

France Grivec
FRISINGENSIA

I

SE MIL TVORIV

Izražanje *tebe ze mil tuoriv* v. 21/2 in *teh [greh] ze tebe mil tuoriv* v. 23/4 v I. frisinskem spomeniku prizadeva slovanskim filologom nekoliko težave. Glede oblike *tuoriv* so vsi edini, da je to prva oseba ednine; J. Kopitar in F. Ramovš pišeta *tvorjē*, Vondrák pa *tvorju*. Težavnejše je vprašanje pravega prevoda.

A. Vostokov je v najstarejši izdaji fris. spomenikov pravilno pojasnil pomen z ugotovitvijo, da se podobno istoznačno izražanje ponavlja v eksl. liturgičnih knjigah, namreč *mil sja deju*, kar prevaja: *starajusъ възбудитъ в ком жалостъ* (sočutje, usmiljenje); zraven navaja »kranjsko« *mil* v pomenu ruskega *žalostiv* (usmiljen, sočuten).¹ J. Kopitar (Glagolita Clozianus, str. XXXVI) s prevodom *me humilio* ni tako dobro zadel pravega pomena.

V Miklošičevem stsl. slovarju (2. izd. str. 368) je na prvem mestu natančno zabeležen pravi pomen grškega *eleeinos* (usmiljenja vreden). Razni odtenki prvega in res osnovnega pomena so pojasnjeni z mnogimi citati; posebno važni sta dve mesti stksl. evangelijev, namreč Mk 8,2 (*mil mi jest narod — ljudstvo se mi smili*) in Lk 15,20 v priliki o izgubljenem sinu (*mil jemu byst — milo se mu je storilo*). Neposredno za dobro zadetim grškim izrazom je kot drugi pomen navedeno: *syngnostos, excusabilis* iz eksl. Krmče, a brez konteksta: *da mila budet mati* (če umrje novorojeno dete). Besedna zveza jasno kaže, da tu ni mišljeno navadno *opravičenje*, temveč je dan prizvok *usmiljenja, prizanesljivosti*, kakor je pri tej grški besedni skupini zabeleženo v vsakem grškem slovarju. Ker je prizvok usmiljenja in prizanesljivosti tu dosti očiten, zato I. Sreznevski v svojem staroruskem slovarju (Materialy II, 140) na podlagi obširnejšega gradiva nego je Miklošičevo navaja le pomen grškega *déomai, hiketeuo* (prosim, milo prosim) in latinskega *obsecro*; grškega *syngnostos* v pomenu *excusabilis* ne omenja, čeprav pozna ono mesto iz eksl. Krmče. Sreznevski je torej Miklošičev stsl. slovar tu tako dopolnil, da o pomenu izražanja *se mil tuoriv* ne moremo več dvomiti.

V. Vondrákova izdaja naših spomenikov (1896) pa je v tem vprašanju napravila nekoliko zmede. V slovarju k spomenikom Vondrák pri besedi *mil* (str. 71) brez zadostne kritike navaja po Miklošiču dva pomena: 1. miserabilis,

¹ P. Koeppen, Sbranie slověnskikh pamjatnikov nahodjaščihsja vně Rossii (Ptb 1827), str. 67.

excusabilis, obsecrans; 2. carus. V prevodu pa se je odločil za *excusabilem me facio* (str. 54) — opravičim se. Toda ta pomen se premalo strinja z *miserabilis, obsecrans*. Vondrákov prevod je ponovil S. Pirchegger (1951).

Filološko gradivo, ksl. liturgična raba in vsebinska zveza odločno pričajo proti Vondrákovemu prevodu in nedvomno terjajo pomen: milo prosim, usmiljenja prosim. Takšen pomen pridevnika *mil* je najbolje ohranjen v slovenščini, kar je bistro opazil že Vostokov. Prof. F. Ramovš je zelo primerno opozoril na slovensko »milo se mi je storilo«.² Isti pomen kakor *mil se tvoriv* ima *iskq milosti* — *iščem* (skušam doseči, prosim) *usmiljenja* v enakem kontekstu Fris. III, 11—24. Stsl. (in karantansko-panonsko) *milost* pomeni le *usmiljenje*, a nikakor ne *gratia* (novoslov. milost). Stsl. pomen *milosti* je ohranjen v novoslov. *milosčini* (eleemosyna).

Z veliko verjetnostjo smemo sklepati, da je *mil se tvorjō* in stksl. *milš sę dejō* zanimiv slovenski panonizem, morebiti tudi moravizem. S pomočjo gradiva v kritični R. Nahtigalovi izdaji Sinajskega evhologija ta dokaz ni pretežak.

Sinajski glagolski evhologij priča, da je Konstantin ono izražanje sprejel v svoj knjižni jezik šele v Moravski, ko mu je bila panonska spovedna molitev Fris. I že znana. Najznačilnejše mesto za *mil sę dejō* je ksl. liturgija sv. Janeza Zlatousta. A najstarejši ksl. prevod Zlatoustove liturgije, prirejen najbrž že v Carigradu, v odlomkih ohranjen v Sin. evh., ima na tem mestu *molъby dъjemъ* (Nahtigal II, 545). V drugih liturgičnih molitvah Sin. evh. pa je izraz *molъby* zamenjam z *milъ*. V oblikovno in vsebinsko samostojni spovedni molitvi na 68. listu beremo *milъ sę dejō* (v. 24). V prevodu binkoštnih večernic na listu 61b 20 pa stoji *tebe sę mili dejemъ* za grško *deómetha*. Za živahno spovedno molitev nimamo grške predloge, a kontekst tudi v njej zahteva pomen grškega *deomai* — *milo prosim*. Torej smemo tudi panonsko izražanje v Fris. I, 25 prevesti: milo prosim, usmiljenja prosim. Dobesedni prevod pa bi bil: *delam se usmiljenja vrednega*, kar nikakor ni uglajena literarna oblika. Konstantinova oblika *molъby dъjemъ* — *prošnje delam* je vsekako boljša, a tudi tej se pozna zadrega in neka okornost.

Jagić trdi, da je spovedni pouk in torej tudi navedeno spovedno molitev sestavil Konstantin v okviru živahne prevodne delavnosti v Moravski, ki o nji pripoveduje 15. pogl. Žitja Konstantina.³ Ta molitev se posebej odlikuje po oblikovni in vsebinski dovršenosti Konstantinovih ksl. proizvodov.

Prvotni panonski *tvorjō* je v Sin. evh. nadomeščen z *dejō* po Konstantinovem izražanju *molъby dъjemъ*. *Molъba* pa ima nedvomno isti pomen kakor hrvatska *molba* in bizantinska *deesis* — (ponižna) prošnja. Panonsko *tvorjō* je v takšni zvezi ohranjeno le v ksl. prevodu Teodoretovega komentarja psalmov: *mila sę tvoręšta* — obsecrantem. Je li to ostanek panonske tradicije ali pa slučajno?⁴

² F. Ramovš - M. Kos, Brižinski spomeniki (1937) 14 s; poljudni slovenski prevod na str. 28 (se opravičim) je treba umevati v soglasju s prejšnjo strokovno razlago (str. 14 s).

³ V. Jagić, Entstehungsgesch. der kirchenslav. Sprache (1913) 254.

⁴ B. Погорелов, Толкования Θεодорита Курскскаго на Псалтырь в древне-болгарском переводе. Варшава 1910. — Po mnenju slavistov je bil grški izvirnik Teodoretovega komentarja preveden v prvi polovici ali sredi 10. stoletja v Bol-

Istočasno je torej v isti stcksl. liturgični knjigi poleg panonskega *mili se dejem* ohranjen prvotni prevod *molby dejem*, pač zato, ker se važni liturgični teksti ne smejo preveč spreminjati, pa tudi zato, ker se je Konstantin že oziral na rimski obred. Kakor je najstarejši del spovednega pouka prilagojen rimskemu obredu, dasi so vanj vpletene vzhodne oblike in molitve, tako je Konstantin pripravljaval slovansko liturgijo rimskega obreda, medtem ko je vzhodno Zlatoustovo liturgijo namenil za južne vzhodne slovanske pokrajine; torej ni bilo primerno, da bi vanjo sprejemal panonizme.

V sedanjem cksl. tekstu je to mesto popravljeno: *Prosim, molim i mili sja dejem* za grško *parakalúmen, deómetha, hikoteúomen*. V najstarejših ohranjenih rokopisih od 12. do 14. stoletja (navedenih v slovarju Sreznevskega) je le izraz *mlyby* nadomeščen s panonskim *tebš se mili dejem*, sicer pa je še ohranjen prvotni besedni red: *molim te, i tebe se mili dejem i prosim*. Panonsko izražanje je torej natančno po Sin. evh. postavljeno za grško *deómetha*; ohranjen je tudi dajalnik *tebš*. Vse to priča za vpliv Sin. evh. in podobnih liturgičnih tekstov. Poznejši ruski uredniki na koncu 14. ali v začetku 15. stoletja⁵ pa so tekst še bolj prilagodili grškemu izvorniku. Opustili so dajalnik *tebš*, ker nima podlage v grškem tekstu, in spremenili besedni red. Prezrli so, da je *mili se dejem* prvotni prevod za grško *deómetha*, a pravilno so čutili, da panonsko izražanje bolj ustreza grškemu stopnjevanju prošnje v *hikoteúomen*. Polagama so v Rusiji pozabili prvotno obliko in smisel panonskega izražanja. Tako je nastala sedanja pisava *milisja*, ki zaimek *se veže* z *mili* namesto z *dejem* (dejemsja). V opombah k Fris. I piše Vostokov tudi edninsko obliko *milisja*.

