

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 57 (1997)

ŠTEVILKA 1-2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

**Mednarodni simpozij
o interpretaciji Svetega pisma**

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Uredniški svet: Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jože Plevnik (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), France Rozman, Anton Stres, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec).

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač, A. Slavko Snoj, Peklaj Marijan, Ciril Sorč, Vinko Škafar, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; eskulj@teof.uni-lj.si

Naslov uprave: Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana.

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika.

Letna naročnina: 3200 SIT, posamezna številka 800 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna JOŽE MOŠKRIČ d. d.

(1.20)

France Oražem

Spremna beseda

Od 17. do 20. septembra 1996 je bil v Ljubljani Mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma, ki je bil - po besedah akad. prof. dr. Jožeta Krašovca, predsednika organizacijskega odbora - »edinstven dogodek«. Na simpoziju je sodelovalo 94 znanstvenikov z vsega sveta, med njimi 23 Slovencev.

Predavanja s simpozija bodo izšla v zborniku, ki ga bo verjetno izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti, in sicer v treh uradnih jezikih simpozija: angleščini, nemščini in francoščini. Da bi bili prispevki slovenskih predavateljev neposredno dostopni slovenskim bralcem, se je uredništvo *Bogoslovnega vestnika* odločilo, da v posebni številki objavi vsa predavanja slovenskih sodelavcev v izvirnem slovenskem jeziku. Slovenski predavatelji so obravnavali najrazličnejše teme, prevajalci predvsem prevajalska vprašanja, ostali pa vsak s svojega področja. V tem zborniku so predavanja poskupinjena po tematiki in ne v vrstnem redu, kot so bila podana na simpoziju.

Na prvem mestu imajo besedo prevajalci. Kot predsednik koordinacijskega odbora prevajalcev najprej spregovori Jože Krašovec o *Značilnostih novega slovenskega prevoda Svetega pisma*. Njemu sledita prevajalca, ki obravnavata samo vprašanje prevajanja: Milan Holc o *Načelih in problematiki prevajanja Svetega pisma*, Kajetan Gantar pa je dal predavanju latinski naslov: *Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum*. V to skupino sodi še Peter Weiss, ki v imenu lektorjev in korektorjev govori o *Jezikovnem pregledu novega prevoda Svetega pisma*.

V drugi skupini so zbrani tisti prevajalci, ki predstavljajo vprašanja prevajanja na stvarnih primerih oziroma na posameznih knjigah Svetega pisma, ter drugi predavatelji, ki obravnavajo sorodna vprašanja. Tako Marijan Peklaj proučuje *Stalne besedne zveze v Pentatevhu*; Terezija S. Večko *Krivdo, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi*; Jurij Bizjak se sprašuje, ali je *Job kaznovan ali preizkušan*; France Rozman pojasnjuje, kako so *Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami smerokazi prevajalcem Svetega pisma*; Francka Premk razlaga, *Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme Psalma 137*; Edo Škulj pa opisuje *Glasbila v 150. psalmu*.

V tretji skupini so tista predavanja, ki obravnavajo načelna vprašanja interpretacije Svetega pisma oziroma njegov splošen nauk na določenem

področju človekovega vedenja. Jože Plevnik primerja *Lonerганovo spoznavna teorijo in hermenevtiko v zgodovini literarnih oblik*; Cvetka Tóth ugotavlja, kako se *Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji* javljata; Borut Ošlaj pa raziskuje razmerje med *Biblijo in eko-etično krizo*.

Sledi četrta skupina, v kateri so zbrani tisti slovenski predavatelji, ki so obravnavali odmev Svetega pisma v slovenskem jeziku ali slovenskem slovstvu. Na čelu je predavanje slavnostnega govornika Alojza Rebule, ki je predstavil *Blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja*; Jože Pogačnik ugotavlja, kako je *Dalmatinov prevod Biblije (1584) izhodišče za ubesedovalno in narativno prakso v slovenski književnosti*; Janko Kos raziskuje *Recepcijo Biblije v slovenski literaturi*; Franc Zadavec se omeji na stvarno vprašanje: *Uporni angel - hudič v Cankarjevi literaturi*; Marija Stanonik pa ugotavlja *Interpretacijo in konkordanco svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori*.

Predavatelji, ki so povezali Sveto pismo in umetnost, so zbrani v peti skupini. Tri predavanja so povezana z likovno umetnostjo: Lev Menaše pojasnjuje *Podobe Boga*; Nataša Golob *Marijino oznanjenje kot upodobitev »mulier docta« v poznem srednjem veku*; Janez Höfler *Biblia pauperum in slovenske srednjeveške freske*; četrto vprašanje je povezano z glasbeno umetnostjo: Jurij Snoj razloži, kaj pomeni *Gregorijanski koral v zgodovini zahodnoevropske glasbe*.

Kot sklep je predavanje Vinka Potočnika *Slovinci in Sveto pismo*, v katerem podaja izsledke empirične raziskave, ki je pokazala, da za sodobne Slovence Sveto pismo ni le verska in teološka knjiga, ampak je še vedno aktualna tudi s svojim vzgojnim in etično-moralnim poslanstvom.

Jože Krašovec

Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma

Novi slovenski prevod Svetega pisma je skupinsko delo. To pomeni, da je vse pomembnejše odločitve sprejemal odbor prevajalcev in drugih sodelavcev. Temeljno načelo glede tipa prevoda je bilo sprejeto 9. maja 1981 na ustanovni seji ob navzočnosti vseh prevajalcev in drugih sodelavcev.

Polarnost dobesednega in idiomatskega prevoda

Naš sklep, da pripravimo nov prevod Svetega pisma, je takoj odprl razpravo o različnih pristopih k prevajanju. Soočali smo se s staro metodo in novo metodo. Ti metodi je mogoče vzeti v njunih skrajnih pozicijah: na eni strani so različne oblike dobesednega in na drugi tako imenovani idiomatski prevodi. Zagovorniki obeh pristopov izjavljajo, da je njihov cilj zvesto prevajanje; tisti, ki dajejo prednost dobesednemu načinu prevajanja, se zavzemajo za enotnost oblike in vsebine ter kažejo težnjo po oblikovni ustreznosti med izvornikom in prevodnim jezikom, medtem ko zagovorniki idiomatskega pristopa vztrajajo pri preoblikovanju literarnih oblik izvornika, ko prenašajo pomen v ustrezne oblike prevodnega jezika.¹ Razpravljanje o pristopih jasno kaže, da nikoli noben prevod ni uspel v čistem in absolutnem pomenu besede. Semantična točnost je večinoma iluzija. Končno velja, da noben prevod ni strogo vzeto niti dobeseden niti idiomatičen; vsi so kombinacija obeh načinov prevajanja. Zelo preprosti in jasni stavki so v vseh prevodih prevedeni bolj ali manj dobesedno, medtem ko so značilne povedi izvornika prevedene bolj ali manj idiomatično.

Literaren značaj Svetega pisma in prvenstvo njegovega dobesednega pomena v judovstvu in krščanstvu sta bila odločilna pri zagovarjanju načela enotnosti oblike in vsebine pri našem prevajanju. Ob koncu z velikim zadovoljstvom ugotavljam, da slovenski standardni prevod Svetega pisma temelji na teh temeljnih načelih: očitna vezanost na izvorno besedilo; prvenstvo izvorne pesniške metaforike; vezanost na skladenjske oblike, individualni slog in literarne učinke izvornika; odprtost do raznih vrst pomena; razmeroma doslednost v prevajanju ključnih besed in ponavljajočih se oblik. Ta načela vključujejo upoštevanje treh fololoških disciplin: jezikoslovje (jezikovni sistem izvornika in slovenščine),

¹ Za diskusijo o problemu prim. E. H. Glassman, *The Translation Debate: What Makes a Bible Translation Good?*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois 1981.

literarne vede (bistvena umetniška vizija in pomen ustreznih besedil) ter stilistike (oblike komunikacije).

Temeljno načelo zvestobe do izvirnika smo opredelili tako, da vezanost na izvirnik ne pomeni nujno dobesednega prestavljanja, kajti naloga prevajalcev ni samo ta, da si prizadevajo za zvestobo izvirniku, temveč tudi, da dosežejo jasen in berljiv slog. Na splošno prevajalci niso imeli večjih težav v prizadevanju, da bi uskladili ta dva cilja, kajti značaj, način, čustvovanje, metaforika, preprostost pripovedi, modrostni izreki in druge značilnosti svetopisemskih besedil podpirajo izrazito zvesto prevajanje. Na drugi strani se narava slovenskega jezika v veliki meri ujema s hebrejščino in grščino.

Sposobnost slovenščine za izražanje izvirne vsebine in oblike kliče v spomin izjavo Williama Tyndala glede angleščine. V uvodu v delo *Pokorščina krščanskega moža* (1528) je zapisal: »Rekli bodo, da ni mogoče prevesti v naš jezik, da je pregrob. Ni tako grob, kot so oni zmotni lažniki. Grški jezik se namreč bolj ujema z angleškim kakor z latinskim. In svojskost hebrejskega jezika se ujema tisočkrat bolj z angleščino kakor z latinščino. Način govorjenja je v obeh enak, tako da na tisoč mestih ne potrebuješ drugega, kakor da prevedeš v angleščino besedo za besedo, medtem ko v latinščini težko najdeš mesto, ki ga prevedeš dobro in ustrezno, tako da ima isto ljubkost in milino, kakor ga ima v hebrejščini. Tisoč delov lahko boljše prevedeš v angleščino kakor v latinščino.«² Kako uspešen je bil Tyndale v prevajanju Svetega pisma, kaže dejstvo, da je njegov prevod postal podlaga za klasičen prevod, imenovan po kralju Jakobu, ali *Avtoriziran prevod* (1611).

Večina prevajalcev naše skupine se je zavedala, da je prevajalčeva najpomembnejša naloga prenašati smisel tako, da se ohrani značilen svetopisemski slog. Vendar smo se ves čas soočali z zagovorniki idiomatskega pristopa, ki so iste besede zavestno prevajali z različnimi ustreznici, da bi dosegli izrazno gladkost in domnevno točnost. Branili so tudi svojo svobodo glede ureditve in razporeditve stavkov ter prevajanja izvirne skladnje. Toda rezultat je bil podrejanje pluralnosti svetopisemskega sloga in literarnih oblik njihovemu lastnemu enotnemu slogu, kar je vodilo v zatrtje literarnih učinkov izvirnika. V nasprotju s tem pristopom in v skladu s staro klasično težnjo po enotnem prevajanju oblih besed je v našem odboru končno prevladala zavest, da morata v prevodu priti do veljave individualna skladnja in slog svetopisemskih besedil ter njihovi mogočni literarni učinki. Številni so odlomki, v katerih se določene ključne besede ponavljajo v različnih kombinacijah in tako dajejo novo moč obliki stavkom in idiomom.

Naj omenimo, kako Gerald Hammond ocenjuje idiomatski način prevajanja, ki ga prakticirajo številni sodobni prevajalci: »Sveto pismo je zbirka besedil, ki so nastajala skozi dolgo obdobje in so močno različna po literarnih vrstah in slogu, zato bo spreminjanje vseh v 'jezik, ki ga uporabljamo danes', neizbežno zakrilo takšne razlike.«³ Enako pomembna je Hammondova ugotovitev glede prevajanja izvirnega sloga: »Ker je slog pisatelja bolj intimno povezan s skladnjo kakor katerakoli značilnost, ohranjajo sodobni prevodi, ki imajo več skladenjske

² Citirano po G. Hammond, *English Translations of the Bible*, v: *The Literary Guide to the Bible*, izd. R. Alter in F. Kermod, Collins, London 1987, 648.

³ Prim. *The Literary Guide to the Bible*, 654.

enotnosti, manj slogovne različnosti med knjigami kakor renesančni prevodi, ki dopuščajo oblikovanost po izvirni skladnji.«⁴

Prvenstvo osnovnega pomena in zmerna vezanost na izvirni slog

V nasprotju z ozko težnjo po interpretaciji smo uspeli uresničiti načelo o enotnosti glede pomenskega obsega v vsakem pogledu: v prevajanju besed, podob, stavkov itd. in v pisanju opomb. Iz semantičnih razlogov smo dajali prednost večpomenskosti. Pomena ni mogoče opredeliti le z besedami ali stavki, temveč predvsem s sobesedilom. Sveto pismo se nanaša na presežne resničnosti, ki jih mora bralec dojeti z branjem sobesedila. To pa omogoča le kar se da odprt prevod. Za to na eni strani govori nedoumljiva in zagonetna skrivnostna Božjih del ter na drugi sposobnost človeškega uma, da dojema mnogostranske vidike duhovnih resničnosti v njihovi pretekli, sedanji in prihodnji perspektivi.

Lahko se zavedamo, da so presežne resničnosti svetopisemske pisatelje nagibale, da so raje uporabljali pesniške podobe in različne literarne vrste, kakor pa slog natančnih juridičnih ali teoloških razprav. Avtorji in večina razlagalcev so čutili, da nobeno besedilo nima le enega, tako imenovanega dobesednega pomena. Jasno so videli, da mora dobesedni pomen Svetega pisma ohraniti prvenstvo. Spričo tega smo se tudi mi odločili, da damo prednost prvotnemu pomenu pri prevajanju različnih jezikovnih in literarnih sestavin izvirnika. Med sklepno redakcijo smo si zelo prizadevali, da bi iste hebrejske, aramejske in grške ključne besede ter ustaljene stavke prevajali z istimi slovenskimi besedami, kadar je pomen očitno isti. Naša težnja je bila tudi izbirati besede s širokim pomenskim obsegom, razen če sobesedilo očitno zahteva podrobnejšo označitev.

Vsako prestavljanje ustvarja delo, različno od prejšnjega. Jezikovne prvine prevodnega jezika pokrivajo le del pojmovnega sistema izvirnega jezika; ta informacij ne sporoča iz iste perspektive. Besede in izrazi so lahko v enem pogledu podobni, v drugem pa različni in oddaljeni. Tudi v vsakem literarnem sistemu delujejo na poseben način. Toda čim bolj prevod uteleša posebnosti izvirnega jezika, tem manj se izgubijo njegove izrazne možnosti.

Naša metoda temelji na dveh temeljnih načelih, to sta literarna enotnost besedila in vzajemnost jezikov. Svetega pisma ni sestavil en sam avtor v enem samem obdobju. Obsega raznolike vire in literarne vrste. Kljub temu »besedilo v svoji končni obliki redakcije obsega široko mrežo asociacij. Dober prevod bi moral mrežo ohraniti nedotaknjeno s tem, da osvetli leksikalne in vse druge povezovalce«. ⁵ Vodilne besede vsebujejo asociacije skozi besedilo in skozi njihova zgodovinska razmerja. Ker so različni jeziki deležni skupne zgradbe na ravni korena, je toliko pomembnejše besede prevajati po njihovem etimološkem ali korenskem pomenu. Korenski pomen besed je najboljša obča osnova jezikov.

To stališče ne pomeni zahteve po strogo dobesedni metodi prevajanja, ki je značilna npr. za grški prevod Akvile, za angleški prevod, ki ga je pripravil John

⁴ Prim. *The Literary Guide to the Bible*, 658.

⁵ Prim. E. I. Greenstein, *Essays on Biblical Method and Translation*, Brown Judaic Studies 92, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1989, 109.

Wycliffe, in v določenem pogledu za nemški prevod, ki sta ga pripravila Martin Buber in Franz Rosenzweig. Nihče se ni zavzemal za mehanični model ustreznosti tako, da bi poskušal predstavljati besedo za besedo. Želeli smo doseči srednjo pot, tako da smo kombinirali dobesečni in idiomatski način prevajanja. Naš ideal je bil pokriti najširši možni spekter literarnih posebnosti. Zavzemali smo se za enotnost oblike in vsebine, toda ne v strogem smislu. Glavni razlog za to relativno strogost je omejena možnost za doseg formalne ustreznosti med izvirnikom in prevodnim jezikom. Drugi pomemben razlog vidimo v naravi svetopisemskega sporočila, saj je to sporočilo v vsakem pogledu presežno. Znotraj severozahodnih semitskih slovstev najdemo zelo jasen dokaz, da vsebina in duh presegata vse jezikovne in literarne oblike. Danes obstaja splošno soglasje, da so v ugaritskih, feničanskih, aramejskih in kanaanskih napisih v rabi številne identične literarne oblike. Kljub temu sta vsebina in duh hebrejske Biblije izvirna in enkratna znotraj celotnega starega Bližnjega vzhoda.

