisana popolnoma nadzorovano.

Osnova strukturna prvina te knjižice je ljubezen, *Minne*. V podnaslovu, v eni sami vrstici, je strnjeno vse osnovno izkustvo: »Ljubezen zaobjema sedem oblik, ki izvirajo z vrha (vrhunca, *uten hoegsten*) in se stekajo na vrh (*ten oversten*)¹⁷³. Ljubezen se začne pri tem, kar je najvišje, in se povrne na to višino: novoplatonsko gibanje izhoda in povratka. Ostaja vprašanje, ali sta pri Beatrice oba vrhova Bog ali gre za vrh duše; izraz ni natančen. Bralcu je prepuščen vstop v to prelivanje, gibanje ljubezni: v Beatricino osebno ljubezen do Boga, katere bogastvo čuti po vsem telesu, v srcu in duši in jo prežema tako z milimi in kot tudi z okrutnimi učinki. Vse to pa se vendar dogaja v izmenjavi njene ljubezni s transcendentno Ljubeznijo, z breznom ljubezni, ki vleče njeno dušo, da bi lahko dosegla globoko bivanje v Bogu, ki je »v svojem bistvu najvišja in najbolj vzvišena plemenitost« (I, str. 7, v. 61) in se daje tistim, ki so se Mu prepustili. Ta dar vzbuja hrepenenje, ki se (v zameno) hrani s tem darom. Pogoj za »vračanje ljubezni za Ljubezen« pa je vsekakor srečanje obeh zaljubljenecv.

Prvi način prikazuje hrepenenje, da bi Boga ljubili in mu sledili kot mogočnemu magnetu, pri čemer bi ponovno našli čistost, plemenitost in svobodo, ki so znaki naše ustvarjenosti po Božji podobi in sličnosti in tako trajne prvine naše končne popolnosti. To hrepenenje ne daje nobenega olajšanja, saj vseskozi rojeva napetost med Beatricinim resničnim stanjem, med tem, kar je (in kar tako srce kot um jasno spoznavata), in med njenim idealnim stanjem, med tem, kar bi morala biti: med njenimi naravnimi darovi in dosežki na eni strani in med tem, kar ji manjka, da bi bila v podobi ljubezni, »v bližini podobnosti«, na drugi strani. Ne glede na te boleče posledice pa ta napetost v trenutku prežene vse strahove, saj je v

stanju onstran strahu pred sodbo in kaznijo.

Prvi način se zdi kot vajeniška doba, poglaviten (in nujno potreben), ker je njegov končni namen ljubezen: združitev z Bogom, svoboda vesti, očiščenje duha in jasnost uma. Hkrati kaže tudi načine, kako odstranjevati ovire na tej poti (do ljubezni), načine, kot sta refleksija (o sebi) in vse popolnejša pokorščina srca, (podrejanje vseh vzgibov) nenehnemu iskanju ljubezni.

Drugi način, ki je zelo kratek, je posvečen zastonjskosti ljubezni: Beatrice hoče služiti Bogu v zastonjskosti, »brez vsakega razloga, brez vsakega ›zakaj‹«¹⁷⁴; formulacija, ki se zdaj prvič pojavi in bo zelo odmevala pri kasnejših mistikih. Nagrada, plačilo, in služenje hodita sicer z roko v roki in Beatrice uporablja tu besednjak trubadurjev, pri čemer pa zamenja vlogi: tu hoče gospa služiti gospodarju in pri tem v ničemer ne misli na plačilo, razen v smislu, da bi »vračala ljubezen za ljubezen«, in to na način, ki je brez mere, nad vsako mero¹⁷⁵, in onstran vsakega človeškega umevanja. Nujnost vseobsežnosti poudarja ponavljanje besede »vse«, ki jo tu uporablja celo z večjo močjo kot v Tretjem načinu: »služiti v vsej zvestobi...., hoče Mu uga-jati z vsem, kar ima.«

V *Tretjem načinu* prevladuje *trpljenje*. Beatrice bi rada naredila več kot vsa človeška in nebeška bitja; želja po celoti postane obsedenost. Dejansko se v desetih vrsticah beseda vse pojavi desetkrat. Hrepenenje služiti ljubezni se sooči s končnostjo, ki je značilna za človeško bitje. Njegova omejena narava ne more zadovoljiti brezmejnih zahtev ljubezni in tako (človek) vseskozi ostaja plačilno nesposoben dolжник (ljubezni). Duša je preplavljena s to nespособnostjo, da bi zadostila obvezam, s tem pomanjkanjem (umanjkanjem, *ontbliven*) v sebi sami¹⁷⁶. Vseeno pa stori vse, kar je le mogoče: hvalnice, dela usmiljenja, napor, a nič ji ne prinese miru. Zdi se, da je ujeta v »živi smrti« in da trpi peklenske muke. V tem stanju bo ostala, do-

kler je Gospod ne bo potolažil s tem, da ji bo naklonil globlje znanje o Sebi.

Četrty način in *Pety način* sta kot tabli diptiha, začetne vrstice napovedujejo: »včasih naš Gospod dopusti, da duša uživa velika veselja, spet drugič je deležna velikih trpljenj.«

Prva slika diptiha je slika sladkosti. Zastonjski dar Boga podžge celo bitje in ga povleče v stanje razburjenja, v gibanje... (in to) do stanja popolnega vsrkanja. Čudovita himna Ljubezni prikazuje različne stopnje tega dogajanja: »In Ljubezen se dotakne srca, ga trdno objame, si ga popolnoma podredi; dušo tako ljubeče objame, da jo (Ljubezen povsem) premaga.« V tem vzvišenem, posvečenem stanju sodeluje vse dušino bitje: njen duh je po tej intimnosti z Bogom razsvetljen in osvobojen, njeni čuti so prevzeti, njena volja preobražena. V tem »pogreznjenju« »je duša postala Ljubezen«¹⁷⁷.

Tolažbe so v Beatricinem *Življenju* pogosto omenjene. Vedno v zvezi s točno določenim dogodkom: z molitvijo, z meditacijo, s svetim obhajilom. V *Četrtem načinu* poudarja nepričakovan, milostni značaj teh tolažb in vse izkustvo duhovnega veselja zbere v himni Ljubezni, potem pa navaja njene odlike: lepoto, čistost, pravico, plemenitost (IV, str. 14-16).

Posledice in učinki teh preplavljajočih izkušenj so opisani v *Petem načinu*. V tem stanju dobrega počutja, ki je posledica objemov ljubezni in veselja nad njenimi darovi, je v duši vse več energije: najsi deluje ali počiva, se je polasti ista sila. Sladkosti, ki pogosto vzpodbuja k velikim dejanjem, pa včasih sledijo burna obdobja, ki vodijo celo v norost. Od tod tudi ponovno poudarjanje hrepenenja, česar v prejšnjem načinu ni. Beatricina nesposobnost, da bi zadovoljila Ljubezen, povzroča trpljenja, ki se ne prestando ponavljajo in so opisana tako stvarno kot tudi simbolično: žile se ji odpirajo, kri ji vre, mozeg se ji suši,

kosti ji slabijo, v prsih ji gori, grlo se ji suši. Včasih puščica prebode njeno srce: Ljubezen jo rani, pahne v obup. Vendar pa se v tem besnilu ljubezni (*orewoet*) pojavlja tudi občutek gotovosti. Četudi duša želi razvezati vozle, ki jo ovija in drži zvezano, se pa vendar ne želi odreči zveze. Bolj ko moleduje – v svoji žalosti –, več prejema in bližje je čistosti, plemenitosti in užitku ljubezni. Ozdravlja jo prav njeno pomanjkanje zadovoljstva in prav rana je vir tega ozdravljenja. V odsotnosti je že obljuba prisotnosti¹⁷⁸.

Mnogo je vzporednic med *Petim načinom* in *Življenjem*, čeprav je v *Življenju* opis telesnih znakov mnogo krajši. Telesna dogajanja imajo v *Življenju* notranjo dimenzijo. Puščica npr., ki prebode Beatricine prsi, je v *Življenju* podobna v videnju.

V *Šestem načinu* izginejo vsa nasprotja in neujemanja: Ljubezen je postala njen gospodar in jo je povzdignila, postavila v stanje blagra blaženosti in svobode. Prejela je darove, po katerih je hrepenela: čistost, sladkost duha, védenje, enakost z Gospodom¹⁷⁹. Vse ravni njene osebe so povzete v to spremembo: njena zavest je osvobojena, »osvobodila se je same sebe«, njeni čuti so usmerjeni in pod nadzorom in njena duša je združena na prvobiten in plemenit način. O sistematični odmaknjenosti, témi, ki bo pri kasnejših mistikih postala tako zelo pomembna, tu sploh ni govora. Svoboda je sadež ljubezni, posledica delovanja, zmaga nad njenimi notranjimi ovirami, gospodovanje nad njeno globoko bitjo (*wesen*)¹⁸⁰. Medtem ko je v *Petem načinu* srce utesnjeno, zaveda se svojih omejenosti, pa zdaj uživa občutek prostornosti; Beatrice uporablja tu tradicionalni podobi ribe in ptice, kako se poigravata vsaka v svojem okolju, gotovo realistični podobi, ki pa se hkrati navezujeta na Pavlove besede (prim. *Ef* 3,18) o neskončnosti Božje ljubezni: širokosti in dolgosti, visočini in globočini. Ta svoboda ji daje tako drznost, da se ne boji več nobenega ustvarjenega bitja: ne angela, ne

hudiča, niti Boga samega (kolikor ne more biti več ločena od Njega).

Nekakšen dodatek k tej svobodi pa je njena suverenost nad celotnim zunanjim in notranjim življenjem, v podobi gospodinje, ki opravlja svoje naloge, kakor jo navdihuje Modrost (*Prg 31, 10-31*). Dejavnost in kontemplacija hodita z roko v roki in ne ena za drugo. Stavek: »Spušča noter in spušča ven« – diskreten namig na *Jn 10,9* – je v skladu s krščansko tradicijo sožitja med kontemplativnim in dejavnim življenjem, usmerjenostjo navznoter in navzven.

Šesti način je vrh, »angelsko življenje«, ki pomeni popolno predanost Božji volji, temu pa sledi trajno obvladovanje sebe in velika pripravljenost služiti drugim, kot je opisano v *Življenju*.

Kakor smo že večkrat omenili, se pojavijo pri obravnavi *Sedmega načina* tudi nekatere nejasnosti. Ker se zdi, da povzema vse prejšnje stopnje, je vladalo splošno mnenje, da bi morali ta del besedila vključiti pred *Šesti način*, oziroma, da ga je Beatrice dodala kasneje, proti koncu življenja, kot povzetek vsega, kar je izkusila.

Lahko pa tudi tvegamo domnevo, da gre za drugačno stopnjo ljubezni, ki gre skozi prejšnja stanja, vendar na drug način: kot bi se vzpenjala po spirali in bila vse bližje in bližje vrhu. K taki razlagi nas vzpodbudi (tudi) sprememba besednjaka: besedo srce, ki je bila do sedaj v središču vsega čustvovanja, vseh življenjskih sil, mesto, kjer se rojeva hrepenenje, nadomesti sedaj beseda *bitnost/bit/bistvo* (*Wesen*); istočasno pa se pojavi nov izraz, *nostalgija* (*domotožje, verlanchnisse*), v povezavi z izrazom *domovina* (*lantscap*), ki je nasprotje izgnanstva (*ellende*) v področje (stanje) nepodobnosti.

Enako silno kot prej izražajo hrepenenje že omenjena paradoksalna nasprotja: blagost in trpljenje, življenje in smrt, veselje in žalost. Zdi se, da prevladuje pasivnost:

duša je pritegnjena v drugo območje, kjer obstajajo poleg pozitivnih atributov Boga »vsemogočni, vse razumeva-joči ... itd.« tudi njihova nasprotja: »nerazumljiva modrost, nedostopna višina...« Da se lahko potopi v »globoko brezno Božanskega«, mora Beatrice doživeti pritegnitev onstran časa, onstran vseh človeških načinov, onstran svoje lastne narave, da lahko vstopi v stanje, (ki je) drugačno (višje) bistvo/bit (*ein hoger wesen*), kjer je mogoče najti njeno pravo bistvo/bit (*hare wesen*) kar najtesneje povezano z Bogom (*dat naeste wesen*); z drugimi besedami: stanje največje podobnosti¹⁸¹.

Za Beatrice je užitek videnje Božanstva v Troedinosti kot tudi deleženje v ljubezni in védenje blaženih duhov. Ta ljubezen vključuje ustvarjena bitja in ljubezen do Boga. Prvič se v srednji holandsčini pojavi izraz »navadna (tj. človeška) ljubezen« (*gemeenre minne*), ki so jo definirali viktorinci in cistercijani ter jo je kasneje tako globoko razvil Ruysbroek¹⁸².

Sedmi način odkrije nov prostor in tudi nov čas. V *Šestem načinu* se Beatrice giblje v nečem, kar bi lahko bil »končni čas«, ker je po zedinjenju z Bogom dosegla končno stopnjo. Zdaj pa mora dočakati še »polnost časa«. Želja po smrti zaradi prevelikega trpljenja se v času Beatricinega življenja pogosto vrača, vendar ji po videnju Troedinosti na božič 1232 Bog obljubi, da ne bo nikoli več tako trpela, da bi si želela smrt; želja po smrti bo izvirala izključno iz hrepenenja po nebeških radostih. Ali se *Sedmi način* ne nanaša prav na to izkušnjo: na bolečine zaradi izgnanstva, željo »oditi s sveta, biti razrešena in biti s Kristusom« (prim. *Flp* 1,23), iti proti večni domovini v veselju (užitku) in slavi, medtem ko je zdaj v stanju med tem svetom in svetom onstran. Ta misel poraja nostalgijo, ki spremlja njeno hrepenenje.

Traktat se zaključí z mirnim pričakovanjem večne blaženosti: potem ko je dolgo iskala Ljubezen in služila Lju-

bezni, jo bo Ljubljeni sprejel in od tedaj bo »z Njim en duh«. Beatricino iskanje se konča v tonu tega svatbenega upanja.

Georgette Epiney-Burgard

»ŽIVLJENJE« IN »SEDEM NAČINOV LJUBEZNI« (IZBOR BESEDIL)

VIDENJE SVETE TROJICE IN VIDENJE SVETA¹⁸³

Kako je v svojem hrepenenju Beatrice težila po védenju o Sveti Trojici¹⁸⁴

§ 215 »Ko je preživela nekaj časa v želji po tem spoznanju, se je zgodilo, da se je na dan najsvetejšega rojstva Gospodovega, ko se je z vsem srcem predajala meditaciji, globoko pogrezala v skrivnost Gospodovega učlovečenja; in tedaj je bila nenadoma, v ekstazi, odnesena v nebeške višave, vzvišeno povzdignjena po Svetem Duhu; njen lastni duh se je v trenutku vzdignil do kontemplacije čudovitega videnja. Kaj je videla? Vsemogočni in večni Oče je bil izvir mogočnega toka, iz katerega so se v vse smeri izlivale številne reke in potoki, ki so ponujali v pitje »vodo, ki teče v večno življenje« (*Jn 4,14*). Nekateri so pili pri izviru toka, drugi v rekah, spet drugi v potokih. Ona pa, ki je imela milost videti te stvari, je pila iz vseh tokov. Med pitjem je s pretanjeno ostrino uma (*acies mentis*)¹⁸⁵ takoj spoznala pomen teh podob.

§ 216 Glavni tok je bil Božji Sin sam, Gospod Jezus Kristus, iz Očeta rojen pred vsemi veki, v času rojen iz Matere za odrešenje in v rešenje ljudi. Reke so bile znaki našega ozdravljenja, stigmata Gospodovega trpljenja, ki ga je blagovolil pretrpeti na lesu križa za nas grešnike. Potoki pa so bili darovi milosti, ki jih Delilec vsega dobrega brez konca izliva na vse verne, da lahko uresničujejo njegovo voljo.

Tisti, ki pijejo iz glavnega toka, so oni, ki s kar najpopolnejšim življenjem sledijo stopinjam našega Odrešenika z neugasljivim žarom; tisti, ki pijejo iz rek, so oni, ki po usmiljenju napredujejo v premišljevanju Gospodovega trpljenja. In tisti, ki pijejo iz potokov, so oni, ki si prizadevajo, da bi milosti, ki so jim bile podarjene, spremenili v dela usmiljene ljubezni, in tako izvršujejo Božjo voljo. Množice pivcev in različni načini pitja so torej urejeni po hierarhiji zaslug, kajti Kristus daje piti prvi skupini iz sebe samega, drugo skupino napaja iz sladkega keliha svojega trpljenja, in žejo tretjih teši s čudovitimi darovi svojih milosti ter z nebeško sladkostjo svojih tolažb.

Videla je tudi nekaj takih, ki niso hoteli piti; niso se hoteli približati niti glavnemu toku, niti rekam, niti potokom, in zaradi svoje trme so ostajali žejni in prazni. To so oni, ki so se umazali s težkimi grehi in delajo iz navade slaba dejanja. Ti so se po svoji volji ločili iz družbe izvoljenih: prezirajo Gospoda, ki jih ne prezira, ter žejni in prazni ne poznajo nebeških radosti in ostajajo navezani samo na zemeljska veselja in užitke.

§ 217 Potem ko je videla vse to, je Gospodova devica, ko je s pogledom kontemplacije skrbno sledila izvoru toka vse do izvira večnosti, kjer se je tok porajal, prejela milost, da je spoznala, kar je želela vedeti o skrivnosti Svete Trojice: kako se Gospod, Božji Sin, večno poraja iz Očeta in je bil ob dopolnitvi časov rojen v čas iz matere; kako Sveti Duh enako izhaja iz Očeta in Sina, kako je bila razlika med osebami združena v eno samo bistvo božanstva, večnosti in veličastva, kakor tudi vse druge skrivnosti Trojice, ki jo na tem svetu časti naša sveta mati Cerkev: vse to je Beatricina duša po razodetju Svetega Duha lahko v celoti istočasno sprejela.« (Ko je po ekstazi Beatrice prišla k sebi, je hotela z lastnimi močmi nadaljevati meditacijo o teh skrivnostih. Gospod jo od tega odvrne in ji naroči, da posveti svoje moči in skrbi drugim.)

§ 218 »... Ko je ta dela usmiljene ljubezni sprejela kot Božji dar, se ji je zdelo, da se je njeno srce na čudovit način razširilo in se ob tem (tako zelo) povečalo (kot bi hotelo zaobjeti cel svet); ob tem se je razpočilo. Od tega časa je notranje objemala ves človeški rod, kot v velikanski mreži¹⁸⁶. Mislim, da ta ovojnica ne pomeni nič drugega kot obseg usmiljene ljubezni, da na ta način postaja dolžnik, kot pravi apostol (*Rim 1,14*), »tako modrim kakor neumnim«. Po milosti, ki jo je prejela v vsej čistosti vere in srca, se je posvečala službi vsem po njihovih potrebah; in te dolžnosti del usmiljene ljubezni je sprejemala s pobožnostjo in še z večjo pobožnostjo jih je izvrševala.«

Videnje sveta kot kolesa – Kako je videla cel svet pod svojimi nogami, kot kolo¹⁸⁷

§ 234 »Potem ko je dolgo časa izpolnjevala dolžnosti predstojnice, je prišel dan, ko je slišala neko redovnico brati tisto mesto pri sv. Bernardu, kjer pravi, da je »mno-go tistih, ki trpijo muke za Kristusa, redki pa so tisti, ki se v Kristusovem imenu ljubijo s popolno ljubeznijo«¹⁸⁸. Besede tega svetega moža je ohranila v spominu in v naslednjih dveh dneh jih je pogosto premišljevala. Vendar sama ni mogla priti do tega, kako je treba njihov pomen pravilno razumeti; spraševala se je, kako bi bila lahko človeška ljubezen, ki bi bila usmerjena k samemu sebi, na neki način pomembnejša kot prenašanje (Kristusovih) muk za Kristusa. Kajti človek, pa naj bo dober ali slab, po naravi ljubi sebe samega, »saj nihče ni nikoli sovražil svojega mesa« (*Ef 5,29*). Zdelo se ji je, da daje poseben pomen tem besedam oni kratki dodatek »v Kristusovem imenu«, kajti pomen tega dodatka more odkriti le izkušnja sama, nikakor pa ne še taka pretanjenost človeškega uma.

§ 235 Ko je videla, da s prizadevanjem meditacije ne more najti najglobljega smisla teh besed, se je služabnica

Boga zatekla v molitev in goreče prosila Boga, da bi ji glede tega podaril razsvetljenje. In kaj bi lahko Gospod v svoji dobroti odrekel svoji izbranki v njenem prizadevnem stremljenju in njeni rodovitni gorečnosti. Milost božanske ljubezni ji ni naklonila samo tega, za kar je prosila, torej razumevanja prej navedenih besed, ampak jo je poučila tudi tako, da ji je v obilju razodela skrivnosti Božjega misterija.

§ 236 Kakor hitro je bila vzvišeno povzdignjena v ekstazo, je videla pod svojimi nogami celotno zgradbo sveta, kot nekakšno kolo. Sámó sebe je videla postavljeno na kolo, njene oči so bile v kontemplaciji uprte v nedoumljivo bistvo božanstva in s pretanjenostjo uma je na čudovit način gledala večnega in pravega Boga, Najvišjega neustvarjenega, Gospoda, v veličastvu njegovega obstoja. Bila je tako uravnoteženo postavljena med Boga in človeka, nižje od Boga, a višje od vsega sveta, da je teptala zemeljske dobrine, ko je bila hkrati neločljivo zlita z Božjim bistvom v objemu usmiljene ljubezni.

V tem zlitju, ko je postala »en sam duh« z Bogom (1 Kor 6,17), je spoznala, da je dosegla tisto čistost, tisto svobodo duha in tisto slavo, za katero je bila ustvarjena od vsega začetka. In kot da bi bil njen duh popolnoma prenesen v Božjega Duha, je tako za kratek čas razumela, da je zlita z najvišjim božanstvom in postala je vsa nebeška.

§ 237 Ko je prišla k sebi, je v spominu obdržala sladkost te kontemplacije, se z njo hranila, ni pa je ponovno izkusila. V spominjanju na to, kar je videla in umela, znova potolažena z Božjo sladkostjo, ki je ni moč opisati, je sladko spala v rokah Ljubljenege, objeta s plameni ljubezni. Pomen prej navedenih besed je torej spoznala bolj po izkušnji kot z umom; s čistim očesom duha je uvidela, da se popolno ljubi zaradi Kristusa, da pa jih malo dospe na ta vrh popolne ljubezni.«

SEDEM NAČINOV SVETE LJUBEZNI¹⁸⁹

Obstaja sedem načinov svete ljubezni: izhajajo iz Najvišjega in se vračajo na vrh.

Prvi način svete ljubezni¹⁹⁰

Prvi način svete ljubezni je dejavna želja, izvirajoča iz ljubezni, v srcu mora kraljevati dolgo časa, preden iz njega odstrani vse ovire, in delovati mora z močjo ter iznajdljivostjo in napredovati v tem stanju.

Ta način je hrepenenje, ki z gotovostjo izvira iz ljubezni: to pomeni, da dušo dobre volje, ki želi zvesto slediti našemu Gospodu in Ga resnično ljubiti, pritegne hrepenenje, da bi dosegla in se stalno naselila v stanju čistosti, svobode in plemenitosti, v katerih je bila ustvarjena po podobi svojega Stvarnika in v podobnosti z Njim, ki Ga moramo nadvse ljubiti in varovati bolj kot vse drugo.

Po tej poti hoče torej voditi vse svoje življenje: delati, rasti, se vzpenjati proti vse višji ljubezni, proti vse intimnejšemu poznanstvu z Bogom, proti popolnosti, za katero je bila ustvarjena in h kateri je od Boga poklicana.

Neprestano, podnevi in ponoči, se s tem ukvarja in se temu popolnoma posveča. V tem je vse njeno spraševanje, vse njena prizadevnost, vse njene prošnje Bogu in vsa njena premišljevanja: kako bi lahko dospela do Ljubezni, kako bi se lahko bolj intimno približala Ljubezni, kako bi Ji postala bolj podobna z okrasjem kreposti, v vsej čistosti in intimni plemenitosti ljubezni.

Takšna duša z vso resnostjo opazuje to, kar v resnici je, in to, kar bi morala biti, to, kar ima, in to, kar njenemu hrepenenju manjka¹⁹¹. Z vso svojo gorečnostjo, z velikim zagonom in vso možno iznajdljivostjo si prizadeva, da bi se varovala pred vsem in da bi odstranjevala vse, kar bi lahko bilo ovira ali spona na njeni poti. Njeno srce nikoli

ne počiva, niti se ne ustavlja v iskanju in zbiranju miloščine, v učenju in prilaščanju vsega, kar bi ji lahko pomagalo pri napredovanju v ljubezni.

Poglavitna skrb duše v tem stanju, njeno delo in njen napor je pridobiti Boga s svojo gorečnostjo in zvestobo, biti sposobna od zdaj naprej služiti ljubezni s svobodno vestjo, očiščenim duhom in jasnim umom, ne da bi jo ustavljale napake v preteklosti.

Ta zelo čista in zelo plemenita želja prihaja gotovo iz ljubezni in ne iz strahu. Kajti strah pomeni delovanje ali trpljenje, jemanje ali prepuščanje iz strahu pred Božjo jezo ali pred sodbo tega pravičnega sodnika, bodisi pred večnimi ali pred časnimi kaznimi. Samo ljubezen pa teži k čistosti ter k visoki in najvišji plemenitosti, ki je v njenem bistvu: v posedovanju in v užitku.

Sedmi način svete ljubezni¹⁹²

Blažena duša pozna še en način visoke ljubezni, ki jo izpostavlja trdemu notranjemu naporu: pritegnjena od ljubezni, ki je onstran njene človeškosti, onstran človeškega razuma in uma, onstran vsega, kar zmore naše srce, pritegnjena samo po večni Ljubezni v večnost ljubezni, v nedojemljivost, v nedostopno širokost in visokost, v globoko brezno božanskosti, ki je »vse v vsem« in domuje nespoznatno onkraj vseh stvari, nespremenljiva, kot polnost Biti, ki objema vse v svoji moči, v svojem umu, v svojem suverenem dejanju. Blažena duša je tako nežno povita v ljubezen in tako močno pritegnjena v hrepenenju, da njeno pretreseno srce razjeda nestrpnost in njen zmeden duh se premetava v vzgibih njenih hrepenenj. Vsi njeni čuti so usmerjeni k užitku ljubezni, kjer se hoče vzpostaviti (*wesen*). To goreče prosi (od) Boga, tega si od njega srčno želi v moči svoje želje. Kajti Ljubezen ji ne dovoli niti miru niti odloga niti počitka. Ljubezen jo dvi-

guje in ponižuje; jo v trenutku pritegne, da bi jo kasneje mučila; jo usmrti, da bi jo oživila; ji zadaja rane in jo ozdravlja, jo dela noro in potem modro¹⁹³. Tako jo ljubezen priteguje v višjo bit (*in hoger wesen*).

V duhu je dvignjena onstran časa, v večnost, onstran darov ljubezni, ki je onstran časa, onstran človeških načinov ljubljenja, onstran svoje lastne narave, v svoje hrepenenje, da bi jo presegla. Taka je njena bit (*wesen*) in njena volja, njeno hrepenenje in njena ljubezen: vstopiti v gotovost resničnosti, v čisto jasnost, v visoko plemenitost, v pretanjeno lepoto – v sladko družbo višjih duhov, ki se pretakajo v prekipevajoči Ljubezni in jo imajo v užitku.

Njena volja je biti tam zgoraj; v hrepenenju se napoti in pride med duhove, predvsem med žareče serafe; vendar hoče počivati in prebivati v užitku na prsih vzvišenega božanstva, najbolj vzvišene Trojice.

Išče [Gospoda] v njegovem veličastvu, sledi mu v višave, obiskuje Ga v kontemplacijah s svojim srcem in svojim duhom. Pozna Ga, ljubi Ga. Tako močno hrepeni po Njem, da ne more misliti niti na svetnika niti na človeka niti na angela ali kakšno drugo stvar, če ne v običajni ljubezni, po kateri ljubi vse v Njem. Edino Njega je izbrala v ljubezni, pred vsem(i) drugim(i), na koncu vsega in v vsem, z vsemi stremljenji svojega srca, vsemi silami svojega duha, Njega hoče videti, Njega hoče v užitku imeti.

Zato je od zdaj naprej njeno življenje na zemlji veliko izgnanstvo: ozka ječa in kruto trpljenje. Prezira svet in zemlja se ji gabi; vse to, kar je zemeljsko, je ne more niti zadovoljiti, niti napolniti – in biti tujka v daljni deželi pomeni zanjo veliko trpljenje. Svojega izgnanstva ne more pozabiti in svojega hrepenenja ne more zadovoljiti, muči jo domotožje. Strast in trpljenje preko vseh meja.

Občuti veliko hrepenenje in veliko domotožje, da bi bila rešena tega izgnanstva, osvobodjena tega telesa in z ranjenim srcem vedno ponavlja besede apostola: *Cupio*

dissolvi et esse cum Christo, kar pomeni: »Hrepenim, da bi se razrešil in bil s Kristusom« (Flp 1,23).

In duša želi biti v svojem divjem hrepenenju in svoji boleči nepotrpežljivosti razrešena, da bi bila s Kristusom, ne zaradi dolgočasje sedanjosti, ne zaradi strahu pred bolečinami, ki jo čakajo, ampak želi po kreposti svete ljubezni, večne ljubezni, goreče in strastno dospeti v deželo večnosti in k slavi užitka. Njeno domotožje je veliko in mogočno, njena nestrpnost je trda in mučna, njeno trpljenje neizrekljivo in kruto in njeno hrepenenje jo trpinči. Vendar mora živeti v upanju in ravno to upanje jo sili, da vzdihuje in medli. O, sveto hrepenenje ljubezni, kakšno moč imaš v duši, ki ljubi! To je blažena strast, divje trpljenje, trajna bolečina, nasilna smrt, umirajoče življenje. Tja gor duša ne more priti, tu doli ne more najti miru. Ne more prenesti misli na Ljubega, tako veliko je njeno domotožje; odpovedati se mu (ne misliti nanj) pa pomeni bolečino, ki je tako velika kot vzrok njenega hrepenenja; tako mora živeti v razpetosti.

Tako ne more in si niti ne želi biti potolažena, kot pravi prerok: *Renuit consolari anima mea*, kar pomeni: »Moja duša se noče potolažiti (Ps 77 (76),3). Zavrača vso tolažbo od Boga samega in od vseh stvari, kajti vse radosti, ki jih dobi od njih, vzpodbujajo njeno ljubezen in jo vlečejo v višje stanje (*in een hoger wesen*), tako povečujejo njeno hrepenenje, da bi se združila v ljubezni in vstopila v užitek, in delajo to izgnanstvo nevzdržno. Kljub vsem darovom ostaja nezadovoljna, neutešljiva, daleč od svoje ljubezni. To je trdo življenje, mučno življenje, saj noče biti potolažena, dokler ne bo dobila tega, kar išče brez prestatka.

Ljubezen jo je pritegovala in vodila, naučila jo je svojih poti; (duša) ji je zvesto sledila v mnogih naporih in brezštevilnih delih, v plemenitih stremljenjih, silovitih hrepenenjih, v veliki potrpežljivosti in veliki nestrpnosti, v

bolečini in ko ji je šlo dobro, v mnogih mukah, zbiranju miloščine in prošnjah, v izgubi in v posedovanju, v poviševanju in v poniževanju, v sledenju in zanosu, v težavah in mukah, v žalosti in skrbah, v neskončnem zaupanju in dvomu, v ljubezni in bolečini; pripravljena je vse prenesti. V smrti in v življenju se hoče predati Ljubezni; v srcu doživlja neskončna trpljenja in samo zaradi Ljubezni si želi doseči domovino.

Potem ko je v tem izgnanstvu zaman vse poskusila, bo našla svoje pribežališče v slavi. Delo ljubezni je ravno želeti najpopolnejše zedinjenje (*dat naeste wesen*), se kar najbolj približati stanju, ko se duša prepusti Ljubezni. Hoče slediti ljubezni, vstopiti v užitek ljubezni – stanje, ki je v izgnanstvu nemogoče. Hoče torej oditi v deželo, kjer je vzpostavila svoje domovanje in kjer počiva z ljubeznijo (in željo). Jasno ji je: vse ovire bodo odstranjene in Ljubljeni jo bo nežno sprejel. V kontemplaciji bo z Njim, ki ga je nežno ljubila, večno bo njen, v njeno večno srečo, On, ki mu je tako zvesto služila. V vsej polnosti se bo združila z Njim, ki Ga je (njena) duša v ljubezni tako močno objemala. Tako bo vstopila v »veselje svojega Gospoda«, kot pravi sv. Avguštin: »*Qui in te intrat, in gaudium Domini etc.*«, kar pomeni: »Tisti, ki vstopi vate, vstopi v veselje svojega Gospoda,« in ne bo se več bal, ampak bo užival Gospodovo blaženost¹⁹⁴.

Takrat bo duša združena s svojim soprogom in bo z njim »en duh« (*1 Kor 6,17*): v nerazvezljivi zvestobi in večni ljubezni. In tisti, ki so gojili ljubezen v času milosti, jo bodo uživali v večni slavi, kjer bosta samo hvala in ljubezen.

Naj nas Bog blagovoli vse pripeljati tja. Amen.

ČETRTO POGLAVJE

HADEWIJCH IZ ANTWERPNA
(13. stoletje – okoli 1240)

ŽIVLJENJE IN DELO

Potem ko sta jo v štirinajstem stoletju cenila in navažala Janez Ruysbroeck in njegov učenec Janez iz Leeuwarda¹⁹⁵, so bila dela begine Hadewijch iz Antwerpna, od katerih so nam ostali samo štirje rokopisi, bolj ali manj pozabljeni, dokler jih ni v devetnajstem stoletju ponovno odkril odlični raziskovalec srednjega veka in veliki pesnik Maeterlinck¹⁹⁶. Kritična izdaja njegovih del je izšla 1920, zaradi velikega prizadevanja ima pri tem posebne zasluge J. van Mierlo¹⁹⁷.

V našem času pa prinese vsako leto takšno poplavo tako literarnih kot tudi duhovnih študij (o tej begini), da lahko rečemo, da je Hadewijch precej bolj znana danes kot v času, ko je še živela¹⁹⁸. Po drugi plati je malo podatkov o njenem življenju, kajti – in v tem se razlikuje od Beatrice iz Nazareta – z njenim življenjem se ni ukvarjal noben življenjepisec, gotovo zato, ker je bila begina in ni živela v samostanskem okolju. Samo na enem rokopisu je ohranjeno tudi njeno ime, hkrati s krajem, iz katerega je prihajala: »blažena Hadewijch iz Antwerpna«.

Na splošno velja, da je obdobje njenega literarnega ustvarjanja druga četrtina trinajstega stoletja. V *Seznamu popolnih*, ki sledi štirinajstemu *videnju*, omenja begino, ki jo je Robert le Bougre obsodil na smrt »zaradi njene pravične ljubezni«. Ta inkvizitor je bil odgovoren za preganjanje na Flamskem od 1235 do 1238¹⁹⁹.

Glede drugih biografskih podrobnosti lahko paberujemo edinole po njenih Pismih in v nekaterih pesmih,

kjer se pojavlja kot »predstojnica« ali »duhovna voditeljica« neorganizirane skupine begin, ki jih nagovarja z avtoriteto. Po nekaterih namigih je imela težave z nasprotovanji, ki so prihajala tako od zunaj kakor tudi iz njene skupnosti begin. Ko ji je grozil izgon ali celo zapor (če vzamemo njene izjave dobesedno), je spoznala, da mora zapustiti ljubljene prijateljice: Saro, Emmo in Marguerite, ki jih poskušajo ločiti od nje, čeprav ji je še uspevalo, da je bila z njimi v stiku po pismih²⁰⁰. V istem času se je posvečala tudi delom ljubezni, verjetno skrbi za bolne, kot je bilo pri beginah tistega časa v navadi²⁰¹.

Splošno mnenje je, da je bila Hadewijch plemenitega rodu, saj je v pesmih uporabljala mnogo besed iz življenja na dvoru. Kakšno vlogo je imelo njeno socialno okolje? Je nanjo odločilno vplivalo? Jo je kulturno okolje pomembno oblikovalo? Nemogoče je (resnično) odgovoriti na to vprašanje, nobenega dvoma pa ni, da je bila izredno kultivirana, izobražena tako v posvetnih stvareh kot (tudi) teološko. Zнала je latinsko in je bila veščica v oblikovanju stihov, v retoriki in v umetnosti pisanja pisem. Uporaba mnogih francoskih besed je gotovo posledica poznavanja poezije *trouvèrjev* severne Francije. Glede religioznih tem pa Hadewijch kaže obsežno poznavanje Svetega pisma, liturgije in teologije. Ne da bi posebej omenjala njuni imeni, citira Riharda Svetoviktorskega (*L. X*) in Viljema Thierryjskega (*L. XVIII*) in tudi Himno troedinosti, ki jo pripisujejo Hildebertu iz Lavardina (umrl 1134) (*L. XXII*). V osmem videnju ji kaže pot vodnik, ki je sholastični teolog; ne more je spremljati do vrha zveze, ker bolj ceni pamet (intelekt) kot ljubezen. Iz tega vidimo, da se Hadewijch giblje v duhovnem obnebjju, ki je precej podobno svetu, v katerem živi cistercijanka, Beatrice, čeprav daje Hadewijch več prostora in pomembnejše mesto razumu. Prijateljicam priporoča posvečanje intelektualnemu napredku, ki je vir duhovnega napredka. Morajo iskati znanje,

postavljati vprašanja in študirati! Vse to kaže, da so živele v kulturnem okolju, v skupnostih, z duhovniki, ki so bili sposobni odgovoriti na njihova vprašanja »v latinščini in flamščini«, kot pravi sama (*L. XXIV*).

Dela begine Hadewijch iz Antwerpna, pri katerih je težko določiti kronologijo, so *Pesmi*, *Videnja* in *Pisma*. Literarno so te zvrsti zelo različne, vse pa kažejo bogastvo in vsestranskost njene literarne nadarjenosti.

PESMI

S pesmimi se je Hadewijch iz Antwerpna uvrstila med utemeljitelje nizozemske lirike. Oblikovno sodijo v dve veliki skupini: petinštirideset *Pesmi v kiticah* (*Strofische Gedichten*)²⁰² in šestnajst *Pesmi v dvovrstičnicah* (*Mengeldichten*).

V pesmih uporablja zelo različne oblike rim. Podobno je značilno za dvorno poezijo, ki pozna veliko tradicionalnih oblik in zakladnico priznanih klišejev²⁰³. Hadewijch se drži teh oblik dvorne poezije in večino pesmi začne s kitico o letnih časih, najpogosteje o pomladi, podobno kot je značilno za trouvèrje (trubadurje), ko v »reverdies« (prebujanju zelenja) pojejo o ponovnem rojevanju narave, s katerim se potem bodisi poenotijo, ali pa – nasprotno – bežijo od njega, ker je njihovo (pesnikovo) trpljenje v tako ostrem nasprotju s prebujanjem, ki ga doživlja (vsa) zemlja²⁰⁴.

Kitice so razdeljene v tri dele, s po dvema ali tremi prestopnimi ali oklepajočimi rimami; zadnja kitica, sporočilo (*envoi*), povzame celotno pesem ali poudari glavno misel. V tem precej konvencionalnem okviru je Hadewijch sposobna različno oblikovati vrstice, ki so včasih dolge, pa spet kratke, in s tem pričarati intenzivnost, vznemirjenje in vso eksistenčno dramo svojega odnosa do sebe same in do Boga; odnosa, ki ga opisuje, povzdiguje in se

k njemu vrača v mnogih različicah²⁰⁵.

Opeva ljubezen (*Minne*) na najrazličnejše načine in se ustavlja pri različnih pomenih te besede. Ljubezen (ženskega spola tako v holandščini kot v nemščini) je predstavljena kot oseba, ki jo lahko nagovorimo: gospa, kraljica, hvaljena zaradi moči in bogastva, postavlja zakone. V to temo poosebljene ljubezni dodaja podobe iz viteškega življenja: junaške dogodivščine (*avonture*), jahanje, dvo-bojevanje²⁰⁶, kakor tudi lov, pri katerem je ljubezen istočasno lovec (ki zasleduje) in plen (ki je zasledovan). Pojavljajo se tudi sovražniki, ki jih dvorna poezija imenuje *losengiers*, obrekljivci, ki poskušajo uničiti ljubezen. Ti imajo pri Hadewijch globlji pomen; imenuje jih tujce (*vremde*), ki nočejo priznati ljubezni in si drznejo bojevati se proti tistim, ki ji služijo²⁰⁷.

Gospa Ljubezen pa je tudi Božja Ljubezen²⁰⁸. Osebna izkušnja begine Hadewijch se razvija znotraj njenega človeškega iskanja, iz ljubezni do Ljubezni in iz transcende-
nce Ljubezni, ki se povsem podarja, hkrati pa se izmika in pobegne iz objema ljubimca. Kot je izkušnja vseh tistih, ki iščejo Boga, je na začetku duhovnih razkritij kot opita od vseh obilnih darov, ki so ji ponujeni (*S.G. XVI*):

V dnevih moje mladosti,
ko se je Ljubezen prvič bojevala z menoj,
mi je pokazala obilje svojih darov:
svojo dobroto, modrost, moč in bogastva;

Tako me je Ljubezen premamila,
ko mi je pokazala pogrnjeno mizo
z mnogimi izbranimi jedmi,
ki hranijo navdušeno mladost
in obnavljajo njen žar...

Potem (pa) pride trenutek, ko se sreča s svojo nezadostnostjo. Stanje tolažbe postane stanje obupa: njeno

umanjkanje (*ghebreken*) je v nespravljivem nasprotju z upanjem na veselje, užitek (*ghebruken*), kar ji povzroča najrazličnejša trpljenja in jo vodi v protislovja, kakor je bilo značilno tudi za duhovno pot pri Beatrice. Hadewijch pride pogosto do stanja »norosti ali besa ljubezni« (*orewoet*) in vseh tistih nasprotij, ki kažejo človeško temeljno nemoč in nezadostnost, ki ju hrepenenje še bolj očituje (S.G. V):

Včasih) žge, (včasih) mrazi,
(včasih) boječa in (včasih) drzna,
Ljubezen pozna mnogo muh...
(Včasih) milostna, (včasih) kruta,
(včasih) daleč in (včasih) blizu...
(Včasih) lahka, (včasih) težka,
(včasih) resna in (včasih) razigrana...²⁰⁹

Značilna poteza iskanja pri Hadewijch je neprestano »obnavljanje«, ki se napaja v (večni) novosti (*nuweheit*) ljubezni. Tu se v mnogoterosti stekajo mnoge resničnosti: večno stvarjenje, ki izhaja iz Očeta, obnavljanje življenja v Kristusu, ponovno stvarjenje človeka (kot v *Ef 4,24*), kakor tudi skrivnost milosti v smislu neizčrpnega vrelca mladosti. *Nuweheit* pri Hadewijch ima mnogo skupnega z rastjo pri Hildegardi. Vendar pa vsebuje tudi nekaj mnogo bolj subjektivnega, ko se poveže s hrepenenjem, odkrije ta (nenehna) novost v ljubezni neskončne dimenzije duhovnega življenja; istočasno pa se očituje tudi vedno hujše trpljenje in (nepredstavljiva) gorečnost prodreti v skrivnost, ki postaja vse globlja in globlja²¹⁰.