Skušajmo še natančneje dognati, kdaj in kje je bil naš panonizem vpleten v cksl. Zlatoustovo liturgijo. Najstarejši liturgični tekst s tem panonskim izražanjem je v rokopisu ruske redakcije iz 12. stoletja. A nikakor ni verjetno, da bi bil to popravek kakega ruskega prepisovalca ali urednika, ker je s tem zelo vidno spremenjeno besedilo najvažnejšega mesta Zlatoustove liturgije v začetku epiklese. Tako je moralo stati že v slovanskih liturgičnih knjigah, ki so jih Rusi najkasneje na koncu 10. stoletja prejeli iz Bolgarije. Torej je bila cksl. liturgija na tem mestu popravljena vsaj že v 10. stoletju v Bolgariji ali Makedoniji pod vplivom Sin. evh. ali podobnih stcksl. tekstov. Naposled je mogoče, da je ta varianta nastala že v velikomoravski dobi, kakor je tudi v bibličnih tekstih nekoliko variant iz najstarejše dobe, a ohranjenih le v redkih poznejših rokopisih.

Kakor sedanji slovanski jeziki tako tudi stsl. jezik ni imel dovolj glagolov za grško in latinsko stopnjevanje prošenj, n. pr. latinsko: oro, rogo, supplico

gariji. Pogorelov (str. 120—227) je ugotovil, da je prevajalec nad tri sto starinskih besed (vmes tudi moravizme) prvotnega stcksl. prevoda psalmov zamenjal s poznejšimi; njegov jezik ne dosega dovršenosti cksl. spisov iz velikomoravske dobe. Glagol *tvoriti* v izražanju *mila se tvorešta* torej najbrž ni vzet iz panonske tradicije, marveč je tu zapisan zato, ker starobolgarski pisec ni imel tako tenkega jezikovnega čuta kakor Konstantin. Poleg te oblike je v spisu tudi cksl. *milom se dejati* (v slovarju k omenjeni knjigi, str. 99). Prvo je prevod grškega *potniomenos* (milo proseč), drugo pa prevod grškega *ileosasthai* (usmiljenja prositi). Oboje se pojmovno ujema s Fris. I, 21—24.

⁵ Takrat so sistematično popravljali cksl. biblični prevod in deloma tudi liturgične knjige.

(supplex), obscuro. Slovani so bili prvotno pač zelo demokratični in niso imeli obilnega izrazoslovja za ponižne prošnje v verskih obredih in pred knezi. V prevajanju latinskih in grških prošnjih glagolov so si pomagali podobno, kakor beremo v Fris. I in v Sin. evh. Panonsko *mil se tvoriv* je torej pomenljivo ne le za ožje stsl., temveč tudi za steksl. izrazoslovje ter za zgodovino cksl. knjižnega jezika.

V slovenskem jeziku je najbolj razločno in mnogotero ohranjen pomen stsl. *mil se tvorje* (dějo). A v sestavljenkah je tudi v drugih slovanskih jezikih ohranjen osnovni pomen, predvsem v često ponavljanelem cksl. (Gospodi) *pomiluj* — (Kyrie) *eleeison*, ki natanko odgovarja prvotnemu osnovnemu pomenu pridevnika *mil* — *eleinos*, usmiljenja vreden, milo proseč.

Posebno značilna je steksl. sestavljenka *milosrѣdъ* — milosrčen (misericors), najbrž panonskega (moravskega) izvora.

II

ČESTI JIH PIJEM

Fris. II opominja poslušalce, naj se po zgledu svetnikov prvih krščanskih stoletij odvrnejo od mrzkih satanovih del, kakor so ti hudičeva dela sovražili in božja vzljubili. »Pa jih zato zdaj v njih cerkvah častimo, k njim molimo, njim v čast pijemo in jim prinašamo naše oblube za blagor teles naših in duš naših.« Ta stavek bom pojasnil besedo za besedo po stsl. izvirniku: Da potomu ninc v cirkvah jih klanam se i modlim se jim i česti jih pijem v spasenije teles naših i duš naših.

Veznik *da* umevajo Kopitar, Vondrák in S. Pirchegger v sedanjem slovenskem pomenu (ut). Prof. F. Ramovš pa je ta veznik kar izpustil v pravilni svesti, da njegov sedanji slovenski pomen kontekstu ni prikladen. Po miselni zvezi in po slogu sklepamo na širši steksl. in sedanji ruski pomen, tukaj približno *pa*.

Glagol *klanjati se* v steksl. in v sedanjem hrvatskem jeziku znači *adorare* (proskynein), kar nikakor ni pravilno glede na svetnike. Kopitarjev, Vondrákov in Pircheggerjev prevod *genuflectimus* bi bil teološko le tedaj pravilen, če bi se ne nanašal naravnost na svetnike. Toda kontekst terja zvezo z *jim*. V 9. stoletju se je na vzhodu in zahodu veliko razpravljalo o pravilnem češčenju svetnikov in njihovih podob (ikon). Zato niti latinska duhovščina niti Cirilova šola tu ne bi mogla trpeti teološke netočnosti, temveč je ta glagol mogla umevati le v tedanjem panonskem in sedanjem slovenskem pomenu: (*pri*)*klanjati se*, *častiti* — *inclinari*, *venerari*.

Modlim se jim ne pomeni *jih molimo*, marveč *precamur eis* (Kopitar), *oramus ad eos* (Vondrák, Pirchegger) — *k njim molimo*, *njim v čast molimo*. Slovenski jezikoslovci so že dovolj pojasnili, da oblika *modlim* ni nujno moravizem (gl. SR II, 161).

Oběti je Vondrák vztrajno razlagal kot moravizem v pomenu *daritev* (sacrificium, maša). Filološko ga je tehtno zavrnil R. Nahtigal (ČZN 12, 1915, 117). *Obet* namreč že prvotno pomeni *obljubo* (zaobljubo, votum). Slovenci še danes govore: prinašam obljubo. Pri Ovidu pa beremo: vota ad deos ferre. Pirchegger

je dodal teološki razlog: »sacrificium soli Deo offertur«, svetnikom pa le obljube.¹ Še preprostejše je pojasnilo, da se maša ne more imenovati »obeti naše«. Torej so tu mišljene zasebne zaobljube (vota).

Glagolnik *sepasenije* je po pomenu soroden s *spasi me* v Fris. III, 75; zato ga bom pojasnil v zvezi z onim mestom.

Doslej je najmanj pojasnjena oblika *Izefti ich pigem* (v. 37—38) — *i česti jih pijem*. Pojasnilo je potrebno že za pravilni prevod. Stsl. *česti* namreč more biti ali edninski dajalnik ali množinski tožilnik. Kopitar je vprašanje pustil odprto z neodločnim prevodom: et honores (honori?) eorum bibamus.² Vondrák se je odločil za edino pravilni prevod: *honori*. Teološko izobraženi Pirchegger pa je zapisal neprimerni prevod: *honores*.

To mesto je doslej le Kopitar kratko pojasnil: »Bibendi honorem Dei et Sanctorum« je srednjeveški običaj, znan ne le iz nemške cerkvene zgodovine, temveč tudi po srbski *slavi*.³ Kopitarjeva razlaga je v jedru pravilna, a ne zadošča. Pirchegger v svoji knjigi o fris. spomenikih sicer obširno razkazuje svoje teološko in germanistično znanje, a tu molči in z napačnim prevodom kaže, da je vprašanje potrebno nadrobnejše razlage.

Krščanski običaj, da so z bogočastjem združevali obede (jed in pijačo), sega v prva stoletja, ko še ni bilo posebnih božjih hramov, marveč so imeli bogoslužje v zasebnih stanovanjih. Umevno je, da so v istem prostoru tudi jedli in pili. Po maši so ponekod imeli obede ljubezni (grško: agape). Iz zasebnih hiš so se takšni obedi prenesli v božje hrame (cerkve), ko so jih začeli (v 3. stol.) graditi. Podobni obedi so bili tudi ob pogrebih in na grobovih, posebno svetniških. Premožni kristjani so v čast svetnikom na njih grobovih ali v njih cerkvah prirejali obede za siromake. O tem pričajo napisi v katakombi sv. Sebastijana v Rimu, kjer sta bila nekaj let (od l. 258 do prve polovice 4. stoletja) skupno pokopana sv. Peter in Pavel. Razločno so ohranjeni napisi (graffiti) iz dobe okoli l. 300: »Petro et Paulo Tomius Coelius refrigerium feci. — Ad Petrum et Paulum refrigeravi. — Dalmatius votum iis promisit refrigerium.« *Refrigerium* pomeni poživilo (južino), dano siromakom v čast (spomin) svetnikom. O obedih v spomin rajnim in svetnikom pričajo odloki sinod od 4. do 9. stoletja in v poznejšem srednjem veku proti nezmernemu uživanju in popivanju ob takih prilikah. V grški cerkvi je še trulska sinoda (l. 692) obsojala obede (agape) v cerkvah, čeprav so jih bile že nekatere prejšnje sinode prepovedale.