Opravičilo za poskus, da bi tako vsebino kot obliko izvirnika predstavljali kar se da zvesto, temelji v prvi vrsti na zgodovinski pravici izvirne oblike. Čim širše so literarne oblike v določenem velikem kulturnem izročilu v rabi, tem bolj je očitno, da so sposobne izražati univerzalne vsebine. Vsi osnovni metaforični izrazi in literarne oblike severozahodnega semitskega sveta kažejo, da so se ustalili v zelo dolgi zgodovini ustnega in pisnega sporočanja. Pojavljanje določenih literarnih motivov in struktur v različnih literaturah tudi kaže, da se te prvine v kanaanski in hebrejski literaturi ne uporabljajo na isti način. Ustrezna verovanja in vrednote, namen in drugi vplivi na določene avtorje so izrazito vplivali tudi na rabo literarnih in kulturnih oblik. Zaradi različnega načina rabe so v hebrejski Bibliji lahko dobili status svete besede. Zato obstaja dovolj razlogov, da jim damo prednost nad vsemi domnevnimi univerzalnimi ustrezniciami v prevodnem jeziku. Zgodovinsko izpričana univerzalna izrazna sredstva so najboljši temelj povezovanja med različnimi jeziki in kulturami. V smislu odločilne gonilne sile Svetega pisma, to je ljubezni, lahko sklepamo, da je naša ljubezen tem bolj popolna in gotova, čim bolj se oklepa svojega univerzalnega izhodišča in cilja. Če identificiramo univerzalne in obče literarne prvine, imamo večjo gotovost glede nenavadnih.

Glede zelo neobičajnih izrazov smo se zavedali, da jih ne kaže prevajati dobesečno, temveč idiomatično: prevajalec mora najti najboljšo možno semantično ustreznico v prevodnem jeziku. Da bi bralcu omogočili njegovo lastno sodbo glede izvirnih izrazov in literarnih oblik, smo sledili klasičnemu načinu komentiranja besedila. Načeloma so vsi neobičajni izrazi in literarne oblike, ki so prevedeni idiomatično, v opombi navedeni v svoji dobesečni formulaciji. Namen tega ravnanja ni ta, da bi kazali na netočnost prevajanja, temveč da bi ponudili dodatno informacijo. S tem, ko navajamo več kakor eno verzijo istega besedila, damo bralcu predvsem možnost, da spozna poln pomen izraza. V tem je razlog, zakaj imamo jezikovne opombe na splošno za najpomembnejše. Celo prevodi, ki ne veljajo za komentirane, imajo več ali manj filoloških opomb; te večinoma prinašajo informacijo o dobesečni formulaciji neobičajnih izrazov in oblik.

Omeniti velja tudi zmerno konservativno stališče do novih teorij v tekstni kritiki in v biblični interpretaciji na splošno. V poskusih razlaganja temnih in poškodovanih mest smo se opirali na najbolj klasične prevodne modele vseh

časov in pri tem dajali prednost večinskim rešitvam s predpostavko, da sodobni pogledi niso zanesljivi, če zaradi pomanjkanja ustreznih dokazov veljajo zgolj kot teorije. Na klasične prevode smo se oprli zlasti zato, da bi našli ustrezne jezikovne in slogovne posebnosti ter upoštevali besedni red, skladnjo, obliko stavkov, izražanje in ritmično kadenco izvirnih pesniških besedil.

Literarna enotnost svetopisemskih besedil

Če preiskujemo svetopisemsko literaturo znotraj ozko sorodnih jezikov severozahodnega jezikovnega področja, opazimo, da so idiomi in izrazi, literarne oblike in govorne rabe, retorične in slogovne oblike v veliki meri podobne v vseh literaturah tega področja. Ugaritski, feničanski, aramejski in drugi kanaanski napisi, ki so bili odkriti v novejšem času, zelo jasno kažejo, da je hebrejska literatura dedič visoko razvitega kanaanskega literarnega izročila. V vseh severnosemitskih literaturah zasledimo ne le številne obče besede in povedi, temveč tudi splošno rabo literarnih izrazov. Številne posebne samostalniške in glagolske oblike, metaforični izrazi in prisprodebe so rabljene v isti obliki v ugaritskem in hebrejskem slovstvu.

Še večjo pozornost zbudijo vzajemni sinonimi, ustaljeni obrazci in ponavljajoči se vzorci. Ker je paralelizem temeljna pesniška oblika severozahodnega semitskega slovstva, se dve sinonimni ali antitetični besedi navadno pojavljata v dveh paralelnih delih verza. Standardizirana delitev izjav v dva vzporedna dela verza je dala povod za porajanje zelo velikega števila soodnosnih sinonimov in antonimov. Sinonimen paralelizem in s tem soodnosni sinonimi so v hebrejski Bibliji veliko pogostejši kakor antitetični paralelizem in soodnosni antonimi. V kanaanskem slovstvu antitetičnega paralelizma praktično ni, medtem ko je sinonimni paralelizem celo bolj pogost kakor v Svetem pismu. V obeh vrstah slovstva najdemo nekaj sto skupnih soodnosnih sinonimov: rosa-dež, sovražnik-nasprotnik, kralj-vladar, šotor-bivališče, vdova-sirota, zemlja-nebesa, ogenj-meč, srebro-zlato, levica-desnica, poznati-razumeti itd.⁶

Dosledna in pogosta raba soodnosnih sinonimnih besed je dala povod za nastanek številnih sinonimnih obrazcev, to je ponavljajočih se stavkov, dolgih vrstico ali stih. Takšni obrazci se pojavljajo v isti obliki, kjerkoli pesnik govori o isti ali podobni temi, položaju ali dejanju, posebno značilni pa so za psalme. Ponavljajoče se stavke razlagajo na dva načina. Nekateri znanstveniki menijo, da gre za sposojenke, drugi se nagibajo k domnevi o tradicionalnem ali konvencionalnem jeziku. Temeljna literarna zgradba paralelizma lahko kaže na skupno dediščino ustaljenih stavkov.⁷

Pogosta raba ustaljenih obrazcev v pesništvu razloži, zakaj se pojavljajo tudi v svetopisemski pripovedni prozi. Soglašamo lahko s pogledom U. Cassuta: »V

⁶ Za bolj izčrpen seznam paralelnih parov in razlago prim. zlasti L. R. Fisher (izd.), *Ras Shamra Parallels I-III*, *Analecta Orientalia* 49-51, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1972-1981.

⁷ Za nadaljnje razpravljanje o tem vprašanju prim. R. C. Culley, *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*, Near and Middle East Series 4, University of Toronto Press, Toronto 1967. Prim. tudi A. Bendavid, *Parallels in the Bible*, Carta, Jerusalem 1972.

zgodovini literatur večine ljudstev se je začetni razvoj literarne proze praviloma pojavil pozneje kakor pesništvo in sledi njegovim korakom in najzgodnejša proza kaže večino sledov svojega izvora v pesniških delih, ki so obstajala pred njo. Zlasti v jeziku stare pripovedne proze je često mogoče slišati odmev izrazov, ki pogosto nastopajo v predhodnem epskem pesništvu.⁸ V hebrejski Bibliji tudi najdemo prvine starih epskih idiomov. Da bi zadevo ponazorili, vzemimo primer *wayyiššā' 'ēnāw wayyar'*, »Povzdignil je svoje oči in pogledal/videl« (1 Mz 18,2; 24,63.64; 37,25; 43,29). Ti in številni drugi obrazci, značilni za hebrejsko Biblijo, se pojavljajo tudi v ugaritskem slovstvu. V preroškem slovstvu najdemo nekaj obrazcev, ki so v rabi tako v pesništvu kot v prozi za uvajanje preroških govorov. Zelo pogost je obrazec *kōh 'āmar yhw̄h*, »Tako govori Gospod« (Iz 8,11; 18,4; 29,22; 37,21.33; 43,14.16; 56,1; 65,8; 66,12; Jer 2,2.5; 4,3; 6,16.21.22 itd.). Drug zelo pogost obrazec v preroškem slovstvu je *wayēhī dēbar-yhw̄h 'ēlay lē'mōr*, »Zgodila se mi je beseda Gospodova, rekoč« (Jer 1,4.11.13; 2,1; 13,8; 16,1; Ezk 3,16; 6,1; 7,1; 11,14; 12,1.17.21.26; 13,1; 14,2.12; 15,1 itd.).

Ker se obrazci pojavljajo na številnih mestih, bi bilo nevzdržno, če bi jih prevajali vsakič drugače. Isto velja za mesta, ki so navedena v Novi zavezi iz Stare zaveze. Ker je v celotnem Svetem pismu toliko obrazcev in se nekateri pojavljajo v neznatnih variacijah, komaj da obstaja prevod, ki bi bil popolnoma dosleden v prevajanju istih povedi in citatov. Tudi prevajalci, ki so zelo pozorni na pojav ponavljajočih se vzorcev, ne utegnejo popolnoma ustrezno prevesti izvirnega besedila. Spričo tega smo lahko zelo srečni, da naš novi prevod vsaj ne kaže preveč odstopanj v tem pogledu.

Poseben problem je bilo vprašanje razmerja med hebrejskim in grškim delom Svetega pisma. Deuterokanonične/apokrifne knjige in Nova zaveza so napisane v grščini, toda njihovo idejno ozadje in osnovni literarni in retorični slog je semitski. Številne jezikovne in slogovne oblike odstopajo od znanih grških govornih oblik in kažejo na vpliv aramejščine ali hebrejščine na grščino. Za semitske prvine v grškem Svetem pismu obstajata dva razloga: 1) dvojezičnost piscev; 2) prevod iz aramejskega ali hebrejskega izvirnika. V obeh primerih so bili avtorji Judje, ki so bili dvojezični; njihovi spisi ali njihovo prevajalsko delo morajo zrealiti judovski način mišljenja, značilnega svetopisemskega duha in poznavanje judovskega eksegetičnega izročila. Zato bi bilo nedopustno, če bi spregledali semitske poteze njihovih spisov, ko jih prevajamo v svoj jezik.

Medsebojna povezanost pesniških prvin

Obilje literarnih in stilističnih izraznih sredstev zahteva skrb v vrednotenju njihove posebne vloge v različnih stopnjah znotraj sobesedila kratkih stavkov, paralelizma, kitice ali celotne pesnitve. Pesniška izrazna sredstva se ne pojavljajo izolirano, temveč znotraj sobesedila pesnitve, govora ali pripovedi. Vloga posebnih izraznih sredstev se najbolje kaže ob celostni analizi celotnega odlomka ali pesnitve. Na splošno rečeno je ponavljanje različnih sestavin najočitnejša

⁸ Gl. *The Goddess Anath*, prevedel iz hebrejščine I. Abrahams, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1971, 36.

značilnost proze in poezije: ponavljanje zvoka, zloga, besede, povedi, vrstice, kitice ali metričnega vzorca. Ponavljanje je temeljna povezovalna značilnost v vsakem pesništvu, toda več vrst ponavljanja pride do veljave tudi v prozi.

Najosnovnejša oblika ponavljanja je paralelizem členov (*parallelismus membrorum*), ki se pojavlja v številnih variantah samostojnih slovničnih enot govora. V paralelizmu često nastopajo sinonimni ali antitetični besedni pari. Besedni pari z različnimi vlogami se pojavljajo tudi v proznih besedilih, v katerih paralelizem ni stalen pojav. Sinonimni besedni pari izražajo medsebojno odvisnost znotraj istega pomenskega obsega. Antitetični besedni pari imajo včasih vlogo merizma, tj. povezave dveh polarnih pojmov na istem polju, da bi izrazili idejo celote ali popolnosti; v drugih primerih predstavljajo antitetični način izražanja, tj. soočanje nasprotujočih si pojmov na način, ki kaže na njihovo medsebojno izključevanje. Vsaka posamezna vloga pride do veljave v prevodu le ob upoštevanju vseh sestavin stihov v njihovem medsebojnem razmerju. Paralelizem se zelo pogosto pojavlja kot kombinirana enota v hiastični ureditvi, tako da drugi stih ponovi prvine prvega v nasprotnem zaporedju: a, b // b, a; a, b, c // c, b, a. Očitna vloga hiazma je, da se sprostí monotonija neprekinjenega paralelizma. Hiastične zgradbe žal v večini prevodov ne upoštevajo. V našem primeru je bolj ali manj dosledno prišla do veljave, odvisno od posameznih prevajalcev.

Drugi primer izziva za prevajalce so ponavljajoči se vzorci, kakor npr. *figura etymologica* (ponavljanje korena). V Iz 24,16bc se koren *bgd*, »biti nezvest«, pojavlja petkrat:

bōgēdīm bāgādū
ūbegeḏ bōgēdīm bāgādū

Varljivci varajo,
varljivci varajo s prevaro.

V Iz 27,7 se korena *nkh* in *hrg* pojavljata vsak trikrat:

hakkēmakkat makkēhū hikkāhū
ʾim-kēhereg hārugāw hōrāg

Mar ga je udaril, kakor je udaril tiste, ki so njega udarjali?
Mar ga je pobil, kakor je pobil tiste, ki so njega pobijali?

Drug ponazorilen primer najdemo v Ps 35,1, kjer se korena *ryb* in *lhm* pojavljata vsak dvakrat:

ribāh yhwḥ ʾet-yēribay
lēham ʾet-lōḥāmāy

Pravdaj se z njimi, Gospod, ki se pravdajo z mano,
vojskuj se zoper nje, ki se vojskujejo zoper mene!

Igra s koreni je v hebrejščini izredno pogosta. Žal prevajalci v svojih prevodih le deloma upoštevajo tovrstno besedno igro, čeprav jih je v večini primerov mogoče prevesti brez težave. To pa ne velja za besedno igro z imeni, za asonance (ponavljanje samoglasnikov znotraj verza), za aliteracijo (ponavljanje soglasnika znotraj verza), za homonime (besede, ki zvenijo podobno, a pomenijo različne reči) in za paronomazijo (namerna izbira dveh ali več različnih besed, ki zvenijo skoraj enako); ker je poudarek na njihovem glasovnem učinku, je to komaj mogoče prenesti v prevod. V Iz 24,17a so tri homonimne besede skupaj in imajo tudi vlogo asonance: *paḥad wāpaḥat wāpāḥ*, »Groza, jama in zanka«. Njihovega glasovnega učinka ni mogoče prenesti v prevod. Da bi ponazorili problem, naj navedemo še dva primera. V Iz 5,7c imamo izjavo:

wayēqaw lēmišpāt wēhinnēh mišpāḥ
lišdāqāh wēhinnēh šēāqāh

Upal je, da bo pravica, pa glej, zatiranje,
da bo pravičnost, pa glej, vpitje.

V Vp 6,3a beremo:

'ānī lēdōdī
wēdōdī lī

Jaz sem mojega ljubega
in moj ljubi je moj.

Toliko bolj pomembno je, da z veliko skrbjo ravnamo z metaforiko, prisposodobami, podobami in s ponavljanjem ključnih besed, kajti te sestavine so najbolj univerzalne in imajo zelo pogosto ključno vlogo znotraj zgradbe besedila v celoti ali v delu. Številni prevajalci pohabijo izvirno metaforiko ali prisposodobe s tem, ko jih prevajajo z abstraktnimi besedami. Tisti, ki na splošno niso pozorni na literarne in slogovne prvine, se zelo pogosto ne menijo za ponavljanje besed, ki imajo glede na svoj glasovni učinek, položaj znotraj besedila in pomen vlogo ključnih besed. Vse slovnične prvine so lahko pomembne: samostalniki, glagoli, predlogi, členki, prislovi in podobno. Obstajajo številne funkcije ponavljanja: izražanje glavne teme, povezovanje celotne zgradbe besedila, ustvarjanje dramatičnih poudarkov, izražanje celovitosti. Velik nesporazum je torej, če prevajalec ponavljanje dominantnih besed dojema kot neznosno monotonijo in jih zato prevaja z različnimi besedami v prevodnem jeziku. Žal so takšno stališče zavzeli tudi nekateri naši prevajalci. Zato je bila končna redakcija ključnega pomena. Kot glavni urednik, odgovoren za celoten projekt, sem bil pri usklajevanju celotnega gradiva posebno pozoren na takšne primere. Posebno dobro osnovo za strogo stališče sem našel v *Revised Standard Version* in v prevodu Martina Bubra in Franza Rosenzweiga, kajti v teh prevodih so iste hebrejske besede dosledno prevedene z isto besedo v prevodnem jeziku, kadar

imajo isti pomen, po drugi strani pa se prevajalci izogibajo uporabljanju istih besed za različne hebrejske besede.