Novost in svoboda sta povezani tudi z drugimi značilnostmi, kot sta dostojanstvo in plemenitost, vse to pa so lastnosti vzvišene ljubezni »*fine amour*« *trouvèrjev* (trubadurjev) v severni Franciji ali visoke ljubezni (*hoghe minne*) minezengerjev (pevcev ljubezni, *Minnesänger*). Med različnimi formulacijami je vredno omeniti naslednjo:

»vzvšena ljubezen« (»*fine amour*«) – besedo »vzvšena« (*fine*) je možno razumeti v skoraj alkimističnem smislu: pretaljena, prečiščena, očiščena vsega, kar ne sodi k taki ljubezni, in povrnjena k svojemu pravemu jedru²¹¹.

Trubadurji in trouvèrji pojejo o nedosegljivi ljubezni, ki od ljubimca zahteva jamstvo brez omejitev, ljubezni, ki gospoduje njegovemu нравnemu življenju²¹² in tako v marsičem ustreza temu, kar je pri Hadewijch *Minne*. Če verjamemo novejšim interpretacijam pesmi trubadurjev in trouvèrjev, podpira pesnikovo ljubezen bolj pesem sama kot pa ljubljena ženska, kajti izraženo čustvo se v pesem povsem izlije²¹³.

V pesmih begine Hadewijch lahko metafore razlagamo na različnih nivojih, kot npr. pri *Pesmi XVI* v *Mengeldichten*, kjer ljubezen imenuje »vez«, »svetloba«, »žerjavica«, »oganj«, »rosa«, »živ izvir«, »pekel«²¹⁴. Pesem izraža izkušnjo, s katero Hadewijch podžiga navdušenje in razsvetljenje pri tistih, ki bi ji radi sledili po poti duhovne »avanture«²¹⁵. Ta avantura vodi onstran pesmi, vodi v transcendenco, ki jo doživlja kot izgubo, temo, brezno, kot opisuje z neverjetnimi besedami:

Njeno najgloblje brezno je njena najvišja oblika...,
ki jim sledi podoba tišine na koncu izkušnje:
Njeno najgloblje brezno je njena najvišja pesem²¹⁶.

VIDENJA²¹⁷

Po marsičem lahko sklepamo, da je Hadewijch videnja doživljala že v mladosti (v enem od njih omenja devetnajsto leto), ko so jo paranormalni pojavi še bolj zaznamovali. Kar je tu še posebno »mladostno«, »začetniško«, manj očiščeno vsega drugega, je živo zavedanje, ki ga kaže o sebi in o svoji poklicanosti, stanje, ki ga njena *Pisma* prikazujejo precej bolj trezno²¹⁸. Gotovo pa so lahko Vi-

denja nastajala tudi precej kasneje, če upoštevamo tako njihovo globino in zrelost na eni, pa tudi mnoge podobnosti s *Pismi* na drugi strani.

Od štirinajstih tekstov, ki sestavljajo to zbirko, je samo enajst takih, ki so zares videnja, in v teh je videnje samo precej obrobno, manj pomembno in ne preveč originalno: jagnje, orel, novi Jeruzalem, vsi ti simboli so izposojeni iz Razodetja. V *Videnju I* opisuje alegorično temo vrtnarja in njegovih dreves. Med temi drevesi je eno obrnjeno in je simbol védenja o Bogu.

Hadewijch ima v videnjih pogosto angela vodnika (*Videnja I, IV, V, VI*) ali drugega spremljevalca.

Kot pri Beatrice je vsako videnje povezano z liturgičnim praznikom: z Veliko nočjo, binkoštni ali s kakšnim Marijinim praznikom.

Hadewijch opisuje v videnjih tri stopnje. Najprej nastopi čustveno vznemirjenje pred ekstazo; (ob tem) čuti, kot bi jo mogočna sila vlekla proti notranjemu jazu, tik preden jo iztrga. Ob neki priložnosti Hadewijch pripoveduje: »Med branjem (apostolovega) pisma so se moji čuti obrnili k (moji) notranji duši; kot močan vihar me je strah navdihujoč duh prisilil, da sem se odvrnila od zunanosti in se obrnila v (svojo) notranjost. In iz te (lastne) notranjosti sem bila povzdignjena v duhu« (*Videnje IV*). In spet: »Približala sem se Bogu (v evharistiji). Obdal me je od znotraj, v vseh mojih močeh in me odnesel v duhu« (*Videnje III*).

Temu stanju obrnjenosti vase sledi videnje sólo in njegovo sporočilo, ki je bistveni del. Potem je vizionarka povzdignjena »onstran duha« (kar pomeni v ekstazo), »daleč od sebe same in od vsega, kar sem o Njem videla, onstran vseh pojmov, vsega védenja, vsega umevanja, onstran vsega razen združenja z Njim in okušanja veselja (užitka) v Njem« (*Videnje VI*). Potem se povrne k sami sebi, spet je izročena običajnemu življenju.

Videnja obravnavajo tri teme:

Kot Beatrice je tudi Hadewijch povabljena, da se zave Božjega delovanja v svetu. Vedno vstopa v Božjo Ljubezen kot v *Ef 3,18*: »da bi tako ukoreninjeni in utemeljeni v ljubezni mogli z vsemi svetimi doumeti, kolikšna je širokost in dolgost in visočina in globočina«. Božje obličje obdajajo trije pari peruti: »Najvišje peruti v višini, kjer Bog uživa najvišjo moč Ljubezni, srednje v neizmernosti popolnosti v Ljubezni, najnižji par peruti pa se giblje v brezdanih globinah, kjer Bog objema vsa bitja« (*Videnje XIII*). Božjo Ljubezen tu opisuje kot gonilo posebnih dejanj, tj. popolnosti v krepostih, medtem ko pomeni globina zvezo v bistvu.

V globinah brezna vidi vse stvari v njihovi resničnosti: »Videla sem rojstvo otroka pri tistih dušah, ki ljubijo na skrivnem, pri tistih dušah, ki so skrite lastnim očem v globokem breznu, o katerem govorim, duše, ki jim ne manjka nič drugega (več) kot (samo) to, da bi se izgubile v Tebi« (*Videnje XI*). Tukaj omenja »rojstvo Boga v dušah«, ki je za Hadewijch pogosto povezano z Marijinim materinstvom in tudi njenim lastnim duhovnim materinstvom. Zakonska (poročna) zveza je rodovitnost (Bog ji govori: »Tvoja blagoslovljena duša je nevesta v mestu.«). Duša je »žena in mati« (*Videnje X*).

Različne stopnje združenja opisuje *Videnje VII*: Kristus se daje Hadewijch pod podobo evharistije, ko pride k njej kot oseba, s svojim srcem in v svoji človeškosti in ona ga čuti v vsem svojem telesu. Potem ta čudovita podoba zbledi in ne more je zaznati zunaj sebe. Ker je On postal popolnoma in notranje njen, je sedaj použita v Kristusa: »Kot bi bila eno, brez vsake razlike.«

Četudi se ji zdi globina Božjega bistva brezno kipenja, Bog zanjo ostaja Bit in Ljubezen. Besede 2 *Mz 3,14* (Jaz sem, ki sem) in 1 *Jn 4,8* (Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen) združuje v neverjetnem stavku:

»Uživala me boš kot Ljubezen, ki sem« (*Videnje III*). Ekstaza je samo bežen trenutek, v vsakodnevnem življenju pa jo bo zaznamovala Kristusova bogočloveškost. V trpljenju in v garanju bo čutila najintimnejšo prisotnost Kristusa, ki je zavračal tolažbe. Ker je (Hadewijch) človek, mora živeti kot človek in v popolnosti kreposti »postaja (človek) Bog ter to ostaja vso večnost« (*Videnje I*).

Prav v središču življenja na tej zemlji, v izgnanstvu in bedi (dva pomena besede *ellende*) je možno imeti Ljubezen v veselju (užitku), kot pričuje tudi čudovita prispodoba, ki zaključuje *Videnje I*. Ko opiše narobe obrnjeno drevo z vsemi vejami, pride Hadewijch do bistva sporočila. Kristus ji reče : »Če hočeš narediti, [kar sem ti povedal,] vzemi s seboj liste tega drevesa, kajti ti so simbol poznavanja moje volje. In če se žalostiš, utrgaj vrtnico z vrha drevesa in si vzemi (enega) njenih cvetnih listov; ti so simbol Ljubezni. In če ne moreš več prenašati vseh stvari, vzemi osrčje (cveta) vrtnice: potem boš čutila mojo prisotnost. Vedno boš poznala Mojo voljo, čutila boš mojo Ljubezen in v žalosti boš okušala veselje (užitek).«

PISMA

(DUHOVNI NAUK BEGINE HADEWIJCH)

Med enaintridesetimi pismi (*Pisma*²¹⁹), ki jih je napisala Hadewijch, je nekaj osebnih poslanic, namenjenih tistim, ki jih je vodila in jih ljubeče naslavlja »dragi otroci, najdražji otroci«. Druga so spet krajši traktati o duhovnem življenju, kot npr. *Pismo XV* o devetih pravilih romanja (»Pravila romanja«) ali *Pismo XX* o dvanajstih urah brez imena (»Dvanajst ur brez imena«). Prav v *Pismih* je Hadewijch pokazala največje mojstrstvo v jezikovnih spretnostih in bogastvo v duhovni teologiji.

Od kod duša prihaja in kam gre? Vse življenje poteka med tema dvema vprašanjema. Po eksemplarističnem

prepričanju, ki je pri Hadewijch enako kot pri Beatrice, je bila duša v Bogu od vekomaj in v tem je vsa njena plemenitost in svoboda, vse njeno bogastvo. Človekova naloga je ponovno najti to temeljno bivanje, ki ga ima v Bogu in katerega prisotnost čuti (čeprav samo na nejasen način) v globini duše: »Če hočeš končno imeti vse, kar je tvoje, se popolnoma izroči Bogu in postani, kar je On sam« (L. II, vv. 163-165). Dopustiti je treba, da te Bog »ponovno ustvari« (L. XI, v. 15). »Če hočeš spet zadobiti bivanje, v katerem te je Bog ustvaril, v vsej njegovi plemenitosti, ne smeš zavriniti nobene težave; z vso zavzetostjo in z vso zagnanostjo ne smeš zanemariti ničesar, ampak moraš (v vsem) pogumno zagrabit najboljše del, namreč celoto Boga (samega), kot svoje največje bogastvo.« (L. VI, vv. 191-196).

Notranja zapoved (*manen*) poziva dušo, naj vendarle spet najde to prvotno dostojanstvo, ki je v skladu v Kristusovo podobo: »In tako nas je povzdignil in usmerjal po svoji Božji moči in svoji človeški pravičnosti k našemu prvotnemu dostojanstvu, in nam vračal svobodo, v kateri smo bili v Bogu na začetku najprej ustvarjeni in ljubljeni ter tako utrjeval v nas našo poklicanost od Boga in vzpostavljaj našo izvolitev za Boga, ki nam jo je namenil od vekov« (prim. *Gal* 5,13; *Ef* 1,4-5) (L. VI, vv. 338-343).

Človekov odgovor na to, kar je pravzaprav predestinacija oziroma poklicanost od vekomaj (*Ef* 1,5), se kaže v njem kot »neizrekljivo hrepenenje«, ki vleče dušo v neskončno obnebj Božjega življenja. Nedvomno je Hadewijch v *Pesmih* najbolj mojstrsko obudila agonijo tega hrepenenja, ki je v tako neusmiljenem nasprotju s človeško končnostjo²²⁰, medtem ko je to, po čemer hrepeni, nič manj kot Bog v svoji celovitosti in polnost Ljubezni, ki terja v odgovor celoto človeka.

Če je začetek duhovnega izkustva vselej zaznamovan z neke vrste razsvetljenjem, pa potrebuje ljubezen čas, da

doseže popolnost. Tako Hadewijch pogosto uporablja besedo rast (*wassen, volwassen*). V tem lahko vidimo postopen razvoj, resnično pedagogiko v času. Opisuje stalno duhovno rast in s tipično žensko metaforo dodaja, da bi pomenilo prekiniti ta razvoj pravzaprav »med porodom ustaviti žensko, ki rojeva« (L. XXI). Ali ni v eni svojih pesmi primerjala duhovno življenje devetmesečni nosečnosti, namreč ko je govorila o rasti Jezusa v Marijinem telesu (MD XIV)?

Pot (te) rasti (pa) je pot trpljenja: »Če ne trpiš, ne rasteš« (L. II) »Vse trpljenje (težave), vse izgnanstvo, ki ga voljno prenesemo zaradi Božje ljubezni, On rad sprejme in nas pritegne v polnost svoje narave« (L. II)²²¹.

Notranje trpljenje in zunanje trpljenje, ki ga povzroča nerazumevanje »tujcev«, ne smeta ovirati izpolnjevanja kreposti. Hadewijch neprestano poudarja, kako nujno je, da se posvečamo delom usmiljenja do bližnjih, da živimo v slogi s skupnostjo, ki ji pripadamo²²². Ker pa krepostna dejanja niso nujno izraz čiste ljubezni, postavlja nekaj pravil o razsodnosti duha (razlikovanju duhov) in jasno razkrinka popačene (neprave) kreposti. V teh mislih pokaže neverjeten psihološki uvid in izkaže se, kako po pravici nosi ime »mojstrica (gospodarica)«. Tako npr. pripoveduje, kako lahko nastopi zagnanost, da bi se posvetili drugim, ob nepravem času in lahko vse vznemiri (L. V). Ali: v človeški odnosih ne smemo od drugih pričakovati tega, česar ne morejo dati: npr. zvestobe (L. VI). In spet: vselej se moramo izogibati strahu, jezi in pristranosti. Poznavanje samega sebe ne sme vzbuditi napačnega občutka sramu, ampak mora voditi k iskrenemu priznanju in upoštevanju lastnih slabosti (L. XXIV) in to je tudi osebni cilj, ki ga ima Hadewijch (L. XV). Še več: iskanje duhovnih sladkosti, milosti, ki jih lahko občutimo, nas hkrati odnaša od (našega) končnega cilja (L. X). Molatev za druge, posebno za grešnike, mora biti povsem

predana Bogu! Njena učinkovitost je odvisna od tega, kakšna je molilčeva ljubezen do Boga (L. VI).

V (tem) prizadevanju za razvezanost (odmaknjenost) igra razum pomembno vlogo na različnih stopnjah zavedanja. Predvsem mora ohranjati našo razsodnost duha v stanju budnosti in nam posredovati znanje o krepostih²²³. Posreduje (nadalje) tako, da poživi gorečnost duše, ko je v stanju zapuščenosti. Pri Hadewijch je razum povezan z metaforami o svetlobi:²²⁴ z *ljubeznijo razsvetljen razum* »razsvetljuje steze, po katerih sledimo ljubljeni volji Ljubezni« (L. XII). Razsvetljen razum v kontemplativnem življenju omogoča, da na nek nejasen način zaznamo, kako čudovit je Bog in kako »Je On vse v vsem in polnost vsega« (prim. I Kor 15,28), in daje bežno uzreti Njegovo skrivnost, ki je hkrati očarujoča in strašna (L. XXII). V *Pismu VIII* Hadewijch dobesedno navaja iz traktata *O naravi in dostojanstvu ljubezni* Viljema Thierryjskega²²⁵, kjer govori o »dveh očeh ljubezni«, in ta tekst odlično zlije s svojo lastno mislijo. Ljubezen in razum hodita z roko v roki: razum uči ljubezen, ljubezen razsvetljuje razum. Vendar se lahko razum dotakne Boga le v tem, kar Bog ni, to pomeni, da uvideva, spoznava razum s podobami, dokazi in simboli, ki lahko vsi izražajo Njegovo bit samo nepopolno. Ljubezen pa se nasprotno dotakne samega Boga (same Božje biti), če se Mu le prepusti, tako da se požene v brezno, ki je skrito vsem ustvarjenim bitjem, v katerem doseže veselje, užitek. S tem ko doda to besedo – namreč »brezno« –, Hadewijch razširi Viljemovo razmišljanje v smeri, ki jo bo kasneje še nadgrajevala rensko-flamska mistika.

Preostali del tega pisma, čeprav govori bolj podrobno o Ljubezni, vseeno zajema predvsem razumsko védenje, v katerem pa ima najpomembnejšo vlogo videnje. Verjetno gre za nadaljevanje meditacije o dveh očesih Ljubezni. Nasvet, ki ga daje Hadewijch, se glasi: zazreti se v

obličje Ljubljenega in brati Njegove sodbe iz Njegovega obraza, kar zahteva dejavnost, ki je tako razumska kot (tudi) čustvena.

To videnje Božjega obličja, skrivnost, ki je hkrati vse preplavljajoča in strašna, ki hkrati odkriva in zakriva, vodi v prodiranje v Božje globine, kjer moramo povsem zapustiti razum, saj je v tem stanju povsem brez moči (*L. XII, L. XX*).

»Osma ura brez imena nastopi, ko se razodene narava Ljubezni na najkrasnejši način, s svojim obličjem. Obrazi navadno povedo največ, pri Ljubezni pa je to obraz, ki ostane največja skrivnost, kajti to je Ljubezen sama v Ljubezni (sebi) sami (*L. XX, vv. 81–85*)«²²⁶.

Videti je, da se ob branju Pisem vedno bolj zavedamo, kako se Hadewijch vse bolj potaplja v skrivnost. Preden »postane Bog z Bogom«, mora izkusiti še obup (*wanhope*), paradoksalno nezvestobo (*ontrouwe*), ki se pojavlja kot izziv: »Ta nezvestoba je stanje nad prelahko zvestobo ali nad zaupanjem, ki temelji na lastnih zaslugah, preden doseže čisto védenje in je zadovoljno v sedanjem trenutku... Ta visoki izziv je tak, da vseskozi podžiga strah, da ne ljubimo dovolj ali da nismo ljubljeni« (*L. VIII v. 33sl.*).

»BITI BOG Z BOGOM«²²⁷

Gornji izraz (»biti Bog z Bogom«) se pri Hadewijch pogosto ponavlja. V okolju begin je bil morda celo pobožna iluzija in ironičen opomin: »Vse si gotovo želimo biti Bog z Bogom [tukaj Kristus], vendar nas je malo, ki bi hotele biti človek v njegovi Človeškosti... tako malo znamo trpeti in tako malo prenesti« (*L. VI v. 90–91 sl.*).

Očitno onkraj vsake duhovnosti, ki bi se ustavljala pri malenkostih, nam Hadewijch pove, da moramo – če naj (naša) duša najde lastno bivanje v Bogu – Boga ljubiti z Ljubeznijo, s katero se On Sam ljubi, da bi tako postali

eno samo (bitje) z Ljubeznijo (1 Kor 6,17), to je: »Da bi postali Bog z Bogom«. Pri tem velja pri Hadewijch enak princip kot pri Viljemu Thierryjskem, namreč popolna navezanost na Božjo voljo: »Kadar duša nima ničesar razen Boga, kadar nima nobene druge volje razen edinole Božje volje, in kadar je popolnoma izničena in hoče vse, kar hoče Bog v Svoji volji, kadar je pogreznjena Vanj in zmanjšana na nič – tedaj se On [tukaj Kristus] povzdigne nad zemljo in povzdigne k sebi vse stvari in duša tako postane z Njim vse, kar je On Sam« (L. XIX, vv. 52–61)²²⁸.

Zedinjenje pa ne pomeni, da oseba izgine, ampak sta po Božjem delovanju, namesto da bi bila različna, Bog in duša enaka v enosti (L. XXII, l. 73). Od Boga samega sprejemamo svoje bivanje, posrkani smo v Božjo svetlobo, vendar zato še nismo uničeni. In Hadewijch to razlaga s čudovito podobo: dušo lahko primerjamo z luno, ki sprejema vso svetlobo od sonca in izgine z neba ob sončnem vzhodu (L. XIX, vv. 64–74; cf. 2 Kor 3,18).

Priprava na zedinjenje pomeni slačenje vsega drugega. Hadewijch le redko uporablja besedi gola (*bloet*) in nedotaknjena (*ongherijnleect*), ki sta pri Hadewijch II oznaka zavračanja običajnih oblik in podob, mnogo pogosteje uporablja besedo *gheheel*: celostna, vsa, ta beseda pomeni zedinjenje človeških duhovnih moči – »iščoča misel, žejno srce, ljubeča duša« – v breznu Božje Ljubezni (L. XX) in to rešeno vsega tega, kar ni Ljubezen. Kljub tej negativno asketski fazi pa je misticizem begine Hadewijch videti prej misticizem polnosti kot misticizem praznine: »V sebi sem združila vse, kar je bilo razdeljeno« (L. XXVIII, v. 252). Gre za razširjanje duše do Božjih dimenzij²²⁹. V Pismu XXII se sklicuje na himno, ki jo pripisujejo Hildebertu iz Lavardina²³⁰ in poje o paradoksih Božje narave: »Bog je nad vsem, a ni dvignjen; Bog je pod vsem, a ni spodaj, Bog je v vsem, a ni obdan, Bog je izven vsega in vendar v vsem zaobjet.« Tu so ponosne duše povabljene,

naj vstopijo in Hadewijch vsa goreča sprejme povabilo. Prošnjo v Gospodovi molitvi – pridi Tvoje kraljestvo (v nas) – razlaga trinitarično: Očeta prosimo, da bi nam dal sodelovati v svoji »moči in bogatem bistvu«, da bi nam dal ljubiti Sina z Očetom in biti Sin sam s Svetim Duhom. (*L. XXII*, I,47sl.)

Povzemajoč Avguštinovo triado spomina, umevanja in volje jo Hadewijch uporabi na dinamičen način, ko predstavi odnos med enim in troedinim Bogom in človeško dušo. Ljubiti moramo vsako od oseb s sposobnostjo, ki ustreza drugima dvema osebama: Sina s spominom (ki ga pripisujemo Očetu); Očeta z razsvetljenim razumom (to je prek Sina) in Svetega Duha z »zelo gorečo voljo«, ta se nanaša na Ljubezen, ki povezuje Očeta in Sina.

Življenje begine Hadewijch odraža to temeljno izkušnjo deleženja v skrivnostih Troedinosti. V navideznih paradoksih *Pismo XVII* in *Pismo XVIII* kažeta tako posledice zveze s Trojico, kakor tudi nujnost prehoda v Eno. Človek mora ostati v službi Ljubezni v vseh okoliščinah življenja: z Očetom in Njegovim vseмогоčnim delom, z usmiljenim Sinom in s Svetim Duhom, virom vseh kreposti. Po drugi strani pa se mora duša, ravno tako kot Oče, ki je izvor in bistvo oseb v Enosti, vzdržati vseh dejanj razen spokoja – ali veselja (užitka) – v Ljubezni²³¹. Čeprav se na koncu *Pisma XVII* zazdi, da Hadewijch ločuje spokojnost in aktivnost, pa vidimo, da v začetnih vrsticah istega pisma jasno pove, da morata biti ta dva načina bivanja sočasna: delovati, a v predanosti Bogu; biti v spokojnosti pri Bogu, a ne prenehati biti aktiven, v skladu s podobo Boga, ki je »mnogoter v enosti in enovit v mnogoterosti« (*L. XXVIII*, v. 82).

V tem smislu lahko govorimo o preseganju kreposti. Kot kasneje Margareta Porete, govori Hadewijch o »zapuščanju kreposti«, ker Ljubezen presega vse (posamezne)

kreposti in delovanja in jih napaja. Ona sama pa se ne napaja nikjer drugje kot iz polnosti sebe same. V *Videnju I* prehodimo pot od mnogoterosti kreposti (ki jo predstavlja najnižja od treh najvišjih vej drevesa modrosti) do ene in edine popolne kreposti (ki jo predstavlja prav najvišja veja): »Tretja veja pomeni bivanje v stalnem in na ta način popolnem združenju z Ljubeznijo, onkraj mnogoterosti kreposti, in popolna krepost použije oba ljubimca ter ju pahne v brezno, kjer bosta iskala in našla večno veselje (užitek)« (vv. 170–175).

Zveza z osebami Trojice v dejavnem in kontemplativnem življenju vodi do užitka v Enosti. Čeprav tri zaporedna pisma (*Pismo XXVIII*, *Pismo XXIX* in *Pismo XXX*) razvijajo enako duhovnost kot prejšnja, so vendarle bolj abstraktna. V *Pismu XXVIII*²³² Hadewijch opisuje končno izkušnjo združenja z Bogom, potem ko je navedla tri Božja imena: Prisotnost v Sinu, Prekipevanje v Svetem Duhu in Celostnost v Očetu in attribute vsake Osebe (moč, modrost, dobrost itd.). Odnešena je bila onstran vsega tega, kar je zaznala z duhovnimi čuti – z vidom, s sluhom in z okusom – in tudi nad vse razumske (intelektualne) in čustvene zaznave. V preobilju (*verweentheit*) je bila popeljana v *spokoj in tišino* »v skladu s plemenitostjo (vzvišenostjo) svojega prehoda v Enost.« In tako (velja): ko je nekdo notranje zbran, daleč proč od mnogoterosti darov, postane »vse to, kar biva, in tedaj Enost ima to, kar ji gre.« Sedaj so Eno, Bivanje in Ljubezen poročeni v zedinjenju z dušo. Na tem skrivnem mestu najde duša svojo pravo svobodo²³³, ko je premagala notranje boje in zavladata celotnemu veselju, kot kralj vlada svojemu kraljestvu.

Omenimo še čudovite literarne prijeme, s katerimi Hadewijch slika (to) preobilje v duhovnem izkustvu, ko izmenjuje uporabljata zanikanje in presežnike: »brez Boga zaradi preobilja Boga, negotova zaradi prevelike gotovosti, nevedna zaradi preveč védenja« (*L. XXVIII*, vv. 227–230).

Besede (pač) ne zmorejo bolje izraziti brezna med izkušanjem duhovne polnosti in ubesedovanjem (načinom izražanja) te polnosti. Zato takih besed sploh ne gre izgovarjati, oziroma jih moramo posredovati le tistim, ki so jih sposobni sprejeti.

Čeprav je Hadewijch izkusila najvišje stopnje zedinjenja z Bogom, pa priznava, da tega zedinjenja ne poseduje stalno. Kakor pri Mehthildi je tudi pri Hadewijch največji zaklad »trpljenje, ko mu je odvzet užitek«; to trpljenje ji je mnogo ljubše kot »blaženost izgubljenosti v užitku Ljubezni« (L. XXIX, vv. 80–82). Dokler ne bo imela v srčiki svojega bivanja užitka Ljubezni, ki ji pripada v njenem večnem bivanju, bo ostajala »človeško bitje, ki mora trpeti v ljubezni s Kristusom, do smrti« (L. XXIX, vv. 89–90).

In to stanje med večnostjo in časom, ki ga tako mojstrsko priključuje Beatrice v Sedmem načinu, Hadewijch v *Pesmi XVI* (MDXVI, vv. 160–164) primerja s peklom:

Ko se vidiš raztrgano in použito
v breznu osrčja Ljubezni,
ko se brez konca potapljaš v žarenje in mraz
v globoki in vzvišeni temi Ljubezni:
to res presega peklenske muke.

Georgette Epiney-Burgard

ODLOMKI IZ DEL HADEWIJCH I IN HADEWIJCH II

HADEWIJCH I

PESEM V KITICAH V²³⁴

In če so letni čas in ptice še tako žalostne²³⁵,
se plemenito srce ne sme žalostiti,
pripravljeno naj bo trpeti zaradi Ljubezni.

Poznati in izkusiti mora vse:
sladkost in krutost,
veselje in bolečino,
vse, kar je, vse v službi Ljubezni.

Ponosne duše, ki so prišle tako daleč,
znajo ljubiti brez zadoščenja²³⁶,
v vsem morajo biti

močne in pogumne,
pripravljene sprejeti
tolažbo ali trpljenje,
kot jim nameni Ljubezen.

Pota Ljubezni so nenavadna,
tisti, ki hodijo po njih, dobro vedo,
da nepričakovano umakne tolažbo.

Kogar se je dotaknila Ljubezen²³⁷,
živi brez zagotovil
in doživi
mnogo ur brez imena²³⁸.

(Včasih) žge, (včasih) mrazi,
(včasih) boječa in (včasih) drzna,
Ljubezen pozna mnogo muh.

Vse nas spominja

na naš velik dolg²³⁹
do njene vzvišene moči,
ki nas vleče k njej, Edini.

(Včasih) milostna, (včasih) kruta
(včasih) daleč in (včasih) blizu²⁴⁰,
kdor se je oklene v zvesti ljubezni
pride na slavje.
Kako Ljubezen
z enim samim dejanjem
objema in tepe!

(Včasih) ponižna, (včasih) vzvišena
(včasih) skrita in (včasih) razodeta;
da bi končno potonili v Ljubezni,
moramo skozi mnogo težav²⁴¹,
preden dospemo tja,
kjer lahko okusimo
naravo Ljubezni.

(Včasih) lahka, (včasih) težka
(včasih) resna in (včasih) razigrana,
v osvobajajoči tolažbi, v dušecem strahu,
v jemanju in dajanju,
tako živijo tisti duhovi,
ki tu po zemlji hodijo
po poteh Ljubezni.

PESEM V KITICAH VII ²⁴²

I. Ob Novem letu
upamo v nov začetek,
ki bo prinesel nove cvetove
in mnoge nove radosti.
Kdor trpi zaradi Ljubezni,
lahko zdaj srečno živi,

ne bo se mu izmaknila!

V svojem bogastvu in svoji moči,
vedno nova in vedno nežna,
vedno milostna na svoj način
Ljubezen kot z nagrado osladi
vsako novo bolečino, ki prihaja.

2. Kako je v mojih očeh
spremenjen vsak, ki služi novi Ljubezni
v obnovljeni zvestobi,
kot bi novic pravzaprav moral,
kakor hitro se mu Ljubezen razodene.
Četudi bi imel malo prijateljev,
bi to le malo pomenilo,
dokler se oklepa Ljubezni.
Kajti Ljubezen ponuja nove darove:
popolnoma novega duha,
ki se v vsem obnavlja,
in svoj nov dotik.

3. Vsak trenutek Ljubezni je nov
in obnavlja se vsak dan²⁴³,
tiste, ki so prenovljeni, ponovno rojeva²⁴⁴
v dobroto, ki je vedno nova.
Le kako lahko ostanemo stari²⁴⁵
in se odrečemo Ljubezni v nas,
stari v žalosti
in spet brez (vsega)?
Tak je vsakdo, ki skrene z nove poti
in mu na novo pobegne
vsa novost nove Ljubezni
v bistveni ljubezni novih ljubimcev.

4. Le kje je nova ljubezen
z vedno novimi darovi?
Moja žalost mi prinaša

mnoge nove bolečine.

Čuti me zapuščajo

v besu Ljubezni;

brezno, v katerega me tira,

je globlje od oceana,

(kajti) Njeni vedno globlji razkoli

na novo odpirajo moje rane.

Nikoli ne ozdravim,

če znova ne najdem Njene sveže novosti.

5. Modri pa, tisti stari, ki so na novo zaživel,

ki se na novo vdajajo ljubezni

in se ji popolnoma prepustijo,

tem pravim (hkrati) mladi in stari.

Živijo v vzvišenem stanju,

ker se oklepajo Ljubezni

in strastno strmijo vanjo.

Njihova moč Ljubezni narašča,

saj morajo biti kot novici,

in ker so stari, se naslanjajo na Ljubezen

in se pustijo voditi, kamor jih hoče voditi Ljubljani;

njihov duh je oživljen v novem koprnenju.

6. Tisti, ki so v novi šoli Ljubezni²⁴⁶,

z novo ljubeznijo

sledijo novemu vzgibu Ljubezni

v čast novi zvestobi;

zdi se, kot bi brezciljno blodili

in vendar so globoko odrinjeni

v nemilosti Ljubezni,

ko koprni po Njej.

Ko pa pride nova jasnost,

z vso novo resnico,

prinese novo razodetje,

ki mi je zaupano na skrivnem.

7. Kako sladka so sporočila

čeprav prinašajo nove menjave
in mnogo trpljenja;
prihaja pa tudi nova gotovost,
saj nas bo Ljubezen bogato poplačala
z velikimi častmi.
Ljubezen nas bo vzdignila
do svojega najvišjega sveta,
kjer bo novosti v obilju
v obnovljenem in slavnostnem veselju.
»Nova Ljubezen je povsem moja!«²⁴⁷
Kako redek je ta novi vonj!
Oboji: novi in na novo rojeni
morajo z dvomom gledati in obsojati
vse tiste, ki se bojijo te [prave] novosti
in se obnavljajo s tujimi novotarijami.

ENAJSTO VIDENJE ²⁴⁸

Neke božične noči sem ležala v postelji in stanje mojega duha je bilo zelo turobno, ko sem bila nenadoma povzdignjena (v duhu). Videla sem zelo globok, širok in izredno teman vrtinec. V tem velikanskem breznu so bile gosto natlačene vse stvari. Temina je vse osvetljevala in pronikala. Brezdanje brezno je bilo tako globoko in tako visoko, da nihče ni mogel prodreti vanj. Na tem mestu ga ne bom opisovala, ker ni primeren čas, da bi o tem govorila in (sploh) ne morem spraviti v besede tega, kar se ne da opisati. Pa tudi časa ne bi imela za kaj takega, ker sem videla tudi mnogo drugih stvari: vso vsemogočnost našega Dragega. Videla sem Jagnje, ki se je polastilo našega Dragega. V velikanskih prostorih sem opazovala praznovanja, Davida, ko je s prsti prebiral strune na harfi. Potem sem videla Dete, rojeno v skrivnem delu ljubečih duš, duše, ki so bile skrite pred lastnimi očmi v globokem

breznu, o katerem govorim, in ničesar niso pogrešale, razen tega, da bi bile za vedno izgubljene v breznu.

Opazila sem oblike mnogih duš, glede na to, kakšno je bilo življenje vsake izmed njih. Tiste, ki sem jih (že) videla in že poznala [v življenju], so mi bile še vedno znane, in tiste, ki jih prej nisem poznala, sem spoznala; pre-jela sem notranje vedenje o nekaterih in tudi zunanje vedenje o mnogih. In nekatere sem poznala notranje, čeprav jih zunanje nikoli nisem videla.

Potem sem videla, kako je prihajal ptič, tisti, ki mu pravijo feniks²⁴⁹. Požrl je sivega orla, ki je bil mlad, in starega orla z mladimi rumenimi peresi²⁵⁰. Ta orla sta brezskrbno poletavala nad globinami brezna. Nenadoma sem zaslišala glas, kot glas groma, ki je dejal: »Ali veš, kdo sta ta dva orla različnih barv?« In odgovorila sem: »Rada bi ju spoznala bolje!« In ko sem izrazila to željo, sem videla vse stvari, kot so bile, v njihovem bistvu. Kajti vse, kar vidimo v duhu, ko nas prevzema in nosi Ljubezen, vse povsem razumemo; vse to okušamo, vidimo in slišimo v največje globine...

Glede orlov pa, ki ju je feniks požrl: eden je bil sv. Avguštin, drugi pa sem bila jaz sama. Jaz sem bila tisti orlič s sivimi peresi, ki je bil hkrati star in mlad, na začetku poti in rastoča v Ljubezni. Stari orel z mladimi rumenimi peresi je bil sv. Avguštin, star in popoln v Ljubezni našega Ljubega. Moja »starost« je prihajala iz popolnosti narave moje večne biti, čeprav sem bila mlada glede na mojo ustvarjeno naravo. Mlada peresa starega orla so bila nov sijaj, ki ga je dobil iz moje velike ljubezni do njega in iz moje želje, da bi bila združena z njim v edini Ljubezni sv. Trojice, kjer sam tako v polnosti izgoreva v neugasljivi ljubezni. In ta mladostna barva starih orljihi peres je tudi znak večne mladosti Ljubezni, ki neprestano raste v nebesih in na zemlji²⁵¹. Feniks je požrl oba orla v enosti sv. Trojice, kjer sva se oba izgubila.

Ko sem spet prišla k sebi in sem se ovedla vsa uboga in izmučena, sem premišljevala o tem združenju s sv. Avguštinom, ki sem ga izkusila. Nisem bila vesela tega, kar je dopustil moj Ljubi, kljub moji privolitvi in mojim nag-njenjem. Prevzela me je misel, da me je to združenje s sv. Avguštinom povsem osrečilo, pri čemer sem prej poznala edinole združenje z Bogom samim, daleč proč od svetnikov in moških. In razumela sem, da nihče ne more uživati svoje lastne volje, niti v nebesih, niti v stanju povzdignjenosti duha, če ta ni v skladu z voljo Ljubezni. Ko sem premišljevala o (vsem) tem, sem prosila ljubljenega Boga, naj me reši te nepopolnosti. Hotela sem namreč ostati v užitku, edinole znotraj Njegovega najglobljega brezna. In razumela sem tudi, da me je Bog pritegoval vase že (vse) od mojega otroštva, daleč od vseh drugih, ki jih zbira okoli sebe na različne načine. Razumela sem tudi, da so vsa bitja v njem večna slava in najpopolnejši užitek, vendar sem hotela biti v Njem sama. In spoznala sem, da sem bila svobodna s tem (in v tem), ko sem za to molila, ko sem (po tem) hrepenela in trpela zaradi umanj-kanja tega. Ostala pa sem samo Božja, celo takrat, ko sem bila združena s tem moškim [sv. Avguštinom] v Ljubezni. Toda svoboda, ki sem je bila deležna potem (, ko sem se držala proč od vsega, da bi pripadala (edinole) Bogu), mi je prinesla nekaj več, česar niso imeli niti sv. Avgustin niti drugi.

Ne trdim, da sem popolnejša od sv. Avguština, vendar (potem, ko) sem spoznala resnico Biti, nisem hotela, da bi me tolažil ali lajšal moje trpljenje nekdo, ki je človeško bitje (ustvarjen človek), niti se nisem hotela zanašati na varnost, ki bi je bila deležna v tej zvezi s sv. Avguštinom, saj sem svobodno človeško bitje in delno čista²⁵² lahko s svojo voljo prosto hrepenim tako visoko, kot hočem; ter se lahko stegujem in prejemam od Boga vse, kar Je On (sam), ne da bi doživljala nasprotovanja ali zavrnitve z

Njegove strani, in tega ne more noben svetnik. Res pa je na drugem svetu volja svetnikov v polnosti zadovoljena in ne morejo želeti več, kot imajo. Kar se mene tiče, sem zavrnila mnogo čudovitih izkušenj in stanj, ker sem hotela pripadati edinole Ljubezni in ker nisem mogla verjeti, da bi katerokoli (ustvarjeno) človeško bitje lahko ljubilo Boga tako zelo, kot sem ga ljubila jaz. In vendar, čeprav je gotovo, [da obstajajo ljudje, ki ljubijo Boga tako zelo, kot ga ljubim jaz,] še vedno težko kaj takega uvidim in sprejemem, tako močno sem čutila dotik Ljubezni.

V mnogih čudovitih srečanjih sem pripadala Bogu v čisti Ljubezni, kakor sem pripadala tudi svojemu svetniškemu prijatelju in vsem svetnikom, vsakomur po njegovem dostojanstvu in vsem po stopnji njihove ljubezni ter tudi po tem, kar so bili in kar so. Nikoli pa nisem izkusila Ljubezni kot odgovora, tako sem bila prevzeta od teže in nemilosti Ljubezni. Kajti bila sem (ustvarjeno) človeško bitje in Božanstvo je tako strašno in neizprosno, trga in použiva brez milosti. Duša, ki je v ozki strugi, ob poplavih kmalu prestopi bregove in njeni jezovi hitro popustijo in tako jo (dušo) Božanstvo hitro posrka Vase.

Ljubila sem – ne brez zavisti – globoko bit svetnikov. Kakšnega odgovora se je Bog v njih veselil! V kakšen nemir mi je bila njihova spokojnost, ki mi je prinašala stitideset bolečin za eno samo veselje! Vedeti, da so se (jim) smejali, medtem ko sem (sama) jokala; da so vriskali, ko sem (sama) ječala; da so bili v vseh deželah slavljani in da je bil Bog slavljen zaradi njih, medtem ko so mene zasmehovali. A to je bila kljub vsemu moja najslajša spokojnost, saj sem vedela, da je taka Njegova volja. Uživala sem tisto spokojnost, ki so je deležni oni, ki iščejo ljubezen in zedinjenje ter v tem iskanju žanjejo enake bolečine kot jaz sama.

Glede ljudi je bila moja spokojnost to, da sem vsakogar ljubila v tem, kar mu je lastno in vsakomur želela, kar mu je bilo v dobro in kar mu je bilo ljubo; nisem pa

se vznemirjala in ukvarjala z vprašanjem, ali to dobro korenini v njegovi ali v Božji volji. Toda karkoli je kdo imel v Ljubezni, *to* sem ljubila zaradi Boga, da bi On utrdil to ljubezen in ji pomagal doseči popolnost: taka je bila moja vroča želja. Všeč mi je bilo, da je Bog ljubljen: to je bilo edino veselje, ki sem ga hotela za Ljubezen.

Glede ljudi pa, ki so se Bogu izneverili in so Mu bili tuji: ti so me zelo težili. Kajti bila sem tako polna Njegove Ljubezni, tako posrkana vanjo, da sem komaj lahko prenašala, da bi Ga kdo ljubil manj, kot sem ga jaz. Moje dobrohotno sočutje me je spravljal v strašno trpljenje, ko sem premišljevala, da je pustil, da so Mu bile te duše tujci; tujci, oropani vsega dobrega, kar je v Ljubezni On sam. Včasih sem bila tako strta od teh misli, da sem čutila, kot je čutil Mojzes glede ljubezni do svoje sestre (4 Mz 12,13). Želela sem si, da bi meni odtegnil ljubezen, da bi jo naklonil drugim; prav bi mi bilo, če bi me Bog sovražil, če bi bila to cena, da bi ljubil one druge. Ker pa ta kupčija ni bila mogoča, bi se bila včasih pripravljena obrniti od njegove Ljubezni in ljubiti te druge kljub Njegovi jezi. Ko sem videla, kako te nesrečne duše ne morejo poznati presladke in goreče ljubezni, ki prebiva v Njegovi sveti naravi, bi jih z veseljem ljubila, ko bi kaj takega le bilo v moji moči.

Prav zares, ljubeče sočutje do ljudi me je ranilo bolj kot vse drugo, razen Ljubezni same. In kaj je Ljubezen? Je Božja moč, ki ima, ki mora imeti prednost pred vsem drugim, kakor se je to zgodilo pri meni; kajti moč Ljubezni nikomur ne prizanaša, niti v sovraštvu niti v ljubezni.

Zadrževala me je, ko sem hotela v trenutku odrešiti vse ljudi v nasprotju s tem, kar je odločil Bog. Obrniti se proti Njemu bi bilo za (ustvarjeno) človeško bitje resnično hkra-ti čudovito in svobodno: želela bi lahko vse, karkoli bi se mi zazdelo. Ko pa sem se temu odrekla, sem lahko sodelovala z Božjo naravo na tesnejši in čudovitejši način.