V zahodnem krščanstvu se je zoper pojedine ob godovih svetnikov v božjih hramih najodločneje boril sv. Avguštin, kakor pričata njegovi pismi 22. (l. 392) in 29. (l. 395). V 9. poglavju 29. pisma trdi, da je cerkev takšno praznovanje v božjih hramih dovolila, ko so se v 4. stoletju pridružile krščanstvu večje množice, prej navajene praznovanja poganskih praznikov z veselimi gostijami. Istočasno pa je bil v Rimu dovoljen in celo hvaljen običaj, da so premožni kristjani v cerkvah v spomin rajnim in v čast svetnikom pogostili siromake, kakor n. pr. priča 13. pismo sv. Pavlina, škofa v Noli, bogatemu

¹ S. Pirchegger, Untersuchungen über die Freis. Denkmäler (1931) 141 s.

² Glagolita Clozianus (1836), str. XXXVII.

³ O. c. XLIII.

Rimljanu Pamahiju (l. 397). Razumljivo je, da so bile takšne gostije za siromake skladnejše z vero in moralo ter zato tudi dostojnejše.

V poznejših stoletjih gostije v spomin rajnim in ob godovih svetnikov niso bile več v cerkvah, marveč v zasebnih hišah. O njih pričajo odloki (capitula) remškega škofa Hinkmarja sredi 9. stoletja proti nezmernemu popivanju pri takšnih prilikah. Videti je, da so nezmerno popivali zlasti v boljših vinorodnih krajih. V okolici Reimsa so že v zgodnjem srednjem veku, kakor še danes, pridelovali najboljše (in zapeljivo) šampanjsko vino.

Glavno zgodovinsko gradivo o tem srednjeveškem običaju je zbrano v velikem slovarju: *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (sestavil Du Cange) pod besedo *bibere*. Tu je naveden germanski (danski in norveški) običaj pitja v čast svetnikom s pripombo, da so s tem hoteli nadomestiti in odpraviti poganske navade popivanja v čast germanskim božanstvom, torej podobno kakor omenja sv. Avguštin na koncu 4. stoletja.

V Hinkmarjevih odlokih in v Du Cangevem slovarju se rabi terminologija *bibere in amore sanctorum*. Kopitarjev citat *bibere honorem sanctorum* v zgodovinskih virih, kolikor sem jih našel, ni potrjen, a nasprotuje tudi smislu onega običaja. Če je bilo res kje takó zapisano, je bil po pomoti izpuščen veznik *in* (honorem).

O istem starem običaju (v 10. stoletju) med čehi piše kronist Kristian v življenjepisu sv. Venčeslava in Ljudmile (7. pogl.), da je Venčeslav po gostiji v Boleslavi napil: »Izpijmo to čašo v imenu blaženega Mihaela.« Potem je vse poljubil in se poslovil. O bizantinskem običaju živo pripoveduje kronist Dukas v svoji Zgodovini od l. 1341 do 1462 (36. poglavje), da so v Carigradu sredi 15. stoletja (l. 1452) nasprotniki cerkvene unije v krčmah pili v čast Marijini ikoni (Migne. PG 157, 1060). Njegovo bizantinsko grško izražanje *eis presbeian* se doslovno ujema z latinskim *in honorem* ter ga potrjuje.

Običaj pitja v čast svetnikom je bil torej skupen vzhodnemu in zahodnemu krščanstvu, kakor se tudi srednjeveško bizantinsko *eis presbeian* popolnoma ujema z latinskim *in honorem*. Ostane še vprašanje, je li slovniška oblika *česti* (brez predloga) domača panonska tvorba kot prevod ustreznega latinskega ali nemškega izražanja. Ni mogoče. Stsl. dajalnik *česti* brez predloga je po smislu dobro zadet prevod latinskega (nemškega) ali grškega izraza s predlogom, popolnoma v duhu steksl. knjižnega jezika. Za takšen svobodni prevod pa panonski prevajalci pred prihodom Cirila in Metoda niso bili zmožni. Najstarejši hrvatski glagolski misal (iz 14. stoletja) prevaja latinsko *in honorem* — v člst', a v drugačnih zvezah in najbrž brez opore v stsl. knjižnih spomenikih 9. stoletja.⁴

Razen navadnega vina so v srednjem veku in v novejšem času pili v čast svetnikom posebej blagoslovljeno vino. Še danes so v rimskem obredniku obrazci za blagoslov vina, predvsem običajni blagoslov v čast Janezu Evangelistu, potem redkejši blagoslov vina v čast sv. Blažu in posebej za bolnike sploh. V srednjem veku so bili podobni blagoslovi še običajnejši ne le v zahodnem, marveč tudi v vzhodnem krščanstvu. V glagolski Sinajski evhologij je uvrščen splošen blagoslov vina (v Nahtigalovi izdaji II, 31 s.). Na zahodu so

⁴ J. Vajs, Najstariji hrvatskoglagojski misal (Zagreb 1948), str. 74 i. dr.

vino včasih blagoslavljali z relikvijami svetnikov, da se je pilo v čast tistemu svetniku. Verjetno je, da sta Ciril in Metod po tem običaju blagoslavljala vino ali tudi vodo z relikvijami sv. Klementa, čigar češčenje sta vneta in uspešno širila. Takšno vino so smeli piti v cerkvi, ker je bilo blagoslovljeno v zvezi z bogoslužjem. Pripisovali so mu zdravilno moč. Legenda o Klementovem mučeništvu daje nekaj opore za tak blagoslov, ker pripoveduje, da je svetnik žejnim delavcem v vročih kamnolomih na Krimu čudežno priskrbel vode.

Ko je bilo v zahodni cerkvi še splošno običajno (do 13. stoletja), da so prejemale obhajilo pod podobo kruha in vina (iz keliha), so ponekod nekateri verniki pili neposvečeno vino in vodo iz keliha po obhajilu ter temu pripisovali zdravilno moč. Za takšno pitje vina v cerkvah, včasih v čast tega ali onega svetnika, so ohranjeni trdni dokazi iz poznega srednjega veka,⁵ a ni izključeno, da sega v 9. stoletje. Če se strogo držimo besedne zveze v Fris. II, 35—39, bi sledilo, da je tam mišljeno pitje v cerkvah, potemtakem pitje iz obhajilnega keliha (ali pa posebej blagoslovljenega vina), ker glede drugih podobnih običajev nimamo dokazov, da bi bilo pitje še v cerkvah. Vendar je mogoče to mesto v Fris. II tudi svobodneje razlagati, da ni izključeno pitje v čast svetnikom zunaj božjih hramov.

Pitje v čast svetnikom je nedvomno vsaj v rahli zvezi s krščanskim bogostjem, torej tudi z molitvami in daritvami v čast božjo. Kdor pije v čast svetnikom, more bolj ali manj izrečno piti tudi v čast božjo. O takšnem bizantinskem in mednarodnem običaju priča med drugim eksl. Žitje Konstantina. Tam beremo v 9. poglavju, da je hazarski kan napil bizantinskemu poslanstvu v imenu božjem in pri tem poudaril izključni judovski monoteizem. Konstantin je odgovoril s podobno napitnico in razločno izrekel vero v sveto Trojico. Morebiti sta Ciril in Metod po podobnem običaju kdaj pila tudi v družbi knezov Rastislava in Koclja ter drugih moravskih in panonskih odličnih mož. Ni neverjetno, da so pri takšnih dostojnih gostijah, saj drugačnih se npravstveno stroga slovanska blagovestnika nista mogla undeleževati, pili tudi v čast svetnikom (Klementu i. dr.). Iz Fris. II smemo sklepati, da solunska brata tega običaja nista grajala. Združevanje in menjavanje napitnic v imenu božjem (v čast božjo) in v čast svetnikom potrjujejo še danes slovenske narodne pesmi in domači običaji. Kakor v ŽK, tako se tudi v naših narodnih pesmih namesto »v čast« pogosto rabi »v imenu«.