Sklep

Da povzamemo, moramo poudariti stališče večine prevajalcev in zlasti mene kot odgovornega urednika: Prva naloga prevajalca je, da prenaša retorične in slogovne prvine izvirnika, to pa pomeni skromnost in disciplino. Zgrešeno je prevode, ki zavračajo napačno delitev vsebine in oblike, označevati kot dobeseden način prevajanja. Septuaginta, Vulgata, Lutrova Biblija, Prevod kralja Jakoba ali *Autoriziran prevod, Revised Standard Version*, prevod Martina Bubra in Franza Rosenzweiga, *Jeruzalemska Biblija*, francoska ekumenska Biblija itd. niso »dobesedni« prevodi v slabšalnem pomenu besede. V celoti gledano so zvesti in kažejo neločljivost oblike in vsebine na tako umetniški način, da jih je mogoče smatrati za standarne ali klasične prevode. Mi smo se zgledovali po najbolj zvestih izmed njih. Poskušali smo priti čimbolj v sklad z izvirnikom, tako glede pomena kot glede izredno velikega bogastva oblik. V večini knjig smo temeljno besedišče in ponavljajoče se vzorce poenotili šele med končno redakcijo; kljub temu je osebni slog prevajalcev ostal v bistvu nedotaknjen.

Povzetek: Jože Krašovec, Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma

Vsi prevajalci so soglašali, da mora biti nov slovenski prevod Svetega pisma zvest izvirniku. Izdelki posameznih prevajalcev pa so jasno pokazali, da so bili pogledi o tem, kako doseči ta cilj, dokaj različni. Nekateri prevajalci so izrazito sledili idiomatičnemu načinu prevajanja. Postopno usklajevanje različnih pristopov je pri večini krepilo zavest, da mora naš novi prevod zrealiti enotnost vsebine in oblike (formalno ustreznost). Zato je bilo na koncu treba revidirati celoten prevod: nekatere dele le v manjši meri, druge korenito. Najpomembnejše vodilo je bilo upoštevanje splošnih literarnih in posebej retoričnih in slogovnih značilnosti Svetega pisma ter doslednost v prevajanju odlomkov, obrazcev in ključnih pojmov, ki se pojavljajo na različnih mestih.

Summary: Jože Krašovec, Characteristics of the New Slovenian Translation of the Bible

All translators and other co-operators agreed that the new Slovenian translation of the Bible should be faithful to the original. Some translators definitely followed the idiomatic mode of translation. These different approaches resulted in major differences between versions of individual books, both within the Old and the New Testaments. The literary aspects of the original were often seriously impaired or did not come to the fore at all. Through gradual adjustment of different approaches, the vast majority of people involved became strongly

aware that our new translation must reflect unity between content and form. Consequently, the whole translation had to be revised in the end: some parts only slightly, others radically. The final redaction was carried out with great care.

Milan Holc

Načela in problematika prevajanja Svetega pisma

Naslov predavanja *Načela in problematika prevajanja Svetega pisma*, ki je skorajda identičen z zelo pomembno in izvrstno Schwarzovo študijo *Principles and Problems of Biblical Translation*,¹ ne bo in niti noče in ne more biti nekakšen povzetek tega odličnega, pa čeprav v neki meri tudi pionirskega dela. To še posebej velja poudariti zaradi tega, ker se bom v tem predavanju zaustavil izključno ob problematiki, s katero sem se skupaj z nekaterimi kolegi prevajalci srečeval skozi dvanajst let ob zelo zelo zahtevnem delu.

V dogmatični konstituciji o Božjem razodetju *Dei Verbum, magna charta* Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ki je bila sprejeta in potrjena novembra 1965, je v 6. poglavju, ki govori o Svetem pismu v življenju Cerkve, med drugim rečeno tudi naslednje: »Krščanskim vernikom mora biti na široko odprt dostop k Svetemu pismu. Zaradi tega je Cerkev že od začetka posvojila oni starodavni grški prevod Stare zaveze, imenovan po sedemdesetih možeh. Ima pa v časti tudi druge vzhodne in zahodne prevode, posebno tistega, ki ga imenujemo Vulgata.« Potem pa takoj nadaljuje: »Ker pa mora biti Božja beseda na razpolago v vseh časih, se mati Cerkev z materinsko skrbjo trudi, da bi bili prirejeni dobri in pravilni prevodi v vseh jezikih, posebno po izvirnem besedilu svetih knjig« (BR 22).

Pred nami je slovenski prevod celotnega Svetega pisma po izvirniku. Ko je leta 1984 izšel jubilejni prevod Nove zaveze ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije, se je takoj porodila želja, da bi imeli Slovenci nov prevod celotnega Svetega pisma. Zdaj je do tega prišlo. Marsikaj pa se je od takrat do danes spremenilo. Dejstvo, da jubilejni prevod vendarle ni bil povsem prevod izvirnega besedila, kar so potrdile številne pisne in ustne pripombe, je narekovalo, naj bo novi prevod, če bo do njega prišlo, narejen po izvirniku in ne po načelih dinamične ekvivalence; naj se, kolikor je to mogoče, povsod zadosti načelom in zakonitostim izvirnega, semitskega izražanja (posebej to velja za Staro zavezo), pri tem pa naj se ne pozabi na pravila in zakonitosti slovenskega jezika.

Le langage est surce de malentendus (Jezik je vir naspornostim), pravi lisica Malemu princu v istoimenski knjigi Antoineta de Saint-Exuperyja. Še tako dobro mišljene, izgovorjene ali napisane besede lahko napačno razumemo. Ker pa je Sveto pismo napisano v časovno zelo oddaljeni dobi in tudi ne v enem zamahu, se že postavlja vprašanje, ali je za sodobni svet še pomembno in ali ga današnji

¹ Prim. W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge 1955.

človek sploh še more sprejeti kot tisto, kar Sveto pismo v resnici je: Božjo besedo oziroma dokument o tem, kar je Bog hotel povedati ljudem.

Ker največ kristjanov, pa tudi drugih ljudi, bere Sveto pismo v prevodu (prevajati pa pomeni predstaviti neko besedilo iz enega jezikovnega sistema v drugi), se postavlja vprašanje, koliko je prevod zanesljiv. Ali je v prevodu res izraženo vse tisto, kar je po Božjem navdihnjenju zapisal sveti pisatelj? Tisti, ki so mnenja, da bodo v morfološko sintaktičnih mehanizmih svetopisemske govornice našli nekaj, kar bi bil zadostni odsev teoloških stvarnosti, se navadno zadovoljijo že z mislijo, da je iz hebrejščine skorajda nemogoče ali pa sploh nemogoče prevajati. V neki meri je to tudi rezultat spoznanj, ki jih je v svojem predgovoru k prevodu Sirahove knjige proti koncu 2. stoletja pred Kristusom pribeležil grški prevajalec: *Ou gár isodynami autà en eautois Ebraistì legómena kai ótan metahté eis etéran glóssan* (Izrazi, ki so bili prvotno povedani v hebrejskem jeziku, nimajo več iste moči, če se prevedejo v drug jezik).

Tudi veliki humanist in hebraist Johann Reuchlin (1455-1522) je bil prepričan, da kakršenkoli prevod iz hebrejščine dobesedno izniči vrednost besedila; zato tudi prevodov, ki jih je sam pripravil, ni imel za prevode, pač pa jih je jemal kot neke vrste uvod ali pripravo za študij hebrejskega jezika.² No, v Reuchlinovem času so bile okoliščine precej drugačne. Ne smemo pozabiti, da je takrat še prevladovalo mnenje, da je bila hebrejščina prvi jezik, ki ga je uporabljal človek; pa tudi Cerkev je povsod dajala prednost latinskemu prevodu Svetega pisma, Vulgati. Zato so strokovnjaki, kakršen je bil Reuchlin, zagovarjali in so za vsako ceno hoteli zavarovati vrednost izvirnega hebrejskega besedila.

Z nastankom reformacije v 16. stoletju, zlasti z nastopom Martina Lutera, se je začelo množično prevajanje Svetega pisma. Mnogi so se oprijeli načela prevajanja iz izvirnika in tako so se prevajalci iz dneva v dan srečavali z najrazličnejšimi težavami, posebej na področju filologije, istočasno pa so bili hude boje z miselnostjo, ki je nasprotna grški, zahodni miselnosti. Gre namreč za dve zelo različni kulturi. Razlike so v neki meri primerljive s tistimi, ki jih srečujemo v likovni. Semitska umetnost (začetke srečamo že v Mezopotamiji) v človeških upodobitvah prikazuje posamezne dele telesa, združene med seboj v nekem mehničnem ravnovesju in ne po organski povezanosti, medtem ko je pri grških upodobitvah moč čutiti, da so vse podobe prepojene z nekim življenjskim zanosom, kakor da je celotno telo vključeno v gibanje enega samega dela. V semitskem načinu upodabljanja so posamezni deli ali prvine zajeti neodvisno, vklesani ali izrezljani so na čimbolj jasen način, tudi za ceno drugih delov telesa. Nos npr. je viden v profilu, oko je veliko in postavljeno čelno, ramena rinejo naprej, noge pa so zopet upodobljene s strani. Teh različnosti, ki jih lahko opazimo tudi v najmanjših podrobnostih, in so večkrat, vsaj do neke mere malo napihnjene, seveda nikakor ne smemo presojati s stališč realizma. Posamezni deli telesa niso predstavljeni popolnoma tako, kakor v resnici izgledajo: npr. brada s kodri, ki so ritmično razporejeni kodri; vodni valovi so večkrat podobni kodrom, visoke gore so nizke itd. Tako izoblikovane podobe, ki se včasih zdijo kar malce izumetničene,

² Prim. J. Barr, *Semantica del linguaggio biblico*, Società editrice il Mulino, Bologna 1968, 365.

so vendar v neki simetriji. In v to simetrijo so stari orientalski narodi položili bistvo lepega, ko so ga stilizirali v konvencionalne in za njih obvezne oblike.³

Nepravični bi torej bili, če bi o takem načinu upodabljanja izrekli kakršnokoli negativno sodbo. Semiti so zaznavali prav tako, kakor zaznavamo mi; tak način upodabljanja jim je bil pač bližji, lepši. V takem upodabljanju moramo videti samo uresničitev njihovih umetnostnih meril.

Nekaj podobnega srečamo tudi v literaturi. Manjka jim tisto, kar smo mi poimenovali organiziranost izražanja. Medtem ko se v grških stavkih, kakor v grških podobah, vse giblje naprej, da se izrazi in poudari bistvo, se v semitskem izražanju čuti nasprotno. Posamezni členi so drug poleg drugega, ne stopijo se med seboj, ker je pač vsak zase oblikovan in izražen kot celota. To dejstvo mora upoštevati vsak, ki se loti ne le študija ali prevajanja, pač pa tudi branja semitske literature.

Ko torej govorimo o načelih prevajanja Svetega pisma in o problematiki, ki je s tem povezana, je prav, da se te razlike tudi čutijo. Semit se nekako giblje v svetu, s katerim je zelo povezan in je v njem vitalno udeležen. Zato stvarnosti večkrat ne more izraziti z besedami, ki so omejene; medtem pa zahodni, grški človek prav od besed zahteva, da neko stvarnost izrazijo na njemu čimbolj jasen, neomejen način. Semit se pač odpove izražanju (*exprimere*) in to nadomesti s tem, da to ali ono stvarnost prikličje (*evocare*).⁴

Ker gre pri prevajanju za predstavitev nekega besedila iz enega jezikovnega sistema v drugi, je potrebno upoštevati tudi zahteve jezikovnega sistema samega. Že Ernst R. Curtius (1886-1956), nemški literarni teoretik, kritik in filolog, je zatrjeval, da to, kar je matematika za poznavanje narave, je filologija za poznavanje duha. Medtem ko geometrija dokazuje z liki, filologija dokazuje z besedili, pri obeh pa se vztrajno zahteva natančnost. Torej je pomen filološkega načela pri prevajanju najprej v natančnosti, pa tudi v čimbolj verni prilagojenosti izvirniku.

Ko so srednjeveški slikarji upodabljali prizore iz Svetega pisma, so svoje junake redno oblačili v oblačila takratnega časa, vojaki so nosili srednjeveške oklepe, njihovi prizori pa so bili zajeti v takratna mesta Evrope. Z manjšimi izjemami (Judje so nosili na glavah pokrivala v obliki lijakov, turbane) so bili ti prizori po tej plati aktualizacija takratnega časa in tako blizu takratnim ljudem. Obratno pot je ubirala nemška slikarska šola, ki je evangeljske dogodke poskušala uprizoriti v okolju in času Nove zaveze. Ni naša skrb, da se izrečemo v prid eni ali drugi šoli, čeprav je jasno, da je srednjeveški način upodabljanja po eni strani bolj avtentičen od tako imenovanega zgodovinskega, katerega so se posluževali nemški slikarji.

Nekaj podobnega se večkrat zgodi pri prevajanju Svetega pisma. V prvem primeru si prevajalec prizadeva, da bralcu približa svetopisemsko besedilo v bolj sodobni govorici, njemu lažje doumljivem jeziku, njemu lastni miselnosti in občutju. Pri tem pa se seveda preprosto odlepi od izvirnega svetopisemskega načina izražanja, saj je za prevajalca poglavitno, da zajame zgolj smisel opisanega dogodka. V drugem primeru, ki bi ga nekako lahko primerjali z zgodovinskim

³ Podatki so zbrani in prirejani po knjigi: E. Galbiati - A. Piazza, *Pagine difficili della Bibbia (Antico Testamento)*, Sorgenti di vita 1, Massimo - Milano ⁵1985, 59 sl.

⁴ Prim. D. C. Charlier, *La lettura cristiana della Bibbia*, Alla scoperta della Bibbia, EP Roma 1979, 158.

prikazom, pa se prevajalec poskuša postaviti v čas pisatelja, v njegovo okolje in posnemati njegov način izražanja. Zapisane besede so zato prevedene ne toliko po smislu, pač pa čimbolj dobesedno, izvirno. Prednost takega načina je, da bralcu ne samo prikaže svetopisemsko sporočilo, ampak ga tudi časovno in kulturno poveže z navadami in okoljem, v katerih so poročila ali besedila nastajala.

Če se na koncu povrnemo k besedam konstitucije *Dei Verbum*, ki poudarja potrebo po dobrih prevodih iz izvirnih jezikov, moramo reči, da je dober prevod lahko le tisti, ki izžareva izvirnost svetopisemske govornice, je postavljen v čas pisatelja in njegovo izvirno okolje. V nasprotnem primeru, vsaj po mojem mnenju, obveljajo tukaj resda neupravičene besede francoskega razsvetljenca Voltaira, ki jih je izrekel na račun svojega starejšega kolega, Angleža W. Shakespearea: »*Sans la moindre étincelle de bon goût et sans la moindre connaissance des règles*« (Brez najmanjše iskricе dobrega okusa in brez vsakršnega poznavanja pravil).

Povzetek: Milan Holc, Načela in problematika prevajanja Svetega pisma

Sveto pismo je knjiga, ki je bila napisana v časovno zelo oddaljeni dobi in ne v enem zamahu. Zato je težko in tudi večkrat predrzno govoriti o dobrih prevodih, kajti že iz besed grškega prevajalca Sirahove knjige je razvidno, da nekaterih izrazov ni mogoče pravilno prevesti, saj »izrazi, ki so bili prvotno povedani v hebrejskem jeziku, nimajo več iste moči, če se prevedejo v drug jezik«. Pomembno je tudi to, da si hebrejska in grška miselnost stojita nekako ena nasproti drugi in da gre tu za dva različna načina razmišljanja. Semit se giblje v svetu, ki ni povsem ločen od njega, in je v njem vitalno udeležen, zato se kaj hitro znajde v nemoči, da bi izrazil vsebino z besedami, ki so omejene; grški človek pa prav od besed zahteva, da mu izrazijo neko idejo na čim primernejši način.

Summary: Milan Holc, Principles and Problems of Bible Translation

The Bible was written a long time ago and not in a single moment. Therefore it is difficult and sometimes presumptuous to speak about good translations. Already the Greek translator of Ecclesiasticus says that some expressions may not be correctly translated since »what was originally expressed in Hebrew does not have exactly the same sense when translated into another language«. It is also important to be aware of the differences between the Hebrew and Greek mentalities. The Semite moves in a world that is not completely separated from himself and vitally participates in it, therefore he quickly finds himself in the position of not being able to express the contents by words that are limited; on the other hand, the Greek searches for the words to express an idea in as adequate a manner as possible.