Tako sem v miru živela kot človeško bitje, spokojnosti

nisem našla niti pri ljudeh, niti pri svetnikih. Živela sem v trpljenju, v ljubezni (do) Boga in tistih, ki Mu pripadajo, ne v Ljubezni. Kajti od Njega nisem dobila tistega, kar je moje: Bog še zadržuje, kar vseeno imam in kar bo ostalo moje. Nikoli nisem čutila Ljubezni, razen kot ponovno smrt, dokler ni prišel čas Božje tolažbe in mi je Bog dal spoznati popolno plemenitost Ljubezni in kako moramo ljubiti človeško, da dosežemo Božje in način kako prepoznamo oboje v eni sami naravi. To je najplemenitejše življenje, ki ga je mogoče živeti v Božjem kraljestvu; Bog mi je v trenutku milosti podaril bogastvo tega miru.

PISMO XVII²⁵³

Bodi voljna in goreča v sleherni kreposti,
- *a ne nagibaj se k nobeni posebej izbrani.*

Ne zanemarjaj nobenega dela,
- *a ne posvečaj se izključno enemu samemu.*

Bodi prijazna in sočutna do vsake potrebe,
- *a ne namenjaj nikomur posebne skrbi.*

Že dolgo sem ti hotela posredovati te nasvete,
ker so mi te stvari zelo pri srcu.

Naj ti Bog pomaga razumeti, kaj mislim,
v edinem in preprostem bistvu Ljubezni.

Stvari, ki ti jih naročam v teh verzih, mi je naročil Bog sam. Tako jih hočem sedaj, ko je vrsta na meni, prenesti naprej, kajti resnično v celoti pripadajo popolnosti Ljubezni in so na pravičen in popoln način lastne Božanstvu. Načini (bivanja), ki sem jih omenila, se nanašajo pravzaprav na Božjo bit. »Biti voljan in goreč« je narava Svetega Duha, po kateri je oseba, medtem ko je »a ne

nagibaj se k nobeni posebej izbrani» narava Očeta [tj. bistva, ki je izvor oseb]²⁵⁴. Po tem je On edini Oče [Bistvo], brez razlik. To izlivanje in zadrževanje je prav Božanstvo samo v popolni naravi Ljubezni.

Ne zanemarjaj nobenega dela,
- *a ne posvečaj se izključno enemu samemu.*

Prva vrstica govori o moči Očeta (kot Osebe), po čemer je Bog Vsemogočni; druga govori o njegovi pravični volji (kot enkratni bitnosti), po kateri Njegova pravičnost vrši Njegova mogočna in skrivna dela: v globoki temi, dela, ki so neznana in skrita vsem tistim, ki so nižje od čiste Enosti Božanstva. Vseeno služijo ljudem, kot je vsakomur primerno, v vsej lojalnosti, kot pravim v začetku vsake dvovrstičnice: »voljni in goreči v sleherni kreposti« – »ne zanemarjajoč nobenega dela« in – »prijazni in sočutni do vsake potrebe«. To se sicer resnično zdi kar najpopolnejše življenje, ki ga je mogoče živeti na tem svetu. To sem tudi vedno priporočala bolj kot karkoli drugega, in znano je tudi, da sem živela takšno življenje, opravljala dolžnosti in delala zagnano, do dneva, ko mi je bilo to prepovedano.

Drugi del vsake dvovrstičnice izraža popolnost Enosti in Ljubezni; po pravici Ljubezen posluša samo sebe in nikogar in nič drugega: Eno samo bitje, ena sama Ljubezen. Kako silna je ta Bitnost, ki v svoji naravi združuje toliko sovraštva in toliko ljubezni!

Bodi prijazna in sočutna do vsake potrebe, pomeni Sina in kar je lastno Njegovi Osebi (kajti On je bil prav to in je delal prav to), vendar:

- *a ne namenjaj nikomur posebne skrbi*

pa spet pomeni Očeta (edino Bitnost), Njega, ki zaobjema Sina. To strašansko veliko delo je vedno Njegovo. To je Enost ljubezni Božanstva in je bolj čudovita od česarkoli, ta Enost je tako v skladu s pravičnostjo Ljubezni, da po-

srka vase (použije) gorečnost in človečnost in krepost, ki bi želele ustreči vsakomur v katerikoli potrebi. In použi je tudi ljubezen ter usmiljenje, ki ga čutimo do tistih v peklu in v vicah, do tistih, ki jih »Bog ne pozna«²⁵⁵, do tistih, ki blodijo – »čeprav jih (Bog) pozna« – daleč od Njegove ljubljene volje, in do tistih ljubečih duš, ki trpijo bolj od vseh drugih, saj so prikrajšane za to, kar resnično ljubijo. Pravičnost²⁵⁶ vse to posrka vase. Vsaka od Oseb pa kljub temu izliva to, kar ji je lastno, kot sem (že) rekla. Pravična narava Enosti, v kateri Ljubezen pripada samo sami sebi in je le popolno uživanje same sebe, se na naša na izpolnitev kateregakoli krepostnega dejanja ali kateregakoli dobrega dela, kakorkoli bi že bilo čisto ali bi izhajalo iz čiste avtoritete. Enost se posebej ne posveča nobeni potrebi, ne glede na to, kako je (Enost) sposobna prinesiti olajšanje. Kajti v tem uživanju Ljubezni ni nikoli bilo niti ne more nikoli biti drugega dela razen tistega edinega uživanja, v katerem je eno vsemogočno Božanstvo Ljubezen.

Prepovedano (pa) mi je bilo (kot sem povedala) gojiti vsakršno nepravičnost v Ljubezni na tem svetu; kar pomeni, da mi je bilo zapovedano, naj se ne oziram na nič, kar je zunaj Ljubezni, naj se ji posvetim tako popolnoma (intimno), da bom (zato) sovražila vse in se bom izogibala vsemu, kar ni (vsebovano) v Ljubezni. Do tistih zunaj Ljubezni ne smem imeti nobenega nagnjenja, uporabljati nobenih kreposti, opravljati nobenih posebnih del, da bi jim pomagala, segati po nobeni milosti, da bi jih zaščitila, ampak moram ostati vedno v užitku Ljubezni. Kadar se ta užitek zmanjšuje ali umanjka, storimo prav, če se posvetimo takim delom (usmiljenja), ki so (nam) bila prej prepovedana, kajti v tem primeru postane to vprašanje pravičnosti in dolžnosti. Kadar kdorkoli išče Ljubezen in ji želi služiti, mora početi prav vse v Njeno čast, kajti v vsem tem času je človeški in v potrebi. V vsem

moramo delovati radodarno, osebno ljubiti bližnjega, mu služiti in biti usmiljeni do njegovih težav, kajti povsod čutimo pomanjkanje in potrebo. V užitku Ljubezni pa postanemo (kot) Bog, mogočni in pravični. In v tem primeru so naša volja, delo in moč ravno tako pravični, kot so tri osebe v enem Bogu.

Te prepovedi mi je na dan Kristusovega vnebohoda pred štirimi leti razodel Bog Oče sam, v trenutku, ko je Njegov Sin prišel na oltar. V Njegovem prihodu sem doživela Njegov objem in po tem znaku sem bila izbrana: združena z Njim sem prišla pred Njegovega Očeta, ki me je vzel k sebi, skupaj s svojim Sinom in svojega Sina skupaj z menoj. In v tej Enosti, v katero sem bila privzeta in v kateri sem bila razsvetljena, sem razumela to Bitnost in spoznala sem jo jasneje, kakor je mogoče po govoru, razumu ali gledanju spoznati karkoli, kar je možno spoznati na zemlji.

Vse to je gotovo čudovito, vendar sem prepričana, da tebe ne preseneča, četudi ti to (tako) pripovedujem. Božje besede so namreč nekaj, česar ta svet ne razume. V holandskem jeziku lahko najdemo dovolj besed za vse stvari na zemlji, za tisto pa, kar hočem jaz povedati, ni besed in jih ne more biti, niti v tem niti v kateremkoli drugem jeziku. Čeprav obvladam holandski jezik tako dobro, kot ga je le mogoče, ponavljam, da – po mojem najboljšem védenju – za to, o čemer govorim, nikakor ni mogoče najti besed, ki bi bile primerne.

Nekatere stvari ti zapovedujem in druge ti zapovedujem, vendar moraš služiti še dolgo časa. Prepovedujem ti tisto *posebno osredotočenost*, kakor jo je tudi meni prepovedal Bog (sam). Še vedno pa moraš garati v delih Ljubezni, kakor sem sama delala dolgo časa, kakor so to delali in še delajo prijatelji Ljubezni. Temu sem se ob svojem času (povsem) posvetila in od tedaj nisem prenehala biti zvesta: (namreč) iskati edino Ljubezen, delati edino (za)

Ljubezen, ščititi edino Ljubezen in imeti korenine edino v Ljubezni in nikjer drugje. Kaj pa je tebi storiti in kaj opustiti pri vsaki od teh stvari, naj te nauči Bog sam, naš ljubljeni Ljubimec!

PISMO XVIII²⁵⁷

Drago, ljubo dete, bodi modro v Gospodu, saj zelo potrebuješ modrosti, kakor vsakdo, ki želi biti pobožen (postati Bogu podoben). Modrost nas resnično dobro vodi v Božje globine. Živimo pa v dobi, ko nihče ne hrepeni po tem, da bi spoznal, česa mu je zares treba v službi Ljubezni, ki jo je dolžan Bogu, niti ni tega sposoben spoznati. Veliko moraš narediti, če želiš živeti človeškost in Božanskost, doseči polno rast, ki je primerna tvoji plemenitosti, ki je v skladu z Božjo Ljubeznijo in Njegovimi nameni, ki jih ima s teboj. Stoj trdno v modrosti in moči, neustrašno (kot vitez) v vsem, kar je tvoje, v načinu življenja, ki ti je primeren, ohranjajoč svojo plemenitost in svobodo.

On, ki je mogočen in bogat onstran vsega bogastva, daje vsem nam dovolj iz svoje Vsemogočnosti in Milosti. Tega pa ne dela po svojem lastnem delovanju, ali s podeljevanjem darov z lastno roko, ampak po svoji bogati moči in mogočnih poslancih, popolnih krepostih, ki Mu služijo in vodijo Njegovo kraljestvo. Vsem dušam dajejo, kar (duše) potrebujejo, v skladu s častjo in močjo svojega Gospodarja. Te kreposti dajejo vsakomur, kar je zanj primerno po naravi in službi. Milost vzdržuje po svojih darovih vsega potrebne ljudi, ki so popolnoma goli, jetnike v pregrehah, ki nimajo ne časti ne imetja. Ljubezen ščiti pred bogatimi tiste, ki imajo malo, in daje vsakomur, kar mu manjka. Modrost oboroži plemenite viteze, ki v gorečem hrepenenju bojujejo mogočne bitke za plemenito Ljubezen. Popolnost podeljuje plemičem (tega) kraljestva svoje bogato gospodstvo, suvereno sposobnost duše, o ka-

teri govorim, duše, ki v popolni in suvereni volji s popolnimi dejanji vedno ostaja plemenito zvesta volji Ljubezni. Pravica, katere dolžnost je grajati ali pohvaliti, podeljuje te štiri kreposti. Tako je Gospod sam²⁵⁸ prost in nič ga ne vznemirja, kajti zapoveduje svojim pomočnikom, da skrbijo za spoštovanje Njegovih pravic, in tako podeljuje kraljem, vojvodom, grofom in knežjim plemičem plemenite službe v svojih gospostvih in dragocene pravice svoje Ljubezni. Njegova Ljubezen je krona blagoslovljene duše, ki je vedno pripravljena pomagati drugim glede na njihove potrebe, v svojih delih in prizadevanjih pa ne išče ničesar zase, razen Ljubezni svojega Ljubljenega. To sem hotela povedati, ko sem ti pisala o treh krepostih:

Bodi prijazna in sočutna do vsake potrebe,

— *a ne namenijaj nikomur posebne skrbi,*

in o ostalih stvareh, ki sem jih opisovala [v prejšnjem pismu].

In tako posvečaj vso skrb in pozornost popolnosti (svoje) duše, ki je [po naravi] plemenita in popolna. Vendar dobro razumi, kaj to pomeni: ostajaj v Enosti; izogibaj se vpletenosti v kakršnokoli delo, dobro ali slabo, visoko ali nizko; pusti, da gredo stvari po svoje in ohranaj svobodo, da se lahko posvetiš nalogi iskanja združenja s svojim Ljubljenim in zadovoljiš tiste [duše], ki jih ljubiš v taki Ljubezni. To je tvoj pravi dolg, ki ga dolguješ Bogu, v vsej pravičnosti, glede na svojo pravo naravo, in tudi tistim dušam, s katerimi deliš Njegovo Ljubezen: da ljubiš edinole Boga in ne iščeš ničesar razen Njegove Ljubezni, ki nas je izbrala samo Zase. Razumi tudi globoko naravo svoje duše in pravi pomen besede: duša. Duša je bitje, ki ga gleda Bog in ki obratno tudi samo gleda Boga²⁵⁹. Duša je nadalje bitje, ki hoče ugoditi Bogu; ohranja suverenost (svojega) bivanja, dokler ne pade v tuje reči, ki niso vredne njenega dostojanstva. Duša je tudi brezno brez dna, v katerem Bog zadostuje samemu sebi in najde

v njem vedno svojo polnost, ravno tako, kot duša to vedno najde v Njem. Duša je prosta pot za prehod Boga iz Njegovih najglobljih globin; in spet: Bog je pot za prehod duše v njeno svobodo, to se pravi v brezno Božje Biti, ki se je lahko dotaknemo le po breznu duše. In če Bog ne pripada duši v Svoji polnosti, je ne zadovolji v (vsej) resničnosti.

Pogled, s katerim je duša obdarovana po naravi, je dobrotljivost²⁶⁰. Ta pogled ima dvoje oči: Ljubezen in razum. Razum lahko vidi Boga samo v tem, kar Bog ni; Ljubezen pa ne najde miru v ničemer, razen v tem, kar Bog je. Razum pozna varne poti, po katerih napreduje; Ljubezen čuti svoj neuspeh, vendar zaradi (tega) neuspeha napreduje bolj kot razum. Razum se približuje temu, kar Bog je, po tem, kar Bog ni; Ljubezen pusti ob strani stvari, ki niso Bog in se veseli svojega neuspeha, ko motri (to), kar Bog je. Razum je lažje zadovoljiti, Ljubezen pa ima več sladkosti in slasti. Vsekakor sta si vzajemno zelo v pomoč, saj razum poučuje Ljubezen in Ljubezen razsvetljuje razum. Kadar razum zaradi hrepenenja Ljubezni zanese in kadar Ljubezen pristane na to, da jo v mejah razuma vodi razum, lahko skupaj opravita čudovito delo. Vendar se tega ne da naučiti drugače kot z izkušnjo. Kajti modrost tu ne posreduje, niti ne prodre v to brezno, ki je skrito vsem bitjem in dostopno edinole užitku Ljubezni²⁶¹. Nič tujega niti nobena tuja duša ne moreta biti deležna te blaženosti²⁶². Da bi jo dosegla, mora biti duša deležna nege materinske²⁶³ skrbi v (tem) veselju, v užitkih (te) velike Ljubezni mora biti upognjena v strogem redu očetovske milosti. Še več, duša se mora tesno okleniti svojega Boga, brati Njegov načrt zanjo z Njegovega obličja – in tako ostaja v Njegovem miru.

Ko se taka duša vrne med ljudi in v človeško dogajanje, je njen obraz ožarjen s takim veseljem in s takó čudovito sladkostjo, kakor da bi bil maziljen z oljem dobrotljive

Ljubezni, tako da se v vsem, kar dela, očituje njena dobrota in zaradi resnice in pravice, ki jo je brala z Božjega obličja, se zdi neplemenitim ljudem nenavadna in strašna. In ko vidijo, da vse v njej potrjuje resnico, so prisiljeni zbežati pred močjo Ljubezni, tako nevarna jim je in tako strašna. Tisti pa, ki so izbrani za stanje združenja z Ljubeznijo in še niso dosegli polne rasti, imajo v pogledu moč Večnosti, vendar jim ta še ni znana, niti njim niti drugim.

Táko je skrivno razsvetljenje Ljubezni. Pogled duše jo neprestano razsvetljuje glede resnične Božje volje. Kdor bere Božje načrte zase iz Njegovega obličja, dela vse v soglasju z resnico zakonov Ljubezni. Ravnati po zakonu in navadi Ljubezni pomeni biti popolnoma pokoren in to je pogosto v nasprotju z značajem tistih, ki so temu tuji. Kdor se resnično želi držati poti Ljubezni, se pri delu ne sme zgledovati po drugih, ampak mora delati v skladu z resnico mogočne Ljubezni. Pokoren ni nikomur, razen Ljubezni sami, Ljubezni, po kateri je vkljenjen v ljubezen. Ne glede na to, kaj lahko reče kdo drug, (tak človek) govori le v skladu z voljo Ljubezni. Služi ljubezni, opravlja dela Ljubezni, noč in dan, v popolni svobodi, ne da bi se menil za ceno, brez obotavljanja in brez strahu, v skladu z načrti, ki jih razbere na obličju Ljubezni. Ti načrti ostajajo skriti vsem tistim, ki zaradi tujih ljudi ali tujih reči zanemarjajo dela Ljubezni, da jih ne bi zadela kritika tistih, ki se jim zdi, da je bolje, da se zgodi njihova lastna volja, kakor pa da bi se zgodila volja Ljubezni. In vse to se dogaja zato, ker niso dosegli višav vzvišenega Obličja mogočne Ljubezni, ki nam dovoljuje, da živimo svobodno celo sredi vseh mogočih nesreč.

Poznati moraš to svobodo in tiste, ki zaradi nje služijo. Ljudje izrekajo najrazličnejše osebne sodbe; grajajo dela Ljubezni in to počnejo pod pretvezo večje svobode ter navidezne modrosti. Izdajajo nasprotujoče si ukaze

in prepovedi, da bi zapustili zakone Ljubezni. Plemenita duša pa, ki želi biti zvesta Njenemu pravilu in sledi temu, kar jo uči razsvetljen razum, se ne boji niti tujih ukazov niti (tujih) nasvetov, ne glede na to, kakšne muke bi trpela zaradi obrekovanja, sramote, obsojanja, žalitev, osamitve, pregnanstva ali celo golote in pomanjkanja vsega po človeških merilih potrebnega. Nobene od teh stvari se ne boji: lahko jo imenujejo »dobra« ali »slaba«, a nikoli ne bo niti za trenutek prenehala poslušati Ljubezni v vsem, kar Ljubezen hoče. V vseh stvareh se popolnoma predaja Ljubezni, v skladu z resnico, z vso močjo Ljubezni. In kljub vsemu trpljenju, nikoli ne izgubi veselja v srcu.

Ko je to edini namen tvojega življenja, moraš gledati edinole Boga, s sladkim pogledom edine strasti in se svobodno povsem posvečati Enemu Ljubljenu. Z vsem srcem moraš doživljati Boga v kontemplaciji, celo bolj kot »z vsem srcem«: tako da tvoj zedinjeni pogled obvisi na obličju tvojega Ljubljene, kamor ga pripenjajo prebadajoči žebliji gorečih, vedno znova oživiljenih hrepenenj. Samo tako lahko počivaš s sv. Janezom, ki je spal na Jezusovih prsih²⁶⁴, kakor morajo še vedno ravnati vsi tisti, ki služijo v svobodi ljubezni. Počivajo na teh sladkih, modrih prsih in gledajo in poslušajo skrivnostne, neizrek-ljive besede²⁶⁵, ki jih šepeta Sv. Duh – besede, ki jih običajni ljudje nikakor ne morejo slišati niti (kako drugače) zaznati.

Ohranjaj torej svoje oči stanovitno na Ljubljenu, ki po njem hrepeniš, kajti kdorkoli upira pogled v tistega, po katerem hrepeni, se nenehno spet in spet razvne in njegovo srce začne kmalu medleti od sladkega bremena Ljubezni. Življenje neprestanega stremjenja in nikoli prekinjene kontemplacije ga vleče v Ljubljeno. In Ljubezen se mu da začutiti na tako sladek način, da pozabi na vse na zemlji. Karkoli ga že doleti v rokah tujcev, čuti, da bi se raje devetstokrat zatajil, kakor da bi zanemaril eno

samo malenkost pri delih, ki mu jih nalaga vzvišena Ljubezen, katere služabnik je, Ljubezen, katere temelj je Kristus.

»NOVE PESMI« – HADEWIJCH II

Čeprav so pesmi XVII do XXIX v delu *Mengeldichten* (ki jih bomo po Dom Porionu imenovali »Nove pesmi«) del treh od štirih rokopisov, katerih avtorica je Hadewijch I, jih ni napisala mistikinja iz Antwerpna, ampak so delo neznanega avtorja, ki ga poimenujemo Hadewijch II (pesmi XXV do XXIX imajo najverjetneje več različnih avtorjev). Obstaja tudi ločena zbirka teh pesmi v drugem rokopisu. Ta je poznejšega datuma: konec trinajstega ali začetek štirinajstega stoletja, kar postane zlasti očitno, če smo pozorni na posebno obliko uporabljane verza, ki je značilna za tisto obdobje²⁶⁶.

Nove pesmi izvirajo verjetno iz še neznane (vsaj neidentificirane) beginske skupnosti; v primerjavi z deli Hadewijch I sta v njih izrazitejša sholastični duh in bolj intelektualen mysticism. Na to kažejo predvsem tuje besede, kot npr. *contempleren, reveleren, speculieren, questie* (MD XXIII).

Čeprav imajo dela Hadewijch I in Hadewijch II mnogo skupnih tém in potez, kot npr. *Minne*, dvorne metafore in antiteze, povratak duše k izvoru (eksemplarizem), je pri Hadewijch II splošni ton abstraktnejši, kljub temu da njeno besedilo odlikuje resnično bogastvo prefinjenih pesniških izrazov. Naj navedemo zgovoren primer: Hadewijch I govori o razširjanju duše v Božje dimenzije²⁶⁷, avtorica »*Novih pesmi*« pa pove isto na bolj metafizičen način: »Krog stvari se mora krčiti in se izničevati, tako lahko krog razgaljenosti raste in se širi, da bi zaobjel Vse« (MD XVIII, v. 25-30). Duša lahko najde luč šele, ko je zrasla in jo je ljubezen razširila (v. 34-35).

Splošna tema teh pesmi je pridobitev svobode, ki pa

je (te pesmi) ne opisujejo kot moralno kategorijo, ampak prej kot *razgaljenost* (*goloto, bloetheit*) in *praznino* (*osamljenost, samoto, ledicheit*); pravzaprav gre za odmetavanje volje, oblik in podob, saj so to samo akcidence (*toeval*), ki obremenjujejo (zapletajo) duha. To »luščenje« (odmetavanje) omogoči duši, da doseže stanje »čistega in golega Niča«, kar pomeni doseči Božanstvo onkraj vsake človeške predstave. Združenje je manj veselje (užitek) – kar je najvišja stopnja blaženosti pri Hadewijch I – pri Hadewijch II gre bolj za potopitev v brezmejno nevedenje, v »divjo puščavo« Božje Bitnosti. Prepoznamo teme, ki jih je razvil Eckhart.

Vsekakor je težko določiti ali so te pesmi nastale pred Eckhartovimi deli ali kasneje. Dom Porion je pokazal pomembne vzporednice, ko omenja kar nekaj besedil, ki sodijo bolj ali manj v isto časovno obdobje (npr. staronemško himno Trojici: *Dreifaltigkeitslied*) in zaznamujejo celotno smer mišljenja na koncu trinajstega stoletja²⁶⁸.

Če pustimo ob strani te vzajemne vplive, je gotovo res, da se je Janez Ruysbroek (1293–1381) navdihoval pri beginah, med drugim tudi pri delih Hadewijch I in Hadewijch II. V začetku knjige *Dvanajst begin* polaga v usta teh svetih žena verze, ki sta jih napisali obe omenjeni mistikinji. Temu vlivu lahko sledimo po celem nizu podob, izrazov in celo dobesednih navedkov del tu omenjenih begin.

Vpliv teh dveh mistikinj na Ruysbroeka je predmet živahnih diskusij²⁶⁹. Gotovo drži, da je Ruysbroek opisal intuitivne predstave begin bolj sistematično in na bolj teološki način. Četudi sta morda Hadewijch I in Ruysbroek zajemala iz istih virov – predvsem od Viljema Thierryjskega –, je vseeno očitno, da prior iz Goenendacla marsikaj dolguje mistikinji iz Antwerpna. To velja še posebno glede njegovih pogledov na duhovno svobodo in »skupno življenje«, dalje na deleženje v življenju Sv. Trojice, v preta-

kanju med Osebam, na ponovno iztekanje v Bitnost, ki narekuje enost aktivnega in kontemplativnega življenja.

Avtorici »Novih pesmi« pa dolguje bolj abstrakten besednjak: besede kot »presežno« in »potopitev v brezno nevedenja«. Primer takega dolga so »Besede dvanajste begine«:

Če po čem hrepenim, tega ne vem,
kajti v brezmejnem nevedenju
sem izgubila samo sebe.
Pogreznjena sem v Njegova usta,
v brezno brez dna;
nikoli ne bom mogla ven²⁷⁰.

PESEM XVII²⁷¹

To, da moram pisati
mi ne povzroča niti bolečine,
niti me (posebej) ne vznemirja,
saj On, ki živi v naši sredi
na nas (vse) izliva
predragocene darove.
In po novem učenju
nas bo razsvetlil
s svojo jasnostjo.
Naj bo slavljen
vselej in v vsem
in na vekov veke!

Za golo védenje
je gotovo dragoceno,
kar sprejema um,
vendar je kot nič,
če pomislimo na to,
kar še manjka (*ontblivet*).

Naše hrepenenje se mora potopiti
v to pomanjkanje,
tako da je vse, kar delamo,
lahko dobro,
najsi je
še tako nepopolno.

Tisti, ki si z vzvišenim poznavanjem
razgaljene Ljubezni,
Ljubezni, ki ne govori,
prizadevajo priti vedno globlje
spoznavajo, da je (njihovo) pomanjkanje
vse večje.

Novo védenje
v svetlobi-temi
najdejo
za visoko ceno
brez načina
v oddaljeno-bližnjem.

V neznanski večnosti,
brezmejni v vseh smereh,
je duša ločena,
razširjena, (od)rešena,
pogreznjena v Eno.

Njena misel
na samotnem lovu,
ki jo dela brezmejno,
vse v vsem,
bo spet našla
nezaobseženo Celoto.

Videti je,
da se v temini
pojavlja nekaj preprostega (*simple iet*),

za kar se zdi, da izstopa iz nje,
in kar se mora naučiti prepoznati
v razgaljenosti Niča (*bloet niet*).

Močne duše
živijo v razgaljenosti,
tešijo jih
(njihova) videnja;
in občutijo pomanjkanje,
kadar se jim On [Bog] odtegne.

Tega, kar prejmemo,
in tega, kar nam manjka,
sploh ne moremo primerjati;
o tem sploh ne dvomim,
pomanjkanje je večje.

Tako gredo tisti,
ki spoznajo to resnico,
vedno dlje
in sledijo
mračne,
brezsledne,
povsem notranje steze.
Največja nagrada
in najbogatejša izguba
je pomanjkanje.
In kako to?
Eno je gotovo:
o tem ni mogoče napisati ničesar,

Vendar se moramo razvezati
od nemira premišljevanj,
od oblik in podob,
če hočemo
notranje vedeti,
onstran razumevanja.

Tisti, ki se na poti ne ustavljajo,
da bi se posvetili drugim delom
kot tem, o katerih tu govorim,
so združeni
v svojem prvem Izviru,
v Večnosti.

Ti postanejo
z Njim tako Eno
v svojem prvem Izviru,
da ne moremo s tem primerjati
nobene zveze
dveh bitij (tu) na zemlji.

V zlitju z Enostjo
so čisti
in popolnoma notranji,
popolnoma goli
brez podob,
brez oblik.

Kot bi bili osvobojeni
v večnem času,
neustvarjeni²⁷²,
brezmejni,
nezaobseženi
v tihi neskončnosti.

In tu lahko najdem.
Ni začetka ne konca,
niti primere,
da bi na primeren način
opisala
to zvezo.

Tako prepuščam to nalogo
tistim, ki to živijo;

izreči še karkoli
o tako notranjih mislih
bi ranilo jezik
zaradi drznosti.

PESEM XIX ²⁷³

Nad vsem, kar je napisano,
in nad vsemi bitji,
se lahko duh uči
in jasno vidi
in tesno sledi
pot našega Boga.

Če ti manjka védenja,
išči v notranjosti
svojo preprostost;
tam boš našel
zate vedno pripravljeno
ogledalo.
Velik dar je videti v razgaljenosti
brez posrednika!
Dobro za tistega, ki je tega sposoben.

Z enim pogledom
je živ
in se lahko zažene znova.

Pustiti vse za seboj,
gledati le naprej,
izbrati Njega Edinega,
zapustiti vse Zanj,
na veke se ga okleniti,
v gotovosti, da ga ni moč izgubiti.

Tako razpoložena duša
trpi slehernu uro
hude muke,
ko doume,
da privzema
težo grehov.

Ostane razgaljena
in v trpljenju,
dokler ne pride čas,
ko po svoji vesti
zadosti
kakor more.

In ne bo (od)rešena,
dokler ne prejme
notranjega pričevanja,
da so bili njeni grehi
odpuščeni v ljubezni.

Hrepeneti in ljubiti
brez pomoči čutov;
to je tisto potrebno.
Biti zunanje in notranje
brez védenja
kot mrlič.

Naučiti se vedeti,
kaj zapoveduje Ljubezen;
ne ozirati se na kogarkoli,
kajti Ljubezen pokrije
tiste, ki jih uči,
(kot) s krili serafov.

Tisti, ki želi biti usidran
v čudovito Božanstvo,
ne da bi se obračal nazaj,

mora najprej
vnaprej okusiti, potem pa
se pustiti povsem spremeniti.

Slaviti Boga
na višavah
veselo tu spodaj
in Mu biti zvest
brez izdaje
je resnično plemenito delo!

Plemenito slavljenje,
lebdenje v nebeškem dvoru
in tam objem Ljubega:
Njegovi prihodi in odhodi
so mi odvzeli
tolažbo in bolečino.

Strah in ljubezen,
hrepenenje in znanje,
razum,
upanje in načrti,
veselje in okus,
vse me je zapustilo.

Moje znanje lebdi nad menoj,
onkraj razuma, onkraj čutov;
vendar moram o tem molčati
in še ostati, kjer sem.

Kot v puščavi je
biti tu spodaj,
kajti sem ne sežejo,
sem ne prodrejo
niti pamet niti besede.

PESEM XXVI²⁷⁴

Prerada bi se bolj prižela k Ljubezni,
če bi to lahko naredila notranje,
a tisti, ki se veliko družijo na tem svetu,
ne morejo peti te pesmi z menoj.

Gola Ljubezen, ki ničemur ne prizanaša
in v zagonu vse presega,
slečena vsega nebistvenega
najde svojo preprosto naravo.

V zapuščenosti razgaljene ljubezni
mora biti razvezanost od vse ustvarjene pomoči,
kajti Ljubezen sleče iz vseh oblik
tiste, ki jih v svoji preprostosti sprejme.

Ubogi v duhu so prosti vseh načinov,
tujci vsem podobam;
to je življenje, ki ga živijo
tu spodaj.

Ni dovolj, da se podajo v izgnanstvo,
niti da beračijo za svoj kruh ali karkoli drugega;
ubogi v duhu morajo biti brez misli
v širni preprostosti,

ki nima niti začetka niti konca,
niti oblike niti načina, niti razloga niti smisla,
niti mnenja niti misli, niti pozornosti niti vedenja,
ki je neopisljiva v brezmejni neskončnosti.

V tej divji in širni preprostosti
živijo ubogi v duhu v enosti:
tu ni ničesar razen svobode razvezanosti,
ki se vedno odpira naprej v Večnost.

Povedano je v kratki pesmi,
a pot je dolga, kot dobro vem,
tisti, ki hočejo priti (prav) do konca,
morajo prestatl mnoge muke.

PETO POGLAVJE

MARGARETA PORETE

(UMRLA 1310)

MARGARETA PORETE IN INKVIZICIJA

Edina pričevanja o Margareti Porete (Marguerite Porret, Poirret ali Porete) (ki je poznana tudi kot Margareta iz Hainauta) razen njenega čudovitega mističnega teksta *Ogledalo preprostih izničenih duš* (*Miroir des simples âmes anéanties*) so poročila o procesih proti njej in – prav nenavadno – v nasprotju z obtožbami, ki jih ta poročila vsebujejo, nekaj sicer previdnih, a ugodnih mnenj tedanjih teologov in duhovnih mož. Sicer pa je Ogledalo in begino po imenu Margareta, ki je bila žrtev inkvizicije v času Filipa Lepega, šele leta 1946 bistroumno povezala Romana Guarnieri. Tekst je leta 1847 odkril Francesco Töldi in ga je brez oklevanja pripisal Blaženi Margareti Madžarski, nedvomno zato, ker je bilo nekaj rokopisov na Dunaju²⁷⁵. Četudi vemo o Margareti Porete še tako malo, razkrivajo dokumenti vse bistveno. Učila je čisto ljubezen in je pri tem nauku, prav takem, kot ga je zapisala v svojem tekstu, vztrajala, čeprav ga je že pred letom 1306 obsodil Guy II, škof v Cambraiju. *Ogledalo* je dal javno zažgati na trgu v Valenciennesu, tekst prepovedal in prestopnikom zagrozil z izobčenjem. Kasneje je Margareto pregnal naslednik Guya II, Filip iz Marignya, obsodilo pa jo je višje (inkvizicijsko) sodišče, inkvizitor province Haute Lorraine. Naposled jo je inkvizicija, potem ko je bila v Parizu osemnajst mesecev v ječi, ker se ni hotela pojaviti pred cerkvenim sodiščem in priseči, da bo inkvizitorju povedala »resnico«, ter se potem končno umakniti in

pokesati pred grožnjo s smrtjo na grmadi, razglasila za zakrknjeno heretičarko in jo 31. maja 1310 predala svetnim oblastem. Naslednji dan, 1. junija 1310, so jo živo zažgali na grmadi na Place de Grève (danes Place de l'Hôtel de Ville), prisostvovali so predstavniki svetne in cerkvene oblasti in velika množica, ki se je, potem ko je doživela, kako se je obtoženka vedla pred smrtjo, postavila na njeno stran²⁷⁶.

Ta zaključni proces je vodil glavni inkvizitor francoskega kraljestva dominikanec Mojster Viljem Pariški, ki je bil tudi spovednik kralja Filipa in je od 1307 na zanj značilno strog način vodil proces proti templarjem. Za ta proces je znano, da nista v srednjem veku inkvizicija in krona nikoli tako tesno sodelovali in videti je, da so bili za obsodbo Margarete Porete poleg skrbno naštetih in utemeljenih cerkvenih in dogmatskih razlogov tudi mnogi politični vzroki. Kaže, da je bila odločitev inkvizicije v primeru Margarete Porete ponujena papežu in cerkvi zaradi mučne templarske afere. Kakorkoli že, tisti, ki jim je Margareta Porete pri srcu, so prepričani, da je bila – če le pogledamo dovolj globoko – obsojena »zaradi svoje pravične ljubezni«, kakor je že mnogo prej po mnenju neke druge mistikinje, Hadewijch iz Antwerpna, prvi generalni inkvizitor Francije, Robert le Bourge²⁷⁷ obsodil na smrt neko drugo begino, namreč Aleydis.

V obrambo klerikov, ki so obsodili Margareto Porete, pa je treba reči, da na podlagi (nepopolnih) besedil in povzetkov, po katerih so se odločali, niso mogli razsoditi drugače, kot so. Že v srednjem veku je bila – kakor je še danes – pogosto navada, da se polemike in preganjanja spletajo okoli citatov, ki so bodisi nepopolni ali pa (vsaj) vzeti iz konteksta. Prizadevanja za kar najpopolnejšo informacijo na (inkvizicijskih) cerkvenih sodiščih nikoli niso bila najpomembnejša. Morda lahko prav v luči tega dejstva – ki pa ga ne moremo preveriti – vsaj delno razlo-

žimo očitna protislovja med sodbo, ki je bila za Margareto uničujoča in so jo izrekli teologi Univerze v Parizu, in mnenji treh enako kompetentnih klerikov, ki pa so njeno knjigo, kot pravi Margareta sama, »slišali« in so imeli o njej ugodno mnenje. Gre za minorita brata Janeza, cistercijanca Franka iz opatije Villiers v Brabantu in končno za znamenitega teologa Godfreyja (Godefroijsa) iz Fontainesa, ki je prišel iz Flandrije in je bil bivši regent Univerze v Parizu. »Izbira ne bi mogla biti bolj pretehtana ne bolj zaokrožena: predstavnik meniške tradicije, predstavnik najbolj naprednih in najmodernejših miselnih tokov in predstavnik sholastične in hkrati svetne teologije. Vsa tri mnenja se zdijo avtentična in iskrena in so pomembna pričevanja v Margaretino korist. Hkrati pa kažejo tudi na razlike pri obravnavanju mysticizma²⁷⁸. Mnenje cistercijanca Franka izraža občudovanje brez pridržkov, mnenji brata Janeza in učenjaka Godfreyja pa sta, čeprav obe polni globokega občudovanja, bolj previdni in poudarjata, da je knjiga primerna le za zelo maloštevilne izbranice, tako da je ne bi smeli dobiti v roke bralci brez primerne duhovne priprave, saj je za nepripravljene lahko vir nevarnih iluzij.

Ob vsem tem si lahko ustvarimo vsaj približno sliko o tem, kakšne stike je imela Margareta Porete in kakšen je bil že za življenja njen vpliv. Omenimo lahko še podrobnost, ki ima gotovo tudi romantičen pridih, namreč klerika, ki se je ob obtožbi zavzel zanjo. Begard Guiard iz Cressonesarta je bil v Parizu konec leta 1308 po ukazu inkvizitorja Viljema aretiran, ker je »Margareti pomagal in jo ščitil«. Ko je pričal pred inkvizitorji, je Guiard priznal, da »se je v Parizu izpostavil v njeno korist«. Kaže, da je postal s tem, ko je branil Margareto, nad katero je takrat visel močan sum herezije, ravno tako sumljiv kot ona sama. Podobno kot Margareta se tudi on osemnajst mesecev (čas, ki so ga imeli obtoženci uradno na voljo za

premislek) ni hotel pojaviti pred inkvizicijskim sodiščem. Končno je marca 1310 inkvizitor Viljem sklical svet teologov in izvedencev cerkvenega prava z Univerze v Parizu, da bi odločili o obeh primerih. Sodba je bila izrečena tretjega aprila: če se Margareta in Guiard ne pokesata, bosta obtožena herezije in izročena svetnim oblastem. Taka odločitev je bila zadnja grožnja obtožencem. Guiard se je pokesal in je bil potem obsojen le na dosmrtno ječo in ne na smrt na grmadi. Margareta pa se ni dala zastrašiti. Dobesedno, do zadnje črke, se je držala tega, kar je napisala o prosti, o osvobojeni duši. Krepost, ki je gotovo tako redka, da zasluži, da jo posebej poudarimo! Takole pravi:

»Osvobojena duša nikomur ne odgovarja, če noče, če pač ne govori s sebi enakim; ravno tako kot plemič ne odgovarja prostitutki, če ga ogovori ali izzove. Kdorkoli kliče tako dušo, je ne najde in njeni sovražniki ne dobijo od nje nobenega odgovora.«²⁷⁹

Viljem je storil edino, kar je še lahko storil: na svečano zasedanje v cerkvi sv. Maturina je zbral najbolj znamenite teologe pariške univerze. Med enaindvajsetimi sta bila tudi Janez iz Genta in Nikolaj iz Lire in visoki zbor je tako *Ogledalo* kot njegovo avtorico soglasno obsodil.

Težko je natančneje ugotoviti stične točke med naukom Margarete Porete in naukom Guiarda iz Cressonesarta, saj slednji ni zapustil ničesar v pisni obliki, znano pa je, da je imel, podobno kot opat Joahim iz Fiore in Sv. Bonaventura, milenaristične poglede. Iz njegovega pričevanja pred inkvizicijskim sodiščem je razvidno, da je verjel, da je poklican za apostola novega razširjanja vere. Zato so ga učenci imenovali »angel iz Filadelfije«, po odlomku iz knjige Razodetja (*Raz* 3,7), ki povezuje angela te cerkve s Svetim in Resničnim, ki ima »Davidov ključ«. Guiard je bil resnično prepričan, da je dobil preroško oblast ključev, ki jo je imel za pomembnejšo kot samo

duhovniško (pastoralno) oblast, ki jo je priznaval papežu. Seveda je bilo to prepričanje najpomembnejši del obtožb proti njemu in je končno privedlo do njegove obsodbe.

Ta pogled na zgodovino odrešenja gotovo ni tisto, kar bi že na prvi pogled najbolj prevzelo nepripravljenega bralca *Ogledala*, vsekakor pa odseva iz misli o »nižji sveti Cerkvi« in »višji sveti Cerkvi«, ki jo sestavljajo tiste duše, ki so bile resnično osvobojene, tiste, ki so stebri in učitelji celotne svete Cerkve. Margareta trdi, da je »nižja sveta Cerkev« res nižja (res manj od »višje«), saj bo prešla in se bo tega veselila²⁸⁰. Ta tema, ki odraža prerokbe Johanna iz Fiore, se pogosto pojavlja v *Ogledalu*.

Po avtoričini smrti obsojanje in preganjanje njenega dela nikakor ni prenehalo in to delovanje inkvizicije samo po sebi zgovorno priča o uspehu, ki ga je imelo *Ogledalo* v Evropi v štirinajstem in petnajstem stoletju. Tekst je premagoval jezikovne pregrade, kot se ni posrečilo nobenemu drugemu mističnemu tekstu tega časa v narodnem jeziku. Najzgovornejši dokaz te trditve je šest ohranjenih verzij dela in to v stari francoščini, stari italijanščini, srednjeveški angleščini in latinščini. (Nemška verzija, če je sploh obstajala, ni znana.) Obstaja okoli petnajst rokopisov dela, poznana pa so tudi poročila o drugih izvodih na različnih mestih, vendar so rokopisi skrivnostno izginili²⁸¹.

»Zgodovina *Ogledala* pa se ne konča z zgodbo njegove avtorice. Njegov teološki dosje so prenesli na Dunaj, v Dauphiné, kjer so v letih 1311-1312 na znamenitem cerkvenem zboru obsodili severni misticizem na splošno in prav posebej v celoti misticizem Mojstra Eckharta ter nauk, ki je zaobsežen v *Ogledalu*, oboje v eni sapi, hkrati z odkloni sekt svobodnega duha. Iz ohranjenih dokumentov o različnih tamkajšnjih procesih, kakor tudi iz poročil o dunajskem zboru je razvidno, kako usodne so bile napačne interpretacije... Z obsodbo na Dunaju je bilo *Ogledalo*

obsojeno kot heretično – in kot krivoverski tekst so ga inkvizitorske oblasti po Evropi redno zasegale vse do renesanse, kar je spet zgovoren dokaz njegovega uspeha in razširjenosti... Ker se je teksta držala zlovešča oznaka krivoverstva in ker je preganjanje preživelo le malo rokopisov, je v modernih raziskavah gotovo premalo cenjen.