Iz Štrekljeve zbirke slovenskih narodnih pesmi je razvidno, da je bil običaj pitja v čast svetnikom razširjen ne le v vinorodnih krajih, temveč v vsej Sloveniji.⁶ V narodnih pesmih so ohranjene napitnice v čast božjo, v čast sv. Trojici (kakor je napil Konstantin na hazarskem dvoru), Mariji, Jožefu, Janezu, apostolom in raznim svetnikom, katerih ime se kraju, času in družbi primerno uvršča v napitnico. Običaj, ki tako živo odseva iz narodnih pesmi, je moral biti pač zelo razširjen in ukoreninjen; nedvomno je bil še bolj raznovrsten, kakor je ohranjeno v zbranih pesmih. Danes živi ta običaj še na ozemlju nekda-

⁵ A. Franz, *Messe im deutschen Mittelalter* (1902) 109.

⁶ Dr. K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*. III (1904—1907), str. 433—450, št. 5832—5903.

nje Panonije in v drugih vinorodnih krajih. Ponekod je še ohranjen običaj, da ob slovesu v potrdilo prijateljstva pijejo kupico »šentjanževca«. Tako nazivajo ne le v čast sv. Janeza blagoslovljeno vino, temveč vsako v čast šent Janžu izpito.

Pitje v čast svetnikom je torej spričano od 5. stoletja do danes. Iz Fris. II ne moremo s popolno gotovostjo razbrati, je li tam mišljeno pitje v cerkvah. Nedvomno pa iz tega mesta sklepamo, da so panonski Slovenci v 9. in 10. stoletju pili v čast svetnikom po običaju, ki je bil skladen z zmernostjo in dostojnostjo. Samo takšno pitje se more primerno vezati s prej naglašenim češčenjem svetnikov, z molitvami in obljubami v njihovih cerkvah, zlasti pa z naslednjo mislijo: za spasenje teles in duš. Ker *spasenje* glede na telesa pomeni *zdravje, ozdravljenje*,⁷ zato sledi, da so takemu pitju pripisovali podobno zdravilno moč, kakor omenjeni srednjeveški običaj. Tako postane vsekako verjetna domneva, da so pili blagoslovljeno vino ali morebiti tudi vino (ali vodo) iz obhajilnega keliha.

Fris. II je oblikovno in vsebinsko vzoren, posebno tudi *česti jih pijem*. Noben drug spomenik ne omenja tega običaja tako pohvalno in v takšni dostojanstveni besedni zvezi. Pitje je bilo torej zmerno, dostojno, bodisi v cerkvah ali tudi zunaj. Resnobni spovedni govor se ne bi mogel tako priznalno spominjati običaja, ki bi bil količkaj nedostojen, združen z večkrat obsojenimi razvadami ali sicer zapeljiv in nevaren, da prestopi meje dostojnosti in zmernosti. V nasprotnem primeru bi moral tak običaj, če bi ga omenil, primerno grajati ali vsaj svariti pred nevarnostjo. Saj je v govor vpleteno strogo izpraševanje vesti. V skrajšanem seznamu grehov Fris. II, 20—25, pijančevanje ni omenjeno, pač pa se nezmernost v jedi in pijači (lihopitje) obžaluje v Fris. III, 36, posebno v Euch. Sin (68 a 18—19 in 23: pijančstvo), v čigar okvir dejansko spada Fris. II.

Nedvomno je bil Fris. II cerkvenoslovansko uglajen in oblikovan v dobi moravskega in panonskega misijonstva slovanskih blagovestnikov. V isti velikomoravski dobi sta bili spisani Žitji Konstantina in Metodija, ki na mnogih mestih ostro grajata razne nedostojne in nemoralne razvade ter obsojata prizanesljivost nemške duhovščine. A pitje v čast svetnikom tam ni obsojeno, medtem ko so zahodni škofje (Hinkmar) in pokrajinski cerkveni zbori v 9. stoletju obsojali nezumno popivanje, združeno s tedanjim ljudskim češčenjem svetnikov. Torej je verjetno, da sta Ciril in Metod običaj pitja v čast svetnikom odobraval in se ga udeleževala. V zvezi s tem je verjetna domneva, da moravski in panonski Slovenci niso bili preveč vdani nezmernemu popivanju, čeprav so ob Blatnem jezeru pridelovali dobro vino. Z njim so pogostili tudi Cirila in Metoda.

Potemtakem je Fris. II edinstveno svojstvena priča davnega vzhodnega in zahodnega običaja. *Česti jih pijem* je jezikoslovno, arheološko in etnografsko pomembno. Tudi s tem mestom se Fris. II uvršča med najznamenitejše srednjeveške literarne spomenike.

⁷ To bom pojasnil v naslednjem članku (Frisingensia III).

SPASI ME V VSEM BLAZE

Zaključek Fris. III, 67—75 se odlikuje po lepem slogu in značilnem izrazoslovju: »Kriste, božji sinu, iže jesi račil na si svet priti grešnike izbaviti ot zlodejne oblasti, uhrani me ot vsega zla i spasi me v vsem blaze. Amen.« Bogastvo in prožnost stsl. jezika se tu razodeva v stopnjevanju glagolov: *izbaviti*, *uhrani*, *spasi*. Prav v tem je sedanja slovenščina tako siromašna, da ne more dobesedno prevajati bogatejšega staroslovenskega, grškega in latinskega izražanja. Končni stavek: »*Zpazime vuzem blafe*« pa je tako svojstven, da ga celo strokovnjaki težko prav razumejo. Za pravilno razumevanje te prošnje je treba skrbno paziti na kontekst, zraven pa v zvezi s Fris. I. in II. primerjati staro panonsko (karantansko) in knjižno steksl. izrazoslovje.

Panonski stsl. in knjižni steksl. glagol *izbaviti* je še ohranjen v redkih slovenskih narečjih, kakor navaja Pleteršnikov slovar, a knjižni slovenščini je že tuj. Namesto stsl. *izbaviti* imamo v očenašu: *reši nas* (hudega) — *libera nos* a malo (steksl. besedilo ima *izbavi*). Enako prevajamo v litanijah *libera nos* — *reši nas*. Isti glagol (navadno v sestavi: odrešiti) rabimo za stsl. *spasti* (sozein, salvare). Zato zaključka Fris. III ne moremo natanko prevesti, temveč netočno ponavljamo: *reši me zlodejeve oblasti* — in *reši nas v vsej dobroti*.

Vsakdanje dolgoletne rabe liturgičnih tekstov ne moremo lahko popravljati, a za natančni prevod Fris. III se nam nudi zelo prikladen panonski izraz, še dovolj živo ohranjen v sedanji knjižni slovenščini — *oteti*. Ta glagol je namreč po dobesedno enaki zvezi v Fris. I, 28—29 (da bi nas zlodeju otel — otmi me vsem zlodejem) in v Fris. II (njemu — staremu zlodeju — se oteti) popolnoma istoznačen z *izbaviti* v Fris. III, 70. *Oteti* je tako lepa stsl. in steksl. beseda ter sedanjemu slovenskemu jeziku še tako živo domača, da jo smemo v knjižni slovenščini skrbneje uporabljati, zlasti v prevajanju takšnih tekstov kakor Fris. III, ko se je treba izogniti ponavljanju istega glagola v različnem kontekstu in z drugačnim odtenkom.

Za *uhraniti* navaja Miklošičev stsl. slovar (str. 1080) isti pomen, kakor je v Fris. III. V sedanji ruščini mu je istoznačen glagol *ohraniti* (varovati, ščititi), znan po zloglasni policijski *ohrani* (zaščiti). Kontekst v Fris. terja tukaj: *obvaruj* (me vsega zla).

Najbolj svojstven je stari panonski (in karantanski) glagol *spasti*, posebej njegov izredni pomen v Fris. III, 75. Kontekst namiguje, da se moramo za pravilni prevod ozreti na Fris. I, 18 (ne *spasal* nedela, ni sveta večera) in Fris. II, 24 (roti, kojih že ne *pasem*), kjer ima ta glagol pomen *spolnjevati*, *držati* (servare, observare). Običajni pomen steksl. glagola *spasti* (salvare) na tem mestu nikakor ni priličen. Opozarjam na pojasnilo v SR II, 150. V časopisu Acta Ac. Vel. 18 (1947) 81 sem omenil, da *spasti*, *spasitelj* po obsegu in po mnogolični prožnosti prekaša zadevno grško in latinsko izražanje. Naj še dodenam, da so v prevajanju grškega *sotér* (spasitelj) celó stari Latinci imeli težave, kakor je povedal Cicero v govoru *In Verrem* II, 65: »Soter... ita magnum est, ut latino uno verbo exprimi non possit. Is est nimirum sotér, qui salutem dedit.« Zato je krščanska latinščina prikrojila glagol *salvare* (salutem dare) in samo-

stalnik *salvator*, klasična latinščina pa pozna le *servare*, *servator*. Humanistično uglajena nova cerkvena latinščina navzlic Ciceronovemu opominu spet uvaja klasično *servare*, *servator*. Marljivi slavist V. Vondrák pa je na vse to premalo pazil. V besednem seznamu je za Fris. III, 75 navedel pravilni pomen *servare*, kakor je našel v Miklošičevem slovarju. V prevodu pa je pravilni klasični glagol zavrzel in zapisal neprimerni *salva*. Isto so ponavljali drugi slavisti in za njimi tudi pisec tega članka. A ravno klasični latinski glagol *servare* pomaga pravilno prevesti Fris. III, 75, kakor to terja kontekst in primerjanje s Fris. I in II. Saj ima stari panonski glagol *spasti* isti pomen in skoraj enak obseg kakor klasični *servare*, n. pr. v reku: »Sera ordinem et ordo servabit te«, povrh tega pa še pomen grškega *sozein* in krščanskega *salvare*. V Fris. I in II ima *pasti*, *pasem*, *spasati* odtenek latinskega *serva ordinem*, v Fris. III pa je v glagolu *spasti* odtenek latinskega (ordo) *servabit te*. Pravilni prevod zaključnega stavka v Fris. III je torej: *Ohrani me v vsem dobrem*.