Kajetan Gantar

Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum

Kadar je izšel kak moj prevod iz antične književnosti, so me ob izidu vedno obdajali mešani občutki. Poln nemira sem ugibal, kakšen bo odmev v javnosti, kakšen vtis bo prevod naredil na bralca. Po eni strani sem bil vesel, da je moj izdelek nazadnje le zagledal beli dan, po drugi strani bi svojega novorojenca najrajši zatajil. Ob njem sem se spraševal, zakaj sem ta in ta izraz poslovenil tako in ne drugače, zakaj sem se odločil za takšno in ne za drugačno rešitev. Čeprav sem med prevajanjem včasih omahoval in tehtal razne kombinacije in predvideval vse mogoče posledice, ki izvirajo iz izbire izraza, mi je šele ob izidu postalo jasno, kje je bila morda zgrešenost moje odločitve in kakšne boljše rešitve so bile zaradi nje zamujene, opuščene ali spregledane.

Podobni občutki me navdajajo tudi ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma, h kateremu sem prispeval tri knjige Stare zaveze (Judita, grška Estera, Tobit) in eno knjigo Nove zaveze (Apostolska dela). Po eni strani občutek veselja, da sem lahko sodeloval - čeprav samo z majhnim deležem - pri posredovanju Božje besede in pri enem največjih slovenskih prevajalskih podvigov tega stoletja. Po drugi strani občutek nelagodja, ker so se ob prevodu uveljavljale nekatere težnje, ki se niso vedno skladale z mojimi pogledi na prevajalsko umetnost.

Ko se je pred poldrugim desetletjem naša prevajalska skupina - takrat še maloštevilna - zbrala na prvi sestanek, smo se dogovorili, da bomo prevajali dosledno po izvirniku. Pod tem je bilo mišljeno, da bomo prevajali po grškem ali hebrejskem izvirniku in ne po latinskem prevodu (po Vulgati), kot se je Sveto pismo pri nas večinoma prevajalo dotlej. Rekli in zapisali smo: dosledno, in ne: dobesedno po izvirniku. Dosledno in dobesedno ne pomeni isto. Takrat nismo reševali dileme, ali naj bo prevod dobeseden ali umetniški. Ali naj prevajalec predstavlja besedo za besedo? Ali pa naj iz izhodiščnega v ciljni jezik presaja predvsem smisel prvotnega sporočila, čeprav se posamezna beseda izvirnika ob tem zabriše?

Dilema o tem ni nova in se je ravno ob Bibliji najprej zaostrila, in sicer že pred davnimi stoletji, že ob prvih poskusih njenega prevajanja. Z dilemo so se soočali že prevajalci Septuaginte, ki so skušali med obema skrajnostma ubirati neko srednjo pot, predvsem pa so v svojem grškem prevodu poskušali čim bolj ohraniti poetični zven in zanos izvirnika, umetniški značaj ubeseditve. To pa je izzvalo ostre odmeve pri nekaterih rabinih, pismoukih in drugih gorečnejih, ki

so zvestobo prevoda enačili z dobesednostjo. Znano je, da je kot reakcija, kot nekakšen polemičen odgovor na Septuaginto nastalo več dobesednih prevodov, ki so suženjsko posnemali slovnične strukture izvirnika. Ti prevodi so pogosto po vsej sili poskušali obdržati isti etimološki koren, vztrajali so pri načelu, da mora biti ista hebrejska beseda v grškem prevodu izražena vedno z isto grško besedo, da se mora v prevodu ohraniti enaka skladnja, enak besedni red kot v izvirniku in podobno. Najbolj skrajni primer takšnega fanatika dobesednosti je predstavljal neki Akvila (iz 2. stoletja pred Kristusom), ki je bil sicer - po Hieronimovi izjavi - *homo eruditissimus linguae Hebraicae*, - ob tem pa tudi - po besedah učenega Origena - pravcati »hlapec v službi hebrejščine«.¹

Sv. Hieronimu, očetu Vulgate, je bil kot bleščečemu stilistu in mojstru latinske besede veliko bližji literarni pristop k prevajanju, ki je imel globoke korenine v klasični latinski tradiciji, kjer prevajanje ni pomenilo samo *interpretatio* in *imitatio*, ampak obenem tudi *aemulatio*, torej nekakšno tekmovanje, kako doseči lepoto izvirnika.² Prevajalec si mora prizadevati, da v svojem prevodu ne ohranja in ne posreduje samo gole vsebine, ampak tudi čar in gracioznost izvirnika.³ Kdor greši zoper to načelo, ta zapade v *cacozelia*, to je v nespretno posnemanje izvirnikovih besed, saj jemlje besedilu ravno tisti čar (*decus, venustas, elegantia*), s katerim ga je skušal izvirni avtor okrasiti (npr. ritem, zvočno slikanje, zgoščenost, duhovito poantiranost in podobno); skratka, takšen prevajalec poskuša prvotno besedilo *dedecorare*.

Sv. Hieronim se je ob tem sicer dobro zavedal, da si prevajalec pri presajanju Božje besede ne more privoščiti tolikšne svobode kot pri prevajanju drugih literarnih besedil, zakaj v Svetem pismu je »skrivnost lahko celó v besednem redu« (*ubi et verborum ordo mysterium est*, Epist. 57, 5, 2).⁴ Vseeno pa je svaril pred pretirano dobesednostjo, na kakršno so prisegali judovski rabini in tudi nekateri krščanski kritiki njegovih prevodov. Kajti če bi sprejeli načelo dobesednosti, bi morali - po Hieronimovem mnenju - večkrat celó kakega evangelista obtožiti laži in potvarjanja, za kar navaja vrsto konkretnih primerov, kot na primer (Epist. 57, 7, 1): *Legimus in Marco dicentem Dominum: »talitha cumi« statimque*

¹ Origenes, Ad Aric. 4: *douleúton tēi Hebraikēi glōssei*; prim. Hieronim, Epist. 57, 11, 2: *Aquila autem proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba, sed etymologias verborum transferrē conatus est*. Hieronim se je hudoval, da Akvila spakljivo prevaja celó zloge in črke. Spotaknil se je že kar nad prvim stavkom Akvilovega prevoda, ki se je glasil: »V začetku je Bog ustvaril z nebom in z zemljo«, kar je v grščini in latinščini povsem nesprejemljivo (*quod Graeca et Latina lingua omnino non recipit*). - O Akvilu, o značaju in namenu njegovega prevoda prim. G. Veltri: *Der griechische Targum Aquilas / Ein Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständnis*, v: *Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994, 92-115.

² O latinskih izrazih za prevajanje prim. O. Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio - Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern*. Diss. Köln 1959.

³ Prim. Hieronim, Epist. 57, 5, 5: *Nunquid haerent in verbis ac non decorem magis et elegantiam in translatione conservant?* Prim. tudi Epist. 97, 3: *in qua laborasse me fateor, ut verborum elegantiam pari interpretationis venustate servarem*; Epist. 106, 54: *Et nos hoc sequimur, ut ubi nulla de sensu est immutatio, Latini sermonis elegantiam conservemus*.

⁴ Izraz ni povsem jasen. Po eni razlagi pomeni *verborum ordo* »besedni red« ali »razvrstitev besed« (v stavku), po drugi razlagi »besedno vrsto« ali »kategorijo besed«.

subiunctum: »quod interpretatur: puella, tibi dico, surge«. Arguite evangelistam mendacii, quare addiderit »tibi dico«, cum in Hebraeo tantummodo sit »puella, surge«; sed ut emphatikóteron faceret et sensum vocantis et imperitantis exprimeret, addidit »tibi dico«. (V Markovem evangeliju beremo, da je Gospod rekel: *talita kumi*. In takoj nato je dodano: *kar v prevodu pomeni: deklica, rečem ti, vstani*. Lahko obdolžite evangelista, da je lažnivec, ker je dodal: *rečem ti, čeprav stoji v hebrejščini samo: deklica, vstani*. Toda da bi bil poudarek močnejši, da bi izrazil smisel (*sensum*) ukaza, je dodal: *rečem ti.*«)⁵

Sv. Hieronim je ob svojih razglabljanjih o prevajanju uvedel pojem, mimo katerega ne more noben sodobni prevajalec: treba je upoštevati posebne značilnosti (*proprietas*) izhodiščnega in ciljnega jezika, treba je značilnosti enega jezika prilagajati značilnostim drugega jezika.⁶ Skratka, treba je prevajati tako, da se ohrani smisel (*sensus*) prvotnega sporočila, pa četudi se ob tem izgubijo in zabrišejo posamezne besede (*verba*).

Vendar se tu ne nameravam spuščati v podrobnejše razpravljanje o Hieronimovi teoriji in praksi prevajanja, kakor tudi ne v zgodovino prevajanja pred njim, saj o tem obstaja obsežna literatura.⁷ Poudariti hočem samo, da so težnje, ki izvirajo iz tradicije dobesednih prevodov, zelo trdožive. Tudi ob novem prevodu Biblije smo se z njimi večkrat soočali.

Tako se je na primer ob našem prevajanju pojavila zahteva, da se morajo določene kategorije hebrejskih ali grških izrazov sloveniti vedno z isto slovensko besedo. To mi je bilo sprejemljivo in samo po sebi razumljivo, dokler je šlo za hebrejska ali grška lastna imena⁸ ali za izraze materialne kulture⁹. Toda bolj ko je delo teklo proti koncu, bolj so se kategorije teh besed širile. Nazadnje se je pojavila zahteva, da je treba poenotiti celotno tako imenovano temeljno teološko izrazoslovje: kot da bi šlo za nekakšen sistematičen *Handbuch* teologije in ne za zbornik 72 ali 75 heterogenih besedil, v katerih je več deset

⁵ Prim. Mk 5, 41 (Jezus ozdravi Jairovo hčer).

⁶ Prim. Hieronim, Epist. 57, 5, 2: *Ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret*; Epist. 106, 3: *Hanc esse regulam boni interpretis, ut idiomata linguae alterius suae linguae exprimat proprietate*; Contra Iov. 1, 13: *Proprietatem Graecam Latinus sermo non explicat et Hebraei iuxta linguae suae proprietatem, deosculationem pro veneratione ponunt*.

⁷ Prim. Hieronymus, *Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57)*, Ein Kommentar von G. J. M. Bartelink, Leiden 1980; P. Chiesa, »Ad verbum« o »ad sensum«, v: *Medioevo e Rinascimento* 1, 1987, 1-51, podrobno razpravlja o prevajalskih dilemah Hieronima in njegovih antičnih predhodnikov ter o odmevih teh dilem v zgodnjem srednjem veku.

⁸ Kot plod želje in zahteve po poenotitvi v rabi bibličnih imen je nastal izčrpn *Seznam svetopisemskih imen*, ki ga je sestavil Jože Krašovec in je bil objavljen kot I. del *Bibličnega leksikona*, ki ga je izdala Mohorjeva družba ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije (Celje 1984, 13-109). Ta obsežni seznam, ki je nastal po številnih diskusijah in posvetovanjih, skuša vnesti red v anarhijo, ki je doslej pri nas vladala v rabi svetopisemskih imen, saj so nekatera od teh imen prihajala v slovenščino iz latinske Vulgate, druga so bila prirejena po raznih nemških vzorcih, tretja spet prevzeta neposredno iz hebrejščine, aramejščine ali grščine itd.

⁹ Tako smo npr. - brez večjih nesoglasij - poenotili izraze za denar, za prostorske in časovne mere, za praznike, za glasbila itd.

različnih pisateljev - pesnikov, zgodovinarjev, prerokov in drugih besednih umetnikov - iskalo najrazličnejše izrazne možnosti in pomenske odtenke svojih jezikov in narečij, da bi izrazili tisto najgloblje, kar se zdi skoraj neizrazljivo. Ob tem je prišla pod udar tudi vrsta besed ali besednih zvez, ki so vzete iz vsakdanjega pogovornega jezika. Ob tem se je pozabilo na načelo, ki ga je že pred dvema stoletjema zapisal nemški učenjak Wilhelm Humboldt, da namreč »nobena beseda v nekem jeziku ni popolnoma enaka besedi v drugem jeziku« (*kein Wort einer Sprache ist vollkommen einem in einer anderen Sprache gleich*); podobno misel je ob istem času izrekel tudi njegov sodobnik, filozof in znameniti prevajalec Platona Friedrich E. D. Schleiermacher.¹⁰ Njune misli potrjuje tudi sodobno jezikoslovje.

Tako se je na primer pojavila zahteva, da se mora grška beseda *pneûma* vedno in povsod sloveniti z besedo duh. V skladu s tem so skušali v besedilu Apostolskih del nekaj mest tako predrugačiti, da v njih svojega prevoda nisem prepoznal. Začetni stavek odlomka o Pavlovem govoru na Areopagu (prim. Apd 17, 16) so na primer skušali pohabiti tako, da bi se glasil: »Ko je Pavel v Atenah čakal nanju, se je njegov duh v njem razvnel, ker je videl, kako je mesto polno malikov.« Moj prevod je bil: »Ko je Pavel v Atenah čakal, ga je v dno duše prizadelo, ker je videl, kako je mesto polno malikov.« Grški izraz *paroxýneto to pneûma autoû en autôi* prevajati z besedami »se je njegov duh v njem razvnel« je nesmisel; ne vem, kaj naj si pod tem predstavljam. Grška beseda *pneûma* lahko sicer res pomeni duh, ima pa še vrsto drugih pomenskih odtenkov, lahko (in sicer prvotno) pomeni dih ali zrak ali sapo, lahko tudi življenje itd.¹¹ Če na primer Sofokles¹² pravi, da je *ánthropos pneûma kai skià mónon*, potem je mišljeno, da je človek »samo sapa in senca«. In če Grki kot narod pomorščakov govorijo o *pneûmata thalásses*, *pneûmata anémon*, potem to seveda niso »duhovi morja« ali »duhovi vetrov«, ampak »piš vetrov«, »sila viharjev«. In če se v Septuaginti, v opisu Noetove barke, omenjajo dvojice bitij, v katerih je *pneûma zoês* (prim. 1 Mz 6, 17), potem so to bitja, v katerih je »dih življenja« itd. Predvsem pa pomeni *pneûma* tisto najbolj skrito plast naše notranjosti, kjer se stikajo racionalni in iracionalni vzgibi, tisto prepadno globino človeške duševnosti, ki jo s čudovito lapidarnim slovenskim izrazom - mislim, da tako slikovitega izraza ne premore noben drug jezik - označujemo kot »dno duše«.¹³

¹⁰ »Keinem einzigen Wort in einer Sprache eines in einer anderen genau entspricht«, navaja A. Seele, *Römische Übersetzer - Nöte, Freiheiten, Absichten*, Darmstadt 1995, 14.

¹¹ O raznovrstnosti teh pomenov prim. s. v. *pneuma* v: W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin - New York 1971, 1338-1346.

¹² Soph. Fr. 13 N.

¹³ Tako je npr. izraz *pneûma* na drugem mestu smiselno preveden v jubilejni izdaji (Mr 8, 12: *anastenáxas tói pneûmati autoû légei*): »Iz dna duše je vzdihnil in rekel.« Snoj - Jere - Pečjak prevajajo to mesto »iz globočine srca«. Tudi tu je standardni prevod - pač zaradi težnje po poenotenju - besedilo poslabšal: »On pa je v duhu zavzdihnil«. - M. Zerwick, *Analýsis philologica Novi testamenti Graeci*, Roma 1966, 99, razlaga izraz *anastenáxas ab imo pectore edo suspirium*, in izraz *pneûma hic: sedes affectionum*.

Podobno se je redakcija spotaknila ob prevodu izraza *zéon tói pneúmati* (Apd 18, 25: »Poln navdušenja je govoril.«) in predlagala, da prevedem »z gorečnostjo duha« ali »goreč v duhu je govoril.«¹⁴ Osebno bi omenjeno mesto - če ne bi bil pod takšnim pritiskom dobesednosti - še rajši poslovenil: »V ognju navdušenja je govoril.« Revizija prevoda se mi je zdela še tem bolj nesmiselna, ker je slovenska beseda »navdušenje« izpeljanka iz besede »duh«, torej je v njej beseda »duh« zaobsežena.

Seveda se s takšnimi posegi v svoj prevod nisem mogel strinjati¹⁵ in sem svoje nesoglasje tudi pisno izrazil. Šele po izidu knjige sem z veseljem ugotovil, da so revizorji v teh primerih svoje posege v moj prevod vendarle umaknili.