»Dejstvo, da je bilo delo zelo popularno v času avtoričinega življenja in tudi po njeni smrti, je nadalje jasno razvidno iz široke pozornosti in javnega pompa, ki so ju bili deležni procesi v zvezi z njim. Sodelovale so vse veličine iz Sorbonne, inkvizicija si je obupno prizadevala, da bi ustavila razširjanje in kroženje teksta. Predvsem pa o njegovi splošni razširjenosti in zakoreninjenosti pričajo številne sledi v duhovni literaturi, ki mu je sledila, tako v pravoverni kot v heretični...«²⁸²

Prva angleška verzija *Ogledala* izhaja iz štirinajstega stoletja in je po vsej verjetnosti delo Mihaela iz Northbrooka, škofa v Londonu in soustanovitelja londonske kartuzije (London Charterhouse). Ko je tekst kasneje postal sporen, je mnogo let pozneje prevod ponovno prepisal in mu dodal pravoverne opombe. V naslednjem stoletju je kartuzijanec Richard Methley spisal latinsko verzijo tega prevoda in pri tem v uvodu zelo jasno poudaril, da lahko to knjigo dobijo v roke samo zelo maloštevilni izbranci. (Ta latinski rokopis vsebuje tudi Methleyev prevod *Ob-laka nevednosti* (*The Cloud of Unknowing*), dela neznanega angleškega avtorja o mysticismu, ki zahteva odpoved samemu sebi; dela, v katerem je navdihnjenje podobno kot pri *Ogledalu*). Glede na prav neverjeten vpliv Margaretine knjige v Angliji v drugi polovici petnajstega in v šestnajstem stoletju, Romana Guarnieri sklepa, da se popularnost tega dela ni končala znotraj zidov kartuzij, ampak je, skupaj z nauki svobodnega duha, vplivala tudi na mistični iluminizem kvekerjev.

V severni Italiji sta krožila tako latinski kot italijanski

prevod (najzgodnejši prevodi so nastali konec štirinajstega stoletja). Posebno v prvi polovici petnajstega stoletja je prav to ozemlje tisto, kjer je vpliv *Ogledala* največji in kjer so reakcije najburnejše. Sv. Benedikt Sienski ga je v obdobju 1417-1437 v pridigah odločno in pogosto napadal. V Padovi so ga leta 1433 benediktinci prepovedali v svojih kongregacijah. Jezuatom v Benetkah so očitali, da so tekst povzdignili do berila na nočni omarici in da se spogledujejo s herezijami svobodnega duha; dva preiskovalca, ki ju je leta 1437 imenoval papež Evgenij IV, jih nista spoznala za krive, inkvizicija je nadaljevala postopek v Padovi. Beneško vprašanje je ponovno postalo aktualno in končno so samega papeža (potem, ko je abdiciral) obsodili, da je *Ogledalu* naklonjen. Obtožbo je izrekel neki Mastro Giacomo, najverjetneje inkvizitor iz Padove. To delo (namreč *Ogledalo*) je v svojih tekstih »pogosto preklel in v mnogočem obsodil«. Ob tej priložnosti, leta 1439, je Mastro Giacomo opomnil koncil v Baslu na trideset členov *Ogledala*, ki so jih koncilski očetje obsodili kot hereitične, in zahteval, da šestintrideset kopij, ki jih je, kolikor je njemu znano, hranila komisija, ki je preučevala Margaretino knjigo, sežgejo. Po baselskem koncilu izgine sled o teh in takih obtožbah in obsojanjih. Leta 1473 pa vseeno znova razglasijo zmoto privržencev »preproste duše« (*lo errore di quelli de l'anima semplice*), tokrat se frančiškan Pacifik iz Novare pritožuje nad obnašanjem heretičnih skupin. Končno omenimo še zapis v rokopisu iz šestnajstega stoletja v benediktinski knjižnici na Monte Cassinu. Odlomek govori o knjigi z naslovom *De anima annihilata*, »v kateri so napisane najbolj skrivnostne Božje skrivnosti in ki vsebuje vse skrivnosti služabnikov ljubezni.« Goto vo gre za rokopis *Ogledala* z naslovom *Speculum animarum simplicium alias Anima adnihilata*. Ta rokopis je sedaj v Vatikanu. Prepisovanje tega dela je bilo dokončano leta 1521 v benediktinskem samostanu v Subiacu, kjer so zelo

cenili renski misticizem. Rokopis na Monte Cassinu je prepojen z duhom *Ogledala* in videti je, da ga je skupina mistikinj, ki so bile povezane s sv. Katarino iz Genove, uporabljala kot duhovno branje. Pozneje dodana cenzorjeva opazka na robu kaže, da so načrtovali objavo, da pa so morali načrt kasneje opustiti.

V Franciji je Janez Gerson, kancler pariške univerze v letih 1395 do 1425, slučajno prebral knjigo o Božji ljubezni, ki jo je napisala neka Marie iz Valenciennesa. Omemba kraja Valenciennes, Margaretinega kraja, kjer je bila njena knjiga prvič sežgana, ravno tako kot Gersonov opis knjige, ki jo je čital, sta prepričali celo največje skeptike in najprevidnejše kritike, da gre nujno za *Ogledalo preprostih duš* in da je ime Marie preprosto napaka, ki jo je zagrešil prepisovalec. Čeprav navdušeno priznava, da gre za »neverjetno pretanjeno« delo, pa Gerson bralca hkrati svari pred njim²⁸³. Sto let kasneje pa dobi *Ogledalo* zagovornico, ki ni nič manj slavna kot ta njegov cenzor, Margareto Navarsko namreč, ljubljeno edino sestro Franca Prvega. Ta Margareta je bila v prijateljskih odnosih z redovnicami Magdaleninega samostana v Orléansu, od koder prihaja edina dostopna kopija originalne verzije *Ogledala* v stari francoščini. Danes jo hranijo v Chantillyju. V petnajstem stoletju, ko je nastala ta kopija, je imel Magdalenin samostan pomembno vlogo pri reformi znamenitega samostana v Fontevraultu, kjer je kraljevska pesnica našla najgloblje mistične navdihe. Prav ona nam je zapustila tudi najčudovitejši uvod v knjigo Margarete Porete²⁸⁴.

OGLEDALO PREPROSTIH IZNIČENIH DUŠ

V delu *Ječe*, ki ga je napisala v zadnjih letih življenja, omenja Margareta Navarska *Ogledalo preprostih duš* med tistimi knjigami, ki »brezpogojno sledijo namenu Svete-ga pisma«:

Poznam pa tudi knjigo,
ki jo je pred sto leti napisala ženska,
in to knjigo prežarja ogenj ljubezni tako zares,
da je njeno edino merilo ljubezen
in še enkrat ljubezen,
edino merilo vsega, kar je izrekla.

Kako pozorna je bila ta žena,
da je sprejela ljubezen, ki je razžarjala njeno srce in
srca vseh, ki jim je govorila!
V svojem rahločutnem duhu je dobro poznala Njega,
ki ga je imenovala Plemeniti.

In njen Oddaljeni-Bližnji (*Loin Près*),
kako prav je poimenovala Njega,
ki ga moramo ljubiti nad vse!
Zares je plemenit in po njegovi plemenitosti
postaja plemenita tudi sama;
njeno dušo plemeniti s svojo lepoto,
tako postaja iz hotnice plemenita gospa²⁸⁵.

Posebej naj omenimo, da je duhovna pretanjenost Margarete Porete očala tako kraljico Margareto kakor tudi kanclerja Gersona. Niti v sanjah jima ni prišlo na misel, da bi ji očitala, kot so to kasneje pogosto počeli vrli kritiki, da pri pisanju knjige ni upoštevala racionalnih načel kompozicije. Margareta Porete hoče namreč prikazati – kot v ogledalu – duhovno resnico, ki jo želi posredovati (učiti), resnico, ki je nad vsakim razumom, nad vsako

racionalnostjo – resnico, ki bo, če jo bo bralec uvidel, sama po sebi naredila dušo preprosto. Ko odkriva in osvetljuje drugega za drugim različne vidike te resnice, skuša avtorica bralca ali poslušalca voditi k vse večjemu razumevanju osnovne teme: osvoboditve duše, ki jo človek pridobi z izničenjem samega sebe v Bogu po ljubezni, ko se tako postopoma vse bolj preobraža Vanj.

»Beseda sama (ogledalo) obsega tudi zelo izrazito vizualno konotacijo in vsebuje hkrati... povabilo, da pogledamo sami vase, da bi se tako lahko bolj približali resničnosti, ki jo občudujemo. Tu smo pri platonskem, še bolj pa pri krščanskem pojmovanju védenja. Spreminja nas kontemplacija in ne akcija in kontemplacija nas upodablja po tem, na kar se nanaša: »Zato, ker bomo Boga videli, zato mu bomo podobni,« pravi sv. Janez, ko razlaga blaženost izbranih (izvoljenih). Torej je *Ogledalo* preprostih (skesanih, izničenih) duš hkrati tudi ogledalo, ki dela dušo preprosto (skesano, izničeno).«²⁸⁶

Témo osvoboditve opisuje avtorica, podobno kot druge begine, v vzvišenem, dvornem jeziku, v literarnih in socialnih shemah, s katerimi je bralcem, bolje poslušalcem tedanjega časa povsem razumljiva. Tekst ima obliko igre, z alegoričnimi osebami; glavni vlogi imata Duša in gospa Ljubezen. Obstajajo še druge vloge: Plemenitost, Razumevanje Ljubezni, ki se sooča z Razumom, Razumevanje Razuma in različne Kreposti. Vzvišena ljubezen (*Fine Amour*), idealizirana ljubezen trubadurjev, nas vodi, če jo duhovno oplemenitimo, h gospe Ljubezni, ki predstavlja aspekt Boga, ali bolje Boga samega v Njegovem Bistvu.

»Razum: Kdo pa si, Ljubezen? Ali nisi ena od kreposti, ravno tako kot smo me, (vse druge kreposti) četudi priznavamo, da si nad nami vsemi?«

»Ljubezen: Jaz sem Bog sam, kajti Ljubezen je Bog in Bog je Ljubezen, in ta Duša je Bog po Ljubezni (je Bog, kolikor je Ljubezen). Jaz sem Bog po Božji naravi in ta

Duša je Bog po pravici (postavi) Ljubezni, tako da se ta moja draga prijateljica uči pri Meni in jaz sama jo vodim, brez nje same: tako se spreminja Vame.«²⁸⁷

Duša ne potrebuje zunanjih pravil pokorščine, ki jim je poprej skrupulozno sledila, kajti odslej je popolnoma pasivna (in predana) Božji Volji, ki v njej deluje »brez nje same«, kar pomeni, da ne prevzema nobene iniciative. To je tisto, čemur pravi Margareta Porete »rešiti se po veri, brez del«; uporablja nadvse drzne izraze, ki so bili povsem napačno razumljeni, ki pa razkrivajo veliko resnico rensko-flamske mistike – trpnost v odnosu do Boga:

In to je delo za Boga, saj Bog deluje v meni: nobenega dela mu ne dolgujem, saj On sam deluje v meni, in če bi karkoli storila sama, bi podirala (ovirala) Njegovo delo²⁸⁸.

Duša in Ljubezen poskušata razložiti Razumu te velike resnice. Ta je zaradi paradoksov, ki se mu odpirajo, tako zbežan in osupel, da končno – v gledališki različici besedila – umre. Ko se tako »umakne«, prepusti mesto višjemu razumevanju Boga, hkrati pa se tudi Duša poslovi od kreposti, da se lahko dvigne nadnje k suvereni svobodi (v) Ljubezni.

O načinu, kako Margareta Porete izraža duhovni boj Duše, dokler ta končno ne doseže mira v predanosti, pravi Peter Dronke, ki poudarja »neprimerljivo originalnost« *Ogledala* tako v smislu domišljajske konstrukcije kot v smislu izraza samozavedanja:

»Lirični in skoraj dramatični odlomki so integralni del konstrukcije. V obsežnih, kompleksnih dialogih se Margareta Porete nikoli ne izgublja v pripovednih prehodih – glede tega je bolj podobna Raymondu Lullu kot Mehthildi Magdeburški. Vendar pa, podobno kot pri Mehthildinem tekstu *Das Fließende Licht der Gottheit* (Svetloba, tekoča iz Božanstva), lahko nastopi spontana dramatska napetost pri soočanju in konfliktih med notranjimi in nebeškimi silami ter med temi silami prevzame vodstvo

(ravno tako kot pri Mehthildi) gospa Ljubezen. Besedili sta si podobni tudi po nekakšnem lirskem kontinuumu izraznih oblik, saj segajo te v obeh, tako pri *Ogledalu* kot pri *Svetlobi*, tekoči iz *Božanstva*, vse od ritmične proze do še bolj ritmičnih verzov in končno do povsem pesniških delov.«²⁸⁹

Téma uvoda *Ogledala* je verjetno vzeta iz teksta *Roman d'Alexandre*, ki ga je v trinajstem stoletju napisal Aleksander iz Bernaya. Izvor tega dela, ki je zelo vplivalo na dvorno literaturo tistega časa, je iskati pri psevdo-Kalistenu, grškem avtorju iz drugega stoletja. Legendo so prepevali trubadurji vse od začetka dvanajstega stoletja. Pri Margareti Porete radodarnost tega vzhodnega monarha simbolizira zastonjsko naravo Božje Ljubezni. Kakor kaže popoln naslov rokopisa v Chantillyju, namreč: *Ogledalo preprostih izničenih duš, ki žive edinole v Božji volji in želji po Božji Ljubezni* (*Le Miroir des Simples Ames Anéanties et qui seulement demeurent en Vouloir et Désir d'Amour*), vitez – tu osvobodjena duša – zapusti vse, da bi služil gospe Ljubezni, pri čemer ne pričakuje nobene nagrade, razen tega, kar je pripravljena dati sama iz sebe, iz svoje velike plemenitosti. (Plemenitost, v latinskih verzijah *curialitas*, je odlika plemenite osebe, lahko se nanaša na moškega ali na žensko.)

»Čeprav je bila plemenitost še vedno umetnost in način življenja, ki je temeljila na vljudnosti in plemiški radodarnosti (kot so jo pripisovali Aleksandru Velikemu), je v tej dobi in v teh delih izražala predvsem voljo iti do konca v izkušanju polnosti ljubezni, tako v literaturi kot v življenju sploh. Vzvišena ljubezen (*Fine Amour*) je torej resnični namen dvorjenja in *Ogledalo* pogosto navaja, da si preprosta izničena duša želi vzvišene ljubezni (*Fine Amour*). V zgodnji dvorni ljubezenski literaturi, tisti, ki jo pišejo trubadurji v jeziku *langue d'oc*, je taka vzvišena ljubezen (*Fine Amour*) sad neustrašne zvestobe ljubimca v vseh

preizkušnjah, ki mu jih nalaga njegova gospa... in njena bistvena poteza je radost, zmagoslavno navdušenje in hkrati čustvo, ki izvira iz občutka popolnega posedovanja ljubljene osebe. Na severu, pri načinu dvorjenja, kjer je zajemalo tudi *Ogledalo*, postanejo te zaznave bolj duhovne in notranje, pri čemer pa ne izgubijo prav nič moči...«²⁹⁰

»Ljubezen: Ta duša plava v morju veselja, kar pomeni v morju radosti, ki izhajajo in se izlivajo iz Božanstva, in tako ne čuti nobenega veselja, saj je sama veselje in tako plava in je v veselju, ne da bi ga občutila, saj je v Veselju in Veselje je v njej; je torej Veselje sámo in moč Veselja jo je pretvorila v to Veselje sámo.

Ne obstaja nobena splošna volja: ni volje ljubeče in volje ljubljene osebe; volja ljubečega in ljubljenega sta kot ogenj in plamen, kajti Ljubezen je to dušo spremenila v sebe samo.

DUŠA: O, najslajša, najčistejša in najbolj božanska Ljubezen, kakšna prijetna preobrazba je biti preobražena v tisto, kar ljubim bolj kot sebe samo. In preobražena sem tako, da sem izgubila lastno ime, samo da bi ljubila; jaz, ki sem zmožna tako majhne ljubezni. Preobražena sem v Ljubezen, saj ne ljubim ničesar razen Ljubezni²⁹¹«.

Ta preobrazba nastopi, ko je duša povsem osvobodjena same sebe; potem najde svoj bistven in prvotni pomen, ki je sodelovanje (sobivanje) v Bogu. To je téma povratka k Bogu, kot jo z močnimi izrazi podaja Margareta Porete, podobna mesta pa najdemo tudi pri drugih rensko-flamskih beginah in pri Mojstru Eckhartu:

»LJUBEZEN: Ima mir, ki biva, ne da bi kaj hotel, kajti tam je bil, preden je imel voljo.

Neposlušna volja: Ne morem biti, kar moram biti, dokler nisem spet tam, kjer sem bila; na točki, kjer sem bila, preden sem prišla od Njega, tako razgaljena kot On, ki biva; tako naga, kot sem bila, ko sem bila tista, ki ni bila.

In to moram imeti, če hočem imeti spet tisto, kar je moje. Drugače tega ne morem imeti²⁹².

LJUBEZEN: Krasi jo popoln mir, v katerem živi, mir, ki se brez konca nadaljuje, ki je, ki je bil in ki bo brez (njenega lastnega) bivanja. Ko se namreč železo obleče v ogenj (ko ogenj razžari železo), izgubi (lasten) videz, saj je ogenj močnejši in je železo spremenil vase. Tako tisto dušo, ki je oblekla ta »Več« (»*plus*«), ta »Več« hrani in jo spreminja Vase, zaradi Ljubezni tega »Več«, pri čemer izginja tisto »manj« (»*moins*«), (kar je duša). In potem, ko je spremenjena v ta »Več«, je ni mogoče več najti²⁹³.

Ko je zapustila svoje lastno bivanje, tisto »manj« (»*moins*«), je spremenjena v Božjo bit, (to je) tisto »Več« (»*plus*«), zato je ni mogoče več najti. Z imenom je izgubila tudi lastno identiteto, kot reka, ki se izlije v morje.

Pogoj za to izničenje je odpoved lastni volji in lastnim željam. To je, kakor je že večkrat poudarjeno, osrednja misel *Ogledala*. Duša sama ne želi več ničesar, tako da lahko želi edinole Božjo voljo. To je »Kraljeva neposredna pot skozi deželo brez lastnih želja«, ki jo gospa Vedenje, razsvetljena po Božji milosti, kaže »pokvarjenim« oziroma vsaj tistim med njimi, ki iščejo to pot. Kot pravi Marilyn Doiron v svoji izdaji *Ogledala* v srednjeveški angleščini: »Življenje »pokvarjenih« je na začetku polno ovir in ustavljanja zaradi v sebi osredinjenega prizadevanja za krepostnim življenjem. Kljub nevarnosti, da se nikoli ne povzpne čez to stopnjo, se lahko »pokvarjena« duša dvigne do višjih stopenj popolnosti²⁹⁴. Do teh stopenj lahko pride s samo-spoznavanjem, s pomočjo katerega (duša) končno uvidi, da je brezno vse revščine²⁹⁵ in se vidi kot »nižjo od vsakega ustvarjenega bitja, v morju greha«. »Izničena v nič in v manj kot nič«²⁹⁶ se začne zavedati, da obstaja edinole Bog in da nje same ni. Šele potem lahko po njej deluje božanska volja, »brez nje same«, se pravi, brez njenih egocentričnih, v sebi osredinjenih posegov.

Prav tako kot pri ostalih mistikinjah ne gre za nikakršno stanje popolne negibnosti, ampak za točko onstran kateri je iniciativa v celoti pri Drugem. Na tem mestu Margareta Porete izreče nekaj, kar je popolnoma v skladu z vzhodnim naukom ne-delovanja: »Taki ljudje bi vodili državo, če bi bilo potrebno, vendar bi vse potekalo brez njih.«²⁹⁷ (To pravi o dušah, ki se, potem ko so dosegle peto stopnjo – zavedanje o tem, da samo Bog resnično biva –, že »včasih dotikajo« šeste stopnje – doživljajo prebliske *oddaljene bližine* (*»Loin Près«*), popolne slave, ki je delež sedme stopnje, ki nastopi po smrti.) Ta ne-aktivnost in stanje brez želja pa duši, na veliko začudenje (osebe) Razuma, ne preprečujeta zahtev na ne-zavednem področju: »Božja narava privlačnosti njene ljubezni (tj. ljubezni duše) oblikuje te zahteve v njej, ne da bi ona sama (tj. duša) o tem karkoli vedela, in njene zahteve so onstran meja vseh dežel, kjer bi ustvarjeno bitje lahko imelo dostop do védenja.«²⁹⁸

To ne-hotenje je, kot pri Eckhartu, ključ do ne-posedovanja in ne-vedenja, sploh ne-razmišljanja o *oddaljeni bližini*. (*»Loin Près«*)²⁹⁹ Kajti onstran racionalnega védenja in egoistične želje ni Bog »niti spoznan, niti ljubljen, niti slavljen«. Ne more biti (spoznan itd.) v običajnem, človeškem pomenu teh besed, saj njegova transcendenca to preprečuje, in ljubezen, kot jo pojmuje Margareta Porete, temelji na »več« (*»Plus«*), na »presežnem«.

Pot iz dežele kreposti, kjer žive pokvarjeni, v deželo (samo)pozabljenih, razgaljenih, izničenih, blaženih, ki so na najvišji stopnji, deželo, kjer je Bog sam v sebi zapustil tudi samega sebe, je zelo dolga. (Tam) potem Bog od teh ustvarjenih bitij ni niti spoznan, niti ljubljen, niti čaščen, razen na način, kot ga ustvarjeno bitje ne more ne poznati, ne ljubiti, ne častiti. To (pa tudi) je vsota, najvišja oblika vse njihove ljubezni in zadnje stanje na njihovi poti³⁰⁰.

Na poti do tega stanja je morala Margareta Porete najprej slediti Razumu in Krepostim in hraniti le-te do konca, dokler se »niso razpočile«, tako da je lahko s sv. Avguštinom rekla: »Ljubi in delaj, kar hočeš.«³⁰¹ Dvigniti se je morala nad dogmatsko znanje, kjer je bila vse prej kot nevedna: nikakor je niso brez razloga v nekaterih rokopisih imenovali »*béguine clergeresse*« (»učena begina«) ali »*en clergie moult suffisant*« (»več kot zadostne izobrazbe«).

Pravzaprav smo presenečeni, koliko prostora v Ogle dalu zavzemajo dogmatične formule. Célo poglavje simbolično parafrazira nicejsko in carigrajsko veroizpoved... Nič manj pravoverni niso zgoščeni stavki: »On je, ki je; torej je to, kar je, sam v sebi: ljubimec, ljubljeni, ljubezen,« ravno tako uspešno je v mistični jezik prenesena dogma o Božji Troedinosti... Obstajajo tudi številna mesta o skrivnosti učlovečenja in odrešenja, ki je predstavljeno kot edini namen učlovečenja... Margareta Porete celo napoveduje Pascalovo Jezusovo skrivnost (*Mystère de Jesus*): »Ko ne bi nihče razen mene grešil, bi Ti, Gospod, vseeno odrešil mojo dušo, ki je zabredla od tvoje Ljubezni, zame bi se dal nag pribiti na križ in zame bi delovala Tvoja moč, s katero uničuješ greh. Torej, Gospod, vse, kar si v svoji sladki človečnosti pretrpel, si pretrpel zame, kakor da ne bi nihče drug grešil, razen mene same.«³⁰²

O krivoverstvu Margarete Porete so sicer pogostejše dvomili protestantski avtorji, ob njih pa je tudi precej katoliških teologov. V tej zvezi so omembe vredni predvsem Dom Porion in v zadnjem času opat Max Huot de Longchamp in o. Paul Verdeyen. Slednji trdi: »Heretični značaj knjige Margarete Porete je vsaj vprašljiv.«³⁰³

Predvsem pa je Margareta Porete sama poskrbela za bogate razlage, ki bi gotovo lahko razsvetlile iskrenega bralca, obdarjenega z zadostno mero ponižnosti. »Zaradi pomanjkanja te ponižnosti, ki omogoča vsakemu razum-

nemu bralcu, da *Ogledalo* bere, četudi ne zajema iz deleženja pri izkušnji sami, so inkvizicijska sodišča poslala tako tekst kot njegovo avtorico na grmado.«³⁰⁴

Margareta Porete, prav tako kot drugi mistiki, ne odpravlja dogme; zanj je dogma miselna struktura, ki se ji ne more odreči, ki pa ji meditacija in izkustvo dasta globlji pomen. V pravem pomenu besede lahko rečemo, da to iskanje globljega pomena nima samo po sebi nič izvirnega, ampak je zajeto že v izročilu grških očetov in Viljema iz Thierryja. Tako velja na primer za njeno ontološko interpretacijo združenja z Bogom. Kar se je zdelo inkviziciji sumljivo, še bolj sumljivo, kot ta zadnja konsekvence sama, je bila očitno brezbržnost glede zunanjih praks – osvobodjena duša si maš in pridig niti ne želi, niti se jim ne izogiba – ali zunanjih dogodkov, celo tistih, ki so religiozne narave. Ne skrbita je niti raj niti pekel, saj je po deleženju v Bogu že v raju, ki ni »nič drugega kot gledanje Boga.«³⁰⁵

Pravzaprav se je cerkvena institucija počutila ogroženo predvsem zaradi jasno izražene zahteve po radikalni svobodi duše, ki se je kazala tako v praktičnem življenju kot v mišljenju in ki je bila, kar je bilo še slabše, celo izražena v domačem, vsem razumljivem jeziku. Ob tem postane očitno, kako je bilo mogoče to zahtevo pomotoma zamenjati in enačiti s tistim, kar so učile sekte svobodnega duha. Kajti podobno kot je veljalo za témo »uboštvo«, od katere se je pravzaprav ne da ločiti, je bila tudi téma »svoboda« prav v središču verske preнове, ki je delala prepah po Zahodu vse od trinajstega stoletja dalje, prenova, ki so jo uradni predstavniki Cerkve poskušali dušiti na že znane načine.

»... Duh svobode in njegove posledice, to je bilo tisto, kar se je res dotaknilo verske prakse in pretresalo cerkveni in nravni red. Cerkvene obsodbe begardov in begin kakor tudi osem točk... cerkvenega zbora na Dunaju, vse

to je bilo skoraj brez izjeme usmerjeno proti ideji svobode, in velja vse tisto, mogoče v malo manj ekskluzivni obliki, kar se tiče tudi obsojenih tez Mojstra Eckharta. Sploh ni presenetljivo, da so inkvizitorji, ki so obravnavali primer Margarete Porete, to pojmovanje svobode zavrgli. Osnovno stališče podaja prvi člen: »... da se izničena duša poslovli od (vseh) kreposti in jim več ne služi, ker nima od njih nobenih koristi več, ampak kreposti ubogajo njeno voljo.«³⁰⁶

Zlasti v šestem in osmem poglavju *Ogledala* se Margareta Porete radostno poslovli od vseh Kreposti³⁰⁷. Vsekakor pa posebno jasno in razvidno vztraja, da moramo najprej »iti skozi« vse kreposti, preden smo jih sposobni preseči. Krepostno življenje je druga od sedmih stopenj milosti, ki jih opisuje. Začetne stopnje, tiste do tretje in četrte, ki so stopnje »pokvarjenih« (*»marris«*), je sploh ne zanimajo več, razen kolikor kličejo tiste, ki so sposobni razumeti in želeli vzvišeno ljubezen (*Fine Amour*), da bi preko teh stanj prišli do naslednjih višjih stopenj. Tisto, o čemer pa zares rada govori, so izkušnje duše v stanju »slepega izničnega življenja« (*»aveugle vie anéantie«*), katerega bistvo je v razvezanosti – v »smrti duha« – in v uvidu, ki ga ni mogoče doseči niti z razumom, niti s filozofijo, niti s teologijo³⁰⁸. To izkušnjo dosežemo nenadoma, oziroma v tistem »trenutku časa« (*»moment d'heure«*), ko se zgodi preblisk plemenite oddaljene bližine (*Loin Près*), ki je značilen za šesto stopnjo, stopnjo »razsvetljenega izničnega življenja«³⁰⁹. Namesto, da bi razmišljali in teoretizirali o bivanju, gre bolj za to, da ga izkušamo v »pasivnosti«, ki se da zajeti in ubesediti v metafizični strukturi obeh partnerjev, kajti »On je... in mene ni«³¹⁰. Tako tisto »manj« (*»moins«*) duše, torej tisto, kar (duša) je kot ustvarjeno bitje, daje prostor tistemu »več« (*»plus«*), kar je Bog in Božje, zaradi preseganja, transcendence neustvarjenega Bitja³¹¹. »Misel ni več suverena sama nad seboj... To je

izpolnitev njenega romanja,« na koncu te poti »ji je vrnjena njena volja«, saj je ne uporablja več egoistično³¹².

Potem ko je prišla duša tako visoko, je srečna, da ne more nikoli zaobjeti vsega bogastva svojega Ljubimca, ampak ga je lahko deležna le na negativen način. V tej blaženi nevednosti prepoznamo eno velikih tem rensko-flamske mistike, ki jo je navdihnili Proklovo razločevanje, katerega je prevzel Dionizij Areopagit, namreč razlikovanje med popolnoma presežnim (transcendentnim) Bogom in Bogom, v katerem deležimo.

Margareta Porete razlikuje tiste, ki »ljubijo brez vsakega zakaj«, in tiste, ki »pričakujejo od Ljubezni velikih plačil.«³¹³ V *Ogledalu* razlika med neotesancem in plemičem ponazarja razliko med dušami, ki so osredinjene same v sebi, in tistimi, ki hočejo vzvišene ljubezni (*Fine Amour*). Spominja nas na Mojstra Eckharta in njegove *nemške pridige*, kjer enako razlikuje tiste, ki so razumeli čisto nena vezanost (popolno osvoboditev), in tiste, ki se rešujejo na zunanje in sebične načine. Prav tako kot Eckhart, in morda še bolj neusmiljeno, Margareta Porete uporablja mnoge izraze zaničevanja, ko govori o teh drugih, ki jih imenuje osle in ovce: to so »iskalci zemeljskega paradiža«, »rešujejo se na način, ki je vse prej kot plemenit in ni vreden dvora.«³¹⁴ Duhovna hierarhija, ki jo priznava, nima nič opraviti s svetno hierarhijo (z njenimi konstituiranimi organi). Med »neotesance v srcu«, »nizke duhove«, »osle« in »ovce« šteje tudi učene člane pariške univerze, ki so jo obsodili, tiste člane uradnih redov, ki so jo napačno razumeli ter celo tiste med beginami samimi, pri katerih se je morala soočati z njihovim nerazumevanjem.

Ljubljeni moj, kaj porečejo begine in pobožni zbor,
 ko zaslišijo odličnost Tvoje božanske pesmi?
 Begine pravijo, da se motim,
 duhovniki, uradniki in pridigarji,

avguštinci, karmeličani in manjši bratje trdijo,
da nimam prav, ko pišem,
da sem v tej plemeniti Ljubezni.
Pri tem, o čemer mi govorijo,
jih ne more rešiti njihov razum:
gotovo so jih poželenje, volja in strah
oropali spoznanja, zlitja
in povezanosti z najvišjo lučjo žara Božje Ljubezni³¹⁵.

Te vrstice jasno razodevajo, zakaj Margareta Porete tako pogosto ponavlja, da je *Ogledalo* napisala za tiste, ki lahko razumejo tako razgaljanje (slačenje), saj je nujen in prepotreben pogoj za doseganje stanja »hoteti nič«, in da ni pisala za tiste, ki jim je tako razumevanje zaprto, ali bolje rečeno, za tiste ki so se takemu razumevanju zaprli. Nekateri kritiki so ji v zvezi s tem očitali ezoteričnost, ne da bi pri tem vedno videli, da gre edinole za ezoteričnost duhovne osvobojenosti, ki nedvomno zajema strogo omejeno število – *numerus clausus*, vsaj *de facto*, če ne tudi *de iure*. V tem smislu govori Margareta Porete, tako kot najbolj pravoverni avtorji, o »glosi« ali skritem pomenu Sv. pisma³¹⁶, in z eno zanjo tako značilnih duhovitih domislic pripominja, da tisti, ki nimajo ničesar skrivati, nimajo tudi ničesar pokazati³¹⁷.

Poudarili smo že globoko logično povezavo med življenjem Margarete Porete in njenim Ogledalom, ki je tudi in prav posebno v dejstvu, da se ni hotela pojaviti pred cerkvenim sodiščem ter preklicati iz strahu pred obsodbo, da bi bila živa sežgana. Isti smisel za logiko, ki je vodil (vse) njeno življenje, jo je tiral v razlago protislovja, ki je za tekste mistikov tako značilno. Gre namreč za protislovje, da je na eni strani o Bogu nemogoče karkoli izreči, da pa je mogoče na drugi strani o Njem obsežno pisati. Margareta jasno navaja, da je bilo za njo samo nujno napisati *Ogledalo*, ko je še pripadala »pokvarjenim« (*»mar-*

ris») in preden je postala svobodna duša.

»Gotovo je bilo potrebno, da sem to naredila, preden sem popolnoma dosegla stanje svobode. O tem sploh ne dvomim. In vendar, je rekla duša, ki je pisala knjigo, sem bila v času, ko sem jo pisala ali bolje, ko jo je zame in na mojo prošnjo pisala Ljubezen, preveč neumna. Ko sem spravila v besede nekaj dragocenega, sem počela nekaj, česar sploh ni mogoče narediti, pisala sem o nečem, o čemer ni mogoče niti razmišljati niti govoriti: kakor da bi hotela zajeti morje v oko, nositi svet na konici trstike ali osvetliti sonce s svečo ali baklo. Da, resnično sem bila celo bolj nespametna od nekoga, ki bi se lotil takih reči.

Ko sem izrazila te dragocene neizgovorljive reči,
me je pisanje teh besed težilo.

Vendar sem tako – in ne prej – dobila polet
in to mi je pomagalo, da sem dosegla zadnjo stopnjo,
ki je v popolnosti,
ko biva duša v čisti ne-stvarnosti
in je brez misli³¹⁸.

Hkrati s »*Pesmijo duše*« »*Chanson d'Ame*«, ki je pravzaprav resničen zaključek knjige, so gornje vrstice eden redkih avtobiografskih delov Ogladala³¹⁹. Povsem jasno je, da vse tisto, kar Margareta Porete tako posredno razodene iz lastnega življenja, napiše samo zato, da nas pouči o stanju človeške duše, ki blodi daleč od svojega Izvira in si zaman prizadeva, da bi ga spet našla. Zaman si prizadeva vse do trenutka, ko končno po samo-spoznavanju zapusti ta »*manj*« (»*moins*«), to, kar je po lastnem bivanju, in se odpravi po poti izničenja, ki jo pripelje do edine resnične biti *Boga-Ljubezni* (*Dieu-Amour*). Kljub »elitizmu«, ki so ji ga nekateri očitali – ta pa ne gre nič dlje od razgaljanja in poudarjanja sebičnosti človeškega ravnanja celo pri duhovnem iskalstvu – tema *Slehernika* (*Jedermann*) ni daleč stran, čeprav jo izraža v ontološkem jeziku

grških očetov, ki je pomešan z jezikom dvorne ljubezni. Prav nič nenavadno ni, da je *Ogledalo* kljub tako številnim pregonom tako z lahkoto prestopalo vse jezikovne meje v Evropi enako v srednjem veku kot v renesansi. Ta uspeh je gotovo pripisati tako kakovosti izjemne izkušnje same in tudi preprostemu, pa vseeno učenemu načinu majevtičnega pristopa k tej izkušnji. Zdi pa se, da je uspeh dela Margarete Porete treba pripisati tudi univerzalnosti, ki jo odpira kraljevsko neposredna pot skozi deželo, kjer se (ne) želi nič, za vse tiste, ki jo zares iščejo. Upamo lahko, da utegne njena knjiga tak uspeh kljub srednjeveški obliki v našem času podoživeti, saj končno dobiva priznanje, ki ji gre, namreč, da sodi med najpomembnejše duhovne stvaritve francoske literature, da gre torej za pravi *chef d'œuvre*.

Emilie Zum Brunn

»APPROBATIO« IN
»OGLEDALO PREPROSTIH IZNIČENIH DUŠ«
(IZBOR BESEDIL)

APPROBATIO TREH KLERIKOV

Jaz, od Boga ustvarjena³²⁰, po kateri je Bog naredil to knjigo, ki prihaja od Njega, osebam, ki jih ne poznam in jih niti ne želim spoznati (zadostuje mi, da je (tako) v skrivnosti Božjega vedenja in v upanju). Vsekakor jih pozdravljam iz ljubezni miru usmiljene ljubezni Najvišje Trojice. Naj jih blagovoli voditi, da bi obrodili pričevanje v notranjem življenju po poročilih klerikov, ki so poslušali to knjigo.

Prvi je bil manjši brat, splošno znan po svetem življenju, po imenu brat Janez. V tem pismu ljubezni vam posredujemo, kar je rekel: sprejmite torej to poslanico s prijazno naklonjenostjo, saj tako želi od vas Ljubezen, v slavo Boga in njegovih svobodnih služabnikov, kot tudi tistih, ki še niso svobodni, ampak bodo to – po Božji volji – pozneje postali.

Ta brat je rekel, da je bila ta knjiga resnično narejena po Svetem Duhu. Dodal je še, da bi jo morala slišati vsa duhovščina sveta. In če bi jo razumeli, ne bi mogli oporekati ničemur, kar vsebuje. V Božjem imenu pa je tudi prosil, naj jo modro čuvajo, kajti le redki jo smejo videti. Rekel je tudi, da je tako »visoka«, da je tudi on sam ni mogel razumeti.

Potem jo je videl in prebral cistercijanec Dom Frank iz opatije Villiers. Rekel je, da je (knjiga) v skladu s Svetim pismom in da je vse, kar trdi, resnično.

Nato jo je prebral učeni teolog, Godfrey iz Fontainesa. In ravno tako kot druga dva, tudi on ni rekel o knjigi

ničesar slabega. Imel pa je prav, ko je trdil, da ne priporoča, da bi jo imeli mnogi, kajti – tako je rekel – lahko bi izgubili večno življenje, ko bi si prizadevali za to višje življenje, ki ga morda nikoli ne bi mogli doseči. Tako bi bili v tem smislu morda prevarani. Kajti – tako je nadaljeval – to knjigo je napisala oseba tako močnega in gorečega duha, da je takih zelo malo, če sploh kaj. Ne glede na vse to, pravi kasneje, duša ni sposobna doseči božanskega življenja ali božanskega načina bivanja, dokler ni dosegla poti, ki jo ta knjiga opisuje. Kajti vsi drugi načini bivanja – pravi dalje ta mojster – so nižji načini bivanja, ker so človeški. To je edina pot božanskega načina bivanja in druge ni.

To soglasje je sestavljeno zaradi miru bralcev, pa tudi za tvoj lastni mir ti sporočamo te reči, tako da bo lahko to seme obrodilo stoteren sad v vseh tistih, ki bodo (to knjigo) poslušali in je bodo vredni (Guarnieri, str. 638–639; Doiron, str. 249–250).

PROLOG K »OGLEDALU PREPROSTIH IZNIČENIH DUŠ« V TUJI DEŽELI

LJUBEZEN: Vi, ki ste v dejavnem in kontemplativnem življenju, morda celo izničeni v resnični Ljubezni, vi, ki se boste učili o nekaterih močeh čiste Ljubezni, plemenite Ljubezni in visoke Ljubezni osvobojene duše ter o tem, kako ji je Sveti Duh dal jadro, ko je bila v Njegovi ladji, v imenu Ljubezni vas prosim, da poslušate zelo pozorno, s pretanjenim razumevanjem in veliko marljivostjo. Kajti vsi tisti, ki ne boste poslušali z vso pozornostjo, boste besede, ki jih boste slišali, napačno razumeli.

Sedaj, v nadaljevanju, ponižno poslušajte o preprostem, majhnem primeru ljubezni in razumite, kako je podobna Božji Ljubezni.

Primer: V davnih časih je živel gospa, kraljeva hči, njeno srce je bilo zelo krepostno in plemenito in tudi njen duh je bil plemenit. Živela je v tuji deželi. Zgodilo se je, da je ta gospa slišala o veliki dvorljivosti in plemenitosti kralja Aleksandra; nemudoma ga je vzljubila zaradi velike slave njegove plemenitosti. Vendar je bila ta gospa tako daleč od velikega gospoda, ki ga je ljubila, da ga ni mogla niti videti niti posedovati. Tako je bila pogosto notranje neutešljiva, ker je ni zadovoljila nobena druga ljubezen, razen te edine. Potem ko je spoznala, da je ta tako oddaljena ljubezen – četudi ji je bila v njenem srcu tako zelo blizu – tako daleč od nje, je mislila, da bi lahko poiskala uteho v svoji bolečini tako, da bi si nekako predstavljala pojav svojega ljubljene, ki je tako pogosto povzročal trpljenje njenemu srcu. Tako je dala naslikati portret po podobi kralja, ki ga je ljubila, tako podobno kot je le bilo mogoče, po načinu, kot si je predstavljala svojega ljubljene in glede na občutje ljubezni, ki jo je prevzemalo. In s to sliko je, ob tem ko je uporabljala tudi razne druge načine, sanjala o resničnem kralju.

DUŠA: Prav zares, meni se dogaja prav tako, je rekla Duša, ki je napisala to knjigo: slišala sem o posebno mogočnem Kralju, ki je bil po veliki dvorljivosti, plemenitosti in radodarnosti podoben plemenitemu Aleksandru; toda bil je tako daleč od mene in jaz tako daleč od njega, da nisem vedela, kako naj najdem uteho v sami sebi, in tako mi je, da bi se ga spominjala, dal to knjigo, ki na neki način predstavlja Ljubezen. Toda četudi imam Njegovo podobo, še vedno ostajam v tuji deželi in daleč od kraja, kjer živijo najbolj plemeniti prijatelji tega gospoda. Vsi ti prijatelji so čisti, žlahtni in osvobojeni prav zaradi darov tega gospoda, s katerim žive (Guarnieri, str. 521-522; Doiron, str. 250-251).

PLEMENITA DUŠA NE ŽELI NIČESAR

Kako plemenita je taka duša in kako se ne meni za nič – Sedmo poglavje

LJUBEZEN: Taka duša se ne meni za sramoto ali za čast, uboštvo ali bogastvo, udobje ali neudobje, ljubezen ali sovraštvo, pekel ali nebesa.

RAZUM: Ej, v božjem imenu, kaj pravzaprav misliš s temi besedami?

LJUBEZEN: Kaj mislim? Gotovo, tisti, ki mu je Bog dal razumeti te stvari, ve za njihov pomen, nihče drug pa ga ne pozna, kajti v Svetem pismu tega ni, ravno tako tega ne more zaobjeti človeški um, kakor tudi prizadevanja nobenega živega ustvarjenega bitja ne morejo pridati ničesar razumevanju ali uvidu. Nasprotno, ta dar prihaja od Najvišjega, ki je zaobjel to dušo s polnostjo vedenja – in kar se tiče njenega lastnega razumevanja, je povsem izničena. Tako ima taka duša, potem ko je postala nič, vse in hkrati nima ničesar, želi vse in hkrati ne želi ničesar, ve vse in hkrati ne ve ničesar.

RAZUM: In kako je potem mogoče, gospa Ljubezen, da taka duša vseeno želi to, o čemer govori ta knjiga, ko pa je bilo že rečeno, da taka duša nima nobene volje?

LJUBEZEN: Takole ti povem, Razum, sploh ne gre za voljo duše, ki bi to želela, ampak za voljo Boga, ki hoče to v njej. V Ljubezni namreč ne živi ta duša (kajti potem bi to hotela po nekakšni lastni želji), ampak, bolje rečeno, Ljubezen je tista, ki živi v njej (tj. v duši). Ta Ljubezen namreč, ki se je polastila njene volje (volje duše) in izvršuje svojo Voljo po tej duši. Tako v taki duši deluje Ljubezen, brez nje, torej ni v duši nobene nelagodnosti.