Iz frisinških spomenikov moremo sklepati, da ima panonski glagol *spasti*, *spasem* nekoliko širši pomen, kakor je običajni cerkvenoslavski; ustreza namreč klasičnemu *servare*, *observare* (legem) in cerkvenolatinskemu *salvare*.

Mnogoteri pomen glagola *spasem* opominja, da ima tudi stari panonski in ksl. glagolnik *spaseniye* širši obseg kakor sedanje slovansko *spasenje*, namreč polno značenje grškega *sotería* in latinskega *salus*, t. j. *rešitev*, pa tudi *zdravje*, *ozdravljenje*, *blaginja*. Ta obsežni pomen je tudi I. Sreznjevski izluščil iz obširnega ksl. gradiva. Pri glagolniku navaja ruski pomen: 1. *izbavljenje* ot bedy, 2. *blagopolučie* (blagor, blaginja); pri samostalniku *spasъ* pa: 1. *spasenie*, 2. *blagopolučie*.¹ Isto moremo razbrati iz frisinškega govora in iz Clozovega glagolita.

Kakor je Cicero s pomočjo besede *salus* pojasnjeval značenje grškega *sotér*, tako moremo ksl. *spaseniye* in panonsko *spaseniye teles naših in duš naših* (Fris. II, 39—40) prav razumeti le v luči obeh klasičnih besed.

Zsepafgenige telez nafich i duš nafich v Fris. II. z izredno natančno grafiko kaže, da je slovenski narekovalec na tem mestu skoraj afektirano izgovarjal stsl. glasove svoje glagolske predloge, da bi jih mogel Nemcu dopovedati. Polglasnik *ъ* je izrekel kot *e*, v zlogu *-sje-* je po pomoti pretirano izrekel jotacijo (ali pa se je zmotil nemški zapisovalec); obrazilo *-ije* je izrekel dvozložno, skladno z glagolsko predlogo. V najstarejših glagolskih rokopisih se menjava *-be* in *-ne*, a tudi prvo obliko so izgovarjali dvozložno.² Dvozložno izgovarjavo glagolniškega obrazila potrjujejo stekl. pesnitve; v njih so polglasniki zlogotvorni, tudi pred sledečo jotacijo (*-lje*).

Grafično in pojmovno znamenito *sepaseniye* ima na tem mestu obojni pomen latinskega *salus*. V slovenskem prevodu je treba v zvezi s telesom rabiti *zdravje*, glede na dušo pa rešenje, ali pa obakrat *blagor*, *zdravje*, kakor se po-

¹ И. Срезневский, Материалы для словаря древне-русск. яз. III., 787 in 789.

² O obrazilu *-ije* gl. N. van Wijk, Gesch. der altkirchenslav. Sprache I (1951) 117—120 in 169. Dvakratna pisava *ime božje* v Fris. II po mojem mnenju priča, da je bila to tedanja karantanska izreka; narekovalec se je ravno v tej česti ponavljani zvezi ni mogel otresti. — SR II, 128 in 161.

gosto ponavlja v vzhodnih in zahodnih molitvah.³ Dosedanji slovenski prevodi tega mesta naj se popravijo, posebej moj. V tem smislu naj se dopolni, kar sem pisal v SR II, 150.

Dvojni pomen *spasenja* je zlasti razločen v Clozovem glagolitu. V Cloz. 484, 539, 848, 861 *spasenje* znači *rešenje*. V govoru za veliki petek, prevedenem po grškem izvirniku, pa po kontekstu pomeni *zdravje, ozdravljenje* (Cloz. 591). Tam se namreč ponavlja, da je bolni človek potreboval zdravila in da je Kristus prišel kot zdravnik — *bali*, enako kakor v Fris. II, 90. Isti panonski izraz *bali* se ponavlja v Cloz. 200 in poleg njega še *balʹstvo* (zdravilo), kar kaže morda na velikomoravski izvor. Z druge strani pa eksl. vpliv na *jezik in vsebino* fris. spomenikov po mnenju treznega N. van Wijka namiguje, da je eksl. tradicija živela v Panoniji še v 10. stoletju.⁴

Pojmovni obseg glagola *spasem* se je že v glagolniku nekoliko zožil, v samostalniku *spasitelj* pa je omejen na pomen latinskega *salvator* v običajnem krščanskem pomenu. V tem okviru se še svetleje kaže oblikovna in vsebinska dovršenost ter izvirnost frisiškega izražanja *zdravnik teles naših in rešenik duš naših*, omenjenega v SR II, 129 (in zgor. op. 5), hkrati pa je v tej zvezi jasnejši pomen oblike *spasenje teles naših in duš naših*.

Pričevanje fris. spomenikov nas nagiblje k mnenju, da je genialni Konstantin-Ciril izražanje *spasti, spasenje* povzel iz tedanje žive slovanske rabe. Glavni dokaz za to mnenje so naši spomeniki, dragocen dokument za zgodovino globoko pomenljive slovanske besede, ki kakor doneč zvon mnogotere prizvoke ubrano preliva in strinja v živo celoto z osnovnim zvokom.

V isto besedno skupino spadata stsl. pridevnika *ꙗꙗꙗꙗꙗꙗ* in *ꙗꙗꙗꙗꙗꙗ*. Prvi ima isti pojmovni obseg (*salutaris*) kakor glagolnik. Drugi pa znači *oprezen, skrben* (*circumspectus, cautus*).⁵ Deloma je še ohranjen v cerkveni in knjižni ruščini ter pomeni: ostorožnjy, osmotriteljnij, tšcateljnyj.

V tem okviru je verjetno, da je odločilni krščanski *spasitelj* (prvikrat ga srečamo v Fris. II) Konstantinova tvorba vsaj v tem smislu, da je genialni oblikovalec eksl. jezika bistro izbral prikladne izraze iz zakladnice živega ljudskega jezika, jih izoblikoval za knjižno in cerkveno rabo ter utrl pot za smotrno uporabo bogatega in prožnega slovanskega izrazoslovja od *spasati* do *spasitelja*. Poznavalci klasičnih in semitskih jezikov so mi glede na navedene ugotovitve izjavili, da cerkvena slovanščina v tem izrazoslovju presega vse druge jezike po bogastvu, slikovitosti, globokosti in prožnosti.

³ Tak pomen *spasenija* v skupni zvezi z *dušo in telesom* potrjujejo mnoge molitve Sin. evhologija s pogostnim ponavljanjem naziva *zdravnik* (vrač, čilitelj) *duš in teles* (24 b 1; 25 b 23; 26 a 17; 26 b 14; 27 a 5–6; 38 b 10) ter prošnje za *ozdravljenje* (icelēnie) *duše in telesa* (6 a 19). Ta vzklík in prošnja sta vzeta iz vzhodnega obreda poslednjega maziljenja, kjer sta nad 15krat ponovljena. Ista prošnja se ponavlja v liturgijah J. Zlatousta in Bazilija, v Bazilijevi celó dobesedno: *ozdravljenje (iscēlenie) duš in teles naših*. V blagoslovih rimskega obrednika se večkrat moli za: zdravje (*sanitas, salubritas*) duše in telesa, blagor (*salus*) duše in telesa. V tem okviru se še jasneje odlikuje *izredna izvirnost* nazivanja: *zdravnik teles naših in spasitelj duš naših*.

⁴ O. c. 4 in 9.

⁵ Po Vaillantovi rekonstrukciji ga beremo v izvirnem stsl. govoru Cloz. 73.

Če je stara in nova slovenščina siromašna v izrazih za ponižne, časih pasivne prošnje (Frisingsia I), pa je stara slovenščina toliko bogatejša v izražanju aktivne rešitve, varstva in ohranjanja, nam v pobudo, da primerno uporabljamo besedni zaklad našega jezika.

IV

POSLEDINE BALOVANIJE

Doslej smo mislili, da je v nazivanju *posledine* (t. j. *posledbne*) *balovanije* (Fris. II, 92) treba pojasniti le smisel pridevnika *poslednje*.¹ Glede samostalnika *balovanije* so slavisti soglašali, da tu pomeni *zdravilo*. Toda natančneje primerjanje z molitvami Sinajskega evhologija, z njegovim grškim izvornikom in s kontekstom Fris. II ter upoštevanje, da je *balovanije* glagolnik glagola *balovati* — *zdraviti*, nedvomno spričuje, da je *balovanije* po prvotnem in običajnem pravilnem pomenu glagolsko dejanje (*zdravljenje*), soglasno s slovniškim pravilom o glagolnikih.