V krog besed, ki jih je treba prevajati s takšno enoznačnostjo, naj bi sodila tudi grška beseda *mákar(íos)* s svojimi izpeljankami, ki naj bi se vedno slovenile kot blažen, blagor, blagrovati, blagrovan. Res je, da smo prevajalci ob enem naših prvih posvetovanj, pred poldrugim desetletjem v Stični, soglašali, naj *makarismós* v znamenitem govoru na Gori blagrov¹⁶ ostane blagor. Ta beseda je namreč, čeprav je v današnjem vsakdanjiku zelo redka ali sploh odsotna, v tradiciji slovenskega bibličnega besedišča vse pregloboko zakoreninjena, da bi jo nadomeščali s kako drugo: osem blagrov pomeni v zavesti slovenskega človeka najčistejšo kvintesenco krščanske etike. Vendar je redakcija iz tega izpeljala zahtevo, da se mora grška beseda *mákar(íos)* zato v Bibliji sploh vedno in povsod sloveniti z blagrovanjem in blaženostjo. V resnici imajo stari jeziki celo paletu izrazov za našo srečnost ali blaženost - grščina na primer *mákar*, *makários*, *eudaímon*, *ólbios*, *eutychés*, latinščina na primer *beatus*, *felix*, *faustus*, *fortunatus*. Vsako predpisovanje, da mora biti na primer *mákar* = *beatus* = blažen ali blagrovan, *eutychés* = *fortunatus* = srečen, bi vodilo v nasilje nad jezikom. Slovenska beseda blagor je brez dvoma stilno zaznamovana, saj ima izrazito biblično-liturgični prizvok¹⁷ in se v sodobnem pogovornem jeziku - razen z ironičnim prizvokom (na primer v naslovu Cankarjeve drame *Za narodov blagor*) - praktično ne uporablja. Z izrazi blagor, blagrovanje ali blaženost se označuje neka transcendentalna srečnost - v nasprotju s srečo, to je, s srečnimi naključji v zemeljski vsakdanjosti. Zato nima smisla, da bi rabo te besede širili

¹⁴ Med drugim z argumentom, da tako prevaja tudi *Revised Standard Bible* (*being fervent in spirit*). Če bi bilo treba za vsako ceno ohraniti »duha« in »gorečnost«, potem mi je bližji Dalmatin: »Inu je govoril s' gorečim Duham.« - Nasploh sem ob slučajnih primerjavah (Stichprobe) dobil vtis, da so se revizorji zgedovali predvsem ob angleški *Revised Standard Bible* in so zato nekatera mesta - v primerjavi z jubilejno izdajo NZ (1984) - poslabšali, npr. 1 Kor 11,13 (*akatakálypton*) »da bi ženska razoglava molila« (1984) - »da bi ženska z odkrito glavo molila« (1996) - »to pray with her head uncovered« (Revised Standard Bible).

¹⁵ O tem in o nekaterih drugih predlaganih posegih v moj prevod me je obvestil Matjaž Črnivec v pismu z dne 6. 3. 1996.

¹⁶ Mt 5, 3-12, cf Lk 4, 20-23: *makáριοι... makáριοι... makáριοι*.

¹⁷ In celo v Bibliji je njena uporaba smiselna samo v stilno zaznamovanih himničnih pozicijah, npr. Lk 1, 48: »Odslej me bodo blagrovali vsi rodovi«. V glavnem je raba besede blagor omejena na evokacije, na vzklične stavke, npr. »Blagor telesu, ki te je nosilo... še bolj pa blagor tistim, ki ...« (Lk 11, 27-28).

na druga pomenska področja. S tem bi ustvarjali nekakšen odmaknjen biblični jezik, ki bi se v besednem zakladu in frazeologiji močno razlikoval od pogovorne slovenščine in bi s tem ustvarjal vtis nenaravnosti in izumetničenosti.¹⁸

In prav takšen poseg je doživel moj prevod odlomka iz Apd 26, 2, kjer apostol Pavel začne zagovor pred kraljem Agripo z besedami: *basileû Agrippa, hegêmai emautôn makárijon epì souî méllon sémeron apologeîsthai*. Najbrž noben obtoženec na Slovenskem ne bi rekel pred sodnikom: »Lahko se blagrujem, da se danes lahko zagovarjam pred tabo.« Tako so namreč skušali predrugačiti moj prevod, ki se je prvotno glasil: »Kakšna sreča zame, kralj Agripa, da se danes lahko zagovarjam pred tabo!« Mislim, da je natanko to smisel Pavlovih besed. Tudi misel, izražena v Apd 20, 35 (*makárión esti mállon didónai è lambánein*), se v lepi slovenščini glasi: »Večja sreča je dajati kot prejemati«, ne pa »večji blagor«, kot je redakcija skušala predrugačiti moj prevod. Misel se verjetno opira na kak pregovor,¹⁹ kakršne srečujemo tudi v slovenščini.²⁰

Tu sem navedel samo dva konkretna primera, s kakšnimi posegi smo se soočali prevajalci. Ni treba posebej poudarjati, da so takšne težnje hromile voljo do lepšega besednega oblikovanja tudi v drugih podobnih primerih.

Zapleti so se pojavljali tudi na primer, če je skušal prevajalec kak osebni zaimek zaradi večje jasnosti in lažje berljivosti nadomestiti s ponovno omembo lastnega imena. Takšnim rešitvam je redakcija nasprotovala, med drugim z utemeljitvijo, da bi imensko kazalo ali računalniški izpis v takšnih primerih pokazal, da se neko ime v prevodu pojavlja večkrat kakor v izvorniku, kar bi zmanjševalo znanstveno vrednost prevoda, in podobno.

Če je prevajalec skušal narediti dikcijo svojega stavka bolj tekočo, bolj slovensko, je bilo slišati očitke, da to ne bi bil prevod, ampak parafraza. Tako smo lahko v dnevnem časopisu brali,²¹ da se grškega izraza »prihajati do spoznanja« ne sme sloveniti z besedo: razmišljati, »v kakšni stiski sem« se ne sme sloveniti z besedami: kako težko mi je, in da bi bilo tudi namesto besed »se sporazumejo« bolje ohraniti besedno zvezo »se združijo v eni misli« itd. Češ da so to parafraze in ne prevodi: kot da je mogoče začrtati ostro mejo med prevodom in parafraziranjem. V bistvu je vsako prevajanje, vsako prenašanje misli iz enega v drugo jezikovno območje, parafraza. Če hočemo biti po vsej sili dosledni - spet bi lahko citiral F. E. D. Schleiermacherja in W. Humboldta - ni besede, ki bi bila

¹⁸ O različnih odtenkih grških sinonimov za srečnost in blaženost prim. De Heer, *Makar - Eudaimon - Olbios - Eutyches*, Amsterdam 1969. Tudi naši najboljši grecisti omenjene izraze že pri Homerju ustrežneje prevajajo, najrajši z besedo srečen, prim. F. Omerza, *Iliada* (1916), 9, I 339: »Pri bogovih mi srečnih«; A. Sovre, *Odiseja* (1951), p. 90, 6, 154/5: »Srečen, presrečen ti oče... srečni, presrečni ti bratje.« Tudi Doklerjev *Grško-slovenski slovar* (1915) navaja s. v. *makar* (p. 479) slovenske pomene v temle zaporedju: premožen, imovit, bogat, srečen, blažen (blažen šele na zadnjem mestu!).

¹⁹ Prim. opombo v jubilejni izdaji, povzeto po TOB (Sveto pismo Nove zaveze, Ljubljana 1984), 386, op. e: »Evangeliji nam niso ohranili te Gospodove besede, ki spominja na podobne izreke, izpričane v grškem svetu.«

²⁰ Prim. Fran Kocbek - Ivan Šašelj, *Slovenski pregovori, reki in prilike*, Celje 1934, 131: »Srečnejši je ta, ki daje, kakor oni, ki jemlje.« Stran 23: »Bolje dajati kakor jemati.«

²¹ Prim. Delo 31. 1. 1996.

stoodstotno enakovredno prevedljiva. Parafraza - po definicijah v jezikoslovnih priročnikih - ni nič drugega kot »svobodno prevajanje«. ²² Gotovo pa je svobodno prevajanje lahko izvirniku bolj zvesto kot suženjsko prevajanje.

Če prevajalec ni odnehal, je redakcija zahtevala, da se v opombi pod črto navede kot varianta tako imenovani dobesedni prevod (čigar dobesednost pa je včasih vprašljiva). Zato se v opombah pogosto ponavlja kratica *db* (dobesedno), kar učinkuje včasih malce neokusno, saj nehote zbuja vtis, kot da prevajalec ni dobro obvladal grščine, kot da svojega dela ni v redu opravil in ga je zato treba kar naprej popravljati.

Ob takšnih posegih v prevajalsko delo sem si večkrat zastavil vprašanje, komu in za kaj je novi prevod Svetega pisma namenjen.

Podobno vprašanje sem si zastavljal vedno, kadar sem prevajal na primer kako tragedijo ali kako drugo antično besedilo. Tragedijo prevajam zato, da jo bo slovenski bralec bral, da jo bodo naša gledališča uprizarjala. Zato mora biti prevod čim bolj užiten in berljiv, slovenska beseda mora v prevodu zveneti tako, da se iz njega ne čuti prevajalski napor, bralec oziroma poslušalec mora imeti občutek, da ne gre za tuje, ampak za izvirno slovensko besedilo. Z drugimi besedami: prevedena beseda mora zveneti tako, da naredi vtis. Če tragedija ob uprizoritvi naredi vtis, če gledalec ob tragediji doživi notranji pretres, očiščenje in katarzo, potem je prevod dosegel svoj namen, potem je prevod dober, izvrsten, odličen. Če tragedija - ne po krivdi igre ali režije, ampak po krivdi prevoda - ne naredi vtisa, potem je prevod slab, pa četudi je v njem vsaka beseda dobesedno prevedena in v učenih opombah temeljito razložena.

Podobno velja - *mutatis mutandis* - tudi za prevod Svetega pisma. Če bo Božja beseda v njem segla do srca, če se bo bralca dotaknila, če ga bo premaknila, vznemirjala, spodbujala, tolažila, dvigala, potem je prevod dosegel svoj namen. Če tega ne bo dosegla, če bo bralec ob njej ostal neprizadet, ker ga bo motila neslovenska razporeditev ali raba besed, potem je prevod slab, pa četudi je vsak izraz v njem dosledno preveden vedno z isto slovensko besedo in v učenih opombah pod črto izčrpno razložen.

Vendar s tem nisem rekel in ne bom trdil, da je novi slovenski prevod slab; mislim pa, da bi bil lahko še boljši. Z užitkom sem bral delne prevode, ki so že pred tem izšli v knjižni obliki - Psalme (1989), Visoko pesem (1992), Joba, Knjigo modrosti in Sirahovo knjigo (1995): v njih sem našel čudovite umetnine, prave pesniške bisere. Upam, da tudi po usklajevanju lesk in sijaj teh biserov ni zbledel. Kajti po mojem mnenju je bilo ravno v zadnji fazi, med tako imenovanim usklajevanjem, v celotnem prevodu na ljubo znanstveni eksaktnosti in znanstvenim ambicijam žrtvovano preveč neposrednosti, preveč besedne umetnosti, preveč osebnega žara in ognja. Takšen je moj osebni vtis, ki pa ga nikomur ne vsiljujem. Morda so moje bojazni neupravičene, morda se motim. In samo vesel bom, če se motim, če se bo ob novem prevodu v slovenskem bralcu nekaj premaknilo. Končno sodbo o tem bo izrekel čas.

Morda mi bo kdo ugovarjal, češ da v slovenščini po Trubarju in Dalmatinu, po Japlju in Kumerdeju, po Snoju, Pečjaku in Jeretu pogrešamo ravno to -

²² Prim. R. Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva 2*, Zagreb 1969, 13-14.

eksakten prevod Biblije, na katerega se bo lahko znanstvenik zanesel, prevod, ki ga bo lahko citiral kot argumentacijo v svojih raziskavah in razpravah. Tak ugovor me ne prepriča, ker sodim, da mora resen znanstvenik vedno iti *ad fontes* in se ne more in ne sme zadovoljiti z nobenim, še tako temeljitim znanstvenim prevodom. Tudi najnovejši slovenski prevod - kljub vsej filološki akribiji, kljub večkrat poudarjenim težnjam po dobesednosti, kljub izčrpnim opombam - znanstveniku ne bo mogel nadomestiti neposrednega stika z izvirnikom. Zato ostaja intenzivni študij starih jezikov - grščine, latinščine, hebrejščine, aramejščine in drugih orientalskih jezikov - še naprej *condicio sine qua non* za vsako resno znanstveno delo na področju tistih znanosti, ki se v svoji argumentaciji sklicujejo in opirajo na Biblijo.

Da me ne bo kdo napačno razumel, naj ob koncu še enkrat poudarim, da sem vedno zagovarjal zvestobo prevajalca, največjo mogočo zvestobo do izvirne besede. Vendar sem si to zvestobo morda predstavljal nekoliko drugače kot moji kolegi. Moja zvestoba ni zakoličena v zunanji enoznačnosti besed, ampak išče globlje korenine v sozvočju med smislom izvirnega sporočila in žlahtnostjo slovenske besede. Zvestobo prevajalca do prevajane Besede si predstavljam kot zvestobo med zakoncema, ki se imata rada in si brezmejno zaupata. On vedno misli nanjo, na Besedo, in niti za hip mu ne pride na misel, da bi se ji izneveril. Vedno neguje Besedo, vedno razmišlja o njej, kako bi se ji približal, kako bi se z njo poistovetil, kako bi jo olepšal in požlahtnil; in Beseda se počuti varno v njegovem objemu, v njegovi bližini. Slabó pa se piše zakonu, ki ga na silo držijo skupaj svarila zaskrbljenih sorodnikov ali privoščljivih sosedov, zakonu, ki temelji na neprestanem strahu in sumničenju, da je eden od zakoncev nezvest. In slabó se piše prevodu, ki ga uredniki in revizorji sumničijo nezvestobe do izvirne besede.

Opravičujem se, če morda predstavitev svojega prevajalskega deleža nisem formuliral tako, kot bi zahtevala slovesnost trenutka. Toda panegirično poveljevanje se mi je od nekdaj upiralo. Vedno mi je bil bližji kritični pogled na opravljeno delo in na prehojeno pot.

In naj na koncu še prav posebej poudarim, da s svojim kritičnim pogledom nisem hotel prizadeti svojih soprevajalcev, ki so bili vsi brez izjeme čudoviti, enkratni v svoji delovni vnemi; vsi so delali po svoji najčistejši vesti, iz najglobljega prepričanja, vsi so dali od sebe vse, kar je bilo v njihovih najboljših močeh. Razgovori z njimi, razgovori o naših naporih in zadregah so bili vedno spodbudni in so me silili k poglobljenemu razmišljanju o jeziku, o prevajanju, o zadnjih, najglobljih resnicah. Občudoval sem legendarno učenost akademika Krašovca in nadčloveške, naravnost herkulovske napore, ki si jih je nalagal. Občudoval sem drzno in domiselno iskateljstvo prof. Rozmana in nezmotljivi jezikovni posluš velikega mojstra slovenske besede Alojza Rebula. Prevzela me je globoka doživetost Črnilogarjevih prevodov in prekaljena zanesljivost Jurija Bizjaka, strmel sem nad darovi jezikov, ki jih je Janezu Zupetu vdihnil Sveti Duh, nad vzorno akribijo sestre Snežne in Marijana Peklaja, nad zvestobo, s katero je Milan Holc iz Petrovega mesta opravljal svoje prevajalsko poslanstvo, nad asketsko anonimnostjo Gorazda Kocijančiča, nad potrpežljivostjo in dobrohotnostjo naših lektorjev. Kljub mešanim občutkom, ki me navdajajo ob

izidu prevoda, kljub bojaznim, o katerih sem govoril, nad vsem vendarle zmaguje upanje, da bodo tudi skozi novi prevod naši rojaki zaslutili - da se izrazim z verzom našega pesnika - »sled sence zarje onstranske glori«e, ki žari iz izvorne Besede.