Ta duša ne more več govoriti o Bogu, saj je izničena,

tako da nima ne zunanjih želja ne notranjih občutkov, ne kakršnih koli lastnih prizadevanj duha. Kolikor še počne, kar pač počne iz dobrih navad ali v pokorščini do zapovedi svete Cerkve, počne to brez vsake želje, kajti volja, ki je pogojevala njene želje, je zdaj mrtva.

Kako nimajo te duše nobene lastne volje – Deveto poglavje

LJUBEZEN: Če bi jih kdorkoli vprašal, ali bi hotele biti v vicah, bi te osvobojene duše mirno in prepričano odgovorile, da ne. Na vprašanje, ali bi hotele biti v tem življenju prepričane o svojem odrešenju, bi odgovorile, da ne. Na vprašanje, ali bi hotele biti v raj, bi ravno tako odgovorile, da ne. Sicer pa, s čim bi sploh lahko karkoli želele? Nimajo nobene volje in če bi karkoli želele, bi jim v vsem ustregla Ljubezen, kajti Ljubezen, ki poseduje njihovo voljo, ve, kaj je dobro zanje, in to jim zadostuje, ne da bi o tem karkoli vedele ali bi imele nadaljnje zagotovilo. Te duše živijo od védenja, ljubezni in čaščenja, kot se pač odvija njihovo življenje, ne da bi (sploh) delovale iz lastnega soglasja, kajti Védenje, Ljubezen in Čaščenje živijo v njih. Ne morejo vedeti ali so dobre ali slabe; o sebi nimajo nobenega védenja in ne morejo soditi ali so obrnjene k Bogu ali od Boga³²¹.

Da bomo povedali bolj na kratko, si oglejmo primer take duše, namreč take, ki si niti ne želi niti ne zametuje uboštva in nadlog, maš in pridig, posta in molitev in daje naravi vse, kar narava zahteva, brez očitkov vesti. Njena narava je namreč tako dobro urejena, saj je po poenotanju z Ljubeznijo, s katero je volja take duše poročena, tako (korenito) spremenjena, da ne zahteva ničesar, kar bi bilo prepovedano. Duša se ne sprašuje o tem, kar bo potrebovala, dokler ne napoči trenutek, ko to potrebuje. Vendar ne more biti nihče prost te skrbi, če ni nedolžen.

RAZUM: Ej, v božjem imenu, kaj to pomeni?

LJUBEZEN: Na tvoje vprašanje, Razum, ti bom dala odgovor, kot sem ti ga že dala in ti bom še enkrat povedala: niti mojstri naravnega razuma [filozofi], niti poznavalci Svetega pisma, niti tisti, ki v ljubezni ne gredo dlje od poslušnosti krepostim, ne razumejo in ne bodo nikoli razumeli, kar je (tu) treba razumeti. O tem, Razum, si lahko povsem prepričan, kajti tega ne razume nihče drug razen tistih, ki sledijo vzvišeni ljubezni (*Fine Amour*) in usmiljeni ljubezni.

Ta dar je včasih podarjen v trenutku časa, in kdor ga je deležen, ga mora zelo varovati, kajti to je najdragocenejše, kar lahko Bog podari ustvarjenemu bitju. Taka duša je v šoli pri Božanstvu; sedi v dolini Ponižnosti in na ravnini Resnice ter počiva na gori Ljubezni (Guarnieri, str. 525–527; Doiron, str.258).

DEVET TOČK ZA KONTEMPLATIVCE

Kako predstavi Ljubezen na zahtevo Razuma to Dušo kontemplativcem, tako da razloži devet že omenjenih točk – Enajsto poglavje

RAZUM: Sedaj pa, Ljubezen, te prosim v imenu kontemplativcev, v imenu vseh tistih, ki bi radi neprestano rasli v Božjem vedenju, ki bivajo in izgorevajo (vztrajajo) v želji po Ljubezni, da mi iz prijaznosti razložiš devet točk, o katerih si že govorila. Mislim tistih devet točk, ki jih poseduje duša, ki si prizadeva za vzvišeno ljubezen (*Fine Amour*), duša, v kateri se je usmiljena Ljubezen stalno naselila zaradi izničenega življenja in v kateri čista Ljubezen dopusti, da je duša predana.

LJUBEZEN: Imenuj jih torej, Razum!

RAZUM: Prva točka, o kateri si govorila, pravi, da takšne duše ni mogoče najti.

LJUBEZEN: Res je tako. Mislim, da ta duša v sebi ve samo eno, namreč za korenino vseh svojih bolečin in za množstvo vseh svojih neštevilnih grehov, brez uteži in brez mere. In greh je *nič* (*néant*) in ta duša je povsem strta in preplašena zaradi strahotnih napak, ki so manj kot nič, in ko to spoznava, postane sama manj kot nič, kolikor je to odvisno od nje same.

Iz tega bi lahko sklepali, da takšne duše ni mogoče najti. Tako je namreč izničena zaradi ponižnosti, da se po pravični presoji zaveda, da ne bi, ko bi se Bog želel maščevati (le) za tisoči delček ene same njene napake, nobeno ustvarjeno bitje, ki je kadarkoli grešilo, zaslužilo tako strašnih muk in tako neskončne zmede, kakor ona misli, da ji gredo po pravici. Ta ponižnost, in nobena druga, je prava in popolna ponižnost v izničenju duši.

LJUBEZEN: Druga točka pravi, da je taka duša rešena po veri brez del.

RAZUM: Ej, v božjem imenu, kaj pa misliš s tem?

LJUBEZEN: Mislim, da ima ta izničena duša v sebi po kreposti vere tako veliko védenje in da je v sebi tako zaposlena s tem, da podpira to, kar ji vera govori po moči Očeta, po modrosti Sina in po dobroti Svetega Duha, da nič ustvarjenega ne more ostati v njenem spominu, ampak se samo po sebi izgublja, ker je ona druga zavzetost povsem prevzela njeno razumevanje. Taka duša ne more več opravljati del in nobenega dvoma ni, da je obilno opravičena in oproščena (tega), da jih ne opravlja, saj veruje, da je Bog dober in nespoznaven. Duša je rešena po veri, brez del, saj vera prekaša vsa dela, kot pričuje Ljubezen sama.

LJUBEZEN: Tretja točka pravi, da je taka duša sama v Ljubezni.

RAZUM: V božjem imenu, gospa Ljubezen, kaj pa to pomeni?

LJUBEZEN: Pomeni, da taka duša ne najde niti utehe

niti ljubezni niti upanja v ničemer od Boga ustvarjenem, niti v nebesih niti na zemlji, ampak (najde to) samo v Božji dobroti. Taka duša niti ne moleduje za nič niti ne sprašuje po ničemer pri ustvarjenih bitjih. Je feniks, ki je sam, kajti taka duša, ki se hrani iz sebe same, je sama v Ljubezni.

LJUBEZEN: Četrta točka pravi, da taka duša ne naredi ničesar za Boga.

RAZUM: Ej! Za božjo voljo, kaj pa govoriš?

LJUBEZEN: Mislim, da nima Bog ničesar od tega, kar taka duša stori, in da taka duša nima ničesar od česarkoli, razen od tega, kar stori Bog. Ne briga se zase; naj Bog skrbi zanjo, On, ki jo ljubi bolj, kot ljubi (taka duša) sebe samo. Zakaj taka duša ima takó veliko vero v Boga, da se ne boji biti uboga, saj je njen Ljubi tako bogat. Resnično, vera jo uči, da bo našla Boga po meri svojega upanja, in ker po veri upa, da je neskončno bogat, ne more biti uboga.

LJUBEZEN: Peta točka pravi, da duša zaradi Boga ne opusti ničesar tistega, kar je sposobna narediti.

RAZUM: V božjem imenu, gospa Ljubezen, kaj hočeš povedati?

LJUBEZEN: Mislim, da ne more delati ničesar drugega kot samo tisto, kar je Božja volja, in tako ne more niti želeti karkoli drugega, tako (tudi) ne opusti zaradi Boga nobenega dejanja. Resnično, ne dopusti, da bi v njene misli našlo pot karkoli, kar bi bilo proti Bogu, in tako zaradi Boga ne opusti nobenega svojega dejanja.

LJUBEZEN: Šesta točka pravi, da takšne duše ni mogoče ničesar naučiti.

RAZUM: V božjem imenu, to pomeni, da... ?

LJUBEZEN: Da je v taki duši takó velika stanovitnost, da bi se ji vse, četudi bi imela vso vednost vseh ustvarjenih bitij, ki so bila, ki so in ki (še) bodo, zdelo nič v primerjavi z Njim, ki ga ljubi. Ta pa nikoli ni bil spoznan in nikoli ne bo (po znanju) spoznan. Taka duša bolj ljubi tisto,

kar je v Bogu, kar ni bilo nikoli in nikoli ne bo dano, kot pa tisto, kar poseduje ali bi posedovala, če bi imela vso vednost vseh ustvarjenih bitij, kar jih je in kar jih še bo.

DUŠA: In to ni nič v primerjavi s tem, kar resnično je... toda o tem sploh ni mogoče ničesar reči.

LJUBEZEN: Sedma točka pravi, da taki duši ni mogoče ničesar vzeti.

RAZUM: V božjem imenu, gospa Ljubezen, razložite mi pomen tega!

LJUBEZEN: Pomen? Kaj pa bi ji sploh lahko vzeli? Nobenega dvoma ne more biti o tem, da ji ni mogoče ničesar vzeti, kajti če bi kdorkoli vzel taki duši njeno čast, njena bogastva, njene prijatelje, njeno srce, njeno telo ali celo njeno življenje, ji ne bi jemal ničesar, dokler bi Bog še ostal njen. Jasno je torej, da ji ni mogoče ničesar vzeti, ne glede na to, kako zelo si kdorkoli za to prizadeva.

LJUBEZEN: Osmo točka pravi, da taki duši ni mogoče ničesar dati.

RAZUM: Za božjo voljo, gospa Ljubezen, kaj pa je to, da se ji ne more ničesar dati?

LJUBEZEN: Kaj pomeni to vprašanje? Kaj pa bi ji sploh kdo lahko dal? Če bi dobila v dar vse, kar je bilo kadarkoli podarjeno in kar še bo podarjeno, bi bilo to nič v primerjavi s tem, kar ljubi in kar bo ljubila... to je Bog sam in Edini.

DUŠA: Gospa Ljubezen ljubi in bo ljubila v meni.

LJUBEZEN:... recimo, da Bog bolj ljubi *več* (*le plus*) v tej duši, tisti več, ki je v Njem, kot tisti *manj* (*le moins*), kar je ta duša sama po sebi.

DUŠA: Ni nobenega manj, ampak je samo *vse* (*tout*), to vam lahko povem in to je resnica.

LJUBEZEN: Jaz lahko povem še nekaj več. Ko bi ta duša imela vso vednost o Sveti Trojici, vso ljubezen do Svete Trojice in vse čaščenje Svete Trojice, kar ga je kadarkoli bilo in kar ga še bo podarjenega, bi bilo to vendar nič v

primerjavi s tem, kar ljubi in kar bo ljubila. A te ljubezni ne bi mogla nikoli doseči po vednosti.

DUŠA: O, resnično, sladka gospa Ljubezen, [po vednosti] ne bi dosegla niti najmanjšega delčka svoje ljubezni, saj ni nobenega drugega Boga razen Njega, o katerem ne moremo ničesar zares vedeti. Prav zares, samo On je moj Bog, On, o katerem ni mogoče izreči nobene besede, On, katerega ene same točke ne more doseči nihče od tistih, ki so v raj, ne glede na to, koliko vednosti o Njem imajo. Ta »več« (»plus«) zajema največje mučeništvo ljubezni mojega duha, in v tem je vsa slava moje duše v ljubezni, neskončna slava, kot pri vseh tistih, ki so to kadarkoli razumeli. To je majhna točka, o kateri lahko poslušate, v primerjavi z večjo, o kateri nihče ne govori! Vendar hočem o tem govoriti, četudi ne vem, kaj naj povem. In vendar, gospa Ljubezen, moja ljubezen je tako vzvišena, da mi je ljubše, da slišim, da o vas govorijo slabó, kakor da ne bi slišala o vas sploh ničesar. Kaj pravzaprav jaz sama počnem? Slabó govorim o Vas, kajti karkoli že izustim, ni nikoli nič drugega, kot slabo govorjenje o Vaši dobroti. Karkoli slabega pa že izrečem o Vas, mi morate oprostiti, kajti, Bog mi je priča, dobro govori, kdor o vas slabó govori, če le vedno govori o vas, četudi nikoli ničesar ne pove o vaši dobroti. In lahko vam povem, da zame velja prav tako. Nikoli ne preneham govoriti o Vas, pa naj bo v mojih vprašanjih ali v mojih mislih; niti ne preneham poslušati, če mi lahko kdorkoli kaj pove o Vaši dobroti. Toda več ko poslušam o Vas (od drugih), bolj sem začudena. Prav zares bi bilo (z njihove strani) zelo čudaško, če bi si ljudje domišljali, da so me o Vas karkoli naučili, kadar o Vas govorijo. Tisti, ki to verjamejo, se motijo, kajti prepričana sem, da se o Vas sploh ne da ničesar povedati. Vendar pa, če je taka Božja volja, jaz sama se ne bom glede tega nikoli motila. In nikoli ne želim poslušati ljudi, ki govore laži o vaši Božji dobroti. A vseeno hočem

dovršiti nalogo, ki sem se je lotila: namreč (končati) to knjigo, katere gospodarica je Ljubezen: tista Ljubezen, ki mi naroča, naj pripeljem do konca to, česar sem se lotila.

Kajti kadarkoli sama vprašujem Ljubezen o čemerkoli, kar jo zadeva, živim življenje duha, v senci sonca, kjer je mogoče videti pretanjene podobe privlačnosti božanske Ljubezni in božanskega porajanja.

Kaj vendar govorim? Četudi bi imela vse, o čemer je tekla beseda, bi bilo vse nič v primerjavi s tem, kar v Njem ljubim in česar ne bo podaril nikomur drugemu razen sebi in kar si mora pridržati v skladu v svojo božansko pravičnostjo. In tako je resnica, ko trdim, da mi ljudje ne morejo ničesar dati, karkoli bi že to bilo. Vendar ta pritožba, ki me jo slišiš izražati, Razum, je moje vse in moje najboljše, če jo le kdorkoli prav razume. Kako sladko je to razumeti! V imenu Božje Ljubezni, razumi to v polnosti, kajti raj ni nič drugega kot prav to razumevanje.

LJUBEZEN: Deveta točka, Razum, se glasi takole: taka duša nima nobene volje.

RAZUM: Ej! Za božjo voljo, kaj pa zdaj govoriš? Da taka duša nima nobene volje?

LJUBEZEN: O, prav gotovo je nima. Kajti vse, kar ta duša hoče oziroma vse, v kar privoli, je to, kar Bog hoče, da (ona) hoče. In hoče to, da bi spolnjevala Božjo voljo in ne svoje lastne. Tega ne more hoteti sama po sebi, ampak Božja volja hoče to v njej, iz tega pa izhaja, da taka duša nima nikakršne volje razen Božje volje, ki dela, da hoče vse, kar naj hoče (Guarnieri, str. 528; Doiron, str. 261-264).

DUŠA SE POSLOVI OD KREPOSTI

Kako se duša, ki ljubi Boga in živi v miru usmiljene Ljubezni, poslovi od kreposti Šesto poglavje

LJUBEZEN: Duša, ki ima to ljubezen, lahko reče, da je že dolgo časa in mnogo dni preživela v službi kreposti.

DUŠA: Priznam ti, gospa Ljubezen, da je včasih (res) bilo tako. Sedaj pa se je stanje spremenilo: tvoja dvorljivost me je osvobodila njihovih vezi. Zato sem pripravljena, da jim povem, da jim zapojem.

Kreposti, za vedno se poslavljam od vas,
srečnejše in svobodnejše bo moje srce.
Dobro vem, kako zvezana sem v vaši službi,
saj sem vam nekdanj povsem podarila srce.
Veste, kako sem se vam povsem prepustila.
Bila sem vaša sužnja, sedaj pa sem prosta.
V celoti sem vam dala srce, o tem ni dvoma,
in dolgo živela v velikih težavah.
Pestile so me mnoge muke,
prestala sem mnogo bolečin.
Pravi čudež je, da sem se rešila živa,
in ker sem se rešila živa, mi vsega tega ni več mar,
ločena sem od vas.
Za to sem hvaležna Bogu na višavah:
zame je prazničen dan.
Zapustila sem vaše nevarnosti,
ki so rojevale tolike bolečine.
Nikoli nisem bila svobodna,
dokler se nisem ločila od vas.
Zapustila sem vaše nevarnosti in sedaj živim v miru.

ŽIVLJENJE, KI JE OBTEŽENO S SEBOJ

Kako ostanejo tisti, ki niso sledili učenju popolnosti, s seboj obteženi do smrti Sedeminpetdeseto poglavje (konec) in oseminpetdeseto poglavje

LJUBEZEN: Sedaj pa razumi pomen te knjige, kajti vsaka stvar je pomembna le toliko, kolikor si je želimo oziroma kolikor čutimo potrebo po njej, sicer je brez pomena. Ko sem hotela, ko mi je bilo v veselje in ko sem te potrebovala (pravim potrebovala, ker ti tako ukazujem), si me odslovila v osebi mnogih mojih poslancev. Tega ne ve nihče razen mene same. Poslala sem ti kraljevske oblasti, da bi te grajale in krasile, kerube, da bi te razsvetljevali, serafe, da bi razvneli tvoje srce. Po teh poslancih sem ti naročala izpolnjevati mojo voljo, ki so ti jo razodevali, ravno tako, kot so razodevali stanja, v katera sem te klicala, pa se nisi nikoli zmenila. Ko sem to videla, sem te prepustila tvojemu lastnemu vodstvu pri iskanju odrešenja. In ko bi bila poslušala, bi bila drugačna, kot sama priznavaš. Gotovo se boš rešila, sama po sebi, živela pa boš z lastnim duhom obteženo življenje, ki ne bo nikoli povsem razbremenjeno, in to zato, ker nisi poslušala mojih poslancev in kreposti, ko sem tako želela pokoriti tvoje telo ter osvoboditi tvojega duha s sredstvi teh glasnikov. Pa tudi zato, ker nisi poslušala, ko sem ti to naročala – po pretanjenih krepostih, ki sem ti jih pošiljala, in po angelih, s katerimi sem ti sledila – in ti govorila, da ti ne morem po pravici dati svobode, ki je moja, kajti Pravičnost česa takega ne more storiti. Ko pa bi bila, takrat ko sem ti naročala, poslušala voljo kreposti, ki sem ti jih pošiljala, in moje glasnike, s katerimi sem ti sledila, bi po pravici imela svobodo, ki je moja.

Žalibog, duša, kako obtežena si sama s seboj!

DUŠA: Da, moje telo je polno slabosti in moja duša je polna strahu. Kajti pogosto mi – pa naj to hočem ali ne – ti dve naravi povzročata skrbi, ki jih tisti, ki so svobodni [svobodna bitja], nimajo in jih tudi ne morejo imeti.

LJUBEZEN: Ah, izmučena Duša, koliko težav imaš in kako malo dobička. In to vse samo zato, ker nisi ubogala naukov o (poti k) popolnosti, s katerimi sem te zasledovala, da bi te razbremenila v cvetu tvoje mladosti. Ne glede na to pa se nikoli nisi hotela spremeniti, nikoli nisi hotela v zvezi s tem karkoli ukreniti. Nasprotno, vedno si zavračala moje zahteve, ki sem ti jih razodevala po teh plemenitih glasnikih, kot si ravnokar slišala. In ljudje tega kova ostanejo obteženi s seboj do dne lastne smrti.

Ah, ko bi le hoteli, bi lahko bili rešeni te velike sužnosti, v kateri ostajajo in bodo ostajali in jim prinaša tako malo dobička. Ko bi le tako hoteli, bi bili lahko rešeni za zelo majhno ceno. Resnično za zelo majhno ceno: preprosto bi se morali le podati tja, kamor sem (jih) hotela (pripeljati), ko sem jim po krepostih (po)kazala, kje je njihova dolžnost.

Vedela sem, da bi bili popolnoma osvobojeni obojega, duše in telesa, ko bi le sledili mojemu nasvetu po poti kreposti, ko bi bili poslušni moji volji in ko bi počeli to, kar bi morali početi, da bi lahko živela v njih v svoji lastni svobodi.

Ker niso tako storili, so v vseh ozirih ostali v stanju, o katerem sva govorili: kar pomeni, da so ostali sami s seboj³²². In tisti, ki so svobodni in izničeni, okrašeni z radostmi, to vedo, saj lahko sami vidijo suženjstvo teh duš. Prav zares, resnično sonce sveti v njihovi luči in – zaradi svetlobe sonca in njegovega žarka – vidijo praške v sončnem žarku. In kadar je to sonce v duši, s temi žarki in s tem žarom svetlobe, telo ne čuti več šibkosti, duša se več ne boji, kajti pravo sonce pravičnosti ni nikoli poskr-

belo za dušo oziroma ni nikoli ozdravilo duše, ne da bi ozdravilo telo, ko je On delal čudeže na zemlji – in še vedno jih pogosto dela, vendar ne tistim, ki ne verjamejo v te stvari.

Tako lahko vidiš in razumeš, da je vsakdo, ki verjame v Boga, močan in velik, popolnoma svoboden in razbremenjen česarkoli, ker ga Bog posvečuje.

O teh, ki sem jih notranje nagibala (zasledovala), da naj ubogajo popolnost kreposti, in niso glede tega ničesar naredili, sem povedala, da bodo do smrti obteženi s seboj. In tudi to povem: četudi bi se vsak [preostali] dan z naporom volje trudili s seboj, da bi dosegli popolnost apostolov, ne bi bili samih sebe razbremenjeni, niti v telesu niti v duši. Nihče naj tega ne pričakuje. Nikakor ne, in še več: če to ni dano po notranji sili in (notranjih) prizadevanjih, tega ne more nihče najti. Vse, kar počne »s *samim seboj*« (»*avec soi*«), ga le obtežuje s seboj. Naj (le) vedo to vsi tisti, ki se lotevajo »*dela s seboj*« brez žara notranjega kipenja (Guarnieri, str. 579–581; Doiron, str. 311–312).

ZAKLJUČEK

Na koncu bi se radi dotaknili še dveh bistvenih vprašanj, ki se zdita modernemu bralcu posebno zanimivi. Prvo témo bi lahko naslovili »izgubljena zgodba o ženskem krščanstvu« in jo lahko povzamemo v dejstvu, da so bile mnoge pomembne avtorice: obe Hadewijch, Beatrice iz Nazareta in Margareta Porete stoletja dolgo pozabljene. Druga tema, ki s prvo nikakor ni nepovezana, je alkimistična spretnost, s katero so begine pretopile dvorno ljubezen v dragocenejšo esenco, v Večno Ljubezen.

Nobenega dvoma ni, da je šlo za bolj ali manj zavestno skrivanje del avtoric, ki so obravnavane v tej knjigi. Kot je pripomnil Hans Urs von Balthasar, ko je govoril o Mehtildi Magdeburški, so ta dela teologi ignorirali, ali če hočemo biti bolj prizanesljivi, (vsaj) podcenjevali sedemsto let.

V našem času pa očitno vsaj dvojje, namreč ponovno odkritje del teh mistikinj in hkrati na novo porojeno zanimanje zanje, nakazuje, da je prišel čas, da se Trnuljčica končno prebudi. To dolgo spanje lahko prepričljivo pojasnimo z dejstvi, ki jih obravnava ta knjiga. Najpomembnejše je bil gotovo splošno razširjeni prezir ali vsaj nezaupanje do vsega ženskega (v duhovni in intelektualni sferi), ki sta bila v srednjem veku tako domača. Podpihovalo ju je še poudarjanje razuma na račun domišljije in čutov: pač čas, ki so ga vodili sholastiki. Več vreden razum simbolizira moški, manj vredno domišljijo in skoraj prezirane čute pa ženska.

Naš čas ima tako srečo, da smo ponovno odkrili, kar je bilo preganjano in omalovaževano: namreč kreativno in materinsko umetnost opatinj in begin, katerih dela so včasih slabšalno imenovali *Nonnenmystik* (*nunska mistika*). V samostanih in beginazah so lahko ohranile naj-

dragocenejši del mistične dediščine, ki so ga sholastični teologi in logiki vrgli v pozabo. Pri teh ženah se srečamo s primatom Ljubezni nad razumom, z nadvlado, ki sicer označuje konec srednjega veka in začetek moderne dobe. Ta primat pa je pogosto vodil v nekakšen voluntarizem, ki je našim beginam povsem tuj, pri njih (namreč) voljo prežema kontemplacija. Z drugimi besedami: pri beginah je, tako kot pri vseh pristnih kontemplativcih, bistveno, da je človek v razmerju do Boga trpen, ne pa dejaven. V tej trpnosti je preprostost duše, ki se reši (iz ječe) mnogih želja, da bi bila popolnoma združena z Bogom v ne-hotenju, kar pomeni, da želi le Njega samega. Pri tem (sploh) ne gre za to, kako sveta ali poduhovljena je (ta duša) sicer. To se zdi najgloblja, a verjetno najmanj prepoznana in najmanj cenjena značilnost zahodne mistike, kot se je ohranila iz časov grških očetov do sv. Tereze Avilske in sv. Janeza od Križa. Ko sv. Janez od Križa poje o srečanju z Bogom v noči Ljubezni, nas svari pred iluzijo »dobrih« del, preden je duša zares privzeta v Boga (pobožena), spremenjena v Boga in dovzetna Zanj. Ta tradicija se dotakne človeške duše v njenem »bistvu«, v njeni srčiki, tj. v njeni najintimnejši zvezi z Absolutnim. Ravno zato, ker je bil Mojster Eckhart sposoben izraziti nekaj takega, so ga vzhodnjaki priznali za učitelja duhovnosti (duhovnega mojstra). Ko je v skladu z dominikansko tradicijo izjavil, da je beseda »mož«, ki simbolizira intelekt (razum), najplemenitejše ime duše, je – najverjetneje pod vplivom nekaterih v tej knjigi opisanih mistikinj – brez obotavljanja razglasil še, da je najplemenitejše ime pravzaprav »žena«, saj to ime pomeni dovzetnost za Boga.

Za našo civilizacijo je prepotrebno, da ponovno spozna pomembnost in plemenitost ne-hotenja, vrednoto, ki je v času čaščenja dejavnosti povsem pozabljena. Tako bo ob pomoči nekaterih verskih tradicij, ki so do današnjega časa ohranile globlje razumevanje poslednjih res-

ničnosti, naš svet spet našel ravnotežje, tako v duhovnem kot v splošno človeškem smislu. Povratak k bistvenim vrednotam, ki jih simbolizira žena, se zdi danes nujen za preživetje sveta sploh, kot sta preroško napovedovala že pisatelja Nikolaj Berdjajev in Pavel Evdokimov.

Sedaj pa se posvetimo še drugi témi, témi o dvorni ljubezni in vprašanju, kako so jo rensko-flamske mistikinje prenesle v versko obnebjje. Teksti, ki jih v prevodu prinaša ta knjiga, gotovo več kot dokazujejo, da so bile njihove avtorice v ožjem ali pa (vsaj) v širšem smislu besede božje trubadurke, tj. *trobairitz* Boga. Resnično, kot so trubadurji peli hvalnice svojim damam, so ženske pesnice, imenovali so jih *trobairitz*, opevale odlike svojih ljubimcev. Ta vzdevek je *sensu lato* primeren celo za Hildegardo iz Bingna; ta sicer ni mogla imeti nobenega vedenja o dvornem pesništvu, ki se je v Nemčiji pojavilo šele kasneje z *Minnesängerji*, je pa Bogu napisala mnogo ljubezenskih pesmi. Zasluži si to ime in to prav v njegovem osnovnem pomenu: beseda »troubadour« v jeziku langue d'oc in njena različica »trouvère« v severni francoščini označujeta tistega, ki najde, tudi iznajde. Ti dve besedi označujeta pesnike in potujoče pevce (barde), ki se v dvorcih po Provansi in pozneje po Kataloniji, severni Franciji, Italiji in Nemčiji niso zadovoljili le s tem, da so recitali in peli pesmi, ampak so jih tudi zlagali. V tej knjigi opisane begine si pošteno zaslužijo ime trubadurji (bolje trubadurke ali *trobairitz*) Boga v najžlahtnejšem pomenu te besede. Po pravici bi jih vključili v tradicijo dvornega lirskega pesništva, ki sloni na novem pojmovanju: na vitezovi »službi ljubezni« njegovi gospe.

Ljubezen imenujemo iznajdbo dvanajstega stoletja, saj ni nobenega dvoma, da je dvorna lirika »iznašla« bolj pretanjen način pojmovanja ljubezni med spoloma. Nekateri literarni kritiki so v smislu C. G. Junga razlagali plemiški ideal kot protiutež zaničevalnemu in represiv-

nemu odnosu kleriškega sveta do žensk. Mnogi avtorji so se posvečali tej »iznajdbi dvanajstega stoletja« v upanju, da bodo odkrili njen izvor: arabska poezija, krščanski idealizem, katarsko krivoverstvo. Predlagali so mnoge teorije, nobena pa ni zadovoljivo rešila izvora in kasnejšega razvoja te idealizacije ljubljene gospe.

»Od tebe, o Gospa, prihaja vame/vse dobro, ki ga izrečem ali storim,« je napisal trubadur Arnaud iz Mareuila. Ta citat izraža prav izkristaliziran osebni odnos, ki dovoljuje ljubimcu, da doseže višjo duševno in нравno raven in v nekaterih primerih celo Božjo ljubezen. Gotovo ni naključje, da sta dva od treh danes znanih trubadurjev končala življenje v samostanu.

Dantejeva dela so najpopolnejši izraz te alkimije ljubezni. Pesmi v delu *Vita Nuova*, ki so verjetno nastale nekako v letih 1292–1293, na najpopolnejši način izražajo dvorni ideal. Nanašajo se (že) na Beatrice, na gospo, ki Danteja vodi kvišku in mu omogoča, da za ceno velikega trpljenja očisti svojo čutnost. Po filozofskem preučevanju Ljubezni v delu *Convivio* Dante v *Božanski komediji*, ki jo je dokončal 1319, doseže takšno prečiščenje svojega ideala, da ima Beatrice sedaj samo še vlogo posredovalke tiste »Ljubezni, ki giblje sonce in druge zvezde«.

Dante se je torej najprej navdihoval pri dvornem lirskem pesništvu, nato pa mu je uspelo izraziti skrivnosti Božje ljubezni na nov način, ki mu je bilo dano navdihovati srca in duhove po vsem svetu. Podobno so se opatinje in begine, opisane v tej knjigi, osvobodile sholastičnih in literarnih formul ter so skrivnosti Božanske ljubezni opisale v mnogo bolj razumljivem jeziku, ki še danes buri duhove.

OPOMBE

UVOD

1. *Annales Palidenses, Monumenta Germaniæ Historica, Scriptores*, zv. 16, str. 90.
2. Lamprecht von Regensburg, *Tochter von Syon* (Paderborn, 1880), v. 2838sl. (Poudarek je avtorski).
3. *Ibid.* Izraz »stara ženska« – latinsko *vetula* – pomeni popolno neizobraženost: »Nikoli nisem prebrala niti črke (oncques lettres ne lus)« so besede, ki jih Villon polaga na jezik svoji stari materi. Predpostavimo pa lahko, da ženske, o katerih govori Lamprecht iz Regensburga niso nujno vse stare.
- 4 *Ibid.*
5. *Daz ist Swester Katrei, Meister Ekehartes Tochter von Strasburg*, v F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14 ten Jahrhunderts*, zv. 2, Meister Eckhart (Leipzig, 1984, ponatis Aalen Scientia Verlag, 1962), str. 448–475.
6. Hildegard, *Briefwechsel, Epistolæ*, XVI, izd. Pitra, *Analecta*, zv. 8, str.384; cf. str. 8.
7. U. Eco, *Il Nome della Rosa* (Milano, 1980), slov. prevod: *Ime rože* (Ljubljana, Mladinska knjiga, 1985, prev. Srečko Fišer).
8. J. Gerson, *De mystica theologia*, izd. A. Combes (Padova, 1959).
9. H. Harph (*Herp*), *Theologia mystica*, zbirka Herpovih mističnih del (Köln, 1538; ponatis, Farnborough, 1966).
10. Cf. op. 228, 229.
11. Hadewijch, *Lettres Spirituelles*; Beatrice, *Sept Degrés d'Amour*, francoski prevod iz srednje holandsčine, J.-B. Porion (Geneva (Ženeva), 1972) *Uvod* str. 54–56.
12. Najpomembnejše pričevanje Jacquesa de Vitryja o beginah in njihovem gibanju je zajeto v njegovem besedilu *Prologue*, naslovljenem Foulquesu iz Toulousea, AASS, Junii, zv. 4 (Antwerpiæ, 1707), 630–666. Glej tudi njegovo delo: *Vita Mariæ Oigniacensis*, *ibid.* zv. 5, 542–572.
13. Hildegard, *Ep. XLVII ad praelatos mogutinenses*, PL 197, 232–233.
14. A. Schulze, *Predigten des H. Bernhard in altfranzösischer Übertragung, einer Handschrift der königlichen Bibliothek zu Berlin herausgegeben* (Tübingen, 1894).
15. Hadewijch d'Anvers, *Poèmes des beguines traduits du moyen neerlandais*, prev. J.-B. Porion (Paris, 1954, ponatis 1985). *Introduction*, str. 26, opomba 27.

16. *Ibid.* str. 26.
17. *Ibid.* str. II.
18. Viljem Thierryjski je bil »prvi, ki je iskal temelj resnične in zavestne enosti duhovnega človeka in njegovega Boga v Sveti Trojici.« (P. Verdeyen, »La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry,« *Ons Geestelijk Erf*, 51, 1977, pogl. 2, str. 175). Avtorici hvaležno priznavava pomoč, ki sva jo našli v tej pomembni študiji.
19. Več o tem v odličnem in še vedno pomembnem članku: W. R. Inge: »The Doctrine of Deification,« Appendix C, v: *Christian Mysticism* (London, 1899 etc.), str. 356–372, ki jasno kaže razlike in celo nasprotovanja med grškim oziroma vzhodnim in latinskim mišljenjem o tej témi.
20. Viljem Thierryjski, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, PL 184, 307–354. »Biti nesposoben hoteti karkoli drugega kot to, kar hoče Bog –to pomeni, že biti to, kar Bog je.« *Epistola*, SC 223, str. 348–350. (Poudarek je avtorski).
21. Viljem Thierryjski, *Adversus Abaelardum*, PL 180, 262D–263A.
22. Viljem Thierryjski, *De natura et dignitate amoris*, PL 184, 379–408, gl. op. 261, 262, 263 in str. 155.
23. »Preiti in preseči moraš vse kreposti in se navzeti kreposti le v tistem Temelju, kjer je krepost eno z Božjo naravo.« Eckhart, *Nemška pridiga* 16 b. Gl. tudi op. 231, 300 in str. 137, 183, 186–187, 201–202. (Prim. sl. prevod: Mojster Eckhart: Pridige in traktati, prev. M. Kač et al., Celje, 1995.)
24. Viljem Thierryjski, *De contemplando Deo*, PL 184, 376D–377A.
25. Cf. str. 103 in op. 167. »In naj te On potegne vase, v globine modrosti! Tam te bo resnično naučil, kaj je, in kako sladko je, ko zaljubljenca živita eden v drugem, in kako prehajata eden v drugega na tak način, da ne more nihče ločiti sebe od drugega. Živita skupen in vzajemen užitek, usta do ust, srce do srca, telo do telesa in duša do duše; ista božanska bitnost se pretaka po obeh, ju preplavlja, tako da sta samo ena stvar, eden skozi drugega, in tako ostajata brez razlike, na veke.« Hadewijch, *Pismo IX*, poudarek je avtorski.
26. Margareta Porete, *Ogledalo*, pogl. 113, izd. R. Guarnieri, str. 606.
27. Hadewijch, *Pismo XVIII*, gl. str. 130. Cf. F. Brunner, »Le mysticisme de Maître Eckhart; Etude comparative,« v zbirki *Das »einig Ein.« Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, izd. A. M. Haas und H. Stirnimann (Freiburg, Schweiz, 1980), str. 68 in E. Zum Brunn, »Une source méconnue de l'ontologie eckhartienne,« v zbirki *Métaphysique, Histoire de la Philosophie* (Neuchâtel, 1981), str. 111–118.
28. Cf. str. 167.

29. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14ten Jahrhunderts*, zv. 2, str. 520.
30. Izraz *več* se zdi tu primeren, čeprav besedo *ontbliven* prevajajo na različne načine. Tu uporabljena rešitev je sprejemljiva predvsem glede na povezavo Margarete Porete s flamskim jezikom in flamsko duhovnostjo.
31. Cf. op. 300.
32. *Dreifaltigkeitslied*, izd. K. Bartsch, 1858. (Bartsch datira *Dreifaltigkeitslied* [Himna Sv. Trojici] v drugo polovico trinajstega stoletja, verjetno v isti čas, ko je Margareta napisala *Ogledalo*.)

Je – a nihče ne ve kaj Je,
 Je tukaj, je tam,
 Je daleč, je blizu,
 Je globoko, je visoko;
 Je táko, da ni
 Niti to, niti óno.

Je luč, je svetloba,
 Je zelo temno,
 Je brez imena,
 Je nepoznano,
 Nima ne začetka in ne konca,
 Je miren prostor,
 Izteka brez bistva.
 Kdo pozna njegovo bivališče?
 Naj pride ven
 In nam opiše Njegovo obliko!

Postani kot otrok,
 Postani gluhi in slepi!
 Tisto nekaj, kar si,
 Mora postati nič;
 Vse stvari, vsak nič,
 Vse mora biti preseženo,
 Zapusti prostor, zapusti čas,
 Zapusti tudi podobe.
 Hodi brez steze
 Po strmih bregih;
 Tako boš prišel do sledi puščave.

O moja duša,
 Stopi ven in stopi v Boga,
 Zaobjemi vse, kar je mojega
 v niči Boga,
 Potopi se v vode brez dna!
 Če zbeži daleč od Tebe,
 Prideš k meni;
 Če izgubim sebe,
 Najdem Tebe,
 O nad-bitnostno Dobro!

PRVO POGlavJE
HILDEGARDA BINGENska

33. Življenje sv. Hildegarde sta opisala redovnika Godfrey iz Rupertsberga in Dietrich iz Echternacha: *Vita sanctæ Hildegardis*, PL 197, 91-130 (citirano: *Vita*). Ta življenjepis vsebuje mnoge avtobiografske odlomke, ki jih je P. Dronke vključil v besedilo *Women Writers of the Middle Ages* (Cambridge, 1984), str. 231-234, (citirano: *Women Writers*). Guibert Gemblouški je začel pisati delo z naslovom *Življenje*, od katerega je ostalo le nekaj fragmentov (izd. J. B. Pitra) *Analecta Sanctæ Hildegardis opera spicilegio Solesmensi parata*, zv. VIII (Monte Cassino, 1882), str. 407-414 (citirano: *Analecta*). V nemščini: A. Fuehrkoetter, *Das Leben der heiligen Hildegard* (Düsseldorf, 1968). V francoščini: *Vie de sainte Hildegarde*, menihov Théodora in Godefroida (Paris, 1907).
34. *Vita*, I, II, 9-10, 97-98.
35. *Vita*, II, I, 20, 105. Cf. pismo Guiberta Gemblouškega Bovonu, menihu v Gemblouxu, *Analecta*, str. 406. Guibert poroča, da so napeljali vodo povesod, kjer so delali.
36. M. Schrader, A. Fuehrkoetter, *Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard* (Köln-Gratz, 1956), str. 105-108.
37. *Vita*, I, I, 5, 94-95.
38. *Vita*, III, II, 47, 124, 48-51, 124-127. Obred, ki ga obsega tudi berlinski fragment. MS Lat. Qu. 674, je prevedel in objavil P. Dronke, »Problemata Hildegardiana,« *Mittellateinisches Jahrbuch*, zv. 16, 1981, str. 117-122, 127-129 (citirano: *Problemata*).
39. *Ep.* XLVIII, PL 197, 243-253.
40. *Ep.* X, *Analecta* str. 348-351.
41. *Acta inquisitionis*, 6, PL 197, 135; *Ep.* XLVII, PL 197, 218C-221D; *Ep.* VIII, 159B-160D P. Dronke, *Women Writers*, str. 196-199. Cf. *infra*, str. 52-56.
42. *Liber Divinorum Operum* (citirano: LDO), vis. 10, 38, PL 197, 1037C.
43. *Vita*, III, II, 45, PL 197, 122.
44. *Vita*, I, I, 4, PL 197, 94; II, II, 21, 106.
45. *Vita*, I, II, 6, 8, 96-97.
46. Cf. op. 18; str. 47-49.
47. Pisma Frideriku I. Barbarossi, po razkolu: *Echtheit*, str. 128, 129.
48. Pismo redovnici Richardis von Stade, *Echtheit*, str. 137. *Ep.* X (nadškofu Hartwigu v Bremnu), PL 197, 161-163. Komentar v P. Dronke, *Women Writers*, str. 154-159.
49. *Ep.* CXVI, PL 197, 336B-338C. P. Dronke, *Women Writers*, str. 165sl.

Med tema dvema pismoma je opazna razlika v tonu: Tengswich piše vljudno, a kritično, navaja Sveto pismo Nove zaveze in cerkvene očete, Hildegardino pa je kot apokaliptični let nad družbenimi okolnostmi. Po dvoumnem razmišljanju pa se vrne k Svetemu pismu in prenese problem od oseb, za katere gre, na njihova dela kot na izraz Božje volje.

50. *Vita I*, I, 2, PL 197, 93; *Ep. II* (Guibertu iz Gembloux) *Analecta*, str. 333. Pismo Sv. Bernardu iz Clairvauxa, *Echtheit*, str. 104-105. cf. str. 47-51.
51. *Vita II*, I, 14, PL 197, 101.
52. O Guibertu Gemblouškem (1124/25-11213), M. Schrader, »Guibert de Gembloux,« *Dictionnaire de spiritualité* zv. 6 (1967), 1132-1135. Preden je leta 1194 postal opat, je bil Guibert redovnik v benediktinskem samostanu v Gemblouxu (sedež škofije v Liègu), ki je slovel po izvrstni knjižnici. Bil je zelo izobražen. Hildegarda je bila slavna tako v severni kot v južni Holandiji, kot dokazuje korespondenca s škofom v Utrechtu in škofom v Liègu. Guibert je hotel več izvedeti o znameniti opatinji, tako ji je pisal dve pismi, preden se je jeseni 1175 z njo osebno srečal. Leta 1177 je postal njen tajnik in tudi duhovni voditelj samostana v Rupertsbergu, kjer je ostal do leta 1180 (že po Hildegardini smrti). Od leta 1188 do leta 1194 je bil opat v Florennesu.
53. *Hildegardis Scivias*, izd. A. Fuehrkoetter, OSB; coll. A. Carlevaris, OSB, CC, Continuatio Mediævalis, zv. XLIII (Turnhout, 1978), priloga I. Ta izdaja ima kot priloge iluminacije rokopisa I (MS I) iz deželne knjižnice v Wiesbadnu (Hessische Landesbibliothek, Wiesbaden). Rokopis je bil leta 1945 izgubljen, a so ga skupaj z barvnimi miniaturnami zvesto prekopirali v Hildegardini opatiji v Eibingnu med letoma 1927 in 1933. Je osnova za vse druge reprodukcije. Cf. tudi *Wisse die Wege. Scivias*, prev. M. Böckeler (Salzburg, 1963). Obstaja tudi iluminiran rokopis dela *De operatione Dei* (Biblioteca Statale, Lucca, Cod. Lat. 1942), slike iz tega rokopisa so reproducirane v delu: Hildegard von Bingen, *Welt und Mensch, Das Buch »De operatione Dei,«* prev. H. Schipperges (Salzburg, 1965).
54. *Echtheit*, str. 184.
55. *Ep. XVI, Anallecta*, str. 386, Guibert Hildegardi: »Apostol ne dovoli ženski učiti v Cerkvi, če pa jo Sveti Duh osvobodi te prepovedi in je razsvetljena po Njegovi oblasti in modrosti, je ženska razumela v svojem srcu in po izkustvu besede Svetega Pisma: »Blagor človeku, ki ga opominjaš, o Gospod, in ga učiš svoje postave« (*Ps 93,12*)«.