Podoba, da so *grehi bolezen* in da se z odpuščanjem grehov duša *ozdravlja*, je v krščanstvu že od prvih stoletij zelo udomačena. Vzeta je iz 40. psalma (v. 5): *Gospod... ozdravi mojo dušo, ker sem grešil*. Obsežena je tudi v ps. 102, 3. V zahodni liturgiji se od 11. stoletja ponavlja predobhajilna prošnja: *Gospod... reci le besedo in ozdravljena bo moja duša*. V strože konservativno vzhodno liturgijo ta prošnja ni sprejeta. A misel o *ozdravljenju* duše je v vzhodnih krščanskih spisih in molitvah še živeje izrečena.

Euch. Sin. ponavlja to misel in podobo v blagoslovu vode na praznik bogojavljenja (epiphania), v molitvah za zdravje, v spovednem pouku in v obredu za sprejem v meništvo. Že na prvih listih tega glagolskega spomenika opazimo razlikovanje med samostalnikom *balstvo* (5 a 5) in med glagolnikom *balovanie* (5 a 18). Ni verjetno, da bi obe besedi imeli natančno enak pomen. Vrhu tega je pri glagolniku predlog *къ* *balovanju*. Po bližnjem kontekstu in po preišljeni rabi glagolnika (namesto *balstva*) je gotovo, da je tukaj v vsem obsegu ohranjen natančni prvotni glagolnikov pomen: *zdravljenje*. Moli se namreč, da bi blagoslovljena voda bila *k balovaniju* boleznim, k posvečenju hiš in sposobna za vsako korist. Bog se večkrat imenuje zdravnik (vrač, celitelj) duš in teles. V obredu za sprejem v meništvo se Kristus imenuje zdravnik (vrač), brez katerega nihče ne ozdravi (ne ubalujet se); Kristus je zdravnik (*bali*) bolnikov (84 a 3—5). Tako imamo v Euch. Sin. celo lestvico stsl. terminologije od zdravnika (vrač, bali) do *balstva*, od glagola *balovati* (ubalovati) do glagolnika istega korena.

K vsem tem mestom je ohranjen grški izvornik.² Za *balovanie* in *balstvo* rabi le *iatreia*. A edini pomen grškega izraza je *zdravljenje*. Veliki grški slovar, ki obsega klasično in poznejšo grščino, navaja le pomen: *curatio, medicatio*,

¹ *Grivec*, Zarja stare slov. knj. (1942) 36. — Clozov-Kopitarjev glagolit (Razprave AZU I, 1945) 393.

² V molitvah proti boleznim. Gl. Frisingensia III, op. 3.

³ Navaja R. *Nahtigal*, Euch. Sin. II, str. 14 in 258.

ipsa actio medendi.⁴ Stsl. prevajalec je v pomenu grške *iatreia* v različnem kontekstu čutil neko razliko v odtenku. V zvezi s predlogom *pròs iatreian* je čutil pomen *actio medendi* in prevedel z glagolnikom, ki po slovniškem pravilu res znači glagolovo dejanje. Verjetno je, da stsl. prevod tega blagoslova sega v velikomoravsko dobo, ko so slovanski prevajalci po tankem jezikovnem čutu ohlapno grško rabo iste besede v različnem kontekstu prevajali z raznimi slovanskimi izrazi, prikladno različnim miselnim zvezam in pojmovnim odtenkom, kar vidimo zlasti v stsl. prevodu evangelijev in psalmov. Poznejši redaktorji slovanskih bogoslužnih knjig so takšna mesta večkrat popravljali po grškem izvirniku. Tako je tudi v poznejšem besedilu teh molitev grški izraz povsod preveden z isto slovansko besedo *iscelenie*. Panonsko *balovanje* in *balstvo* je opuščeno, s tem pa tudi razlikovanje dveh pojmovnih odtenkov.

Že iz doslej navedenih primerov sledi, da v Euch. Sin. in Fris. II *balovanje* ne znači *zdravila*. A zaradi večje jasnosti in trdnosti pogledajmo še v spise in govore J. Zlatousto. V pojasnjevanju liturgičnih tekstov se moremo nanj tem varneje opirati, ker je nedvomno vplival na oblikovanje liturgičnih molitev; z druge strani pa v njegovih spisih odseva liturgična terminologija, bodisi da je nanjo vplival ali pa je bodisi namenoma bodisi nesvestno uporabljal liturgične izraze. Zlatoustovo izražanje je govorniško slikovito in zato bogatejše. Ko govori o zdravljenem zgledu svetnikov, o zdravljenih Kristusovih opominih in o posameznih spokornih delih, navadno rabi izraz *phármakon* — *zdravilo*,⁵ o pokori, posebej o zakramentalni pokori, pa uporablja besede *iatreia*, *iasis*, *therapeia* — *zdravljenje*.⁶ V devetih govorih o pokori sicer večkrat ponavlja izraz *phármakon*, a večinoma o posameznih spokornih delih, o pokori v celoti pa rabi množino (*pharmaka*).⁷ Tradicionalni latinski prevod v mavrinski in Mignevi izdaji je ta pomenljivi odtenek prezrl. Vse navedene besede brez razločka prevaja z izrazom *medicina*. J. Zlatoust spoved celó kar naravnost imenuje *zdravilišče* — *iatreion*; s tem izraža skrbno *zdravljenje*, ne pa samó *zdravilo*.⁸ Tradicionalni latinski prevod je tudi tu zabrisal natančno Zlatoustovo nazornost; enkrat je prevedel z *medicinae locus*, drugič pa *remedium*, namesto *sanationis locus* (*sanatorium*).

Odločilno je, da v zvezi *drugo* (*poslednje*) *zdravljenje* izraz *zdravilo* nikakor ni primeren, pač pa je sv. Epifanij rabil naziv *drugo zdravljenje* (niže op. 16).

Glagolski Sin. evhologij v najstarejših oddelkih, prevedenih v velikomoravski dobi pod Konstantinovim (Cirilovim) vodstvom, skoraj dosega Zlatoustovo živahnost in preciznost. Slikovitim izrazom o rani, zdravniku in zdravljenju (67b 25—68a 11 i. dr.) se očitno pozna Zlatoustov vpliv. V šibkejšem

⁴ *Stephanus*, *Thesaurus graecae linguae*, 3. izd. (Hase-Dindorf), 4, 496. — *Miklošičev* stsl. slovar (str. 75) enači grško *iatreia* le s *sanatio*, *curatio*.

⁵ Hom. in Genes. 12,5 in 20,3 s (PG 53, 104 in 170 s). Enako v homiliji, prevedeni v Cloz. (v. 200).

⁶ Hom. in Genes. 20, 3 s (PG 53, 170 s); De poenit. 8, 2; 9 (PG 49, 338 in 349).

⁷ De poenitentia PG 49, 277—349, posebno 338—344.

⁸ Dvakrat v De poenitentia hom. 3, 4 in 7, 1. PG 49, 297 in 325. — *Stephanus*, *Thesaurus graecae linguae* (3. izd.) 4, 494 navaja kot edini pomen: *medici officina*, *zdravnikova delavnica*.

prevodu obreda za sprejem v meništvu je grško *iatreion* že nadomeščeno z manj nazornim izrazom *vrač* (84 a 5), dasi je verjetno, da tudi ta prevod spada v velikomoravsko dobo, toda šele v leta po Cirilovi smrti. A v sedanjem vzhodnem cksl. spovednem obredu je še ohranjen precizni prevod nazornega *iatreion* — *vračebnica*, verjetno po tradiciji iz velikomoravske dobe. Škoda, da ona molitev ni obsežena v Euch. Sin.