Povzetek: Kajetan Gantar, Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum

Razprava o dveh metodah prevajanja Svetega pisma - o dobesednem prevajanju in o prevajanju po smislu. Nekateri prevajalci skušajo suženjsko posnemati besedni red, sintaktične konstrukcije, različne fraze izvirnika; posamezno biblično besedo skušajo prevajati vedno z istim izrazom, kar pa nima pravega smisla, saj skoraj ni grške besede, ki bi ji v kakem drugem jeziku ustrezala beseda s povsem enakim pomenskim obsegom. Drugi se odločajo za svobodnejši način prevajanja, zato včasih nekatere besede tudi izpuščajo, spreminjajo ali uvajajo nove, vendar tako, da se ob tem ohranja smisel izvirnega sporočila. Na koncu sledi nekaj konkretnih primerov, kako je bilo treba ob najnovejšem slovenskem prevodu premagovati omenjene težave.

Summary: Kajetan Gantar, Not Word for Word But Meaning for Meaning

The paper deals with two methods of translating the Bible - the literal translation and the translation according to the meaning. Some translators try to slavishly imitate the word order, the syntactic constructions and different phrases of the original; they may try to always translate the same biblical word by the same expression, which does not make much sense because for practically no Greek word there exists a word of exactly the same scope of meaning in another language. Others decide to translate in a less restricted manner, omitting some words, changing others or introducing new ones, however, preserving the meaning of the original message. In the last part some concrete examples are given how at the new Slovenian translation of the Bible the above-mentioned difficulties had to be overcome.

Peter Weiss

Jezikovni pregled novega prevoda Svetega pisma

Novi prevod Svetega pisma v slovenščino – prevedena svetopisemska in spremna besedila (uvode, opombe in dodatke) – je pred natisom pregledala skupina osmih lektorjev in korektorjev, in sicer Irena Avsenik, Rosana Čop, Jasna Hrovat, Karmen Kenda-Jež, Vlado Nartnik, Jerica Snoj, Marjeta Žebovec in jaz. V začetku prevajanja so lektorsko svetovali Janez Gradišnik, Mirko Mahnič in Avguštin Pirnat. Za vnos popravkov in za nadzor vnesenega je pri založnici, Svetopisemski družbi Slovenije, skrbel Matjaž Črnivec s sodelavci in z zmogljivo računalniško opremo, ki je bila jezikovnim pregledovalcem pri usklajevanju marsikdaj v veliko pomoč.

Svetopisemska besedila se v slovenščino prevajajo že skoraj 450 let. Tako se tudi jezikovni pregledovalec, ne le prevajalec, srečuje s sorazmerno znanimi in že večkrat prevedenimi besedili.

Novo rešitve v prevodu so morale biti utemeljene glede na tradicijo, odločitve za spremembe pa so izhajale iz dveh načel: prvo je večja zvestoba izvorniku – ker so vsi prevodi narejeni iz izvirnih jezikov –, kar je večinoma prepuščeno prevajalcu posameznega besedila, drugo pa izbira ustrežnejših sredstev, ki so na voljo v slovenskem jeziku; pri tem je pomagal in svetoval jezikovni pregledovalec, lektor.

Prevedena svetopisemska besedila dopuščajo širšo izbiro stilnih sredstev kot spremni aparat. Uvodi, opombe in dodatki so stilistično manj raznovrstna besedila (gre za strokovna besedila, ki ne dopuščajo stilistične raznovrstnosti), so pa tehnično veliko zahtevnejša, posebno še opombe.

Za usklajeno delo celotne skupine je bil pripravljen seznam jezikovnih določil in tehničnih pravil, ki so bila sprejeta skupaj s prevajalci. Jezikovnega pregledovalca katerega koli besedila v slovenskem knjižnem jeziku zavezujejo osnovni jezikovni priročniki; merili za današnji knjižni jezik sta SSKJ (ta je izhajal v letih 1970–1991)¹ in pravopisna pravila, ki so zapisana v prvem delu Slovenskega pravopisa in so najprej izšla leta 1990, nazadnje pa kot tretja in četrta izdaja z nekaterimi spremembami leta 1994.² Za usklajevanje je bil

¹ Prim. *Slovar slovenskega knjižnega jezika 1–5*, SAZU – DZS, Ljubljana 1970–1991.

² Prim. *Slovenski pravopis 1: Pravila*, SAZU – DZS, Ljubljana ³1994.

uporabljen še seznam svetopisemskih imen, ki je bil objavljen v Bibličnem leksikonu,³ in sicer z dopolnili, ki so bila pripravljena za prevajalsko delo.

Lektoriranje je skupek več manjših opravil: lektor (1.) iz besedila odpravlja napake, ki niso v skladu z jezikovno normo, (2.) piscu svetuje vsebinske izboljšave na mestih, kjer bi lahko prišlo do nejasnosti ali napačnega razumevanja besedila (besedilo mora brati tudi tako, kot bi ga nekoliko nenaklonjeni, »hudobni« bralec), (3.) stilistično usmerja in svetuje, (4.) popravlja opazni besedni red in (5.) besedilo usklajuje in enoti, k čemur spada tudi to, da se med več (lahko tudi enakovrednimi) pravopisnimi in stilističnimi dvojnicami odloča za eno samo. To velja za lektoriranje in jezikovno pregledovanje nasploh in torej tudi za pregled besedil v novem prevodu Svetega pisma v slovenščino.

Tule navajam nekaj težavnejših odločitev, s katerimi smo se srečali pri jezikovnem pregledu.

V nekaj primerih smo v novem prevodu Svetega pisma odstopili od pravil, ki so zapisana v Slovenskem pravopisu, na primer pri pisanju pridevnika *Božji* z veliko začetnico – utemeljitev zanjo je objavljena v uvodnem delu slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma Stare in Nove zaveze (str. 19). Odločitev izhaja iz dejstva, da se pridevnik *Božji* navezuje na lastno ime *Bog* in nadomešča (neuporabljeni) svojilni pridevnik *Bogov*. Vendar pa bo pisanje z veliko začetnico težko razmejiti od drugih primerov, in sicer tistih redkih, ki so navedeni v utemeljitvi in so se pojavili že v prevedenem besedilu Svetega pisma (*božji* v pomenu *božanski*), od izrazov (terminoloških zvez), kot je recimo *božji les* (ki je redkejša sopomenka besede *bodika*), in od sorazmerno številnih medmetnih zvez. Tako se velika začetnica že pojavlja zapisana ponekod v zvezah, kakršni sta na primer za *Božjo voljo* ali *križ Božji*, kjer se do zdaj seveda ni pisala (še naprej pa se najbrž ne bo npr. v kletvicah). S tem ko se pridevnik *BOŽJI* piše na dva načina – z veliko in malo začetnico –, si je slovenistična stroka po svoje naredila medvedjo uslugo, vendar bo razlikovanje še treba uzavestiti. (Sicer pa so podobne težave tudi z začetnico pri samostalnikih *bog* oziroma *Bog*.)

Pri dvojnicah, ki jih dopuščata Slovenski pravopis 1994 in SSKJ (vedno je v obeh delih kot primernejša razumljena tista, ki je navedena na prvem mestu), smo se praviloma odločali za eno samo. Pravopisne dvojnice so največkrat v zvezi s pisanjem skupaj ali narazen; tako so primeri *čim prej, kdor koli, na skrivaj* in *od kod* v slovenskem standardnem prevodu pisani narazen. – Zeva nismo zapolnjevali v primeru *Lein*, kar je svojilni pridevnik od imena *Lea*, čeprav bi ga po Slovenskem pravopisu 1994 (§ 963) morali (tako da bi se oblika pisala *Lejin*). – Ker slovarski del Slovenskega pravopisa še ni izdelan, so za zdaj samo v SSKJ-ju navedene in hierarhizirane oblike *izpolniti* (nasproti *spolniti* – nasploh smo se v takih primerih največkrat odločili za daljše oblike, sploh če jim SSKJ daje prednost pred krajšimi, razen v pesniških besedilih ali odlomkih, kjer je ritem prevlada nad večjo stilistično ustreznostjo: *izbrisati* namesto *zbrisati*, *preizkus* namesto *preskus*, *izgubljen* namesto *zgubljen*). – Uveljavljali smo

³ Prim. J. Krašovec, *Seznam svetopisemskih imen*, v: A. Grabner-Haider in J. Krašovec s sodelavci, *Biblični leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1984.

oblike *demonski* (nasproti *demoničen*), *mitski* (namesto *mitičen*) ali *drzniti si* (ne *se*, tako kot *upati si*).

Več je bilo stilističnih odločitev.

Oblikoslovje in oblikotvorje

Tako imenovane kratke glagolske oblike v 3. osebi ednine smo ohranili le v pesniških besedilih ali odlomkih, sicer ne, na primer *držé*, *počnó* in *govoré* poleg običajnega *držijo*, *počnejo* in *govorijo*. – Imenovalnik množine je *Judje*, ne *Judi*. – Rodilnik od *datelj* je *dateljna*, ne *datlja*, in potem tudi *dateljnova palma* (in tako še *mandelj -na* in *mandeljnovec*).

Glagolske oblike na *-ovati/-evati -ujem* imajo večinoma prednost pred dvojničnimi na *-avati -avam*; tako je bilo na primer *izterjevati -ujem* uveljavljeno nasproti *izterjavati -am*.

Pri občnih imenih tipa *vodja* in lastnih imenih tipa *Luka* je rodilnik *-a* (samostalniki se torej sklanjajo po moški sklanjatvi) v Svetem pismu v skladu s svetopisemsko tradicijo (na primer *evangelij po Luku*, ne *po Luki*); tako te primere rešuje tudi Biblični leksikon.⁴ Vendar pa pripravljajoči se Slovenski pravopis daje prednost končnici *-e*.⁵ Besede, kot so *vojvoda*, *vodja* ali *Mesija*, se v Svetem pismu v množini sklanjajo po ženski sklanjatvi – v imenovalniku so torej *lažni Mesije*.

Besedje

Enotenja in uskladitev je bilo veliko, na primer *čprav* ali *četudi* (za kar smo se odločili nasproti *čeravno*), *bedeti* ali *biti buden* in *buden* (nasproti *čuti* in *čuječ*). Glagol *darovati* s pomenoma »opraviti/opravljati daritev« ali »dati/dajati kot obredno žrtev« (to dvoje v svetopisemskem besedilu seveda ostane) je bilo treba ločiti od *darovati* v pomenu »podariti«. V smer cepljenja je šel primer *dvoznačen*, kar smo popravljali v *dvopomenski* ali *dvoumen* (kar je celo pomenskorazlikovalno in zato natančneje).

Nekaj poenotenja je bilo zaradi današnje drugačne rabe, kot je bila dozdanjšja: *ledja* v množini namesto *ledje* v ednini, *nedrje* v ednini namesto *nedrja* v množini, samostalnik *laket* je po novem moškega spola, ne ženskega.

V smer večje ustreznosti smo popravljali izraze iz spremnih besedil, na primer *prijeti* ali *zapreti* nasproti *aretirati* (zadnje se povezuje z novejšimi časi, ne s svetopisemskimi) ali *pisec* (svetopisemskih besedil, na primer apostol Pavel) nasproti *pisatelj* (ta piše romane, povesti ali novele). Prizadevali smo si za (večjo) uveljavitev domačih izrazov *svetopisemski* ali *Sveto pismo* nasproti prevzetim *bibličen*, *biblijski* (to dvoje je navsezadnje zelo težko ločiti) ali *Biblija* in *Peteroknjžje* namesto *Pentatevh*.

⁴ Prim. J. Krašovec, n. d., 17.

⁵ Prim. J. Toporišič, *Teoretična podstava slovarja novega SP* [= Slovenskega pravopisa], v: *Slavistična revija* 42 (1994), 470: geslo *Celestina* m.

Vezljivost

Največ vezljivostnih dvojnic je pri glagolih; značilna primera, ko se je bilo treba odločiti za eno od možnosti, sta *ogibati se*, *izogibati se* koga/česa, ne komu/čemu, in *primerjati* kaj/koga s čim/kom, ne *primerjati* kaj/koga čemu/komu; tako še: *veroval je v Boga* ali *verjel je Bogu* namesto *veroval je Bogu*.

Naglas in naglasna znamenja

Svetopisemska besedila ne smejo biti preobremenjena z naglasnimi znamenji, ki pa vendarle morajo stati tam, kjer so potrebna za razumevanje in kjer lajšajo glasno branje. Zato so na občnih besedah večinoma zapisana le takrat, kadar bi bilo razumevanje ogroženo zaradi dvoumja, na primer *célo* in *celó* ali *vôda* in *vodá*. Določna pridevniška oblika *véliki -a -o* je skoraj vedno zapisana z naglasnim znamenjem (ki ga nedoločna oblika nima). V oblikah glagolov *hvalíti* ali *čúdti se* v velelniku za 2. osebo množine naglasno znamenje ni zapisano, ker sta mogoči obliki *hválite* in *hvalíte* ali *čúдите se* in *čúdtite se*, bralcu pa ni mogoče predpisati, kako naj naglasi velelniško obliko. Drugače je seveda pri lastnih imenih, kjer so manj znana vedno zapisana z naglasnimi znamenji, znana ter eno- in dvozložna z naglasom na prvem zlogu pa v besedilu ne; znana, ki niso dvozložna in ki v prevedenih in spremnih besedilih nimajo zapisanega naglasnega znamenja (ali naglasnih znamenj), so navedena v posebnem seznamu v uvodnem delu Svetega pisma (str. 11–12).

Pri imenih za prebivalca z naglasom na *-án* je mogoča dvojica na *-àn*, na primer *Rimljan*.⁶ To načelo je bilo zapisano že v seznamu svetopisemskih imen v Bibličnem leksikonu.⁷

V zadnjih izdajah Slovenskega pravopisa je prišlo do spremembe pri pisanju naglasnega znamenja na tako imenovanih naglašanih srednjih *e* in *o*, torej na istozložnih *e* in *j* ter *o* in *v* – primera za prvo sta *vej*, *vejnat*, za drugo *sinov*, *sinovski*. Na takih mestih smo se v Svetem pismu ravnali po SSKJ-ju, ki na *e*-jih in *o*-jih piše ostrivec, medtem ko Slovenski pravopis 1994 piše strešice (§ 619 in 628); pravilo v Slovenskem pravopisu ni povsem domišljeno in tudi zapisana strešica ne odraža dejanskega stanja. Zato se je zdelo bolj varno ubrati že preverjeno pot, saj bi pri imenu *Lea*, kjer se pisna oblika (brez *j*-ja) ne ujema z izgovorom (z *j*-jem), lahko zašli v neznanost; Slovenski pravopis namreč za tak primer ne predvideva pisne rešitve.

Težko je določiti, kdaj je kak jezikovni pojav še sestavina svetopisemskega sloga. Tako je recimo v sami skupini jezikovnih pregledovalcev in prevajalcev prišlo do razhajanj glede veznika *zakaj*, ki se uporablja v vzročnem priredju.

⁶ Pripravljajoči se slovarski del Slovenskega pravopisa bo tu na prvem mestu imel kračino; prim. J. Toporišič, n. d., 470: *Celjàn* in *Celján* v geslu *Celje*.

⁷ Prim. J. Krašovec, n. d., 18.

Namesto njega se danes uporabljata stilno neopazna (nevtralna) veznika *kajti* in *saj*. (Pri blagih v Matejevem evangeliju v mariborskem prevodu iz leta 1961 in tudi v ekumenski izdaji iz leta 1974 je tak primer: »Blagor ubogim v duhu, zakaj njih je nebeško kraljestvo« (Mt 5,3). Prevod iz leta 1984 je imel *ker njihovo* namesto *zakaj njih*. Nazadnje je prišlo do kompromisne rešitve: veznik *zakaj* ostane v pesniških besedilih, kamor ga ne uvajamo na silo, če ga ni zapisal že prevajalec, medtem ko sta drugod zapisana veznika *kajti* ali *saj*. (V slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma Stare in Nove zaveze je zdaj mesto iz Matejevega evangelija takole: »Blagor ubogim v duhu, kajti njihovo je nebeško kraljestvo.«) Vendar pa je tudi v pesniškem odlomku zaradi večjega blagoglasja moralo priti do odstopa od siceršnje rabe v Prvi Mojzesovi knjigi: »Kajti Kajn bo sedemkrat maščevan, Lameh pa sedemdesetkrat« (1 Mz 4,24). Veliko manj primerno bi bilo *Zakaj Kajn bo sedemkrat maščevan*, čeprav tudi zdajšnja rešitev ni veliko elegantnejša.