O položaju ženske gl. tudi: M. Th. d'Alverny, »Comment les théologiens et les philosophes voient la femme,« *Cahiers de Civilisation médiévale*, zv. 20, 1977, str. 105-128; E. Goessmann, »Anthropolo-

- gie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts,« *Miscellanea Mediævalia* 12 (Berlin, 1979), str. 281-297.
56. P. Dronke, *Problemata*, str. 107-117.
57. Cf. *Ep.* XIV, PL 197, 167-168; XLIII, 212-213; 1037-1054, CXXVIII, 353-355; 1037-1054.
58. H. Schipperges, »Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts,« *Miscellanea Mediævalia* 1 (Berlin, 1962).
59. P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart, 1981), str. 29; A. Haas, »Traum und Traumvision in der deutschen Mystik.« *Analecta cartusiana* 106, 1 (Salzburg, 1983), str. 22-55, manj poudarja razlike med sanjami, ekstazo in domišljijjskim videnjem (str. 31, 36; in o Hildegardi, str. 46, op. 122).
60. Scivias, Uvod (*Protestificatio*) CC 43, str. 4, v. 43sl.
61. *Vita* II, III, 35, 116. Hildegarda o svojih videnjih piše še v *Vita* II, I, 16, 102sl.; v *Liber vitae meritorum* (LVM), *Analecta*, str. 7-8; *Liber divinorum operum* (LDO), PL 197, 741sl.
62. *De modo visionis suæ*, *Analecta*, str. 331-334; cf. str. 50-51.
63. LVM, *Analecta*, str. 244.
64. To lahko začutimo v pismih, v katerih vizionarka postane vidkinja (opazovalka): P. Dronke, *Problemata*, *Letter I*, str. 129-130. O simbolih kot univerzalnem izrazu vere gl.: G. Dufour-Kowalska, *L'arbre de vie et la croix* (Geneva [Ženeva], 1985), str. 30-31.
65. Za to in za naslednja dela cf. *Priporočeno branje in viri ter Bibliografija* (za opombami).
66. H. Schipperges, nemški prevajalec je bolj naklonjen tej interpretaciji kot tisti v »Knjigi življenja«, ki se sklicuje na Apokalipso.
67. M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, *Etudes de théologie médiévale* XLV (Paris, 1957), zv. VIII, str. 159-190.
68. Cf. op. 21. J. Schomer, *Die Illustrationen zu den Visionen der hl. Hildegard als künstlerische Neuschöpfung*, Diss. (Bonn, 1937).
69. LDO, Vis. 4, c. 105, PL 197, 888-889; Vis. 9, 7. Za eksplicitno referenco 2 Mz 3, 14: Scivias, I, Vis. 4, CC 43, str. 76, I. 524; P. Dronke, *Problemata*, str. 127 (Sigewizin eksorcizem). V pismih, kjer izrazi »živa luč«, »prozorni izvir« in »ogenj« resnobno uvajajo Hildegardine besede, je lahko zveza »kdo je« uporabljena tudi kot poudarek grožnje. (Cf. pismo vladarju Frideriku I. Barbarossi, *Analecta*, str. 561; opatu Ruthardu, *Ep.* XXXI, PL 197, 195B; *Ep.* XXXII, 196C; priorju Friedrichu, *Ep.* LXXXII, 304B.)
70. LDO, Vis. 10, 2, 998C.

71. LDO, Vis. 1, 7, 746AB.
72. LDO, Vis. 4, pogl. 105, 892A.
73. LDO, Vis. 4, pogl. 105, kol. 896 D; *Scivias*, I, Vis, 6, 3, CCCM 43, str. 103.
74. LDO, Vis. 4, pogl. 104, 888C.
75. Vis. 8, pogl. 2, 979D.
76. LDO, VIS. 4, pogl. 57, 845-846.
77. LDO, Vis. 4, pogl. 98, 877sl.
78. *Vita* II, 35, 115.
79. LDO, Vis. 4, c. 100, 885B: »Človek je popolno Božje delo; po njem je Bog poznan in zanj je Bog ustvaril vse stvari.«
80. LDO, Vis. 4, c. 100, 885C; Vis. 5, pogl. 43, 945C.
81. M. Th. d'Alverny, *Philosophes et théologiens*, str. 107-115 in *passim*, E. Goessmann, »Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der fröhscholastischen Anthropologie,« *Frauenmystik im Mittelalter*, izd. P. Dinzellbacher in D. R. Bauer (Stuttgart, 1985), 24-47.
82. *Carmina*, XI, *Analecta*, str. 442-443. Eva je tu postavljena ob Marijo: LDO, Vis. 7, pogl. 13, 974D: »Eva ni bila ustvarjena iz semena, ampak iz mesa moža, z isto močjo (*eadem vi*), s katero je Bog poslal svojega Sina [v maternico / v telo] Device, na način, da ni bilo nobene druge ženske, ki bi bila podobna Evi, devici in materi, in Mariji, materi in devici.
83. *Causæ et curæ*, P. Dronke, *Women Writers*, str. 245-46, 247-249.
84. *Causæ et curæ*, *Analecta*, str. 447-478 (P. Dronke, *Women Writers*, str. 244).
85. LDO, Vis. 4, pogl. 100, 885; Vis. 1, pogl. 15, 749D.
86. LDO, Vis. 1, pogl. 17, 750D.
87. *Scivias* II, Vis. 3, pogl. 22, CCCM 43, str. 147, 453-462.
88. *Scivias* III, Vis. 3, pogl. 8, str. 380-381, v. 313.
89. *Scivias* III, Vis. 2, pogl. 20, str. 366, v. 586.
90. LVM, IV, XXIV, 32, *Analecta*, str. 158 (v. 7: corr. *mendum v mundum*).
91. LVM XXVIII, 36, *Analecta*, str. 160-161; LDO, Vis. 5, pogl. 43, 945C. Moški ima večjo moč (*major fortitudo*), ženska milejšo energijo (*mollior robur*).
92. LDO, Vis. 4, pogl. 51, 842D; Vis. 5, pogl. 23, 920D.
93. LDO, Vs. 4, 12, 812C.

94. LDO, Vis. 4, pogl. 13-14, 813; pogl. 29, 826D. Hildegarda tu uporabi staro topografijo, po kateri je sever, ki je dežela brez sonca, prebivališče mrtvih in domovanje Hada. B. Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters* (München, 1976).
95. LDO, Vis. 5, pogl. 23, 920D.
96. LDO Vis. 5, pogl. 27, 925AB.
97. LVM, V, 5-7, *Analecta*, str. 185-186.
98. LVM, III, 2, 3, *Analecta*, str. 105-106, gl. str. 61-62. M. Schmidt, »Discretio« bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, »Spiritualität heute und gestern, *Analecta cartusiana*, zv. 35, 2 (Salzburg, 1984).
99. *Causæ et curæ*, izd. P. Kaiser (Leipzig, 1903), str. 18, 19.
100. LVM, I, 7-8, *Analecta*, str. 12-13.
101. Cf. op. 98.
102. *Scivias*, III, Vis. 12, pogl. 12, str. 611-613.
103. LDO, III, Vis. 9, pogl. 14, 996-998.
104. LDO, Vis. 10, pogl. 37, 1036B.

HILEGARDINA PISMA IN VIDENJA (IZBOR BESEDIL)

105. To pismo, ki omenja pridigo Sv. Bernarda, v kateri podpira drugi križarski pohod (Vézelay, 1146), je bilo torej napisano po tem datumu in pred sinodo v Trierju (nov. 1147-feb. 1148). V tem času je Hildegarda nepoznana in negotova glede svojih darov, piše človeku, ki je slaven po vsem krščanskem svetu in prijatelj papeža Evgena III. Bernard tedaj še ni bral Hildegardinih del; nobenega dvoma ni, da jo v odgovoru vzpodbuja, vendar z zelo nejasnimi in splošnimi besedami. Na sinodi v Trierju se seznani z deli opatinje in s poročilom komisije, ki je bila poslana v samostan v Disibodenbergu. Potem papeža prosi, naj s svojo avtoriteto potrdi Hildegardino »preroško poslanstvo«, »da tišina ne bi zakrivala svetlobe« (Ta presenetljiva formulacija jasno kaže, kako povezani sta pri Hilegardi svetloba in beseda) (Cf. *Vita I*, 5, 94-95).

Besedilo Hildegardinega pisma in Bernardovega odgovora je povzeto po rokopisu iz Zwiefaltna (Stuttgart, Landesbibliothek, Cod. theol. 4°, 141, fol. 31v-33r). Zdi se, da je zaradi okornega literarnega stila ta bolj podoben originalu kot pa prepis v velikem rupertshausenškem kodeksu. Besedilo pisem: *Echtheit*, str. 105-107. Komentar in razprava o pristnosti: str. 104, 108-110.

106. Tu omenjeni menih je Volmar. Cf. str. 35.

107. Na začetku stvarjenja je zvok (zven, *sonus*). Cf. str. 59.

108. *Echtheit*, str. 107.

109. O Guibertu, cf. op. 52, str. 215. Tu prevedeno pismo je odgovor na Guibertova nujna vprašanja: Ali Hildegarda, potem, ko je besedilo napisano, videnja pozablja? Jih narekuje v latinščini ali v nemščini in jih potem prevedejo? Je njeno poznavanje Svetega pisma sad študija ali navdihla Svetega Duha? (*Analecta*, Ep. L, str. 328–331).

Po splošnih pripombah o človeškem življenju in veri preide Hildegarda k opisovanju videnj. Razlikuje različni stopnji: »senco žive luči« in »živo luč«, s slednjo opisuje stopnjo, ki je višja, a redkejša. Omembe vredno je zlitje sluha in videnja: svetloba govori besede, ki so kot žareč plamen. Kljub tožbam o lastni šibkosti kaže v tem pismu veliko več zaupanja v lastno poklicanost kot v pismu, ki ga je pisala sv. Bernardu. Besedilo pisma: *Analecta*, Ep. II, str. 331–334; o datiranju (1175), *Echtheit*, str. 14–16; komentar: P. Dronke, *Women Writers*, str. 67–169.

110. To pismo je naslovljeno na kapitelj katedrale v Mainzu. Škof Christian von Buch je bil tedaj v Rimu na tretjem lateranskem koncilu (1179) in kanoniki, ki so skrbeli za tekoče škofijske zadeve, so izrekli interdikt nad samostanom v Rupertsbergu, kjer so privolili v pokop mladega plemiča, ki je bil izobčen iz Cerkve. Pred smrtjo se je s Cerkvijo spravil, vendar ne javno. Hildegarda se je pokorila interdiktu, uprla pa se je izkopu trupla. In še več kot to, ukazala je izravnati gomilo z zemljo, da je ne bi onečastili. Mesto križa na izravnem grobu je označila s svojo palico opatinje (*Acta inquisitionis*, pogl. 6, PL 197, 135).

Nato je pisala prelatom, da bi jih prosila, naj ponovno pretehtajo svojo odločitev. Zaradi zavrnitve se je morala obrniti neposredno na škofa; ko je ta prejel dve pismi, se je prepričal o upravičenosti Hildegardine prošnje.

To pismo kapitlju kaže nasprotje med pravnim vidikom (tj.: če ni povsem gotovo, da je mladi mož resnično prejel odvezo, ne sme biti pokopan v posvečeni zemlji; tako je bilo stališče kanonikov) in karizmatičnim Hildegardnim stališčem. Hildegarda sprejme sankcije in se tako podredi institucionalni cerkvi, vendar se iz spoštovanja do svetih zakramentov, ki jih je pokojni prejel, upre izkopu trupla. Pri dokazovanju se sklicuje na vlogo zakramentov, ki izhajajo iz Kristusa za naše posvečenje, v smislu zedinjenja z Bogom. K zakramentom lahko spristopimo v zaupanju, če smo v vesti prepričani, da smo brez velikega greha, torej *če imamo mirno vest in čist namen*.

Druga téma je téma izvirne *harmonije*, ki je zružila angelske zborne in človeški glas. Če je človeški glas izgubil svojo sladkost, ga preroki in glasbeniki s toni, ki jih uporabljajo, spominjajo nanjo,

enako tudi besede svetih pesmi. Če redovnicam prepovemo prepevati hvalnice, Božjo službo, *opus Dei*, ki je osrednja molitev benediktink, igramo hudičevo igro. Od tod očitek duhovnikom.

Tretja téma je *spominjanje* na Boga, ki je vsepovsod. Velik greh je pozabljanje na Boga Stvarnika. Vera v Boga in želja po Bogu sta v ponovnem spominjanju (*recordatio*), ki postane zavestno ponovno vključevanje v Božji načrt. Od tod pomembnost »spominjanja« v liturgiji. Besedilo pisma: *Ep.* 47, PL 197, 218–221, z različicami, ki jih je predlagal P. Dronke, *Women Writers*, str. 314–315. Komentar: *ibid.*, str. 196–199. Cf. *Echtheit*, str. 158 in op. 13.

- III. Cf. komentar k temu psalmu, *Scivias*, III, vis. 13, pogl. 16, 633sl.
- II2. O teh prstih (in roki) gl. tudi Guido d'Arezzo (v. 995–1050), o položaju not.
- II3. *Scivias*, CM XLIII, str. 124–132. To videnje povzema najpomembnejše značilnosti Hildegardine umetnosti in misli. Njegovo lepoto odlično odraža rupertsberški iluminirani rokopis: krogi svetlobe, v središču katerih je učlovečeni Božji Sin, v popolnosti odražajo simboliko svetlobe, kot je je bila deležna vidkinja.

a) svetla srebrna svetloba predstavlja Boga Očeta, vir in izvir vse svetlobe, svetleč ogenj z žareče zlatimi žarki predstavlja Svetega Duha, ogenj ljubezni, ki vnema Očeta in Sina, modra barva osrednje figure je manj barva in bolj lastnost božanske svetlobe, ki se nekako utelesi v človeški obliki po učlovečenju Sina. Te tri svetlobe so ena sama svetloba, prenikajo ena v drugo, ne da bi se zlile; tako Hildegarda izraža neko resnico o skrivnosti Svete Trojice.

b) Posebno v svojih teoloških pismih (Cf. op. 25, str. 212) se Hildegarda vedno znova vrača k skrivnosti enega Boga v treh osebah. Tako v teh delih odmevajo takrat aktualne teološke debate o »imenih« (oseb) Svete Trojice: očetovstvo, sinovstvo in iztekanje (izhajanje); spor, v katerem je sv. Bernard nasprotoval Gilbertu de la Porrée, ki ga je obsodil koncil v Reimsu leta 1148 (Cf. E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard* (Paris, 1969), str. 70–71).

Tako kot sv. Bernard je v tem smislu tudi Hildegarda predstavnica monastične teologije, ki je zakoreninjena v svetli témi skrivnosti in si sploh ne prizadeva, da bi jo razsvetlila. V tem je živo nasprotje nove sholastične teologije, ki o skrivnosti umuje in razmišlja ter pri tem izhaja iz logičnih in slovničnih osnov.

c) Skrivnosti se približuje po metodi analogij, ki opisuje »največje podobnosti v največjih različnostih«, kot se je glasila definicija v trinajstem stoletju. Hildegarda vztraja bolj pri podobnosti in tako uvaja enovito razumevanje veselja: sestava prvin je – na neki način – sorodna sami Božji biti: pri tem seveda ne gre za enakost, saj je Bog nespoznat. Hildegarda obravnava tri prvine:

mineral, ogenj in zrak (kamen, plamen in dih / govor). V kamnih, ki so po njenem besedilu *De lapidibus (Physica, III, PL 197, 1247-1250)* nastali po zgoščevanju vode ob stiku z ognjenimi gorami, so istočasno poživljajoča (rodovitna) vlažnost, ogenj in otipljiva trdnost: lastnosti, ki jih pripisujemo tudi osebam Svete Trojice. V *plamenu* najdemo ponovno tri bistvene prvine celotnega videnja: svetlobo, rast (*viriditas*) in žar(enje). V zadnji analogiji deli govor v zven (osnovno moč, *sonus*), besedo, ki da prvobitnemu zvenu izrazno moč (*virtus*), in dih (*flatus*), ki razširja zven in izrazno moč (besedo).

Videnje se kot vedno konča s pozivom človeku, da bi se Boga spominjal in si po kreposti prizadeval doseči polnost svoje človeškosti.

Sto let kasneje je Dante povzel to videnje v zadnjem delu *Božanske komedije* in skozi Hildegardine oči zre skrivnost Trojice v enosti (*Commedia, III, Paradiso, cant. XXXIII, v. 115-137* (slovenski prevod: Božanska komedija, prev. Andrej Capuder, Ljubljana, Založba Mihelač, 1994).

»Nella profonda e chiara sussistenza
dell'altro lume parvermi tre giri
di tre colori e d'una continenza.

...
Dentro da sè del suo colore stesso
ma parve pinta della nostra effige;
per che il mio viso in lei tutto era messo.«

Tam iz globin prečiščene podstati
visoka luč v treh krogih mi zasije,
v treh barvah ena je in trojna hkrati.

...
zazdi se mi, da ozarjen v barvi isti
človeški lik tam iz globine vstaja,
in ves prevzet strmel v prizor sem tisti.

114. *Causæ et Curæ*, 136-138, *Analecta*, str. 477-478. Cf. P. Dronke, *Women Writers*, str. 244; komentar, *ibid*, str. 176.

Hildegarda arhetipsko opisuje združenje moškega in ženske. Četudi je telesna ljubezen, ki jo zadnja podoba zelo jasno nariše, po izvirnem grehu spremenjena v svoji naravi, Hildegarda še vedno vztraja pri lepoti in rodovitnosti srečanja med moškim in žensko: ženska je zemlja, ki sprejema semena življenja po moževi strasti.

115. CCCM 43, str. 32. 116. *LVM*, III, I, II, *Analecta*, 105-106.

117. *Scivias* III, vis. 12, pogl. 12, CCCM 43A, str. 611-613.

118. *Scivias* III, vis. 13, pogl. 10, 11, 12, CCCM 43A, str. 630-631.

119. »Sklonjen« je človek, ki se upogiba k zemlji, namesto, da bi se

dvignil (obrnil, vzravnal) k nebesom. Cf. Sv. Bernard, *Sermones super Cantica Canticorum*. Pridiga: 24, 6-7.

120. *Scivias* III, vis. 13, pogl. 7, CCCM 43, str. 620. *Viriditas* (rast) je svojski Hildegardin izraz, pomeni kalečo, ustvarjalno moč, ki je lastna vsem stopnjam Božjega in zemeljskega življenja. Je žareč sijaj Boga in označuje dela Besede in Svetega Duha, njuno skupno delovanje ohranjanja stvari v bivanju. Predstavlja rodovitnost zemlje, je pa tudi tisto v duši, kar oživlja telo in hrani kreposti. Vsaka krepost pa ima tudi svojo rast (*viriditas*).

DRUGO POGLAVJE MEHTHILDA MAGDEBURŠKA

121. »Vedno je bilo splošno sprejeto dejstvo, da je bila Mehthilda plemiškega stanu. Mnogi odlomki v njeni knjigi namigujejo na udobno življenje, ki ga je živel v mladosti, in na bogastva tega sveta, ki bi bila njena, ko se ne bi vsemu odrekla zaradi Boga. Pritožuje se Ljubezni, da ji je vzela svet, časti in svetno bogastvo (I, 1). O gospeh plemenitega rodu in njihovem premalo pobožnem življenju govori tako ognjevito, da se človek nehote sprašuje, ali ne izvira to zaničevanje iz tega, kar je sama opazovala (V, 34. Cf. III, 21). Na drugi strani pa nam podatki o Mehthildinem bratu Baldwinu kažejo, da je bil vseskozi deležen dobre vzgoje, tako v etiketi kot v vrlinah. Enako je zelo verjetno veljalo tudi za njegovo sestro. Večina raziskovalcev vidi v tem dokaz plemiškega stanu. Ravno tako dokazujejo Mehthildino plemiško poreklo tudi z uporabo primerjav in simbolov iz plemiškega življenja ter dvornega pesništva. Vprašanje verjetno ni dokončno rešeno in vsi ti posredni dokazi so le delno prepričljivi. Zdi se jasno dokazano, da je bila Mehthilda iz premožne družine, nikakor pa ni neizpodbitno dokazano, da je pripadala plemstvu, kot nekritično ponavljajo mnogi leksikoni in uvodi v izbore njenih besedil. Proti takim splošno razširjenim mnenjem obstaja sicer samo en argument, ki pa se zdi zelo tehten. Zakaj bi o njenem plemenitem poreklu molčali prvi urejevalci njenih besedil in ljudje, ki so jo poznali? Kadarkoli je bila redovnica plemiškega rodu, je to njen življenjepisec vedno izrecno omenil... J. Ancelet-Hustache, *Mechthilde de Magdebourg: Etude de Psychologie* (Paris, 1926), str. 52.

122. Osnova za besedila, katerih prevod prinaša ta knjiga, je izdaja P. G. Morela. -to je izdaja rokopisa E (MS E) iz Einsiedelna: *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit*, izdana po edinem ohranjenem rokopisu: P. Gall Morel, (Regensburg, 1869), pon. izd. (Darmstadt, 1980). Ker je v tej izdaji nekaj napak, je koristno uporabljati tudi latinsko različico, kot je dostopna v *Sororis Mechthildis... Lux Divinitatis*, zv. II *Revelationes Gertrudianæ et Mechthildianæ*; ta je osnovana na dveh latinskih rokopisih (A VIII 6 in B IX 11) Univerzitetne knjižnice v Baslu (izd. L. Paquelin, [Poitiers-Paris] 1877). Ome-

- niti je treba tudi prevod celotnega Mehthildinega dela v moderno nemščino, delo Margot Schmidt, ki je poleg že omenjenih rokopisov uporabila tudi delo W. Schleussnerja: ta je leta 1929 izdal del würzburškega kodeksa W I, 110. Fragment, ki vsebuje skoraj tretjino besedila, ne izvira iz E, ampak iz starejše različice alemanskih fragmentov, podobno kot krajša fragmenta iz Stuttgarta in Koblenza. Cf. M. Schmidt, *Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit*, uvod M. Schmidt, spremna beseda H. U. von Balthasar, (Einsiedeln, 1955). Reference v opombah ali v oklepajih v tej knjigi pomenijo dele oz. knjige (rimske številke) ali poglavja (arabske številke).
123. »Kar je v tej knjigi, je prišlo iz živega Božanstva v srce sestre Mehthilde in je tu napisano povsem verno, saj smo (to) prejeli iz njenega srca [in] od Boga in po njeni roki. Deo gratias.« (VI, 43). Te vrstice je gotovo napisal Henrik iz Halleja; njegova izdaja se konča s tem besedilom šeste knjige (VI).
124. Cf. omenjeno študijo, op. 2, H. U. von Balthasar, »Mechthilds kirchlicher Auftrag,« str. 19–45, v nadaljevanju citirano le z avtorjevim imenom.
125. Cf. op. 137, str. 224.
126. Balthasar, str. 19–21. Umrla je okoli leta 1294.
127. P. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen: A Contribution to the History of German Mysticism* oz. *Une contribution à l'histoire de la mystique allemande* (Freiburg v Brisgauu in Tübingen, 1882). Pismo 43, str. 246–247. Cf. B. Gorceix, *Amis de Dieu en Allemagne au temps de Maître Eckhart* (Paris, 1984), str. 78sl.
128. Cf. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter nach den Quellen untersucht und dargestellt*. I. Teil: *Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckharts* (Leipzig, 1874) str. 70–71, 91–112. J. Ancelet-Hustache, *Mechthilde*, str. 3sl., podaja najpomembnejša dejstva in argumente iz Pregerjevega besedila.
129. A. Haas, »Mechthild von Magdeburg, Dichtung und Mystik« v *Sermo mysticus, Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik* (Freiburg, Švica, 1979), str. 71. Cf. tudi odlično študijo o Mehthildinem jeziku v: *Studien zu Mechthild von Magdeburg* (Nürnberg, 1907), str. 27sl. Dokazuje, da elementi dvornega jezika, ki jih uporablja Mehthilda, niso le površni okrasiki, ampak dajejo jeziku njene mistike moč in realizem. Podobe iz plemiškega življenja niso le nepotrebne, besedilo obremenjuječe alegorije (kot marsikje druge), ampak omogočajo jasno intuicijo o religiozni in moralni resničnosti – znak umetnosti.
130. Balthasar, str. 22–23.
131. Balthasar, str. 24.
132. A. Haas, *Sermo mysticus*, str. 77.

133. Balthasar, str. 32-33.
134. Balthasar, str. 34-35.
135. Balthasar, str. 37.
136. Dante, *Vice*, XXVIII, 121-133; XXXI, 94-105.
137. J. Ancelet-Hustache, *Mechthilde*, str. 369. Cf. Dante, *Vice*, XXVIII, 37-47. (slovenski prevod: Božanska komedija, prev. Andrej Capuder, Ljubljana, Založba Mihelač, 1994).

In zrasla je, kot pred očmi nam zrase

...

samotna žena, ki pojoč čez trato
je šla in cvet odbirala od cvéta,
ki so stezó krasili ji bogato.
»O lepa žena, za ljubezen vneta,
kot te podoba kaže, kjer je rado
izpričano, kar si srce obeta,
izvoli priti bliže čez livado,«
ji dem...

138. »Nobenega dvoma ni, da je Dietrich, Mehthildin sonarodnjak, doma iz Jene in član dominikanske skupnosti v Erfurtu, vedel za njena razodetja, vseeno pa je morala biti svetost te mistikinje tudi splošno (pri)znana, da je govoril o njej v tako pomembnem dokumentu.« J. Ancelet-Hustache, *Mechthilde*, str. 362-363. Cf. H. Stierling, *Studien zu Mechthild van Magdeburg*, str. 5-15. (Omenimo še, da je imela Mehthilda gotovo tudi velik vpliv pri vstopu svojega mlajšega brata Baldwina v dominikanski red; postal je eden od predstojnikov samostana v Halleju.)
139. »Alfonso Bertoldi, odličen avtor, ki slovi po veliki kritičnosti, pravi, da je Dante zamisel za čudovite verze, s katerimi slavi Sv. Dominika, dobil v nekaj vrsticah besedila Dietricha iz Apolde... Pri tem pa se Bertoldi ne zaveda, da si je Dietrich te vrstice sposodil iz besedila Mehthilde Magdeburške, pri čemer je izpustil eno samo besedo!« J. Ancelet-Hustache, *Mechthilde*, str. 365. Gre za primerjavo med naslednjimi besedili: *Revelationes Gertrudianaee et Mechtildianaee*, zv. 2, *Sororis Mechtildis... Lux Divinitatis*, str. 493; Dietrich iz Apolde, *Življenje Sv. Dominika*, AA. SS. avgust zv. 1, str. 627; in Dante, *Paradiso*, XII, 37-45.
140. J. Ancelet-Hustache, *Mechthilde*, str. 361-362. Gl. tudi opombe o Mateldi v Dantejevi pesnitvi.
141. J. Ancelet-Hustache, *Mechthilde*, str. 285-292. Cf. tekst o Mechthildi, IV, 27: *De la fin de l'Ordre des Prêcheurs, de l'Antichrist, d'Elie et Enoch*.
142. »Potem me je Bog poučil, kako se morajo kristjani vesti do Judov. Izkazovati jim ne smejo nobene časti, ne smejo živeti z njimi ali z njimi prebiti noči. Od njih morajo kupovati in jim prodati

jati, ne da bi uživali z njimi v prijateljski družbi, in to brez lažne pohlepnosti (IV, II). Sicer pa vidi Mehthilda tako »pogane« kot Jude v peklu, kar je bilo za srednji vek nekaj običajnega. V peklu pa vseeno niso tako globoko kot slabi kristjani, ki so imeli več možnosti, da bi prišli do resnice (III, 21). Mehthilda nadalje vidi, da se bo v zadnjih dneh spreobrnilo mnogo »poganov« in Judov, kar bo Antikrista zelo razdražilo (IV, 27). V magdeburških analih (*Geschichte der Stadt Magdeburg*, I, cf. *Encyclopaedia Judaica*, zv. IX, Jeruzalem, str. 102–104) beremo, da je dal nadškof Ruprecht leta 1261 na šotorski praznik vse bogatejše Jude zapreti, ukazal opleniti njihove hiše in jih izpustiti samo za visoko odkupnino. Enako se je zgodilo v Halleju, čeprav so se tam prebivalci postavili na stran Judov, vendar zaman.

143. Cf. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen, 1957).
144. »V nekaterih odlomkih poje Mehthilda tako hvalo svojemu spolu, da jo je mogoče razložiti samo v smislu plemiškega kulta ženske: največja nagrada sploh, ki jo lahko ljudje dosežejo, gre devicam, ki bodo nad angeli, mučencem in pridigarjem. »Dobili bodo prostor v desetem krogu, od koder je bil strmoglavljen Lucifer, in v tej slavi bo od moških edinole še Janez Krstnik (III, 1). Ta zmešnjava v običajni hierarhiji med spoloma, četudi v nebeški blaženosti, se je raziskovalcu Stierlingu zdela nenavadna (H. Stierling, *Studien zu Mechthild von Magdeburg*, str. 28). Ravno tako opis kronanja devic v nebesih: Kristus stoji, ko prihajajo, stoji kot vitez in »jih krona, kot bi jih kronal princ« (IV, 24).

SVETLOBA, KI IZTEKA IZ BOŽANSTVA

(IZBOR BESEDIL)

145. Cf. Visoka pesem (*Vp I, 13*): »Moj ljubi mi je mošnjiček mire, med nedri mi počiva.«
146. Odlomek je samo del dialoga med Bogom in Dušo in Dušo in čuti.
147. *nihtes niht*: popolnoma nič, brez kakršnega koli posrednika med Bogom in Dušo.
148. Tu prepoznamo témo slačenja (luščenja) in preseganja [zunanjih] kreposti, da bi dosegli tisto, kar je na nek način narava ali bistvo Duše: ljubezen ali željo po Bogu.
149. Cf. op. 147; z drugimi besedami: nobenega posrednika med teboj in Menoj.
150. »So še v telesih (še imajo človeška telesa)«, kar pomeni še v času zemeljskega življenja, tako imajo še možnost, da se rešijo.

TRETJE POGLAVJE
BEATRICE IZ NAZARETA

151. L. Reypens, izd., *Vita Beatricis, De autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen, Cist. Ord., 1200-1268* (Antwerpen, 1964). (Citirano: *Vita*; številke v oklepajih v besedilu se nanašajo na to delo.) O rokopisih: *Vita* str. 17-25, 26-40; *Prologus*, str. 13-14. Avtor (§ 1, str. 13) posveča to delo predstojnici v Nazaretu in njenemu samostanu, ima se za »brata in tovariša v Božji službi«. Avtor besedila *Vita Beatricis* ni Viljem iz Afflighema († 1297), kar je bilo nekakšno splošno sprejeto dejstvo, gre za cistercijana, ki je bil povezan s samostanom v Nazaretu, nedvomno kot spovednik. Cf. tudi argumentacijo izdajatelja: *Vita*, 26*-40*.
152. *Vita*, III, § 274, str. 185. Avtor zatrjuje, da je delo resnično, pri čemer se sprašuje, kako bi mogla Beatrice izreči o sebi »stvari, ki bi bile neresnične ali izmišljene?« (I, § 5, str. 14).
153. Posebno dokumenti o ustanovitvi, ki so povezani z delovanjem njenega očeta (*Vita*, str. 47-56). O cistercijanskih samostanih v Brabantu, E. Brouette, *Monasticon belge*, zv. 4, *Brabant*, fasc. 2 (Liège, 1968). O življenju Beatricinega očeta: *Vita*, §§ 8-15, str. 17-21; *Bijlage* I, 3, str. 193-196; *Bijlage* XI, str. 260-262.
154. *Vita* I, § 20, str. 24-25. Tudi tu velja, da se je življenje v skupnosti začelo že pred ustanovitvijo beginaže (*curtis beginarum*) leta 1242, kot je bilo pri beginah pogosto.
155. *Vita* I, §§ 30-40, str. 30-35. Življenjepisec posebej opozarja, da je zelo redko manjkala v šoli, četudi je zaradi gnojnih ran komaj lahko stala na nogah. Uspelo ji je biti pri pouku, čeprav se je privlekla v razred ali pa so ji pomagale druge učenke. Nikakor ni hotela dopustiti, da »kakšno uro ne bi bila deležna popotnice (*viaticum*) v [svetih] znanjih«.
156. O La Ramée, pri Jauchette, blizu Nivelles, cf. *Vita*, str. 192-193. O Idi iz Nivellesa (okoli 1199-1231), Cf. Henriquez, *Quinque prudentes virgines*, Antwerpiae (Antwerpen, 1630), str. 199-297. R. de Ganck, »Chronological Data in the Lives of Ida de Nivelles and Beatrice of Nazareth,« *Ons Geestelijk Erf*, 57, 1983, str. 14-29.
157. »Nerazdružljivo (db. netopno) čustvo ljubezni,« nerazvezljiva vez, občutek duhovnega prijateljstva, je posebna enost srca in duha, osnova apostolskega življenja (*Apd* 4,32). Poveličevanje takšnega prijateljstva je vez med ekstatičnim ženskim gibanjem trinajstega stoletja in cistercijansko duhovnostjo dvanajstega stoletja, ki je gojila pravi humanizem. Cf. Aelred de Rievaulx, *De spiritali amicitia, Opera omnia*, izd. A. Hoste, C. H. Talbot (Turnhout, 1971), zv. I, str. 285-350.
158. *Vita* I, § 67, str. 54. Tako je Beatrice, da ne bi bila videti sveta,

- opustila mnoge običajne molitve in duhovne vaje. Zato je zapadla v izredno potrto in Ida ji je v tem trpljenju toplo priporočala, naj se pogosteje zateka k poživljajočim učinkom svete evharistije. O Idini smrti glej *Vita III*, §§ 188–189, str. 123–124. Idin življenjski opis vsebuje zapis o viziji, ki naj bi jo imela ob istem času kot Beatrice. Ob tej priložnosti sta čutili ljubezen Device (Marije) do Svete Trojice in sta bili vključeni v to ljubezen (*Vita, Bijlage VI*, str. 218–220).
159. *Vita III* §§ 228–232, str. 147–150. Preden so se nastanile v novem samostanu, so Beatrice in njene sestre šest mesecev prepisovale liturgične knjige, ki so bile potrebne za samostansko bogoslužje.
160. *Vita III*, § 185, str. 122; §§ 219–221, str. 141–143. Ta želja gre vse do norenja, ki se kaže na različne načine: delirij, brezumno medlenje, hromeča strast itd. Pojavljajo se besede kot: povodenj, vrenje, vihar. Neverjetno pa je, da je ta čustveni vihar ne zlomi, ampak se njen duh iz njega dvigne »čistejši in močnejši«.
161. Rihard Svetoviktorski, *Quattuor gradibus violentæ caritatis* izd. G. Dumeige (Paris, 1955), str. 88–200. G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour* (Paris, 1952), str. 117–122. Rihardu se zdi ta nora želja, ta nenasitna ljubezen do Boga, »zdrava in sveta norost«, v skladu z Božjo modrostjo in z *1 Kor 1,25*.
162. V nekaterih samostanih so redovnicam, ki se po obhajilu niso mogle obvladati, prepovedovali »sodelovati pri sveti gostiji«.
163. *Vita II*, § 120, str. 86. V duhovnem samostanu (II, § 112) predstavlja opatinja (raz)um in je vir razlikovanja; priorinja je modrost. Razlikovanje dosežemo z raziskovanjem (*inquisitio*), poizvedovanjem, ter s kritičnim in očiščevalnim pregledom (*circumspectio, perlustratio*). Cf. Sv. Bernard, *De gradibus humilitatis*, III, 6 (*Opera*, zv. 3, str. 20); Viljem Thierryjski, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, izd. J. M. Dechanet, Sources chrétiennes 223 (Paris, 1975), §§ 228–229, str. 326–328.
164. »Dve kamrici v njenem srcu«, »Pet ogledal v njenem srcu,« »Duhovni samostan« (kjer je vsako bogoslužje predstavljeno kot ena od kreposti), *Vita II*, §§ 101–117, str. 76–84.
165. *Vita II*, § 123, str. 88; III, § 197, str. 129; § 236, str. 152. Ta nauk o podobi in podobnosti so razvili v cistercijanski šoli: Sv. Bernard, *De gratia et libero arbitrio* (*O milosti in svobodni volji*), IX, 28, *Opera*, zv. 3, str. 185; *Super Cantica Cantorum* (*O Visoki pesmi*), S. [Pridiga] 81, *Opera* zv. 2, str. 287–291; S. [Pridiga] 82, str. 292–298; Viljem Thierryjski, *De la nature et de la dignité de l'amour*, izd. M. M. Davy, (Paris, 1953), § 5, str. 75; *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, izd. J. M. Dechanet, SC 82 (Paris, 1962), § 1, str. 71; §§ 88–89, str. 208–210; E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard* (Paris, 1969), str. 67sl. R. Javelet, *Image et ressemblance au 12ème siècle*, 2

- vol. (Paris, 1967), zv. I, pogl. VI-VII, str. 169-297.
166. *Vita* II, § 166. str. 110-111. Odtis Božjega pečata v vosku duše, ki je postala mehkejša jo priliči Božji podobi in sličnosti.
167. Cf. Viljem Thierryjski, *De la nature et de la dignite de l'amour*, § 5, str. 131-132.
168. Sladkost teh obilnih tolažb vodi v duhovno pijanost, ki jo mistiki tako dobro poznajo. (cf. *Ef* 5,18).
169. Različne izdaje in prevodi so bolj obširno navedene v bibliografiji na koncu knjige. Tu so naštet le najpomembnejše in neposredno uporabljene. *Beatrijs van Nazareth, Seven manieren van minne*, critisch uitgegeven door L. Reypens en J. Van Mierlo (Leuvense Studieën en Tekstuitgaven), (Leuven, 1926) (cit. *Seven manieren*). *Beatrijs van Nazareth, Van seven manieren van heiliger minnen*, uitgegeven naar het Brusselse handschrift... door H. W. J. Vekeman en J. Th. M. Tersteeg (Zutphen, 1971). Francoski prevod: Dom J. Kerssemakers, *Une mystique des Pays-Bas au 13ème siècle, Béatrix de Nazareth (1205-1268), Vie spirituelle, Supplément*, maret 1929, str. 316-332; Béatrice de Nazareth, *Sept degrés d'amour*, prevod iz srednje holandsčine: J. B. Porion (Geneva [Ženeva], Cl. Martingay 1972).
170. J. H. Kern, *De Limburgsche Sermøenen* (Leiden, 1895), str. 570-582. Limburgške pridige (okoli 1331) so zbirka pridig in duhovnih besedil. Vsebujejo tudi Deseto pismo begine Hadewijch.
171. L. Reypens, *Vita*, Bijlage IX, »De ›Seven manieren van minne‹ geinterpoleerd«, str. 237-256. P. Wackers, »Het interpolatie probleem in de ›Seven manieren van minne‹ van Beatrijs van Nazareth« (»Problem interpolacije dela ›Sedem načinov ljubezni‹ Beatrice iz Nazareta.«), *Ons Geestelijk Erf*, 45, 1971, str. 215-230.
172. H. Vekeman, »*Vita Beatrix en ›Seven manieren van minnen‹: Een vergelijkende studie*« (primerjalna študija), *Ons Geestelijk Erf*, 46, 1972, str. 3-54. Če življenjepisec obravnava Beatricino življenje in delo v okviru cistercijske teologije ljubezni, lahko trdimo še nekaj drugega: naše lastno branje se bo obogatilo z novimi perspektivami, ki jih odpira bolj spekulativen tok.
173. *Seven manieren*, I, str. 3, II. 3-5: »O vrnitvi človeške narave in - zaradi tega - vrnitvi vseh stvari v večne ideje, iz katerih je izšla, in o pridobitvi njenega prvotnega dostojanstva...« Cf. Janez Skot Eriugena, *De divisione naturæ*, PL 122, 862 A, ki ga je citiral J. B. Porion; Hadewijch/Beatrice, Annex B, str. 290. Za Viljema Thierryjskega in sv. Bernarda je vrnitev povezana z naukom o podobi (Cf. op. 165) in ljubezni. Cf. Sv. Bernard, *Sermones super Cantica Cantorum*. [Pridiga] S. 83, 4 (Opera, zv. 2, str. 299): »Kako nekaj velikega je ljubezen, če se vrača k svojemu viru, teče proti izviru in če v tem toku prejema od izvira vse za svoje neprestano izlivanje.«

174. *Seven manieren*, II, str. 7, v. 4-6: »sonder enich waeromme.« Latinsko izvorno besedilo za te besede je po J. B. Porionu začetek besedila sv. Bernarda *De diligendo Deo*: »Razlog, zaradi katerega moramo ljubiti Boga, je Bog sam.« (*Opera*, zv. 3, *De diligendo Deo*, I, 1, str. 119). J. B. Porion, *Hadewijch d'Anvers* (Paris, 1954), str. 147, op. 6.
175. Sv. Bernard, *De diligendo Deo* I, 1: »Mera te ljubezni je ljubiti brez mere.« (*Opera*, zv. 3, str. 119).
176. *Seven manieren*, III, str. II, II. 24-25. S pridevnikom *onwesenlec* (»ki ne pripada bitnosti) Beatrice poudarja razliko med idealnim bivanjem v Bogu in stanjem človeka. Ta izraz »pomanjkanje« / »umanjkanje« je v besedilih rensko-flamskega mysticizma splošno razširjen. Cf. J. B. Porion, *Hadewijch d'Anvers*, str. 135-136. Večkrat se pojavi v delih Sv. Bernarda, *Sermones super Cantica Canticorum*, [Pridiga] S. 9, 2 (*Opera*, zv. 1, str. 43): »Dobil sem več, kot sem zaslužil, a mnogo manj, kot sem želel.« Ta téma je povezana s témo hrepenenja, npr. pri Viljemu Thierryjskem; *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, izd. J. M. Dechanet, M. Dumontier (Paris, 1962), § 120, str. 258-260. To »pomanjkanje« / »umanjkanje« je gonilna sila duhovnega napredka in vzpodbuja k neprestanemu preseganju samega sebe. Cf. *La contemplation de Dieu*, izd. J. Hourlier, Sources Chrétiennes 61 bis (Paris, 1968), § 6, str. 76.
177. *Seven manieren*, IV, str. 15, I. 25. Splošno prepričanje je bilo, da se ta izraz prvič pojavi pri Beatrice, vendar ga najdemo že pri sv. Bernardu v *Sermones super Cantica Canticorum* [Pridiga] S. 83, 5 (*Opera*, zv. 2, str. 301): »Čista ljubezen je ljubezen neveste, kajti nevesta je vsa ljubezen.« (Gl. tudi: A. Beguin: Saint Bernard, *Oeuvres mystiques*, Paris, 1953, str. 850).
178. *Seven manieren*, V, str. 23, II. 77-80.
179. *Seven manieren*, VI, str. 24, II. 20-24. Enakost (*effenheit*) v smislu podobnosti.
180. *Seven manieren*, str. 25, II. 35-42. Pri opisu istega stanja uporablja življenjepisec tudi tradicionalne podobe, govori na primer o kaplji vode, ki se izgubi v oceanu, o vse talečem ognju ljubezni (*Vita*, § 206, str. 133). Ta suverena svoboda je sad enosti Božjega Duha in človeške volje, v skladu z *1 Kor 6,17*. E. Gilson, *Théologie mystique*, str. 148-152. Viljem Thierryjski, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, izd. J. Dechanet, Sources Chrétiennes 223 (Paris, 1975), § 275, str. 364-367: »Popolnost in prava modrost človeka je v tem, da se duša oklene vseh kreposti, da zaobjame vse kreposti, (in to) ne kot prvine, ki si (jih) izposoja od zunaj, ampak kot nekaj, kar po naravi izhaja iz njene biti, po tisti podobnosti z Bogom, ki je sam vse, kar je. Bog je, ki je; torej velja: kar zadeva dobro v kreposti, je odnos dobre volje v dobrem duhu in zaradi goreče pripadnosti nespremenljivemu Bogu tako eno (z Njim), da se taka volja nikakor ne more odvrniti od tega, kar On je.«

181. *Seven manieren*, VII, str. 31, I. 36; str. 36, II. 140-141. Značilna je uporaba presežnika. V šestem načinu uporablja Beatrice primer-nik: »bližja bitnost« (*naerren wesene*); »višje védenje« (*in hogeren bekinne*).
182. »Navadna (tj. človeška) ljubezen« se nanaša na tistega, ki ljubi bitja in stvari v Božji ljubezni. Sv. Bernard, *De diligendo Deo*, IX, 26 (*Opera*, zv. 3, str. 141). Viljem Thierryjski, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, § 263, str. 354, izrecno primerja to ljubezen z odnosi v Sveti Trojici. Ta vidik bo Ruysbroeck teološko zelo natančno razvil. B. Fraling, *Mystik und Geschichte. Das »ghemeyne leven« in der Lehre des Jan van Ruysbroeck* (Regensburg, 1974).