Poznejši cksl. pisci in prevajalci niso imeli tako tankega jezikovnega čuta in tolike preciznosti v izražanju. Na razliko med *balstvom* in *balovanijem* niso natančno pazili, ko jim staro panonsko *balovanije* ni bilo več jasno. Tako je mogoče razložiti, da ima Miklošičev stsl. slovar za *balovanije* na prvem mestu: *medicina, phármaikon*. Euch. Sin. namreč takrat še ni bil znan.⁹ Staroruski slovar (Materialy) Sreznevskega se načelno ne more ozirati na Euch. Sin., ker to ni staroruski spomenik, vendar ima na prvem mestu pravilni pomen *lečenie*, šele potem *lekarstvo* (zdravilo). S tem je potrjeno, da je še v poznejših cksl. spomenikih vsaj deloma ohranjen pravilni pomen *balovanija*. Stsl. *balovanije* je po korenu in obrazilu popolnoma istoznačno s cksl. besedo *vračevanije*, a to prevaja Miklošičev stsl. slovar z izrazi *iatreia, iasis, therapeia* na podlagi mnogih cksl. spomenikov; le v enem spomeniku je Miklošič zasledil izjemni pomen *medicina*. Nedvomno bi bil Miklošič enako prevajal tudi *balovanije*, če bi mu bil znan Euch. Sin. in njegov grški izvirnik. Kakor Euch. Sin. osvetljuje pravilni prvotni pomen *balovanija*, tako spričuje, da niti *balstvo* prvotno ne pomeni le *zdravilo*, temveč ima širši pomen, kar namiguje tudi pripona *-stvo*.¹⁰ Po korenem pomenu in po priponi je *balstvo* popolnoma enako običajnejšemu cksl. izrazu *vračstvo*, kar prevaja Sreznevski le z *lečenie*, Miklošič pa s *sanatio*, spričano po mnogih starih spomenikih; na drugem mestu pač omenja pomen *medicina*, a kot edino pričo navaja ljubljanski cirilski homilijarij, rokopis iz l. 1574, torej manjše vrednosti. V Cloz. 200 je *balstvo* prevod grškega *phármaikon*, toda tam je našeta dolga vrsta opominov in zato je grški izraz v množini (pharmaka), *balstvo* pa v ednini, ker po svojem obrazilu znači več dejanj in zdravil, torej neko zdravljenje. Isto priča tudi duh vzhodnih in zahodnih obrednih molitev, ki niti blagoslovljene vode niti spovedi ne nazivajo *zdravilo*, marveč govore le o zdravju in ozdravljenju.

Pravilni pomen *balovanija* se primerno strinja s smislom spovednega obreda, ki je posebno v vzhodni liturgiji, v Sin. evhologiju in v duhu Fris. daljši postopek z raznimi stopnjami sredstev in zdravljenja, torej postopno glagolsko dejanje, *zdravljenje*. Zdravilo pa je le eno izmed sredstev zdravljenja.

Ugotovitev pravilnega pomena *balovanija* ni le teoretično slovniško in slovansko vprašanje, marveč pomenljivo tudi za umevanje konteksta ter za oceno duha in sloga Fris. II. Zaradi netočnega prevoda so namreč slavisti tudi glagol *postavil* netočno prevajali (*proposuit, predložil, določil*), ker se jim je

⁹ O pomanjkljivosti Miklošičevega slovarja gl. *R. Nahtigal*, Euch. Sin. II, str. XXXV. s.

¹⁰ Ker Miklošičev slovar grško *iatreia* povsod enači s *sanatio* (gl. zgor. op. 4), bi dosledno tudi *balstvo* tako prevedel; v Euch. Sin. je namreč s tem izrazom dvakrat preveden grški samostalnik *iatreia*.

zdelo izražanje *zdravilo postavil* nekam trdo.¹¹ A v zvezi z nazornim izrazom *zdravljenje* za zakramentalno spoved je očitno, da je stsl. in sedanji glagol *postaviti* na tem mestu edino primeren, v popolnem soglasju z bibličnim in teološkim izražanjem.

Po pravilnem prevodu svetleje zablešči literarna dovršenost našega najstarejšega knjižnega spomenika. V stavkih *spasenje teles naših in duš naših* ter *zdravnik teles naših in spasitelj duš naših* občudujemo edinstveno gibčnost stsl. izrazoslovja od *pasti* (pasem) in *spasati* do *spasenja* in *spasitelja*, hkrati izredno strokovno natančnost v razlikovanju *spasitelja* in *zdravnika*, naposled pa živo nazornost *poslednjega zdravljenja* s poudarkom, da Kristus kot spasitelj tudi ozdravlja duše, kakor živo nazorno učé spovedni opomini Sin. evhologija. Potemtakem je oblika *zdravnik teles naših in spasitelj duš naših* z vseh strani osvetljena in dopolnjena.

Panonski *bali* (balij) je izjemoma sprejet tudi v vzorni steksl. prevod evangelijev (Mk 2, 17; 5, 26; Lk 4, 25; 8, 43, a samo Marijanski rkp.) in psalmov (87, 11), v Sin. evhologij in v Cloz. (200 in 592). Namesto glagolnika *balovanje* pa se v evangeliju za grško *iasis* (zdravljenje, ozdravljanje) rabi *iscelenie* (Lk 13, 32; Euch. Sin. 67 b 26).¹²

Poglejmo še smisel pridevnika *poslednje* (balovanje).

V zahodnem bogoslovju je že v 11. stoletju domače nazivanje *poslednje maziljenje*, *extrema unctio*. Zato je *poslednje zdravljenje* za zakrament pokore zahodnemu čutu nekam tuje. A tudi vzhodna krščanska literatura (kolikor sem mogel dognati), ne pozna tega imena, čeprav tam ni takega tekmeča za poslednje mesto med zakramenti. Vendar je to nenavadno izražanje vzhodno, najbrž izvirna misel genialnega Konstantina.

Poslednje zdravljenje nedvomno obsega predvsem odnos do krsta kot prvega zdravilnega zakramenta. Primerjanje pokore s krstom je na vzhodu in zahodu zelo običajno. Od tod nazivanje, da je pokora *drugi krst*, *drugo rešilno pristanišče*, v zahodni tradiciji še posebej nazorno: *druga rešilna deska*, *secunda post naufragium tabula*. Vzhodni slovanski obrednik spoved še danes imenuje *drugi krst*. Sinajski glagolski in sedanji grški evhologij imenujeta tako meniške (redovne) obljube, kar odseva še v 18. poglavju cksl. ŽK.¹³

Sorodnost pokore (spovedi) s krstom je v podobnosti učinka (odpuščanje grehov, prerojenje, obnovenje, božje sinovstvo), nazorneje pa v primeri spokornih solz in krstne vode. To je izraženo tudi v Sin. evhologiju (66 b 4—9)¹⁴ posebej s stavkom, da s pokoro *zopet izmivamo* po krstu storjene grehe (67 b 9—13). J. Zlatoust solze skesanega apostola Petra primerja krstni kopeli in pravi, da je s tem prejel *drugi krst*.¹⁵ Sv. Ambrozij živahno piše: *Ecclesia et aquam habet et lacrimas, aquam baptismi et lacrimas poenitentiae* (Ep. 41, 42).

¹¹ Trdota je le navidezna. Saj tudi netočni prevod (*zdravilo*) ne more zakriti, da je tu mišljen zakrament spovedi. O zakramentih pa pravimo, da jih je Kristus *postavil, instituit* (constituit).

¹² Ps. 40, 5: *iscéli dušq mojq*.

¹³ *Grivec*, O idejah in izrazih v ŽK in ŽM. Razprave AZU II (1944) 192.

¹⁴ Med drugim je močno naglašeno božje sinovstvo; enako uči J. Zlatoust, da se more sin imenovati samo tisti, ki je krščen. De poenit. 1, 4 (PG 49, 282).

¹⁵ O. c. 3, 4. PG 49, 298.

Osnovna misel nazornim podobam o drugem krstu, o solzah in vodi je prošnja 40. psalma: *Ozdravi* mojo dušo. Pričakovali bi, da so vzhodni cerkveni pisci poznali tudi podobno *drugo zdravljenje*. Slednjič sem v Epifanijevi knjigi *Panarion*, spisani v drugi polovici 4. stoletja, našel primero: Kdor je po krstu zašel v velik greh, ima (v pokori) *drugo zdravljenje* — *deutéran iasin*.¹⁶ *Iasis* še jasneje nego *iatreia* znači le *zdravljenje*, a ne *zdravilo*. Nikjer pa ne najdemo naziva *drugo zdravilo* (deuteron pharmakon). Latinskim piscem dela pojem grške *iasis* take težave, da Epifanijeve primere ne morejo dobesedno posnemati. Kritični latinski prevod *secundum sanitatis genus* je grško primero že nekoliko zabrisal. Tolikšna težava latinskega prevoda glasno spričuje, da *poslednje zdravljenje* ni zahodna, marveč *vzhodna* oblika.

Naziv *drugo zdravljenje* je bogoslovno primernejši kakor teološko manj točni *drugi krst*. Za krst in spoved je s tem kar obenem uporabljena častitljiva in globoka tradicionalna podoba *zdravljenja*. *Drugo zdravljenje* slednjič obsega tudi primero *drugi krst*. Oblikovalec Fris. II se je tankočutno in izvorno odločil za redkejšo in pomenljivejšo primero *drugo zdravljenje*. Še večjo samostojnost je pokazal v popolnoma izvirnem izrazu *poslednje zdravljenje*. Zakaj ni hotel ohraniti značilne vzhodne oblike *drugo* (zdravljenje), ki obsega skupno vzhodno in zahodno podobo *drugega krsta*?