Skupinsko delo prevajalcev in jezikovnih pregledovalcev je zahtevalo podreditev kolikor toliko enotnim pravopisnim in jezikovnim pravilom, ki so bila sprejeta v skupini. Tako je recimo v zborniku razprav, ki jih prispeva več piscev, mogoče pričakovati več raznovrstnosti, vendar v posamezni razpravi jezikovno enotnost, delo enega samega pisca naj bi bilo jezikovno enotno, skupinsko delo, kakršno je prevod Svetega pisma s spremnimi besedili, pa kljub sodelovanju več piscev zahteva precejšnje poenotenje, in to tako tehnično kot glede izbire ustreznih jezikovnih sredstev za vsakokratno vrsto besedila. Seveda pa ne bi bila primerna popolna uniformiranost, ki bi predvsem v prevedenih svetopisemskih besedilih pomenila siromašenje. Pri novem prevodu Svetega pisma so bile le v redkih primerih na izrecno zahtevo posameznih prevajalcev dopuščene individualne posebnosti (na primer predpreteklik, ki je dosledno za predčasnost uporabljen le v nekaterih svetopisemskih knjigah; njegova raba se je tako v primerjavi z mariborskim prevodom celotnega Svetega pisma razširila).

Pri tako obsežnem delu je sodelovanje večje usklajene skupine jezikovnih svetovalcev in pregledovalcev, ki bi sodelovala s prevajalci, nujno že od samega začetka; to je namig za ravnanje ob kakem podobnem projektu v prihodnosti.

Pravopisni priročnik se pri jezikovnem pregledu takega dela, kot je prevod Svetega pisma, hitro pokaže za nezadostnega, saj navaja preveč splošna pravila, ki so marsikdaj ponazorjena z zastarelimi primeri. V slovenščini bi bil potreben dober in obsežen priročnik, ki bi dajal več sodobnih praktičnih rešitev. Take imajo recimo na angleškem govornem področju – tudi namesto pravopisa, ki ga v našem smislu ne poznajo – in jih izdajajo večje založbe, predvsem za doseganje jezikovne in tehnične enotnosti v svojih izdajah.⁸ V njem bi lahko našli marsikatero tehnično rešitev, ki za slovenščino do zdaj v priročniški obliki še ni bila predstavljena.

Najbrž bo treba pripraviti tudi manjši pravorečni priročnik za glasno (javno) branje Svetega pisma; v njem bi lahko bili obdelani določeni pravorečni pojavi, ki so zaradi mejnosti iz Svetega pisma izpadli. Sorazmerno natančno bi lahko

⁸ Prim. *The Chicago Manual of Style*, Chicago-London ¹⁴1993.

določili obseg problematičnega besedja, ki bi ga bilo treba zajeti v takem priročniku, ko bo izdelana konkordanca po novem prevodu Svetega pisma; sem spadajo na primer omenjena dvojnost pri naglaševanju velelniških oblik za 2. osebo množine tipa *hvalíte* ali *hvalíte*, naglaševanje oblik *žéne* in *vóde* nasproti nasproti *žené* in *vodé* itd. Tovrstni priročnik je potreben tudi zato, ker je iz preglednic v uvodu in iz samih gesel SSKJ-ja težko najti ustrezne podatke, samo zaradi njih pa je SSKJ preobsežen.

Glede na mariborski prevod Svetega pisma iz let 1959–1961 in glede na ekumensko izdajo Svetega pisma iz leta 1974, ki je dejansko jezikovno izboljššan mariborski prevod, je bila potrebna sorazmerno velika jezikovna posodobitev, saj bo slovenski standardni prevod Svetega pisma po izkušnjah ostal brez naslednika vsaj še kako generaciji.

Prof. Stane Suhadolnik je na koncu odlične jezikovne analize prevoda Svetega pisma nove zaveze iz leta 1984 zapisal: »Upamo, da besedilo prihodnje izdaje ne bo ponovilo napak Izdaje 84.«⁹ Ustvarjalci novega prevoda in z njimi jezikovni pregledovalci smo se trudili, da jih ne bi, rešitve v slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma pa bodo pokazale, ali nam je uspelo.

Povzetek: Peter Weiss, Jezikovni pregled novega prevoda Svetega pisma

Besedila v slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma Stare in Nove zaveze je pred natisom pregledala skupina lektorjev in korektorjev. Delo prevajalcev in pregledovalcev je od vsakogar zahtevalo podreditev jezikovnim določilom in tehničnim pravilom, ki so bila sprejeta v skupini. V članku so navedena nekatera odstopanja od pravil v jezikovnih priročnikih, ki so bili uporabljeni za izhodišče pri jezikovnem pregledu. Ugotovljena je tudi potreba po pravorečnem priročniku, ki bi lajšal težave pri glasnem branju Svetega pisma.

Summary: Peter Weiss, Language Checking of the New Translation of the Bible

Prior to printing, the texts in the Slovenian standard translation of the Bible of the Old and New Testaments were checked by a group of language editors and proofreaders. It was necessary for the translators' and editors' work that everyone subordinated himself to linguistic and technical rules that had been accepted in the group. In the article there are stated some departures from the rules in the language manuals used. Also the need for an orthoepy manual has been established, which would make reading the Bible aloud easier.

⁹ S. Suhadolnik, *Jezikovna analiza Svetega pisma nove zaveze (1984)*, v: *Slavistična revija* 41 (1993), 429–448.

Marijan Peklaj

Stalne besedne zveze v Pentatevhu

Mojzesovih pet knjig stoji v vseh izdajah Svetega pisma na začetku. Za Jude je Postava najsvetejši in najvažnejši del zbirke svetih knjig. Poudarek je na zakonodaji za izvoljeno ljudstvo. Zakoni pa so utemeljeni v pripovedih in to je na več mestih izrecno poudarjeno; npr. v zvezi z zapovedjo o sobotnem počitku: »Spominjaj se, da si bil suženj v egiptovski deželi in te je GOSPOD, tvoj Bog od tam izpeljal z močno roko in stegnjenim laktom! Zato ti je GOSPOD, tvoj Bog, zapovedal obhajati sobotni dan« (5 Mz 5,15). Ali: »Tujec, ki biva med vami, vam bodi kakor domačin, kakor eden izmed vas! Ljubi ga kakor sebe, kajti tuji ste bili v egiptovski deželi; jaz sem GOSPOD, vaš Bog« (3 Mz 19,34). Velikokrat ni jasne meje med zakoni in pripovedmi. Le malo je v teh knjigah poglavij, ki so napisana v izrazito pesniški obliki. Vendar je treba reči, da je proza večkrat zelo poetična in polna retoričnih oblik, ki naj bi jih prevajalec, če je le mogoče, upošteval.

Pomembnost stalnih besednih zvez

V novem prevodu Peteroknjižja je kar nekaj novih besed za znane stvari: namesto na tabli je Bog zapisal zapovedi na plošči, nekvašen kruh je prišel na mesto nekdanjih opresnikov ipd. Posamezni bralci in poslušalci bodo različno zadovoljni ali nezadovoljni s temi spremembami. Včasih se sam nisem strinjal, pa je zmagalo mnenje večine in potreba po uskladitvi z drugimi deli Stare zaveze in z Novo zavezo.¹

Gotovo je izbiranje besed, ki naj v prevodu kar najboljše zadenejo smisel izvornih, pomemben del prevajalskega opravila. Morda pa so še važnejše besedne zveze in zgradba stavkov in delov besedila. Znani katoliški prevajalec Svetega

¹ Tak primer je beseda pasha namesto prejšnje velike noči. Menim, da je za Slovence beseda pasha tujka, velika noč pa ustaljen izraz, čeprav res ni ravno vsebinski prevod hebrejskega izraza. Beseda pasha je samo aramejska oblika prvotne hebrejske besede in se je ohranila v grških in latinskih prevodih. Razlog nekaterih, naj pasha pomeni judovsko praznovanje, velika noč pa naj ostane prihranjena za označevanje krščanskega slavlja, se mi ne zdi prepričljiv; menim, da bi bilo bolj prav, da se tudi jezikovno dobro vidi povezava med judovskim in krščanskim praznovanjem rešitve iz suženjstva. Medtem ko nemški in angleški prevodi razlikujejo, imajo romanski jeziki eno samo besedo za judovski in krščanski praznik. Res pa ta beseda ni prevod, temveč le prilagojena oblika aramejske besede.

pisma v angleščino Ronald Knox se ustavlja ob primeru ponavljanja v rodovniku predpotopnih očakov v 1 Mz 5. Kar devetkrat je v odlomku o desetih očakih (v. 4-30) zapisano: »In rodili so se mu sinovi in hčere«. Namreč potem, ko se je rodil prvorojenec. Knox si postavlja vprašanje: »Ali bi bilo prav, če bi natanko isto informacijo posredovali z opombo na koncu: 'Vsem tem so se povrh rodili še drugi sinovi in hčere'?«² Hoče reči, da ga kot prevajalca obhaja skušnjava, da bi iz besedila izpustil ponavljanje iste besedne zveze, da to ne bi motilo evropskega bralca. Kdor bi to storil, bi se lahko izgovarjal, da je ohranil smisel. Vendar tako ne gre. Saj nam Bog ne govori po nekem smislu, o katerem bi kdo mislil, da ga je izvlekel iz besedila, temveč je sporočilo neločljivo povezano z obliko.

Pri Svetem pismu ne smemo preveč enostransko misliti na bralce, temveč morda še bolj na poslušalce. V velikem delu je nastalo kot javno govorjena beseda in je bila tudi namenjena glasnemu oznanjanju in ponavljanju. Velik del besedil se je dolgo ohranjal kot ustno izročilo. Zato so bila oblikovana tako, da so laže ostala v spominu in jih je bilo mogoče po spominu posredovati poslušalcem. Tudi zapisano besedilo je bilo namenjeno javnemu branju, torej poslušalcem (prim. Jer 36; Neh 8). O glasnem branju Božjih zakonov in predpisov pred zbranim ljudstvom pravi Mojzes v Devteronomiju: »Vsako sedmo leto, ob času odpustnega leta, na šotorski praznik, ko pride ves Izrael, da se prikaže pred obličjem GOSPODA, tvojega Boga, na kraju, ki ga izbere, beri to postavo pred vsem Izraelom v njihova ušesa! Zberi ljudstvo, može in žene, otroke in tujce, ki so znotraj tvojih vrat! Naj slišijo, naj se naučijo, da se bodo bali GOSPODA, vašega Boga, in vestno spolnjevali vse besede te postave« (5 Mz 31,10-12). V shodnicah in potem v življenju Cerkve je bilo glasno branje odlomkov iz Svetega pisma vedno integralni del bogoslužja. To pa seveda pomeni, da bogoslužno občestvo posluša to branje kot zanj ta trenutek veljavno in živo Božjo besedo. Po zadnji preureditvi bogoslužja rimskega obreda naj ne bi bilo nobenega obreda brez branja vsaj enega odlomka iz Svetega pisma.³ Glasno branje in poslušanje Svetega pisma je doma tudi v družinskih in drugih svetopisemskih krožkih. Z zasebnim tihim branjem naj bi se vernik pripravljal na zbrano poslušanje v občestvu in se po končanem bogoslužju morda spet vračal k besedilu. Tako je zven besed in besednih zvez izrednega pomena. Čeprav se naša civilizacija razlikuje od staroizraelske ali zgodnjekrščanske tudi po tem, da imamo navado brati potihoma sami zase, prevajanje Svetega pisma ne more mimo zahteve, ki se ujema z nastankom svetih spisov, zahteve po obliki, ki je primerna za javno branje. Seveda je v prevodu le redkokdaj mogoče poustvariti take oblikovne prvine izvirnika, kot sta asonanca in aliteracija.⁴ Že pojavljanje posameznih ključnih besed ali besednih korenov vzpostavlja nekakšen notranji ritem in poudarja misel ali občutje. Tudi tega pogosto ni mogoče ohraniti. Znan je primer hebrejske besede *tôledôt*, ki sama po sebi pomeni rojevanja ali rojstva. Mesta, na katerih stoji ta beseda, označujejo

² *Trials of a translator*, Sheed & Ward, New York 1949, 35 sl.

³ Prim. *Rinski obrednik. Blagoslovi*, Slovenska škofovska liturgična komisija, Ljubljana 1989, 12 (Splošna navodila, št. 21).

⁴ Prim. M. Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*. Beilage zum ersten Band *Die fünf Bücher der Weisung*. Verdeutschung von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954, 15.

posebne enote v duhovniški zgodovini. Od 1 Mz 2,4 do 4 Mz 3,1 srečamo to besedo enajstkrat. Največkrat je v zvezi z naštevanjem imen potomcev kakega človeka. Tam gotovo ustreza prevod rodovnik. Zaradi drugačnega sobesedila pa se mi je zdelo potrebno pustiti za isto besedo tudi izraz zgodba. Ker je torej večkrat težko ohraniti ritem, ki ga besedilu dajejo posamezne besede ali besedni koreni, je toliko pomembneje, da smo pozorni na ponavljanja besednih zvez.

Peteroknjžje je na prvi pogled sestavljeno skoraj iz samih proznih besedil. Krajši odlomki, ki jih navadno tiskajo v obliki poezije, se kar izgubljajo med prozo. Vendar dajejo posamezne besedne zveze, ki se v prozi pojavljajo v nekem redu, vtis ritma. Včasih bi jih skoraj lahko primerjali odpevom na koncu kitic, kakršni so pogosti v pesniških delih Svetega pisma. Taki stalni obrazci so še posebej značilni za mlajši plasti besedil Peteroknjžja: za devteronomista in duhovniški kodeks.

Stalne besedne zveze pri devteronomistu

Neko slovesnost izraža že značilno ponavljanje Božjega imena v zvezi z nekakim pojasnilnim dodatkom: »GOSPOD, tvoj Bog« ali »GOSPOD, vaš Bog.« Če bi v prevodu spreminjali besedni red, bi uničili čar in moč te zveze. Druga pogosta zveza je lepa dežela. Slovenski prevodi do Slaviča imajo dobra dežela, kar je čisto pravilno. Prevod iz leta 1939 in naslednje izdaje imajo zvezo lepa dežela na šestnajstih mestih v 5 Mz in na enem v 4 Mz. Zdaj sem v skladu s to rešitvijo popravil še mesto v 2 Mz 3,8, kjer gre tudi sicer za očiten devteronomističen slog. Hebrejščina sicer ima poseben pridevnik za lepo, vendar se pridevnik *tob* lahko nanaša na marsikaj in s tem dobiva različne pomenske odtenke. Menim, da je Slavič zadel pristno slovensko širino pridevnika lep, saj tudi zveze, kot lepo posestvo ali lepa živina zajemajo tako estetsko kot gospodarsko oceno.⁵

Z lepo deželo je pogosto povezan obrazec, ki pojasnjuje, da gre za rodovitno deželo, ki zlahka prehranjuje svoje prebivalce: »Dežela, v kateri se cedita mleko in med.« Tudi tu je pomembno, da se obrazec v slovenščini glasi enako v vseh primerih, tudi takrat, kadar se pojavlja zunaj Devteronomija (prim. 2 Mz 3,8.17; 3 Mz 20,24; 4 Mz 14,8; 16,13.14). Okrog dežele se vrti tudi drug pogost obrazec z odvisnikom: »Dežela, ki sem jo s prisego obljubil.« Različice so glede sklona samostalnika dežela in glede osebe, ki obrazec izreka: »Ki si jo... obljubil, ki jo je... obljubil« ipd. Zdi se mi pomembno, da je prevajalec pozoren na tako ponavljajočo se zvezo in jo zato tudi vedno enako sloveni, čeprav se mu ponuja več možnosti. Tako se v prevodu občuti ritem izvirnika. Taka posebnost pa nas lahko tudi opozori na posamezne slovstvene plasti.

Zadnji zgled ni posebno tipičen za devteronomista. Drugače je z zvezo: »Dežela, v katero greste, da jo vzamete v last« (5 Mz 4,5.14.22.26). Med petnajstimi primeri v 5 Mz se spreminja le število nagovorjenih. Kadar je namreč nagovorjen Izrael v ednini, tedaj beremo: »Dežela, v katero greš, da jo vzameš v

⁵ V Dan 11 imamo »čudovito deželo« (v. 16) in »čudovito kraljestvo« (v. 20) za označevanje izraelske dežele, a tam ni pridevnika *tob*, temveč je posebna samostalniška zveza. Slavičev prevod ima tu pridevnik »prekrasna«, New Revised Standard Version pa »beautiful«.

last.« To menjavanje množine in ednine nagovorjenih Izraelcev oziroma Izraela je splošna značilnost Devteronomija.