»ŽIVLJENJE« IN »SEDEM NAČINOV LJUBEZNI« (IZBOR BESEDIL)

183. To videnje Svete Trojice se nanaša na tradicionalno biblično témo o izviru življenja in o rekah, ki tečejo iz njega (cf. *1 Mz 2,10-14; Ps 35, 9-10; Jn 4,14; Raz 22,1*). V tem pogledu je posebno zanimiv odlomek iz Sirahove knjige (*Sir 24,29-31*), kjer je Modrost reka, ki namaka deželo vse do morja, hkrati pa vodi v raj (v. 41), tako povezuje iztekanje in pritekanje. Cf. G. de Champeaux, Dom S. Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, (La Pierre-qui-Vive, 1980), str. 213-214. Cerkvni očetje so te besede povezovali s Kris-tusom. A. Thomas, »Brunnen,« *Lexikon der christlichen Ikonogra- phie*, I (1968), 330-336.

O vsebini videnja podaja Beatrice trojno razlago: najprej simbo-lično, pri kateri je podoba izvira Bog Oče, podoba rek in potokov Učlovečeni Kristus, Odrašenik po svojem trpljenju in delilec mi-losti (s Svetim Duhom, ki tu ni izrecno omenjen). Sledi eksegeza moralne nauka, ki govori o treh kategorijah vernikov glede na njihovo povezavo z živo vodo: razlikuje tiste, ki so tesno poveza-ni z Gospodom samim, tiste, ki so tesno povezani z Njegovim trpljenjem in tiste, ki se posebej posvečajo delom usmiljenja. Vidkinja sodeluje v vseh treh načinih kontemplativnega in ak-tivnega življenja. Tisti pa, ki so slabo izkoristili svobodno voljo (svobodo) in nočejo piti, so se prostovoljno izključili iz te skup-nosti. Tretja razlaga je mistična: vidkinja se povzpne po rečnem toku, da bi prišla do izvira, kjer se ji odkrivajo skrivnosti preta-kanja v Sveti Trojici, vse do enega samega Božanskega bistva. Kon-templacija pa se vendar ne zaključi znotraj sebe: razširi jo do zavesti o celotnem vesolju in o dejavnemu služenju.

184. *Vita*, III, §§ 213-218, str. 137-140.
185. *Acies oculi* je točka, v kateri se zlije vsa moč očesnega vida. Na enak način je *acies mentis* točka, v kateri se zlivajo vse moči duše, organ, s katerim se duša lahko zlije z Bogom. Različni avtorji navajajo za *acies mentis* različna poimenovanja: vrh duše, konica

- duše, iskra, ali pa bolj sholastično synderesis.
186. Cf. *Mt 13,47*. O mreži usmiljene ljubezni gl. sv. Avguštin CC (Corpus Christianorum 38, str. 583–584) in sv. Bernard, *De diligendo Deo*, XV, 40, (*Opera*, zv. 3, str. 153).
187. *Vita*, III, §§ 234–237, str. 151–152. To videnje povezuje Beatricino mistično izkušnjo in razmišljanje o pomembnem besedilu v smislu izročila sv. Bernarda, ki obavnava »ljubezen do sebe zaradi ljubezni do Kristusa«. Beatrice vidi tistega, ki je intimno povezan z Bogom, kot posrednika med Božjo bitnostjo in svetom. Svet je v tem videnju simbolično predstavljen kot kolo. Ker je (Beatrice) povsem onkraj, povsem ne(na)vezana, obvladuje svet, in končno vidi svet in sebe, kot ju vidi Bog v Božji ljubezni.
188. V opombi 187 omenjenega teksta točno v taki obliki pri sv. Bernardu ni najti, misel pa kaže njegovega duha: ko človek najde podobnost z Bogom, to ne pomeni, da ljubezen do samega sebe izgine, samo povzeta je v ljubezen do Boga. Ljubimo sami sebe, kot nas Bog ljubi zaradi Sebe (Njega samega). *De diligendo Deo*, XII, 39 (*Opera*, zv. 3, str. 152–153). E. Gilson, *Théologie mystique*, str. 139–140.
189. Besedilo v tej knjigi po prev. L. Reypens in J. van Mierlo (gl. tudi bibliografija na koncu).
190. *Seven manieren*, str. 3–7.
191. Cf. str. 102–104.
192. *Seven manieren*, str. 28–29. Cf. str. 106sl.
193. V tekstu daje Beatrice trikrat govoriti ljubezni, ki toži z antitetičnimi učinki, ki so znamenja njene transcendence. To trpljenje se lahko razreši le v intimnem zedinjenju.
194. Sv. Avguštin, *Confessiones* II, X, 18, cf. *Mt 25,21*.

ČETRTO POGLAVJE HADEWIJCH IZ ANTWERPNA

195. Jan van Leeuwen, *VII tekene der sonne (Les sept signes du zodiaque, The Seven Signs of the Zodiac)* nav. pri J. Van Mierlo, *De Visioenen van Hadewijch*, II (Leuven, 1925), str. 137: »Tako je torej govorila sveta in slavna žena, po imenu Hadewijch, resnična »mojstrica« [duhovnosti]. Knjige, ki jih je napisala Hadewijch, so brez dvoma dobre in pravične, porojene iz Boga in razodete od Boga... Gotovo pa tehnike, o katerih govori Hadewijch, niso enako koristne za vse. Mnogi jih ne morejo razumeti; namreč tisti, katerih notranje oči so preveč zatemnjene, ker jih še ni odprla (tista) ljubezen, ki je zvesta Bogu v goloti in tišini izpolnitve.«
196. V *Revue Encyclopedique* (Paris, julij 1897) je Maeterlinck napisal

članek o flamskem mysticismu, deset let po tem, ko je objavil prevod Ruysbröckovega dela: »Okras duhovne poroke« (»Ornement des Noces Spirituelles«). O Hadewijch je napisal: »Med mističnimi duhovi tega časa je ta žena med najbolj nenavadnimi in najmočnejšimi.« Cit. po R. Pouillart, »Maurice Maeterlinck and Flemish Mysticism. Complementary Notes,« Dr. L. Reypens-Album, *Studien en Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf*, 16 (Antwerpen, 1964), str. 281-302.

197. Obstajajo trije rokopisi v srednji holandščini štirinajstega stoletja: Bruxelles [Brussel], Bibl. roy. cod. 2879-80; cod. 2877-78; Gent, Bibl. univ. cod. 941 (najstarejši). Ti rokopisi vsebujejo štiri dela begine Hadewijch. Rokopis iz zgodnjega šestnajstega stoletja (Ruysbröck-Genootschap, Antwerpen, cod. 385) vsebuje skoraj vse njene pesmi, ne pa tudi pisem. Kritične izdaje: J. Van Mierlo (izd.), *Visioenen I* (besedilo); II (Introduction), (Leuven, 1924-25), (citirano: *Visioenen*); *Strofische Gedichten I* (besedilo); II (Introduction), (Leuven, 1924) (citirano: SG); *Brieven I* (besedilo); II (Introduction) 1947, (citirano: L ali Br); *Mengeldichten*, (Leuven, 1952), (citirano: MD).
198. Zbrana bibliografija: F. Willaert in G. Jaron Lewis *Bibliographie zur deutschen mittelalterlichen Frauenmystik* (Bibl. zur deutschen Literatur des Mittelalters 9, Berlin, 1984).
199. *Seznam popolnih*, sledi besedilu *Videnja XIV*. Našteva imena 85 oseb, nekaterih mrtvih in nekaterih živih; oseb, »oblečenih kot ljubezen«, katere serafa je videla Hadewijch, med njimi – kot devetindvajseto – »begino, ki jo je pokončal mojster (učitelj) Robert zaradi njene pravične ljubezni« (*Visioenen*, str. 125). O tej ženi gl. tudi H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter...* Historische Studien 267, (Berlin, 1935), str. 189. Hadewijch navaja: »Hildegarda, ki je tudi videla vsa njena videnja, je osemindvajseta« (str. 189). »Puščavnica po imenu Marija, dvaindvajseta na tem seznamu, je bila prej redovnica... in gospa iz Nazareta jo je dobro poznala« (str. 188). Morda je tu govora o Beatrice iz Nazareta.

Seznam popolnih ni zanimiv le in tudi ne prvenstveno zaradi zgodovinskih podatkov, ki jih neposredno ali posredno vsebuje, bolj nas prevzame mreža »Božjih prijateljev« v trinajstem stoletju, splet, ki ne obsega samo Nizozemske, ampak se širi vse do Kölna, Thüringena, na Češko, v Pariz, Anglijo in Jeruzalem. O težavah pridobivanja natančnih podatkov o Hadewijch, cf. »Over Hadewijch naar anleiding van 3 recente publikaties«, *Ons Geestelijk Erf* 54, str. 280-292.
200. V prvem pismu (*L. I*) se izraža avtoritativno: »Opozarjam vas, zapovedujem vam, naročam vam« (19-21). Cf. *L. XV*, v. 52sl.; *L. XXIX*, v. 8sl.
O ločitvi od prijateljic: »Drugi bi vas (brez pomislov) naveza-

- li nase, da bi naju ločili: ne morejo prenesti najine zvestobe» (L. XXIII, 23–25). Cf. L. XXV, L. XXIX. Včasih se zdi, da te preizkušnje ne izvirajo iz avtoritete, ampak iz »konkurenčne« skupine: »Predvsem pa vam naročam, da se varujete nenavadnosti, ki so tam zelo pogoste.« (L. XXIII, 12–16). Tu gre za očitno svarilo.
201. O pomoči bližnjemu in bolnim: L. II, L. XVI, L. XXIV. O lastni askezi: »Malo sem imela opraviti z običajnimi človeškimi navadami, ki so povezane s hrano, pitjem ali spanjem, nisem si prizadevala niti za obleke, niti za barve, niti za zunanji sijaj.« (L. XXIX, 28–33). Omenimo, da Hadewijch komaj kdaj omenja trpeče telo, čeprav pogosto govori o trpljenju ločenosti od Ljubezni. Zdi se, da se (Hadewijch) razlikuje od Beatrice in begin tistega časa tudi po zmernosti v askezi, ki je pri njej povsem notranja.
202. Cf. Bibliografija, *Hadewijch, the Complete Works*, Prevod in Uvod C. Hart, OSB. Uvod P. Mommaers. (New York, 1980; London, 1981) in J. B. P.(orion): *Hadewijch d'Anvers, Poèmes des béguines*, prevod iz srednje holandsčine, Paris, 1954 (ponatis: 1985).
203. P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, 1972. R. Dragonetti, *La technique poétique des trouvères dans la chanson courtoise. Contribution à l'étude de la rhétorique médiévale* (Bruges, 1960).
204. »Čeprav je zima še mrzla / dnevi kratki in noči dolge, ponosno poletje že prihaja, da nas osvobodi žalosti, / ozri se po novem času / leske so vzcvetele / zvestejšega znaka ni...« (SG I)
205. O pesniškem umetniškem izrazu pri Hadewijch in povezavi s sodobnim dvornim pesništvom: N. De Paepe, *Hadewijch. Strofische Gedichten, Een studie van de minne in het kader der 12^e en 13^e-eeuwse mystiek en profane minnelyriek*, (Gent, 1967); F. Willaert, *De poëtica van Hadewijch in de »Strofische Gedichten.«* (Utrecht, 1984).
206. »Moj ščit je prejel toliko udarcev / da ni prostora za še en vbodljaj.« (SG III, kitica 3)
207. Kruti tujci / me brez konca žalijo / v tem neznosnem izgnanstvu / z lažnimi nasveti; neusmiljeni so z menoj / in so me pogosto prestrašili: / obsojajo me v svoji slepoti, in nikoli ne bodo mogli / razumeti ljubezni / katere hrepenenje me ima ujeto.« (SG XXIV, kitica. 8).
208. Ne zdi se, da bi si Božja ljubezen in objektivna ljubezen begine Hadewijch do Boga stali nasproti. Ali ne gre za vzajemno ljubezen, ki jo živi Hadewijch v bivanju (v eksistencialni situaciji), za »krog ljubezni« kot to imenuje sv. Bernard?
- Cf. SG XXIX. Cf. Viljem Thierryški: »... Ti njen gost, o Bog, Ti sam si v njej njena ljubezen, daj ji, da Te bo ljubila po Tebi, Ti, njena ljubezen, ljubi sebe samega po njej in delaj vse po njej in v njej.« *Exposé sur le cantique*, izd. J. Dechanet, SC 82, § 131, str. 278–279. Nevedek se ujema z zadnjim verzom MD XV:

»O sladka Ljubezen, če bi bila samó ljubezen,
bi te, Ljubezen, lahko ljubila z ljubeznijo sámó!
O, sladka Ljubezen, nakloni mi zaradi Ljubezni,
da bi ljubezen v polnosti spoznala ljubezen!«

209. Cf. tudi MD XVI, verz 3 (žerjavica) ; verz 4 (ogenj).

210. Cf. SG I, zadnja kitica; SG VII, cf. str. 141-144. L. XXX: V odnosih v Sv. Trojici sta iztekanje oseb in njihovo stekanje v Enost neprestano obnavljanje: »Ta zahteva (ki) je večno nova, večno ena (v posedovanju) in v bivanju« (v. 54-56).

Zaradi vztrajanja pri *novosti* so Hadewijch obsodili, da pripada sekti novaga duha (*De novo spiritu*). B. Spaaken je ovrgel to obtožbo: »Hebben onze 13de-eeuwse mystieken iets gemeen met de broeders en zusters van de vrije geest?« *Ons Geestelijk Erf* 40, 1966, str. 369-391; »Gibanje »bratov svobodnega duha« in flamski misitki,« *Revue d'ascétique et de mystique*, zv. 42, 1966, str. 423-437. O patrističnih in srednjeveških virih za *novitas*, cf. J. Reynaert, *Beeldspraak*, str. 392-401.

211. P. Zumthor, *Poétique médiévale*, str. 206.

212. H. I. Marrou, *Les Troubadours*, (Paris, 1971), str. 161-163.

213. R. Guette, *D'une poésie formelle en France au Moyen-Age* (Paris, 1972), str. 69: »Namen formalne poezije ni nekaj izraziti (neko témo), ampak razodeti obliko v njenem razvoju.«

214. Več o teh simbolih in njihovem izvoru v: J. Reynaert, *Beeldspraak*, pogl. I do pogl. VIII, posebno str. 175-186.

215. F. Willaert, *Poëtica*, str. 388-391.

216. MD XIII. Te vrstice so vzbudile Maeterlinckovo navdušenje.

217. O interpretaciji videnj: B. Spaapen, »Hadewijch en Het vijfde Visioen« (»Hadewijch in peto videnje«), *Ons Geestelijk Erf* 44, 1970, str. 1-44, 113-141, 353-404; 45, 1971, str. 129-178; 46, 1972, str. 113-199. Naslednja pomembna besedila so celovita študija duhovnosti begine Hadewijch. H. Vekeman, »»Angelus sane nuntius,« een interpretatie van het visionnenboek van Hadewijch« (»Interpretacija knjige videnj begine Hadewijch«), *Ons Geestelijk Erf* 50, 1976, str. 225-259. P. Dinzelbacher, »Hadewijchs mystische Erfahrungen in neuer Interpretation«, *Ons Geestelijk Erf* 54, 1980, str. 267-279, F. Willaert, »Hadewijch und ihr Kreis in den »Visionen,«« *Abendländische Mystik im Mittelalter*, izd. K. Ruh (Stuttgart, 1986), str. 368-387, vztraja pri poučnem in vzgojnem značaju videnj, ki naj bi bil tesno povezan z učenjem tistih, ki jih je Hadewijch vodila.

218. F. Willaert, *Hadewijch und ihr Kreis*, poudarja dejstvo, da je bila eksaltacija, ki jo je doživela Hadewijch, v tesni zvezi z njenim apostolskim poslanstvom.

219. Za prevod *Pisem* cf. Bibliografija, posebno C. Hart, *Hadewijch, the Complete Works*, str. 43–121.
220. Posebno v *Pismih* doda Hadewijch še témo dolga (*scout*) Bogu. Tega dolga ni mogoče odplačati (nedvomno tudi v smislu *Rim* 8,12). L. IV, 55: »Zaradi upanja se zanašajo na stvari, ki jih ne bodo nikoli dosegli, ker so preveč leni in ne plačajo dolga Bogu, niti ljubezni, ki ji dolgujemo našo kazen do smrti.« (L. IV, str. 76). Ta dolg je dolg do Božje Enosti in Sin ga je poravnal (L. VI, 109–114; L. XXXI. 64sl.).
221. A. M. Haas, »Trage Leiden geduldiglich, Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden,« v: *Lerne leiden, Leidensbewältigung in der Mystik*, (Karlsruhe, 1985), str. 35–55.
222. Skupnost pomaga »ljubiti Ljubezen«: »Ker ste [v skupnosti] med tistimi, ki lahko v sedanjem trenutku pospešijo ali zavrejo razvoj k skupnemu dobremu, vas opominjam, da bodite pozorne in se v vsem posvečajte kraljestvu pravične ljubezni« (L. XII, 145–150; L. XII, 118). Besede *int ghemeyne vorderen* imajo v tem smislu pomen, kot jim ga je dala Beatrice (Cf. op. 182, str. 230), isti pomen, ki ga bodo imele pri Ruysbroëku.
223. Cf. MD XVI, II. 181–182:
- Svetloba nas uči običajev ljubezni
in razodeva njeno voljo v vseh oblikah.
224. J. Reynaert, *Beeldspraak*, str. 82–88.
225. Viljem Thierryjski, *De natura et dignitate amoris*, izd. M. M. Davy, §§. 25–26, str. 100–102. J. van Mierlo; »Hadewijch en Willem van St-Thierry,« *Ons Geestelijk Erf* 3, 1929, str. 45–59; P. Verdeyen, »De invloed van Willem van St-Thierry op Hadewijch en Ruysbroec,« *Ons Geestelijk Erf* 51, 1977, str. 3–19. L. XX, II. 81–85.
226. J. Reynaert, *Beeldspraak*, str. 191–198, o pomenih besede *anschijn* in njenih izvori.
227. Hadewijch pogosto uporablja ta izraz, ki dokazuje, da je to stanje nemogoče doseči, če najprej ne trpimo s Kristusom. »Vse si gotovo želimo biti Bog z Bogom, vendar nas je malo, ki bi hotele biti človek v njegovi Človeškosti... (L. VI 90–91 sl.) (L. VI, 230 sl.) O bogastvu tega izraza v renskem misticizmu gl. E. Zum Brunn in A. de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie négative*, Bibliothèque des Archives de philosophie, 42 (Paris, 1984), str. 31–70.
228. Viljem Thierryjski, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, izd. J. Dechanet (Sources chrétiennes 223) § 258, str. 348–350: »Hoteti to, kar hoče Bog, je že biti podoben Bogu; ne moči hoteti drugega kot to, kar hoče Bog, je že biti Bog: Zanj je namreč biti in hoteti eno in isto.«

229. Cf. str. 110–111. Pri Hadewijch, med drugimi mesti tudi: *MD XVI*, v. 90–91: »Kogar se je kadarkoli dotaknil ta intimni ogenj/zanji ni nič niti preširoko niti preozko.
230. Gre za himno »Alpha et O, magne Deus,« PL 171, 1411, pri kateri je Abelardovo avtorstvo sporno. Tega in druge vire cf. F. Willaert, »Hadewijch en Maria-Magdalena«, *Miscellanea Neerlandica*, Opstellen voor dr. Jan Deschamps, zv. II, Leuven, 1987, 57–69.
231. Definicija Očeta kot izvira sega do cerkvenih zborov v Toledu (638 in 675). Oživil jo je Viljem Thierryjski: P. Verdeyen, »*La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, *Ons Geestelijk Erf* 52, 1978, str. 160–161.
232. Avtentičnost tega pisma je bila sporna. F. Willaert, »Is Hadewijch de auteur van de XXVIII^e brief?« *Ons Geestelijk Erf*, 54, 1980, str. 26–36, dokazuje, da ga je res napisala Hadewijch. O interpretaciji cf. H. W. J. Vekeman, »Hadewijch, een interpretatie van de *Br. I, II, XXVIII, XXIX* als documenten over de strijd rond de wezenmystiek,« *Tijdschrift voor Ndl. Taal - en Letterkunde* 90, 1974, str. 336–366.
233. »Duša je prosta pot za prihod (prehod) Boga iz Njegovih globin; in Bog je pot za prehod duše v svobodo, to se pravi v brezno (*grond*) Božje biti, ki se je lahko dotakne le brezno (globina, *diepheit*) duše (*L. XVIII*, str. 147).

ODLOMKI IZ DEL HADEWIJCH I IN HADEWIJCH II

234. *Strophische Gedichten*, V, str. 30–34. Ta pesem govori o kapricah (»muhah«) ljubezni, pravzaprav o preobratih (nestalnostih), ki se jim izpostavlja duša, ki se povsem preda Ljubezni. Med dušo in Ljubeznijo poteka igra približevanja in oddaljevanja, igra dvorne ljubezni, ki ji daje Hadewijch duhovni pomen, ker gre za vprašanja srečanja Ljubezni v njeni največji intimnosti, v njenem bistvu (kitica 6). V zaporednju antitez (kontrastov) lahko občudujemo – celo v tujem jeziku – ritmično umetnost pesnice. O teh antitezah (kontrastih) cf. poleg *Poèmes strophiques* tudi *Mengeldichten* XIII in XVI (prevod in opombe: Porion str. 117–117).
235. Tradicionalne primere z naravo; tu slika nasprotje med zimo in stanovitnostjo, ki jo mora dokazovati ljubeča duša.
236. Bolj ko duša napreduje, bolj čuti svojo nezadostnost.
237. »Dotik« Ljubezni je mističen izraz, ki bo imel pozneje pri Ruysbroeku bolj natančno določen pomen. Tu pomeni prebujanje duše po Ljubezni. Cf. sv. Avguštin, *Confessiones* X, xxvii, 38: »Dotaknil si se me in zagorel sem za tvoj mir.«
238. Izraz »brez imena«, kot tudi prej »nenavaden«, se nanaša na skrivnost(nost) božanskega življenja in na temó, po kateri se mo-

ra prebijati duhovni iskalec: bolj napreduje po intuiciji kot po védenju. Ta izraz razvije v *Pismu XX* (Pismo o »dvanajstih urah brez imena«). Prva od teh ur opisuje »nenaden dotik Ljubezni, katere plemenitosti si niti ne predstavljamo.« (prev. Porion, str. 158–163 in op. 2, str. 158–159.)

239. Tukaj pomeni »dolga« zahteve Ljubezni, ki hoče celo osebo. Bolj teološka razlaga v: L. XVIII, str. 126 in op. 220.
240. Temu izrazu bo dala nove dimenzije Margareta Porete: *oddaljen bližnji* (Loin Près), gl. tudi str. 183. Najdemo ga tudi v *Novih pesmih*, MD. XVII, cf. gl. str. 158–164.
241. »*Avontuere*«, izraz, ki ga Hadewijch pogosto uporablja, očitno v zvezi s »*chansons de geste*«.
242. *Strofische Gedichten*, VII, str. 40–48. Ta pesem je arabeska na temo »novosti«. Cf. op. 210, kitica 1: ponovno rojstvo narave in obluba nove ljubezni, kitica 2: veselo odkritje ljubezni v skupnosti tistih, ki ji služijo; kitica 3: ustvarjalna moč ljubezni; kitici 3 in 5: dialektika starega in novega; kitici 4 in 6: ljubezen se odtegne, ustvarjajoč hrepenenje, ki je vedno globlje; kitica 7: vabilo k okušanju novega v vsej polnosti, po deleženju v Božjem življenju.
243. Cf. 2 Kor 4,16.
244. Cf. Ef 4,24; Jn 3,5.
245. Obstaja starost, ki je zanikanje ljubezni, in je druga – modrost –, ki je zakoreninjena v ljubezni (kitica 5). O nasprotju med mladostjo in starostjo cf. E. Koehler, »Sens et fonction de terme »jeunesse« dans la poésie des troubadours«, *Mélanges René Crozet*, zv. I (Poitiers, 1966), str. 569–583. Gl. tudi opombo 251.
246. Cf. Viljem Thierryjski, *De natura et dignitate amoris*, PL 184,391 D. SG XXVIII:

»V šoli ponosne ljubezni
se naučimo pretanjene norosti
še nedavno pameten človek
zaradi nje postane blodeč in vagabund.«

247. Cf. Vp. 2, 16.
248. *Videnja* I, str. 106–122. Enajsto videnje begine Hadewijch. Videnje obsega dva prizora: (1) Božje brezno, v katerem vidi konkretne slike (Jagnje, Davida s harfo, verska praznovanja) in duhovne intuicije (rojstvo Boga v dušah, védenje o njihovi globoki biti) ter (2) prizor z dvema orloma, ki ju požre feniks.

Pripoved se nadaljuje s serijo razmišljanj v stanju budnosti: Hadewijch obžaluje, da je bila združena v Bogu s sv. Avguštinom, ko pa je vendar njena želja, da bi bila odvezana vseh človeških čustvenih vezi. Potem se postavi v duhovno veselje: tu se kaže njen odnos do Boga, ki ga zaznamujeta trpljenje in pričakovan-

- je, odnos do že blaženih svetnikov, do moških in žensk, ki so Bogu blizu ali pa so daleč od Njega. Slednji so njena poglavitna skrb in gre celo tako daleč, da »si zamisli nemogoče, »da bi jo Bog zasovražil, da bi tako kupila Njegovo ljubezen zanje«. Ta meditacija dobro predstavi duhovno veselje begine Hadewijch: sploh ne misli samo nase in na uresničevanje svojega odnosa z Bogom, ko se potaplja v bit Božanstva; odprta ostaja za potrebe vseh ljudi v občestvu svetnikov.
249. Feniks, ki se ponovno rodi iz plamenov, je za krščanske avtorje simbol vstajenja. Hadewijch tu poveže to sliko s Tro-edinostjo, ki použije duše, da jih ponovno oživi v sebi. Podobno metaforo najdemo tudi v *Mengeldichten XVI*, kjer je feniks povezan s salamandrom in simboliko ognja. Cf. J. Reynaert, *Beeldspraak*, str. 110–113.
250. Podoba orla je pri Hadewijch pogosta (*Vis.* 5, 7, 10, 11, 12; *L.* 22), lahko je povezana s sv. Janezom ali pa, kot tukaj, z življenjem duš. P. Dinzelbacher, »Die Mittelalterliche Adlerssymbolik und Hadewijch,« *Ons Geestelijk Erf* 54, 1980, str. 5–25.
251. Če povzamemo odnose med *starim* in *novim*, kot odmevajo v teh zgoščenih vrsticah: *starost* je tudi *popolnost*, ki je v vsakogaršnji večni naravi v Bogu (mlad orel ima siva peresa) in *polnost* ljubezni, ki jo pooseblja sv. Avguštin; *nov* in *mlad* pomeni istočasno določeno *nepopolnost* človeške narave (Hadewijch) in *večno mladost* ljubezni, ki nikoli ne preneha rasti (stari orel ima mlada peresa). Nadalje ima obnovitvena moč ljubezni vpliv na druge (ljubezen, ki jo čuti Hadewijch do Avguščina, je obnovila peresa starega orla). Starost in mladost se zlivata v enost v osrčju Trojice.
252. Zdi se, da se ta čistost nanaša na »biti v Bogu«, na čistost, ki je še ni povsem dosegla. (Cf. zadnji odstavek.) To neposredno stanje ji pušča nekaj prostora za odločitev, kjer lahko dokaže svojo ljubezen do Boga.
253. *Brieven*, (Pisma) str. 137–145.
254. Cf. op. 225 in str. 128sl.
255. Cf. *Mt* 25,12. To sočutje do zablodelih duš je prav posebno značilno za duhovnost Hadewijch. (cf. *Vis.* 11, str. 144sl). Istočasno pa Hadewijch nikakor noče v ničemer oporekati Božji sodbi.
256. Božja pravičnost je integriteta Božje Narave. Cf. *Lettres spirituelles*, str. 141, op. 5.
257. *Brieven*, str. 146–160. *Lettres spirituelles*, str. 144–152. Četudi se Hadewijch obrača na določeno osebo, se tako pri tem kakor tudi pri prejšnjem pismu izmenjujeta ednina in množina, kar dokazuje, da je pisala skupnosti.
258. V šestem načinu ljubezni Beatrice opisuje svobodno dušo kot »go-

- spodinjo« (gospodarico hiše, *huusvrouw*). Primera je bolj družinska in skoraj prozaična, enako dobro pa predstavi suverenost Ljubezni nad svobodnimi dušami. Ruysbroek je izrazil to isto suverenost (pri tem je uporabil podobo kralja) v *Kraljestvu zaljubljenцев* (Werken, zv. I, str. 99–100) in v *Duhovni poroki* (Werken, zv. I, str. 136, 137).
259. Ali ni ta čudoviti stavek odgovor na vprašanje Viljema Thierryjskega: »Kdo lahko ljubi to, česar ne vidi? Kako naj bi bil se zdel ljubezni vreden tisti, ki ga pogled ne more zaznati?« (De contemplando Deo, PL 184, § 4, 368D–369A). Videnje je pogoj za ljubezen.
260. Cf. »Hadewijch iz Antwerpna,« str. 128sl in op. 225.
261. Hadewijch doda ta stavek besedilu Viljema Thierryjskega, takoj za stavkom o globini (*gront*) duše in breznu (*afgrond*), kamor so duše vržene. Cf. *L. (Br.) XX* (četrti in dvanajsta »ura brez imena«). Ta pojem bodo bolj razvili v *Novih pesmih* in v štirinajstem stoletju (Mojster Eckhart, Ruysbroek in njuni učenci).
262. *Preg 14,10*.
263. Zanimivo je, da Hadewijch doda ta prislov besedilu Viljema Thierryjskega.
264. *Jn 13,23–25*.
265. *Job, 4,12*.
266. *Mengeldichten*, str. XXVII–XXXIII. J. B. Porion, Hadewijch d'Anvers, str. 45–55.
267. Cr. »Hadewijch iz Antwerpna,« op. 229.
268. *Hadewijch d'Anvers*, str. 123–139. Porionov Francoski prevod ima mnogo dragocenih opomb. Gl. tudi op. 32 *Dreifaltigkeitslied*.
269. J. Reynaert, »Ruusbroec en Hadewijch,« *Ons Geestelijk Erf*, 55, Louvain, 1984, str. 193–232. G. Epiney-Burgard, »L'influence des Beguines sur Ruusbroec.« v: Jan van Ruusbroec, *The Sources, Content and Sequels of His Mysticism*, izd. P. Mommaers, N. De Paepe (Leuven, 1984), str. 68–85.
270. Ruusbroec, Werken, zv. 4, str. 5.
271. *Mengeldichten XVII*, str. 86–91. Témi te pesmi sta *golo védenje* o Božanstvu, onkraj umevanja, podob, oblik, in *pomanjkanje*, razkorak med tem, kar smo prejeli, in med tem, kar je še (treba) sprejeti. Paradokсно pa je ravno v tem razkoraku moč najti zedinjenje z Božanskim počelom.
272. *Neustvarjen*. Beseda, ki so jo kasneje očitali Eckhartu, se nanaša na bit, ki jo imamo od vekomaj v Božji misli.
273. *Mengeldichten XIX*, str. III–II5. Témi golote in ne-védenja se pri-

družji še téma transformacije (preoblikovanja); analogna smrti z ozirom na povratek v notranjost, v svoje preproste globine, obenem s podobo puščave.

274. Mengeldichten XXVI, str. 135-137. Pesem o »uboštvu v duhu«, o popolni razgaljenosti, ki vodi v preprosto Eno, nedoločljivo, brezmejno. Več o tem gl. Porion *Hadewijch d'Anvers*, str. 54-56.

PETO POGLAVJE MARGARETA PORETE

275. Romana Guarnieri, »Lo »Specchio delle anime semplici« e Margherita Poirrette,« v: *Osservatore Romano*, 16. jun. 1946, str. 3. Vse raziskave o *Ogledalu* morajo upoštevati pomembno delo Romane Guarnieri, *Il Movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti*, Edizioni di Storia e Letteratura (Rome, 1965). *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, IV, 23, str. 363-708. Besedilo *Ogledala* iz rokopisa v Chantillyju je objavljeno na str. 513-635. Omenjeni članek v *Osservatore Romano* je v tem delu na str. 661-663. Reference v zvezi z *Ogledalom* navajamo v glavnem po Guarnierijini izdaji, upoštevamo tudi: prevod v srednjo angleščino (izd. Marilyn Doiron, Roma (Rim), Edizioni di Storia e Letteratura, 1968, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, V, 17) in francosko (Max Huot de Longchamp: Marguerite Porete, *Le Miroir des Ames simples et Anéanties*) ter latinsko različico (P. Verdeyen, Margaretae Porete, *Speculum Simplicium animarum*, CCCM, LXIX, 1986).
276. Značilno je, da sta dokumente o procesu proti Margareti Porete hranila ministra Filipa Lepega: Viljem iz Nogareta in Viljem iz Plaisiansa. Dokumenti so sedaj v *Layettes du Tresor des Chartes* (Paris, 1863-1909), zv. 2. Delno jih je objavil Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages* (New York, 1888; repr. New York, 1955), zv. 2, str. 575-578. Brez popravkov so se pojavili še v delu Paula Fredericqa, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae praevitatis Neerlandicae*, zv. 1 (Ghent (Gent), 1889), str. 155-160 in zv. 2 (Ghent (Gent), 1896), str. 63-65. Nenavadno je, da je Charles-Victor Langlois, ki je leta 1894 napisal kratek članek o Margareti Porete, spregledal del dokumentov. Še več, kritika, ki sta jo napisala H. S. Denifle in njegov asistent E. Chate-lain v *Chartularium universitatis Parisiensis* (Paris, 1889-97) zv. 3, str. 660-661, ne omenja dokumentov, ki jih je Langlois spregledal. Celoten seznam je na voljo v študiji Roberta E. Lernerja »An Angel of Philadelphia in the Reign of Philip the Fair: the Case of Guiard of Cressonessart,« v: *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph Strayer*, izd. William C. Jordan et alii (Princeton, 1976), str. 343-364, 529-540. O vsem tem, cf. odličen članek P. Verdeyena, »Le Proces d'Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310),« *Revue d'Histoire ecclesiastique* (Louvain, 1986), vol. LXXXI, str. 47-94.

277. »Om hare gerechte minne,« v *Seznamu popolnih* na koncu štirinajstega videnja (Vis. 14), *De visioenen van Hadewijch*, izd. J. van Mierlo (Leuven, 1924), str. 189, kakor navaja glede Margarete K. Ruh, »Beginnenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete,« v: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, zv. 106, 1977, str. 268.
278. Guarnieri, *Il Movimento del Libero Spirito*, str. 638. Cf. str. 191–192.
279. *Ogledalo*, pogl. 85; Guarnieri, str. 586. Vredno je omeniti Longchampovo opombo o pravem pomenu Margaretine zavrnitve, da bi se pojavila pred inkvizicijskim sodiščem. Max Huot de Longchamp, *Le Miroir des Ames simples et anéanties*, moderen francoski prevod *Ogledala* (Paris, Albin Michel, 1984), Uvod, str. 25–26: »... Rezultat: nova ovadba in nov proces na nivoju škofije; škof v Cambraiju je bil Filip iz Marignya, »demonški angel« Filipa Lepega in sokrivec za preganjanje templarjev; ta višja sodna instanca privede Margareto Porete pred inkvizicijo province Haute Lorraine in od tu pred pariško inkvizicijsko sodišče, kjer pade v roke Viljemu Pariškemu, ki se je tudi kompromitiral v boju proti templarjem. Odločitev zapornice moramo ocenjevati v luči soočenja s temi preganjalci: odklonila je prisego lojalnosti, s katero bi postala sodelavka nepravičnega sistema, ta prisega pa je bila pogoj za začetek procesa. S tem je posredno odklonila tudi možnost, da bi jo oprostili napak, za katere je bila prepričana, da jih ni zagrešila. jasno pa je, da te dvojne zavrnitve ne moremo enačiti z zavrnitvijo cerkvene institucije kot take in z zavrnitvijo njenih zakramentov.«
280. *Ogledalo*, pogl. 43 in 66, Guarnieri, str. 555, 571; Doiron str. 288–289. Ne gre nujno za vprašanje gnostične teze, kot sta sprva mislila Edmund Colledge in Romana Guarnieri v »The Glosses by ›M. N.‹ and Richard Methley to the ›Mirror of Simple Souls‹«, *Archivio Italiano per la Storia della Pieta*, in Doiron, str. 357–382. (Appendix to Margaret Poret »The Mirror of Simple Souls«. Prevod v srednji angleščini izd. Doiron, Roma (Rim), Edizioni di Storia e Letteratura, 1968). Ta teza temelji na vzpostavljanju radikalnega nasprotovanja med človeško in legalistično institucijo Majhne (nižje) Cerkve in Velike (višje) Cerkve, ki jo sestavljajo le tisti, ki so rešeni po gnozi (spoznanju). Ne moremo pa privzeti, kakor so po mišljenju valentinskih gnostikov privzeli inkvizitorji, da bi Margareta učila, da je Majhna Cerkev slaba že v začetku svojega stvarjenja (in to) zaradi rakavosti, ki ji je vrojena. Ne smemo pozabiti, da v prvih stoletjih krščanstva na tak način delijo cerkev pravoverni avtorji, da pa mu ne pripisujejo tega slabega pomena. Dionizij Areopagit jo (tako) razlaga v *Nebeški hierarhiji*: razlikuje med sporočilom, ki ga Kristus uči svoje učence, ki so šli skozi iniciacijo, in med tistim, ki ga sprejemajo množice, ki jih (prim. Mt 7,6) primerja s svinjami, katerim ne

- gre metati biserov. »Celo prej je »skrivni cerkveni nauk« na ta način razlikoval ezoterično in eksoterično razsežnost in pri Margaretinem pogledu na obe Cerkvi gre morda samo za to starodavno in ugledno tradicijo«. E. Colledge in J. C. Marler, »Poverty of the Will: Ruusbroec, Eckhart, and *The Mirror of Simple Souls*,« v: Jan van Ruusbroec: *The Sources, Content and Sequels of his Mysticism, Mediaevalia Iovaniensa*. Series I/ Studia XV, (Leuven, 1984) str. 35. Cf. Dionizij Areopagit, *Nebeška hierarhija*, PG 3,II,2-II,5. (Paris, 1958), str. 76-77.
281. Šest različic obsega: 1. Besedilo v stari francoščini; MS Conde F XIV 26 v Chantillyju. 2. Latinski prevod originalne različice, ki je nastal v 14. stol. 3. & 4. Dva italijanska prevoda tega latinskega besedila, ki sta nastala v 14. stol. 5. Različico v srednji angleščini, ki je nastala v času od sredine do konca 14. stol. 6. to različico je prevedel v latinščino Richard Methley. Opis rokopisov: gl. Guarneri, str. 501-509. Poudarjamo zelo pomembno najdbo petega latinskega rokopisa (Fr. Verdeyen) v Vatikanski knjižnici; Chigiano B IV 41, ki je nastal pred 1310. Rokopis je starejši od francoskega v Chantillyju, zato je dragocen pri razumevanju nekaterih težko razumljivih mest. Cf. P. Verdeyen, *Margaretæ Porete, Speculum Simplicium Animarum*, CCCM, LXIX, str. V-XIV in P. Verdeyen, »The First Latin Translation of the Mirror of Marguerite Porete,« v: *Ons Geestelijk Erf* (1984), 58, str. 388-389.
282. Longchamp, *Uvod*, str. 26-28.
283. *De distinctione verarum revelationum a falsis* v: J. Gerson, *Oeuvres complètes*, izd. Glorieux, zv. 3, *L'oeuvre magistrale* (Tournai, 1962), str. 51-52.
284. Cf. Guarneri, *Il Movimento del Libero Spirito*, str. 353-499.
285. Marguerite de Navarre, *Les Prisons*, izd. in koment. Simone Glasson, (Genève [Ženeva], 1978) str. 179-180. Besedilo je nekoliko posodobljeno. »Loingprès«, »Oddaljeni-Bližnji« je personifikacija *ludus amoris*, ljubezenske igre (*Minnespêl*), *va et vient* med dušo in njenim Božanskim Ljubimcem. Vsi avtorji, ki so uporabili ta izraz, sledijo mnenju Huga od sv. Viktorja in vztrajajo, da gre za nujno in obžalovanja vredno posledico človeškega stanja. Hugo besedilo *De arrha animæ* je nedvomno navdih za omenjeno personifikacijo, saj v 61. poglavju Margaretinega besedila »Ženin reče Duši: »Je vous ay par mon Loingprès les arrhes envoyées,« (svoja svatbena darila sem vam poslal po svojem Loingprès (svojem oddaljenem bližnjem))...« »Loingprès« je zanesljiv primer – možni so tudi drugi –; Margareta je uporabljala francoske sopomenke za pojme in izraze, ki so bili že običajni v nizozemskem in renskem literarnem prostoru, kjer je kraljevala pokristjanjena *Minne*. »Loingprès« je njen prevod za »Verre bi« (daleč proč – blizu pri roki)... Ob tem se poraja še ne dovolj pojasnjeno vprašanje prenosa.« E. Colledge in J. C. Marler, »Poverty of the Will:

- Ruysbroeck, Eckhart, and *The Mirror of Simple Souls* v: Jan van Ruusbroec: *The Sources, Content and Sequels of his Mysticism, Mediaevalia Iovaniensa*. Series I Studia XV (Leuven, 1984), str. 39-40.
286. Longchamp, *Uvod*, str. 16. »Zrcalo (Ogledalo) odseva podobo osebe, ki se v njem ogleduje... Zrcalo (Ogledalo) torej poraja védenje o sebi, z mislijo na očiščenje, na priličenje moralnemu idealu... še več, latinska beseda *speculum* pomeni v prenešenem pomenu slike ali upodobitve, torej pomeni *portret*, celo opis. »Zrcalo (Ogledalo)« postane vir védenja in prinaša pouk, ki je lahko samo informativen ali pa normativen. V srednjem veku in kasneje je ta preneseni pomen navdihnil mnogo »zrcal (ogledal)« (*specula*). Margot Schmidt, geslo »Miroir« v: *Dictionnaire de Spiritualité*, zv. 10, (1979), str. 1290-1291.
287. *Ogledalo*, pogl. 21, Guarnieri, str. 541; Doiron, 275.
288. *Ogledalo*, pogl. 84, Guarnieri, str. 586; Doiron, str. 317, Longchamp, str. 157.
289. P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages, a Critical Study of Texts from Perpetua (203) to Marguerite Porete (1310)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, str. 218.
290. Longchamp, *Uvod*, str. 24. »Piše v francoščini, vendar pozoren bralec *Ogledala* kaj lahko opazi vplive flamščine, ki kažejo na bližnje jezikovno sosedstvo. Odlično poznavanje sodobne flamske mistike tistega časa kaže, da je nedvomno obvladala njen jezik.« *Ibid.* str. 22.
291. *Ogledalo*, pogl. 28, Guarnieri, str. 545; Doiron, str. 278; Longchamp, str.89-90.
292. *Ogledalo*, pogl. III, Guarnieri, str. 605; Doiron, str. 334; Longchamp, str.187-88
293. *Ogledalo*, pogl. 52, Guarnieri, str. 561; Doiron, str. 294; Longchamp, str.117.
294. *Ogledalo*, pogl. 57, Guarnieri, str. 565; Doiron, str. 297; Longchamp, str. 123, op. k vrsticam 10-11. Beseda *marri* je ostala v stari francoščini, ki pa je v našem času še splošno razumljiva. Ustreza besedi *tristitia* pri sv. Bernardu, ki v istem smislu uporablja tudi besedo *amarus*, izpeljano iz glagola *amarare*, ki je gotovo v sorodu z besedo *marri*: »Ki je med nami spet svobodno zadihal v upanju, po žalosti in solzah začetka spreobrnitve (*post illa amara et lacrimosa conversationis suae primordia*) je spoznal veselje vzleta na krilih milosti v nebo neskončnih tolažb.*Sermones super Cantica Canticorum*, 37, 4, v: *Sancti Bernardi Opera*, izd. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, (Roma (Rim), 1957-1958) zv. 2, str. 11. Na to in na nekatera druga besedila je opozorila Brigitte Saouma.