V Fris. II je vtkana vodilna misel Cirilove in Metodove kateheze o zgledu svetnikov, »da bi se s posnemanjem njih del in podvigov vsi k dobremu spodbujali« (1. pogl. ŽM). Uvod ŽK s toplim občutkom uči, da je »našemu narodu obujen sveti učitelj (Konstantin), da bi ga posnemali«; on je eden izmed »pravičnih mož in učiteljev, *odbranih* iz mnogih zmešnjav tega življenja«, torej *izvoljenec božji*. Tako se tudi v Fris. II, 65—66 svetniki imenujejo *izvoljenci božji*. Misel *zdravilnega zgleda* svetnikov, posneta po govorih J. Zlatoustu, je po obsežni uporabi skoraj vodilna ideja Fris. spovednega nagovora; saj je razpredena v 52 vrstah (27—66 in 97—108) med 113 vrstami celega spomenika in s tem razločno všteta v razvrstitev zdravilnih stopenj. Kakor Sin. evhologij po Zlatoustu predpisuje zdravilo spokorne spovedi, enako isti vzhodni govornik priporoča velika zdravila svetniških vzorov, da naj jih bolni človek deva na svoje rane.¹⁷

V okrnjenem Fris. II krst ni tako zgovorno omenjen, a posredno in stvarno je dovolj naglašen. Opomin, da se *sinovi božji* (v. 15—17) imenujemo, se naslanja na krstni obred. Pred tem opominom se čuti neka vrzel, kjer je najbrž izpuščena izrečna opozoritev na krst in krstno obljubo, ki je v sorodnem Klimentovem govoru močno uporabljena. Oblika *dela satanova* (v. 19—20) je vzeta iz krstnega obreda. Po istem krstnem besedilu je posneta misel, naj se *odpovemo satanu* (95—96), neposredno spojena s *poslednjim zdravljenjem*. V vrsti zdravilnih stopenj je torej spoved tretja in poslednja. Pridevnik *poslednje* je še ponovno poudarjen s prislovom *naposled* (v. 95).

Poslednje balovanije po vsem tem spada k najznačilnejšim, najglobljim in najizvirnejšim mestom Fris. II z jasnim Cirilovim in Metodovim pečatom,

¹⁶ Panarion 59, 2. PG 41 1020. — To mesto je kritično izdal Rouët de Journal, Euchiridion patristicum (1913), št. 1095. — V zahodnih izdajah ima Epifanijeva knjiga latinski naslov: Adversus haereses Panarium.

¹⁷ In Genes. 12, 5. PG 53, 104. — Grivec, Zarja 36.

ne le po odločno vzhodnem *zdraoljenju*, marveč tudi po izvorni spojitvi vzhodne podobe s panonskim *balovanijem* ter po zgovornem vštevanju svetniških vzorov. V tej izredno značilni izvorni obliki je obenem obsežena sorodnost Fris. II s steksl. knjižnimi spomeniki.

Ko z mnogimi težavami skušamo rekonstruirati besedilo in miselno zvezo Fris. II, živo čutimo škodo, da ni ohranjen v prvotnem glagolskem besedilu, temveč le v okrnjenem in glasoslovno zelo pomanjkljivem zapisku. A tudi skozi razpoke hrapave skorje še proseva prvotna literarna in vsebinska dovršenost, enakovredna okviru Sinajskega spovednega pouka, 1. poglavju Žitja Metodija in najlepšim mestom ŽK, ki ga N. van Wijk ocenja kot najdovršenejši steksl. spis, da ga moremo še danes prebirati z estetskim užitkom. V družbi teh steksl. spomenikov spada Fris. II med najzrelejše zgodnje srednjeveške spise vseh narodov. Tako izredne dovršenosti in izvirnosti ni mogoče razložiti brez vzročne zveze s Cirilom in Metodom.

Oblikovno in vsebinsko značilno *poslednje balovanije* močno potrjuje prejšnje dokaze (kratko navedene v SR II, 126—137) za cksl. vpliv na jezik in vsebino Fris. II, njegovo zvezo z najvažnejšimi cksl. spomeniki ter z vodilnimi idejami sv. Cirila in Metoda. Druge zgoraj pojasnjene oblike pa dokazujejo vzajemne stike vseh treh spomenikov z najstarejšo cksl. književnostjo, pomenljive ne le za zgodovino našega ljudskega in cksl. knjižnega jezika, ampak tudi za slovansko kulturno zgodovino.

Dragoceno bogastvo naših kratkih najstarejših knjižnih spomenikov še po stoletnem obravnavanju ni vsestransko ocenjeno, marveč še vedno vabi k nadaljnjemu znanstvenemu raziskovanju.

R é s u m é

Dans le 1^{er} monument de Frising, figure deux fois la formule *se mil tvoriv* dans la signification de *j'obsècre, je supplie*. Dans la première traduction lithurgico-slave de la messe grecque dans l'Euchologium Sinaïticum, il y avait, au même sens: *molby dějemъ* (supplions). Dans les autres prières de l'Euchologium Sinaïticum cependant, il y a déjà: *mili se dějemъ*. Cette même forme fut reçue au 10^e siècle dans la traduction lithurgico-slave de la messe de saint Jean Chrysostome. On en conclue que la forme actuelle *mili sja dejem* dans la messe slave de saint Jean Chrysostome doit sa naissance à l'influence médiate panonique et que Constantin (Cyrille), d'un sens linguistique très fin, ait remplacé le primitif *tvoriv* panonique par le plus convenable *dejem*.

Dans le 2^e monument de Frising, dans la phrase caractéristique se référant à la vénération des saints, on lit que »dans leurs églises, nous les vénérons, leur adressons nos prières et buvons à leur gloire«. *Česti jih pijem* pourrait signifier grammaticalement: *honores eorum bibimus* (telle la traduction de B. Kopitar et celle de I. Pirchegger), ou bien *honori (in honorem) eorum*, ce qui est la seule traduction juste. — De vieilles inscriptions du 3^e siècle confirment l'usage de boire à la gloire des saints. Pour le 4^e et le 5^e siècle, c'est saint Augustin qui en témoigne. Au 9^e siècle, lorsque le 2^e monument de Frising fut formulé dans la langue slave lithurgique littéraire, les synodes français, sous l'influence de l'archevêque de Reims, Hincmar, désapprouvaient cette coutume qui, souvent, donnait lieu à des libations immodérées. Le 2^e monument de Frising cependant approuve et loue cette coutume. On peut en conclure que les libations à la gloire des saints furent en Pannonie et en Moravie décentes et, d'une certaine

manière, liées au culte chrétien. Il est probable que les Slaves de la Pannonie et de la Moravie se soient servis, pour boire à la gloire des saints, du vin béni ou du vin (et de l'eau?) du calice de la communion. Des documents médiévaux ainsi que le Rituel Romain actuel et, en partie, aussi la Vie de Constantin (Cyrille) en slave liturgique, confirment ce boire religieux à la gloire des saints. Au moyen âge, on bénissait parfois le vin avec des reliques des saints. Il est permis de supposer que saint Cyrille et saint Méthode aient, eux aussi, béni du vin (la bénédiction du vin est conservée dans l'Euchologium Sinaiticum) et il se peut même en se servant des reliques de saint Clément.

Jusqu'à présent, toutes les traductions de la phrase *spasi me v vsem blaze* du 3^e monument de Frising sont fausses: *salva me (sauve-moi) in omni bono*. Cependant, la seule traduction juste est *serva me (garde-moi) in omni bono*. Le verbe *spasti, spasati* a, dans les monuments de Frising, toute l'étendue du grec *sozein* et du latin *servare, salvare*: 1^o *observare -observer*; 2^o *servare -garder*; 3^o *salvare -sauver*. Dans le 1^{er} et le 2^e monument de Frising, le verbe *spasti (spasati)* a la signification de *observare*; dans le 2^e monument de Frising, *spasenje* a la signification du latin *salus* (grec: *soteria*); dans le 3^e monument de Frising cependant, *servare* signifie *garder*.

Les slavistes et les théologues traduisaient la métaphore du 2^e monument de Frising *poslednje balovanije* par *poslednje zdravilo* (dernier remède, medicina, pharmacum). La traduction juste cependant est *poslednje zdravljenje* (ultima sanatio, dernière cure, thérapeutique). La tradition patristique grecque connaissait deux degrés curatifs: 1^o le baptême, 2^o la pénitence (la confession), tandis que le 2^e monument de Frising, selon saint Jean Chrysostome, insiste clairement et d'une manière détaillée sur l'exemple des saints comme cure spéciale et discerne trois degrés curatifs spirituels: 1^o le baptême; 2^o l'exemple des saints; 3^o la pénitence (la confession). La tradition patristique grecque appelle la confession *la seconde cure* — *deutera iasis*, tandis que le 2^e monument de Frising l'appelle *la dernière cure*. Cette formule du 2^e monument de Frising est une imitation originale de la terminologie théologique grecque orientale. Son originalité orientale et celle de tout son contexte, le lien intérieur qui le rattache à l'Euchologium Sinaiticum ainsi que la Vita Constantini et la Vita Methodii en slave liturgique sont des preuves solides que le 2^e monument de Frising a été formé et employé par Saint Cyrille et saint Méthode. Selon sa forme littéraire et son contenu, le 2^e monument de Frising compte parmi les monuments littéraires les plus parfaits du haut moyen âge.