295. *Ogledalo*, pogl. 38, Guarnieri, str. 552; Doiron, str. 286; Longchamp, str. 102.
296. *Ogledalo*, pogl. 40, Guarnieri, str. 554; Doiron, str. 287; Longchamp, str. 104.
297. *Ogledalo*, pogl. 58, Guarnieri, str. 566; Doiron, str. 299; Longchamp, str. 125.
298. *Ogledalo*, pogl. 106, Guarnieri, str. 601; Doiron, str. 330; Longchamp, str. 181.
299. *Ogledalo*, pogl. 84, Guarnieri, str. 586; Doiron str. 317; Longchamp, str. 156.
300. *Ogledalo*, pogl. 95, Guarnieri, str. 594; Doiron, str. 324; Longchamp, str. 169. »Če beremo (Margaretino) knjigo s pozornostjo, ki ji gre, opazimo, da so najpogostejše teme »nič želeti«, »nič vedeti«, »nič imeti.« E. Colledge and J. C. Marler, »Poverty of the Will;« str. 36. Gl. tudi primerjavo z 52. nemško pridigo Mojstra Eckharta *Beati Pauperes Spiritu*, str. 16sl., kar je le ena od vrste vzporednic *Ogledala* in Eckhartovih nemških besedil (cf. : Mojster Eckhart. Pridige in traktati, Celje, Mohorjeva družba, 1995, str. 290: 32. pridiga).
301. *Ogledalo*, pogl. 13; Guarnieri, str. 534; Doiron, str. 267; Longchamp, str. 71. Cf. Avguštin, *In Epistola Iohannis ad Partos*, VII, 8. »Ampak z gotovostjo vam lahko povem, pravi osvobodjena duša, da je treba, preden prideš [do te točke] delati prav nasprotno svoji volji, in v vsem služiti krepostim...« *Ogledalo*, pogl. 90; Guarnieri, str. 591; Doiron str. 321; Longchamp, str. 164.
302. J. Orcibal, »The »Miroir des simples âmes »et la »secte« du libre Esprit,« *Revue de l'histoire des religions* 88 (1969), zv. 176, str. 44-45. Cf. Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules*, izd. L. Brunschwig (Paris, Hachette, 1909), no. 553, str. 574-578.
303. P. Verdeyen, »Le procès d'Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart,« str. 47.
304. Longchamp, *Introduction*, str. 19, »... Kjer govori Margareta o preseganju kreposti in npravnosti, vidijo njeni sodniki nasprotovanje kreposti; kjer govori o združenju z Bogom, vidijo perverzen nihilizem, kjer govori o oboževanju Boga v duhu in resnici, razumejo bogoskrunsko zanikanje krščanskih institucij. Temu se ni dalo izogniti, kljub vsem Margaretinim opozorilom, ne glede na vse izpovedi katoliške vere v *Ogledalu* (npr. v poglavjih 14 in 15) in tudi ne glede na jasno izražena zagotovila, da mora človek narediti s svoje strani vse, kar mu narekuje razum, da pa delež ljubezni prihaja od Boga in samo od Boga. »Vsem, ki bodo poslušali to knjigo, povem, da moramo v sebi posnemati, kolikor je le mogoče (s predanimi mislimi, s popolnimi deli, z zahtevami razuma) življenje, kot ga je med nami živel in nas učil Jezus Kristus...

To moramo delati, da dosežemo zmago nad seboj. In če bomo to delali, kolikor je le v naši moči, jo bomo uspeli doseči, istočasno bomo odložili (zunaj sebe) vse misli, vsa popolna dela in vse zahteve razuma, saj ne bomo vedeli, kaj naj z njimi počnemo: Božanstvo samo bo v nas delalo svoja božanska dela, za nas in brez nas« (pogl. 113). Pri vsaki točki obsodbe postane jasno, da je zanjo krivo tisto, kar smo poimenovali »kontemplativno stališče«: v osvoboditvi od postave so Margaretini sodniki videli samo nemoralni liberalizem tedanjega časa, s črnimi mašami, nečistimi daritvami in nečistovanjem.« *Ibid.* str. 26-27.

305. *Ogledalo*, pogl. 97; Guarnieri; str. 595; Doiron, str. 325; Longchamp, str. 171.
306. Cf. *Ogledalo*, pogl. 8; Guarnieri str. 526; Longchamp, str. 59-60. K. Ruh, »«Le miroir des Simples Ames» der Marguerite Porete,« *Verbum et Signum*, zv. 2: *Beiträge zur mediävisten Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter. Festschrift F. Ohly* (München: Wilhelm Funk Verlag, 1975), str. 378. (Ohranjeni so samo trije od petnajstih odlomkov iz *Ogledala*, ki so jih sorbonski učenjaki obsodili. Gl. primerjavo besedila s podobnimi odlomki pri begardih, ki so bili obsojeni na cerkvenem zboru na Dunaju; Guarnieri, str. 416.). Kakor se že zdi upravičena analiza profesorja Kurta Ruha o počelu svobode, je prav opozoriti, da je v vrsticah, ki so neposredno pred tu navedenimi, napaka, ki bi bila sama po sebi dovolj za obsodbo herezije, katere žrtev je bila Margareta. Mesto se glasi: »Z življenjem osvobojene duše se dotaknemo dogmatično najsilovitejšega vidika *Ogledala*. Nedvomno je ontološka enakost »izničene« duše z Bogom – (jaz) sem Bog po božanski naravi (54I, v. 13) že nepravoverna...« Pri Ruhi temelji to, kar imenuje »ontološka enakost izničene duše z Bogom«, na učinkovitem navedku iz *Ogledala*: »Sem Bog po naravi.« (Guarnieri, str. 54I, v. 13). vendar te besede izreka Ljubezen, torej, Bog sam, medtem ko duša pravi, da je Bog samo po stanju ljubezni oz. po pravičnosti ljubezni! Gl. te vrstice v pogl. 5I *Ogledala* (str. 178-179 in op. 288).
307. Gl. str. 202.
308. Gl. str. 196sl.
309. »V začetku je ta duša živela življenje milosti, v milosti, ki se rodi v smrti greha. Potem, pravi Ljubezen, je živela življenje duha, življenje, ki se rodi v smrti narave, in zdaj živi Božansko življenje, tisto Božansko življenje, ki se rodi v smrti duha. Ta duša, ki živi Božansko življenje, je vedno brez sebe [...], ko nikjer ni po svojem vzgibu, niti v Bogu, niti v sebi, niti v bližnjem, ampak v izničenju, ki ga v njej povzroča ta blisk.« *Ogledalo*, pogl. 59; Guarnieri, str. 566-567; Doiron, str. 299.
310. *Ogledalo*, pogl. 101; Guarnieri, str. 598; Doiron, str. 328; Longchamp, str. 176.

311. O novoplatonski témi »biti manj« in »biti več« in o načinu, kako jo je uporabljal Avguštín, gl. E. Zum Brunn, *Le Dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, posebno pogl. 3, prevod iz francoščine: Ruth Namad: *Being and Nothingness in the »Dialogs and Confessions«*, (New York, Paragon House, 1987). O isti témi pri Eckhartu gl. E. Zum Brunn in A. de Libera, *Maître Eckhart: Métaphysique du Verbe et Théologie négative* (Paris, Beauchesne, 1984), str. 31sl., 127sl.
312. *Ogledalo*, pogl. 110; Guarnieri, str. 604; Doiron, str. 333; Longchamp, str. 186.
313. *Ogledalo*, pogl. 49; Guarnieri, str. 560; Doiron, str. 292. Izraz »brez vsakega zakaj« se pri Margareti Porete pogosto ponavlja, npr. »vse je dala darežljivo, brez vsakega zakaj,« pogl. 81; Guarnieri, str. 583; Doiron, str. 315; Longchamp, str. 153.
314. *Ogledalo*, pogl. 62; Guarnieri str. 569; Doiron, str. 301; Longchamp, str. 130. »... Glede tega stanja pa so ljudje, ki imajo noge in ne poti, roke in ne dela, usta in ne govora, oči in ne pogleda, ušesa in ne sluha, razum brez (raz)uma, telo brez življenja in srce brez razumevanja.« *Ogledalo*, pogl. 86; Guarnieri str. 587; Doiron, str. 318; Longchamp, str. 158. »Ti ljudje, ki jim pravim osli, bi radi ljubili Boga in ga iščejo v stvareh, v samostanih, v ustvarjenih paradizih, v človeških besedah in v Svetem pismu... Novicem se zdi, da so ti ljudje, ki Ga (Boga) iščejo po hribih in dolinah, prepričani, da je Bog podrejen svojim zakramentom ali svojim delom. Moj Bog, kakšna škoda za vse težave, ki jih imajo in jih bodo še imeli, dokler bodo hodili po tej poti. Na drugi strani pa so tisti, ki dobro uporabijo čas; častijo Boga, ne samo v cerkvah (templjih) in samostanih, ampak vsepovsod, v skladu z Božjo voljo.« *Ogledalo*, pogl. 69; Guarnieri, str. 573; Doiron, str. 306; Longchamp, str. 136.
315. *Ogledalo*, pogl. 122; Guarnieri, str. 618–619; Longchamp, str. 208.
316. »Reči hočemo, je sveta Cerkev dejala, da te duše živijo nad nami, saj v njih prebiva Ljubezen in Razum prebiva v nas, vendar to ni proti nam, je rekla majhna Cerkev: nasprotno, veseli smo tega in se za to zahvaljujemo, s hvalnicami, na skrivnem, v smislu naših spisov.« *Ogledalo*, pogl. 43; Guarnieri, str. 555; Doiron, str. 288–289; Longchamp, str. 107. Gl. op. 280 (str. 241).
317. »Joj, kakšne ovce ste! je rekla ta duša, kako živalsko je vaše razumevanje! Puščate zrnje in se obračate k plevom! In povem vam, ko se je Jezus Kristus spremenil pred tremi svojimi učenci, je to naredil zato, da bi vedeli, da bo le malo ljudi videlo slavo Njegovega spremenjenja in da to kaže samo najboljšim prijateljem; zato so bili tam [samo] trije. In to se v tem svetu še vedno dogaja, ko se Bog po žaru svoje luči podarja srcu ustvarjenega bitja. Zdaj veste, zakaj so bili samo trije, in povedala vam bom, zakaj je bilo na gori. Bilo je (tam), da bi postalo očitno, da nihče ne

more videti Božanskih stvari, dokler je obtežen(a) ali vpleten(a) v časovne stvari, to pomeni v stvari, ki so manj kot Bog.« *Ogledalo*, pogl. 75; Guarnieri, str. 577; Doiron, str. 309; Longchamp, str. 143.

318. *Ogledalo*, pogl. 97; Guarnieri, str. 595-596; Doiron, str. 325; Longchamp, str. 172.
319. Cf. *Ogledalo*, pogl. 122; Guarnieri, str. 616-619, Doiron, str. 343-345; Longchamp, str. 204-209. Poglavlja, ki sledijo in so nedvomno napisana prej kot *Ogledalo*, ali ponovno napisana, so »premišljevanja za tiste, ki so v stanju »pokvarjenosti« (»marris«) in sprašujejo po poti v deželo svobode«. *Ogledalo*, pogl. 123; Guarnieri, str. 620; Doiron, str. 345; Longchamp, str. 209. Ta poglavja vsebujejo točke za meditacijo, ki jih je Margareta sama uporabljala, ko je sodila, kakor nam pripoveduje, še med »pokvarjene« (»marris«), ko je živela še od mleka in juhe in je bila še neumna (*ibid.*).

»APPROBATIO« IN »OGLEDALO PREPROSTIH IZNIČENIH DUŠ «

320. Tega besedila v rokopisu v Chantillyju ni. Je del epiloga k *Ogledalu* v latinskih prevodih in je vključeno v prolog angleškega prevoda. Ker pa slednji izhaja iz izvirnega francoskega rokopisa, je logično, da je del osnovnega besedila in da ni samo dodatek k latinski različici.
321. Cf. znamenito vprašanje, ki so ga postavili Devici Orleanski (Jeanne d'Arc) na zaslišanju leta 1431: »Veš, ali si v milosti Božji?« In njen odgovor: »Če nisem, naj me Bog tja pripelje; če sem, naj me Bog tam ohrani...« R. Pernoud and M.-V. Clin, *Jeanne d'Arc* (Paris: 1986), str. 176.
322. To je osnovna tema *Ogledala*: vsako dejanje, ki ga začnemo »iz samih sebe« (to pomeni, v stanju navezanosti na samega sebe, pa če je videti še tako sveto, samo vlači okrog to obteženost z nami samimi. Kot nasprotje pa Margareta uporablja izraz »brez samega sebe«, ko govori o duši; ta se nanaša na dušo, ki ni obtežena sama s seboj; cf. str. 196sl. »In Ljubezen poslej dela v njej brez nje.«

PRIPOROČENO BRANJE IN VIRI

Kratek seznam za tiste, ki bi radi o témah, ki so obdelane, nakazane ali samo omenjene v tej knjigi, prebrali še kaj več.

SPLOŠNO

BOGIN, M. *The Women Troubadours*. New York & London: Paddington Press, 1986.

Delo o trubadurkah, ki oživi spomin na njihove pesmi.

DRONKE, P. *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (203) to Marguerite Porete (1310)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Poudarja pomembnost cele vrste velikih krščanskih pisateljic od tretjega do štirinajstega stoletja, vključuje tudi pronicljivi študiji o Hildegardi Bingenski in Margareti Porete.

Eco, U. *Il nome della rosa*. (Milano, 1980), slov. prevod: Ime rože (Ljubljana, Mladinska knjiga, 1985, prev. Srečko Fišer)

Roman, ki odlično prikaže pravoverni in krivoverski gibanja v Italiji v trinajstem stoletju (nov ideal uboštva in zavezanost bogastvu in moči v višjih cerkvenih krogih).

MARROU, H.-I. *Les Troubadours*. Paris: Seuil, 1971.

Izjemno dobro dokumentirano delo izpod peresa velikega francoskega zgodovinarja o dvorni liriki in njenih virih. Posebno pozorno obdeluje verski vidik predanosti viteza svoji gospe.

MCDONNELL, E. W. *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*. New York: Octagon Books, 1969.

Izčrpna strokovna študija izvora in razvoja gibanja begin. Poglobljena analiza različnih vidikov gibanja: družbeni, literarni in duhovni vidik. Posebno pozornost posveča vprašanju pravovernosti in herezije.

PETROFF, E. *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: C. Bynum, 1986.

WILSON, K.M., izd., *Medieval Women Writers*. Manchester: Manchester University Press; Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1984.

Obsega razprave o literarnih delih in izbor besedil; med drugimi

vključuje Hildegardo Bingensko, Mehthildo Magdeburško in Margareto Porete.

HILDEGARDA BINGENSKA

DRONKE, P. *Women Writers of the Middle Ages*

Odličen uvod o Hildegardinem življenju in njenih delih, angleški prevod pomembnejših odlomkov in ustrezno latinsko besedilo.

NEUMAN, B. *Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine*. Scholars Press, 1987.

Zanimiv komentar o materinskem vidiku Boga, pa tudi o Hildegardinem pogledu na žensko s fiziološkega in psihološkega vidika.

Nemški prevodi Hildegardinih del so bogato navedeni v bibliografskem seznamu, vsi prvotni viri imajo odlične uvode.

GORCEIX, B. *Hildegarde de Bingen: Le Livre des Oeuvres Divines*.

Francoski prevod dela *Liber divinorum operum* (*Knjiga o Božjih delih*) s podrobnim zgodovinskim uvodom in refleksijami o interpretaciji Hildegardinih videnj.

Mnoge liturgične pesmi (himne) so bile posnete:

Sequences and Hymns, Gothie Voices z Emmo Kirby (dirigent Christopher Page), London: Hyperion Records, 1982.

HILDEGARD VON BINGEN *Ordo virtutum sequentia*. Ensemble für Musik des Mittelalters, Köln, Germany: Harmonia Mundi, 1982.

Na področju zdravilstva in dietetike je seznam besedil, ki (vsaj) temelje na Hildegardinih naukih (pre)dolg, obstajajo tudi prevodi v slovenščino, sledita le dva naslova »za pokušino«:

BREINDL, E. *Gesund kochen mit der heiligen Hildegard von Bingen* (*Healthy Cooking with Holy H. of B.*), Aschaffenburg: Pattloch Verlag, 1984.

HERZTKA, G. *Das Wunder der Hildegard-Medizin* (*The Marvels of Hildegard's Medicine*). Stein am Rhein: Christianer Verlag, 1986.

MEHTHILDA MAGDEBURŠKA

MECHTHILD OF MAGDEBURG, *The Flowing Light of the Godhead*, prev. Lucy Menzies. London: 1953.

MECHTHILD VON MAGDEBURG. *Das fließende Licht der Gottheit*, prev. M. Schmidt. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1955.

Zelo veren prevod v moderno nemščino, odličen uvod ter izčrpne opombe in dokumentiranost, knjiga vsebuje tudi znameniti esej H. U. von Balthasarja, »Mechthilds kirchlicher Auftrag,« (gl. op. 124), iz katerega tudi ta knjiga obsežno zajema. O »minne« v Mehthildinem delu »*fließende licht der gottheit*,« gl. tudi zelo prodomno študijo M. Schmidt: »*minne du gewaltige kellerin*« v *Vox benedictina: Women and Monastic Spirituality* 4, 1987, 100-125.

J. ANCELET-HUSTACHE. *Mechthilde de Magdebourg: Essai de psychologie religieuse*. Paris: Champion, 1926.

Zelo popolna in zelo berljiva knjiga o Mehthildi. Obravnava tako njeno mistiko in realistično psihologijo, kot tudi njeno zanimanje za dogodke svojega časa: kako je sledila sporu med papežem in vladarjem in kako je sodelovala pri porajanju nove dobe.

BEATRICE IZ NAZARETA

J-B. PORION. *Hadewijch, Lettres Spirituelles-Béatrice de Nazareth, Sept Degrés d'Amour*, Genève (Ženeva): Claude Martingay, 1972 franc. prev.

Uvod je tudi dobra analiza Beatricinih *Sedmih načinov ljubezni* in povezav med Beatricino misitko in mistiko Eckharta in Ruysbroeka.

MCDONNELL, E. W. *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*. Zanimive informacije o Beatrice.

HADEWIJCH IZ ANTWERPNA IN HADEWIJCH II

HART, C. *Hadewijch, The Complete Works*. New York: Paulist Press, 1980.

Prevod *Pisem, Pesmi* in *Videnj*, odličen uvod (P. Mommaers), izčrpna študija, prev. (C. Hart).

PORION, J-B. *Hadewijch, Lettres Spirituelles-Béatrice, Sept degrés d'Amour*. Genève (Ženeva): Claude Martingay, 1972.

Francoski prevod z globokim teološkim komentarjem, primerjava mistikinje Hadewijch z drugimi rensko-flamskimi mistiki in mistikinjami, kakor tudi s tedanjo judovsko mistiko.

PORION, J-B. *Poèmes des béguines*. Paris: Seuil, 1954; ponatis: 1985.

Francoski prevod *pesmi v kiticah* Hadewijch iz Antwerpna in *pesmi Hadewijch II* s pomembnim zgodovinskim uvodom.

MARGARETA PORETE

MARGARET PORETE. »*The Mirror of Simple Souls*«: A Middle English Translation izd. M. Doiron. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Archivio Italiano per la Storia della Pietà, zv. 5), 1968.

Kratek in zelo zenimiv uvod o rokopisih *Ogledala v srednji angleščini*. Pomemben dodatek »The Glosses by M. N. and Richard Methley to *The Mirror of Simple Souls*« (E. Colledge in R. Guarnieri), ki branijo delo pred nekaterimi obtožbami, češ da je heretično.

MARGUERITE PORETE. *Le Miroir des Ames simples et anéanties*, Uvod, prevod in opombe M. Huot de Longchamp, Paris: Albin Michel, 1984.

Moderen francoski prevod z dobrim uvodom.

LERNER, R.E. »An Angel of Philadelphia in the Reign of Philip the Fair: The Case of Guiart of Cressonessart,« v: *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer*, izd. W. C. Jordan et al, (Princeton: Princeton University Press, 1976), str. 343-364, 529-540.

Odlično napisana in dobro dokumentirana zgodovina procesov proti Margareti Porete in njenemu zagovorniku Guiartu.

BIBLIOGRAFIJA

PRIMARNI VIRI

AELRED DE RIELVAUX, *Opera omnia*, izd. A. Hoste in C. H. Talbot, CCCM, 1971.

ALBRIZZI, AASS, die quarta Augusti. I, 558-628. Benetke: 1750.

»Annales Palidenses,« v: *Monumenta Germaniæ Historica, Scriptores*, zv. 16 (Hannover: 1859). str. 48-98. ponatis: Anton Hiersemann-Kraus Reprint Comp., Stuttgart-New York: 1963.

ANONYMOUS. *Dreifaltigkeitslied*. Ed. K. Bartsch, 1858.

APOLDA, DIETRICH (THIERRY) OF. *Vie de saint Dominique*, izd. J.-B. Albrizzi, in *Acta Sanctorum die quatra Augusti*, Venezia (Benetke), 1750.

BEATRIJS VAN NAZARETH, *Des degrés du saint amour*, prev. J. Kerssemakers, »Une mystique des Pays-Bas au 13e siècle. Béatrix de Nazareth (1205-1268),« v: *Vie Spirituelle, Supplément* 1929, 316-332.

- BEATRIJS VAN NAZARETH, *Sept degrés d'amour*. Prev. J. B. Porion, v: *Hadewijch: Lettres Spirituelles*. Genève: Claude Martingay, 1972.
- BEATRIJS VAN NAZARETH, *Seven manieren van minne*, izd. L. Reypens in J. Van Mierlo. Leuven: De Vlaamsche Boekenhalle, 1926.
- BEATRIJS VAN NAZARETH, *Van seven manieren vanheileger minnen*, izd. H. W. J. Vekeman in J. J. Th. M. Tersteeg. Zutphen: N. V. W. J. Thieme & Cie., 1971.
- BEATRIJS VAN NAZARETH, *Vita Beatricis: De autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist*, 1200–1268, izd. L. Reypens. Antwerpen: Ruusbroec-Genootschap, 1964.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *Oeuvres mystiques*, prev. A. Béguin. Paris: Seuil, 1953.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sancti Bernardi Opera*, izd. J. Leclercq, C.H. Talbot, H. M. Rochais, zv. 1–7. Romae: Editiones Cistercienses, 1957–1974.
- DANTE, *Comedy of Dante Alighieri the Florentine*, prev. D.L. Sayers. Penguin Books, 1955. slov. prevod: Božanska komedija, prev. Andrej Capuder, Ljubljana, Založba Mihelač, 1994 in Knjižnica Kondor, Mladinska knjiga, 1966.
- DANTE, *The Divine Comedy*, prev. H. F. Cary. Everyman's Library, 1955. Denifle, H. (et Châtelain), *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: Delalain, 1889–1897.
- DENYS THE AREOPAGITE, *The Celestial Hierarchy (Nebeška hierarhija)*, PG 3, 120A–340B.
- ECKHART (MEISTER), v: F. Pfeiffer. *Deutsche Mystiker des 14ten Jahrhunderts*, zv. 2. Aalen: Scientia Verlag, 1962 (ponatis iz Leipziga, 1857).
- ECKHART (MEISTER), *Die deutschen Werke*, izd. Deutsche Forschungsgemeinschaft, zv. 1–5. Stuttgart: Kohlhammer, 1936sl.
- ECKHART (MEISTER), *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*, prev. in uvod B. McGinn s sod. F. Tobin in E. Borgstädt. New York: Paulist Press, 1986.
- ECKHART (MEISTER), *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, prev. E. Colledge in B. McGinn. New York: Paulist Press, 1981.
- ECKHART (MOJSTER), *Mojster Eckhart: Pridige in traktati*, prev. M. Kač, G. Kocijančič, V. Snoj, J. Virk in J. Zupet, Mohorjeva družba Celje, 1995.
- PSEUDO-ECKHART, *Daz ist swester katrei: Meister Ekehartes Tohter von Strasburg*, izd. Pfeiffer, zv. 2, 448–475.
- PSEUDO-ECKHART, *The »Sister Catherine Treatise [Daz ist swester katrei ...]* prev. E. Borgstadt, v: *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*, izd. B. McGinn., New York: Paulist Press, 1986, 347–386.
- PSEUDO-ECKHART, *Telle était Soeur Katrei*, prev. A. Mayrisch Saint-Hu-

- bert, v: *Maître Eckhart, Traités et Sermons*. Paris: Cahiers du Sud, 1954, 23-73.
- FREDERICO, P., *Corpus documentorum inquisitionis hereticæ pravitatis Neerlandicae*, zv. 1-5, Ghent (Gent): J. Vuylsteke, 1889-1906.
- GERARDO DE BORGHO SAN DONNINO. 31 *propositiones de l'Evangile Eternel de Gérard de Borgho San Donnino*, v: *Chartut. Univ. Paris I*, no 243, str. 272 sl. Izboljšano besedilo v: E. Benz, »Joachim-Studien II-Die Exzerpsätze der Pariser Professoren aux dem Evangelium aeternum,« *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (51), 1932, 415-455.
- GERSON, J. *De distinctione verarum revelationum a falsis*, v: *Oeuvres Complètes*, izd. P. Glorieux, zv. 3. Paris: Desclée, 1962.
- GERSON, J. *De mystica theologia*, izd. A. Combes. Padova: Antenore, 1959.
- GERTRUDE OF HELFTA. *Revelationes Gertrudianaë*, v: *Revelationes Gertrudianaë et Mechtildianaë*, izd. L. Paquelin. Paris-Poitiers: H. Oudin Frères, 1877. *Geschichte der Stadt Magdeburg*, I, v: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, zv. II.
- HADEWIJCH, *The Complete Works*, prev. in uvod. C. Hart. New York: Paulist Press, 1980.
- HADEWIJCH, *Die Werke der Hadewych*, prev. in kom. J. Plassmann. Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1923.
- HADEWIJCH, *Strophische Gedichten*, uvod, besedilo in kom. J. van Mierlo. Antwerpen: Staandard, 1942.
- HADEWIJCH, *Mengeldichten*, izd. J. van Mierlo. Antwerpen: Staandard, 1952.
- HADEWIJCH, *Hadewijch d'Anvers: Poèmes des Béguines traduits du moyen néerlandais*, izd. J.B. Porion. Paris: Seuil, 1954; ponatis: 1985.
- HADEWIJCH, *Lettres Spirituelles*, uvod in prev. J.B. Porion. Genève (Ženeva): Claude Martingay, 1972.
- HADEWIJCH, *Visions*, prev. J. B. Porion. Paris: O.E.I.L., 1987.
- HARPH (HERP). *Theologia mystica*. Cologne (Köln): Melchior Novesanus, 1538; ponatis: Farnborough: Gregg Press, 1966.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Opera Omnia*, PL 197, 1882.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Der heiligen Hildegard von Bingen Wisse die Wege*, Scivias, nemški pev. M. Boeckeler. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1976.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Der Mensch in der Verantwortung: Das Buch der Lebensverdienste (Liber vitae meritorum)*, prev. in kom. H. Schipperges. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1976.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Heilkunde: Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. (Causæ et curæ)*, prev. in kom. H. Schipperges. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1976.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Hildegardis Scivias*, izd. Führkötter in A.

- Carlevaris. CCCM XLIII, 2 vol., 1978.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Lieder* (Carmina), izd. P. Barth, M. I. Ritscher in J. Schmidt-Goerg. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1969.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Naturkunde*, (*Liber subtilitatum diversarum naturarum creatarum*), prev. in kom. P. Riethe. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1959.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Weil und Mensch*. Das Buch »De operatione Dei,« prev. in kom. H. Schipperges, Salzburg: Otto Müller Verlag, 1965.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Ordo virtutum*, prev. A. E. Davidson. Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute Publications, 1984.
- HILDEGARD VON BINGEN, *The Life and Visions of St. Hildegard*, prev. F. M. Steele. London: Heath, Cranton and Ousely, 1914.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Le Livre des Oeuvres divines*, prev. B. Gorceix. Paris: Albin Michel, 1982.
- HUGH OF SAINT-VICTOR, *Soliloquium de arrha animæ*, PL 176, 951-970.
- JACQUES DE VITRY, *Prologue à Foulques de Toulouse*, prev. W. Papebroch, AASS, junij, zv. 4, Antwerpiæ, 630-636.
- JACQUES DE VITRY, *Vita Mariae Oigniacensis*, ibid. 636-666.
- LAMPRECHT VON REGENSBURG, *Tochter von Syon*, izd. Karl Weinhold. Paderborn, 1880.
- MARGUERITE DE NAVARRE, *Les Prisons*, izd. S. Glasson. Genève (Ženeva): Droz, 1978.
- MARGUERITE PORETE, *Le »Miroir des simples âmes,«* izd. R. Guarnieri, v: *Il Movimento del Libero Spirito* (Archivio italiano per la Storia della Pietà, zv. 4), Introd., besedilo in priloge Roma: ed. di Storia e Letteratura, 1965, 501-636, 637-708.
- MARGUERITE PORETE, »The Mirror of Simple Souls«: A Middle English Translation, izd. M. Doiron (Archivio Italiano per la Storia della Pietà, zv. 5). Rama: Ed. di Storia e Letteratura, 1968.
- MARGUERITE PORETE, *Margaretæ Porete: Speculum simplicium animarum*, cura et studio P. Verdeyen. *Le miroir des simples âmes*, izd. R. Guarnieri CCCM 69, 1986.
- MARGUERITE PORETE, *Mirror of Simple Souls*, prev. C. Kirchberger. London: Orchard Books, 1927.
- MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, uvod, prev. in opombe M. Huot de Longchamp. Paris: Albin Michel, 1984.
- MECHTHILD OF HACKEBORN, *Revelationes Mechthildianæ*, in *Revelationes Gertrudianæ et Mechthildianæ*, izd. L. Paquelin. Paris-Poitiers: H. Oudin Frères, 1877.
- MECHTHILD OF MAGDEBURG, *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das Fließende Licht der Gottheit*, izd. Gall Morel.

- Regensburg: G.-J. Manz, 1869; ponatis: Darmstadt, 1980.
- MECHTHILD OF MAGDEBURG, *Lux divinitatis*. Paris-Poitiers: H. Oudin Frères, 1877. *Mechthild von Magdeburg: Das fliessende Licht der Gottheit*, uvod in prev. M. Schmidt. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1955.
- MECHTHILD OF MAGDEBURG, *The Flowing Light of the Godhead*, prev. Lucy Menzies. London: 1953.
- MECHTHILD OF MAGDEBURG, R.A. DICK. *Mechthild of Magdeburg's »Flowing Light of the Godhead«: An Autobiographical Realization of Spiritual Poverty*. Stanford University, 1980 (Xerografie, Ann Arbor, Mich.: Univ. Microfilms. Intern., 1986).
- RICHARD DE SAINT-VICTOR (Rihard Svetoviktorski), *Les quatre degrés de la violente charité*, izd. G. Dumeige. Paris: Vrin, 1955.
- RUYSBRÖECK ALI RUUSBRÖEC, JAN VAN, *Werken*. Tielt, Lannoo, 1944-1948. 4 vol./CCCM III-CIII A. Turnhout: Brepols, 1988.
- THEODORICUS & GODEFRIDUS, *Das Leben der Heiligen Hildegard von Bingen*, izd. in prev. A. Führkötter. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1968.
- THEODORICUS & GODEFRIDUS, *Vie de sainte Hildegarde écrite par les moines Théodoric et Godefroid*, prev. iz lat. v franc. Paris: R. Chamonal, 1907.
- WILLIAM OF ST-THIERRY (Viljem Thierryjski), *De contemplando Deo*, PL 184,367-380.
- WILLIAM OF ST-THIERRY (Viljem Thierryjski), *De natura et dignitate amoris*, PL 184, 379-408.
- WILLIAM OF ST-THIERRY (Viljem Thierryjski), *Disputatio adversus Petrum Abælardum*, PL 180, 249-282.
- WILLIAM OF ST-THIERRY (Viljem Thierryjski), *Expositio in Cantica Canticorum*, PL 180, 473-545.
- WILLIAM OF ST-THIERRY (Viljem Thierryjski), *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, izd., uvod in prev. J. M. Déchanet, SC 223. Paris: Cerf. 1975.
- WILLIAM OF ST-THIERRY (Viljem Thierryjski), *The Golden Epistle of Abbot William of St-Thierry*, prev. W. Shewring. London: 1973.

SEKUNDARNI VIRI

- ANCELET- HUSTACHE, J. *Mechthilde de Magdebourg: Etude de psychologie religieuse*. Paris: Champion, 1926.
- BALTHASAR, VON, H.-U. »Mechthilds kirchlicher Auftrag,« in *Mechthild von Magdeburg: Das fliessende Licht der Gottheit*, izd. M. Schmidt. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1955, 7-45.

- COLLEDGE, E. in R. GUARNIERI. »The Glosses by ›M. N‹ and Richard Methley to the *Mirror of Simple Souls*,« An Appendix to *Margaret Porete*, »The Mirror of Simple Souls«: A Middle English Translation izd. by M. Doiron (*Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, zv. 5) Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1968, 357-382.
- COLLEDGE, E. in MARLER, J. C., »Poverty of the Will: Ruusbroec, Eckhart and the *Mirror of Simple Souls*, in Jan van Ruusbroec, *The Sources, Content and Sequels of His Mysticism*, izd. P. Mommaers, N. de Pæpe Leuven: University Press, 1984, 14-47.
- DE PAEPE, N. HADEWIJCH. *Strofische Gedichten: Een studie van de minne in het kader der 12e en 13e-eeuwse mystiek en profane minnelyriek*. Gent: 1967.
- DINZELBACHER, P. *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann, 1981.
- DRONKE, P., *Women Writers in the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (203) to Marguerite Porete (1310)*. Cambridge: University Press, 1984.
- ECO, U. *Il Nome della Rosa*. Milano: Fabbri-Bompiani, 1980. slov. prevod: Ime rože (Ljubljana, Mladinska knjiga, 1985, prev. Srečko Fišer)
- EPINEY-BURGARD, G., »L'influence des Béguines sur Ruusbroec,« v: *Jan van Ruusbroec: The Sources, Content and Sequels of His Mysticism* (Leuven: University Press, 1984), 68-85.
- GÖSSMANN, E., »Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzkommentaren des 13ten Jahrhunderts,« in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelsalters* (Berlin: W. de Gruyter, 1979), 281-297.
- GRUNDMANN, H. *Religiöse Bewegungen in Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- GUARNIERI, R. *Il Movimento dei Libero Spirito: Testi e Documenti (Archivio Italiano per la Storia della Pietà)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1965.
- HAAS, A.M. »Mechthild von Magdeburg, Dichtung und Mystik,« v: *Sermo mysticus: Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1979.
- HUOT DE LONGCHAMP, M. *Marguerite Porete: Le Miroir des âmes simples et anéanties*, uvod, prevod in opombe. Paris: Albin Michel, 1984.
- JAVELET, R. »L'amour spirituel face à l'amour courtois,« v: *Entretiens sur la Renaissance du XIIe siècle*, ed. M. de Gandillac, E. Jeaneau. Paris-La Haye: Mouton, 309-336.
- LANGLOIS, C.-V. »Marguerite Porete,« *Revue historique* (54), 1894.
- LEA, H.-C. *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, zv. 1-3, London: Sampson Low and Co., 1888; ponatis: 1955.

- LERNER, R.E. »An Angel of Philadelphia in the Reign of Philip the Fair: The Case of Guiart of Cressonessart,« v: *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer*, izd. W. C. Jordan et al. (Princeton: Princeton University Press, 1976), 343-364, 529-540.
- MARROU, H.-I. *Les Troubadours*. Paris: Seuil, 1971.
- MCDONNELL, E.W. *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*. (New York, Octagon Books: 1969).
- NEUMANN, B. *Sister of Wisdom: St Hildegard's Theology of the Feminine*. Scholars Press, 1987.
- ORCIBAL, J. »Le Miroir des simples âmes et la secte du Libre Esprit,« *Revue d'histoire des religions* 88, zv. 176, 1969, 35-60.
- PETROFF, E. *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: C. Bynum, 1986.
- PREGER, W. *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter nach den Quellen untersucht und dargestellt*, zv. I. Leipzig: Dorfling und Franke, 1874.
- REEVES, H. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study of Joachimism*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- REYNAERT, J. *De Beeldspraak van Hadewijch*. Tiel/Bussum: Lannoo, 1981.
- RUH, KURT. »Le Miroir des Simples Ames de Marguerite Porete,« in *Verbum et Signum*, zv. 2, Festschrift F. Ohly, München: Wilhelm Funk Verlag, 1975, 365-387.
- RUH, KURT. »Beginnenmystik: Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete,« *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 106, 1977, 265-277.
- SARGENT, M. S. »Le miroir des simples âmes and the English Mystical Tradition,« v: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, izd. K. Ruh (Stuttgart: 1986), 443-465.
- SCHMIDT, M. »minne du gewaltige kellerin: On the Nature of minne in Mechthild of Magdeburg's »fliessendes licht der gottheit,« *Vox benedictina: Women and Monastic Spirituality* 4, 1987, 100-125.
- SCHRADER, M. und Führkötter, A. *Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard*, *Archiv für Kulturgeschichte*, fasc. suppl. 6. Köln: Böhlau, 1957.
- SCHULZ, W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen: Neske, 1957.
- SCHULZE, N.A. *Predigten des H. Bernard in altfranzösischer Übertragung*. Tübingen: Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 1894.
- SPAAPEN, B. »Le mouvement des Frères du Libre Esprit et les mystiques flamandes,« *Revue d'ascétique et de mystique* 42, 1966, 423-437.

- STIERLING, H. *Studien zu Mechthild von Magdeburg*. Nürnberg: J.L. Stich, 1907.
- STRAUCH, P. *Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen*. Freiburg in Brisgau und Tübingen: Mohr, 1882.
- VAN MIERLO, J., »Hadewijch en Willem van St-Thierry,« *Ons Geestelijk Erf* 3, 1929, 45-49.
- VERDEYEN, P. »De invloed van Willelm van St-Thierry op Hadewijch en Ruusbroec,« *Ons Geestelijk Erf* 51, 1977, 3-19.
- VERDEYEN, P., »La première traduction latine du Miroir de Marguerite Porete,« *Ons Geestelijk Erf* 58, 1984, 388-389.
- VERDEYEN, P., *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry: Ons Geestelijk Erf* 51, 1977, 327-366; 52, 1978, 152-178, 257-295; 53, 1979, 129-220, 321-404.
- VERDEYEN, P., »Le procès d'Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310),« *Revue d'histoire ecclésiastique* 81, 1986, 4794.
- Walker, Bynum, C. *Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1982.
- Willaert, F. *De poetica van Hadewijch in de »Strophische Gedichten.«* Utrecht: H. & S., 1984.
- WILSON, K. M., izd. *Medieval Woman Writers*. Manchester: Manchester University Press; Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1984.
- ZUM BRUNN, E. »Une source méconnue de l'ontologie eckhartienne,« v delu: *MétaPhysique, Histoire de la Philosophie, Hommage à Fernand Brunner*. Neuchâtel: 1981, III-118.
- ZUM BRUNN, E. & A. DE LIBERA, *Maître Eckhart: Métaphysique du Verbe et Théologie négative*. Paris: Beauchesne, 1984.

In v naših dneh se je
v Brabantu in na Bavarskem
pojaviła umetnost med ženskami.
Ljubi Bog, kakšna umetnost je to,
po kateri razume stara baba več
kot izobražen moški?

Lamprecht iz Regensburga
ok. 1250

Neizbežno sem morala zapustiti vse,
da sem vstopila v Boga,
ki je po naravi moj Oče,
po svoji človeškosti moj Brat,
po Ljubezni moj Zaročenec
in jaz sem njegova od začetka časov.

Mehthilda Magdeburška
XIII. stol.