Stalne zveze v duhovniškem viru

S tipičnimi stalnimi zvezami v tako imenovanem duhovniškem viru se srečamo že v prvem poglavju Geneze: »Bog je rekel... Zgodilo se je tako... Bog je videl, da je dobro... In bil je večer in bilo je jutro...« Rad bi se ustavil pri besedni zvezi, ki se pojavlja še na drugih mestih. V duhovniškem besedilu o stvarjenju imamo pri živalih zvezo »po njihovih vrstah« in podobno že prej pri rastlinah. Kakor bi pisec hotel povedati, da moramo onkraj posameznih skupin živih bitij, ki jih omenja, videti še množstvo vrst in sort; za podrobnejše naštevanje pa ni prostora v tem jedrnatem besedilu. Za primer: »Bog je ustvaril velike morske živali in vsa živa bitja, ki se gibljejo in mrgolijo v vodah, po njihovih vrstah, in vse krilate ptice po njihovih vrstah« (1 Mz 1,21). Ko smo to poglavje obravnavali v prevajalskem odboru, se je ta zveza zdela nekaterim okorna in moteča. Popravili smo stavek po zgledu nemške Einheitsübersetzung: »Vsa raznovrstna živa bitja, ki se gibljejo in mrgolijo v vodah, in vse raznovrstne ptice.« Vendar sem se pozneje odločil, da se vrnem k obrazcu »po njihovih vrstah«, ker ta bolj ustreza očitni duhovniški težnji po razlikovanju in hkrati prispeva k slovesnemu ritmu te pesniške proze. Potem je bilo treba paziti, da bi enako prevajal isto zvezo v izvirniku tudi drugod. Tako beremo tudi v 1 Mz 6: »Od ptic po njihovih vrstah, od živine po njenih vrstah in od vse laznine na zemlji po njenih vrstah« (v. 20). In še v 3 Mz 11 beremo o sokolu »po njegovih vrstah«, krogarju »po vseh njegovih vrstah«, kragulju »po njegovih vrstah«, deževniku »po njegovih vrstah«, kobilici selivki »po njenih vrstah« in o kuščarici »po njenih vrstah« (v. 14-29). Podobno kakor pri prej omenjenem rodovniku v 1 Mz 5 se nam lahko zazdi tako izražanje razvlečeno in enolično, vendar naloga prevajalca ne more biti v tem, da bi popravljal svetopisemsko govorico, temveč naj bi ji, kolikor je mogoče, pustil govoriti.

Ko Peteroknjžje govori o daritvah Bogu, zlasti v Levitiku, se ponavljajoči se obrazci kar kopicijo. Ena takih zvez je: »V prijeten vonj GOSPODU.« Ta vonj daritev kot izraz verjetno izhaja iz antropomorfnih predstav o bogovih, ki so v starih pripovedih dobesedno duhali človeške daritve,⁶ a je v duhovniški plasti preprosto obrazec, ki ritmično poudarja, kako prav je, da ljudje z bogoslužnimi opravili častijo Boga, mu skazujejo hvaležnost za dobrote in ga prosijo.

V novem prevodu je v bogoslužnih navodilih tudi zveza opraviti spravo. V izvirniku je tu sicer ena sama beseda in v Slavičevem prevodu je to ustrezna oblika glagola spraviti. Po zgledu nekaterih drugih prevodov pa sem zaradi sobesedila skušal narediti misel jasnejšo, ne da bi v resnici kaj dodajal ali spreminjal. Osebek je duhovnik ali duhovniki, včasih sam Aron, enkrat duhovnik Pinhás. Predmet je navadno v obliki osebne zaimka v tretji osebi, povezanega s predlogom. Najobičajnejša različica širšega obrazca se glasi: Duhovnik naj opravi zanj spravo (prim. 3 Mz 5,6.10.13.16.18.26). Mišljen je seveda obred, ki naj ga duhovnik opravi kot zadoščenje za greh posameznika ali skupine. Ta besedna

⁶ Prim. Ep o Gilgamešu, plošča 11; 1 Mz 8,21.

zveza se s prilagoditvami in dostavki pojavi v 2 Mz petkrat, v 4 Mz desetkrat, v 3 Mz pa kar devetintridesetkrat. Lahko rečemo, da je nekakšen odpev in škoda bi bilo, če bi zvezo slovenili enkrat tako, drugič drugače. S tem bi zgubili del svetopisemske glasbe.

Sklep

Izmed številnih vprašanj, ki se prevajalcu postavljajo pri prevajanju Mojzesovih knjig, sem skušal na kratko predstaviti pomen stalnih besednih zvez. Te dajejo besedilom nekakšen ritem in s tem posebno govorniško moč. Zavedam se, da je pogosto zelo težko, če ne nemogoče, v prevodu ohraniti ritem, ki ga v izvirniku vzpostavljajo ponavljajoče se iste besede ali koreni. Laže je paziti na besedne zveze.

Daleč sem od mnenja, da sem ob vsej podpori drugih prevajalcev in lektorjev vedno dovolj spoštoval načelo o enakem slovenjenju istih besednih zvez. Ob koncu dela mi je veliko bolj jasno kakor pred enajstimi leti, ko sem začel to delo, kako nujno je, da je prevajalec pozoren na ta vidik prevajanja. Včasih je to dokaj lahko in nekako samoumevno, namreč tedaj, kadar se taka zveza ponavlja znotraj krajšega odlomka ali poglavja. Lahko pa jo je spregledati, kadar se spet pojavi po daljšem delu besedila ali v drugi knjigi. Nujno potrebno je usklajevanje med delom posameznih prevajalcev. Brez dvoma je pozornost na take stalne besedne zveze, kolikor nam je to v tem prevodu uspelo, znamenje kakovosti prevoda in bo koristila poslušalcem in bralcem Božje besede.

Povzetek: **Marijan Peklaj, Stalne besedne zveze v Pentatevhu**

Prevajalec ima v Peteroknjižju opraviti predvsem z zbirkami zakonov in predpisov ter s pripovedmi. Obe vrsti besedil se včasih tesno prepletata. Kolikor je mogoče, je dolžan ohraniti ritem v besedilih, saj so nastala kot govorjena beseda in bila zapisana zato, da bi jih javno brali in poslušali. Pogostnost posameznih besed ali korenov ter njihov položaj v besedilu že ustvarjata nekakšen ritem. Avtor opozarja na pomembnost številnih besednih zvez in obrazcev v Peteroknjižju. Te je laže opaziti in jih kot take prevesti, kakor pa ohraniti asonanco in aliteracijo. Važno je, da iste besedne zveze prevaja enako na vseh mestih, kjer se pojavljajo. Avtor potem omenja nekaj zgledov takih stalnih besednih zvez v novem slovenskem prevodu Peteroknjižja, posebno v Peti Mojzesovi knjigi.

Summary: **Marijan Peklaj, Standing Expressions in the Pentateuch**

In translating the Pentateuch one has to deal with collections of laws and statutes and with narratives. Both kinds of texts are sometimes closely interwoven. A translator faces the task of preserving as much as possible of the rhythm of these texts. They were first of all spoken out loud and when they were written down it was done with the aim of preserving them for public

reading and listening to them. The frequency of single words or roots in Hebrew and their position in a text created a kind of rhythm. This paper tries to show the importance of numerous standing expressions or formulae in the Pentateuch texts. It is easier to notice them and to reproduce them as such in a translation than to preserve such poetical devices as assonance and alliteration.

Snežna Večko

Krivda, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi

Odločanje med zvestobo in lepoto, ki spremlja prevajanje kateregakoli besedila, se je v novem slovenskem prevodu Svetega pisma iz izvirnih jezikov obrnilo v prid zvestobi - ali tudi na račun lepote, boste sodili bralci. Prevajalci smo želeli verno prevesti svetopisemsko sporočilo do tiste možne zvestobe izvorniku, ki jo dopušča struktura slovenskega jezika. Tako smo bili pri prevajanju pozorni ne le na literarno zgradbo z njenimi literarnimi oblikami in stilističnimi figurami, temveč tudi na posamezne izraze. Nismo skušali popestriti prevoda z različnimi sinonimi, tudi če se je isti izraz z istim pomenom večkrat ponovil, temveč smo ostali zvesti zanj izbranemu slovenskemu izrazu. S tem ko tipično hebrejskih besednih ali slogovnih prvin načeloma nismo prevajali s slovenskimi ustreznici, ki isto ali podobno vsebino izražajo z drugačnimi besedami in v drugačni obliki, smo se odpovedali bogastvu izvirnih slovenskih izraznih možnosti, ki bi bralcu morda boljše približale svetopisemsko sporočilo. Vendar smo se odločili za zvestobo izvornemu načinu izražanja. S tem smo se lažje izognili tveganju, da prevajalec vnese v besedilo svoje morebitno napačno razumevanje in zožitev pomena. S tem omogočamo bralcu, da vstopi v razpon sporočila, ki je širši, kot ga more dojeti poedini prevajalec.

Med prevajanjem se je pokazala nadaljnja prednost zvestega prevoda: izrazi, ki se ponavljajo, se izkažejo kot nosilci sporočila in njegovi razlagalci. Vsakokratno sobesedilo njihov pomen deloma niansira, po drugi strani pa sami niansirajo sobesedilo. Tako lahko bralec odkrije pomen posameznega izraza in sobesedila s pomočjo vzporednih mest. Tako lahko vstopi v odnos znotraj besedila, ki je premisslano sestavljeno, a to omogočata v največji meri le izvornik in dosleden prevod. Tako lahko tudi bralec odkrije, da je Sveto pismo možno razumeti iz njega samega. Pomembnost tega poveča dejstvo, da imajo besede poleg svojega osnovnega pomena in pomena, ki ga določa celotno sobesedilo, »tudi pomen, ki je onkraj jezikovnih kategorij« in ga določa »celoten čustveni in idejni svet dane civilizacije oziroma religije«.¹

Pričujoči prispevek želi predstaviti, kako so sestavljenci Samuelovih knjig s pomočjo izrazja za krivdo, kazen in odpuščanje skušali razložiti neko obdobje

¹ Prim. J. Krašovec, *Božja in človeška pravičnost v hebrejski bibliji*, v: BV 43 (1983), 56.

svoje zgodovine in koliko je novi prevod uspel prenesti v slovenščino izvirno svetopisemsko sporočilo.

Pripoved v Samuelovih knjigah je razvrščena okrog treh glavnih osebnosti, Samuela, Savla in Davida ter številnih drugih. Njihov medsebojni odnos je izjemno razgiban. Vendar je lahko odkriti, da so sestavjalci uredili pripoved po določenem ključu in ta je odnos med dejanjem in posledico, med krepostjo in nagrado, med krivdo in kaznijo.

Zavest o najtesnejši zvezi med krivdo in kaznijo sodi med temeljna izkustva človeka, in prav tako prizadevanje, kako bi našli izhod iz nje. Različne oblike vzpostavljanja prvotnega reda so odvisne od notranje in zunanje strukture določene civilizacije oziroma družbe, od njenih družbenih in moralnih norm in zlasti od njenega pojmovanja Boga in človeka v vsej intenzivnosti njunega odnosa. Kot osnovno pa se pojavlja vprašanje, ali je iz zgrešenega in zavoženega življenja izhod sploh mogoč, ali je torej mogoča prekinitev usodne zveze med krivdo in kaznijo ter prost vstop v svobodo in življenje? Ali pa nam, nasprotno, preostane le vdanost v neodrešeno eksistenco? Ta vprašanja niso danes prav nič manj pereča in nujna, kot so bila v antiki.²

Izrael je imel na voljo več poti iz tega usodnega spleta med krivdo in kaznijo. Zlasti pa je imel zagotovilo, da mu Bog podarja odpuščanje in s tem prekinja pot v smrt, ki je sad greha.

Samuelovi knjigi se intenzivno lotevata tega vprašanja. Njuni sestavjalci so stali pred zahtevno nalogo. Razplet Izraelove zgodovine od zaključka svobodne zveze posameznih rodov do utrditve Davidove dinastije v Jeruzalemu je klical k poglobljenemu razmišljanju o odnosu med vrhovno Božjo oblastjo in človekovo svobodo, med Božjo pravičnostjo in človekovimi dejanji. Način reševanja teh vprašanj ni preprosto poenostavljanje in pušča marsikatero vprašanje odprto.

Samuel kot prva velika osebnost je tesno povezan s padcem Elijeve duhovniške hiše in narodnega svetišča v Šilu ter nastankom izraelskega kraljestva. Njegovo rojstvo, torej življenje, predstavlja nasprotje smrti Elija in njegovih sinov (prim. 1 Sam 1-4). Izprošen je po zaobljubi, torej Bogu vdanem dejanju svoje matere, Elijeva družina umre zaradi brezbožnosti - skrunjenja daritev.

Ana izprosi sina z obljubo, da ga bo darovala Gospodu. Ko Bog izpolni njeno željo, ona razume svojo izpolnitev zaobljube kot izpolnitev Božje želje. V novem slovenskem prevodu je ohranjena besedna igra na besedo *šā'al* (prositi, želeli): »Za tega dečka sem molila in Gospod mi je izpolnil mojo željo, ki sem jo od njega želela. Pa tudi jaz sem ga zaželela Gospodu; vse dni, ki jih bo živel, naj bo zaželeni Gospodu« (1,27-28). Nasprotna izpolnitev se zgodi z Elijevo družino. Ker Eli bolj časti (v našem prevodu: ceni) svoja sinova kakor Boga, ga zadene kazen po povračilnem načelu: »Zakaj tiste, ki me častijo, častim, kateri pa me zaničujejo, bodo osramočeni« (2,30).³

² Prim. B. Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1993, 5-7.

³ V slovenščini žal ni mogoče predstaviti vidikov teže in lahкости, ki sta prisotna v nasprotnih izrazih, in je z njuno pomočjo naslikana tudi kazen nad Filistejci, ki jih je »njegova roka težko pritiskala« (*kbd*), dokler niso Izraelcem vrnili skrinje Božje in je »olajšal« (*yql*) svojo roko nad njimi (6,5).

Eli si prizadeva odvrniti sinova od greha, ker je skoraj nemogoče, da bi mogla zanj dobiti odpuščanje: bilo je uperjeno naravnost proti Božji transcendenci, zato ga pisatelj označi kot »zelo velik greh (*hēt'*) pred Gospodovim obličjem« (2,17). (Osnovni pomen korena *ht'* je zgrešiti cilj.) Oče, ki se zaveda teže greha, skuša odvrniti svoja sinova od njihovih dejanj: »Če se kdo pregreši (*yehtā'*) proti človeku, se more Bog zanj zavzeti (*phlNlō*); če pa se kdo pregreši (*yehtā'*) proti Gospodu, kdo se bo zavzel (*yitpallel*) zanj? (2,25).

Če Elijevo vprašanje vendarle dopušča možnost, da bi se morda kdo zavzel zanju pri Gospodu, naslednja trditev to možnost izključuje: »Toda nista poslušala glasu svojega očeta, zakaj Gospod ju je hotel usmrtiti« (2,25).

Ta težko dojemljiva trditev tvori nasprotje 1. poglavju, kjer Bog hoče dati življenje Samuelu. Po besedah iz Anine pesmi »Gospod jemlje in daje življenje« (2,6). Toda iz dejstva, da se je to zgodilo na temelju dejanj posameznih protagonistov, je jasno, da Gospodova vrhovna oblast nad življenjem in smrtjo ni enaka slepi usodi.

Rast Samuela in padec Elija sta pobliže opisana v napovedi Božjega moža (2,27-36) ter v razodetju Samuelu (3,11-14). Kako se bo grožnja Elijevi hiši izpolnila, razlagajo naslednja poglavja (4; 22; 1 Kr 2,26-27), ko umrejo sinova, oče ter nadaljnji potomci, duhovniki v Nobu, preostali duhovnik Abjatar pa je odstavljen iz duhovniške službe. Napoved o bednem položaju preživelih potomcev (2,36) pa je mogoče videti uresničeno v opisu stanja po Jošijevi verski obnovi: »Toda duhovniki višin niso pristopili h Gospodovemu oltarju v Jeruzalemu, samo jedli so opresnike med svojimi brati« (2 Kr 23,9).

V istem govoru Božji mož napove, da si bo Gospod povzdignil zvestega duhovnika in mu bo sezidal hišo (prim. 2,35). Obljuba se je izpolnila v izbiri Cadoka oziroma njegovega sina Azarjaja (in s tem njegovih potomcev) za duhovnike, čeprav ob samem dejanju ni omenjena uresničitev te obljube (prim. 2 Sam 8,17; 20,25; 1 Kr 1,8.34.44.45; 4,2). Pač pa je rečeno, da je bil Samuel »potrjen za Gospodovega preroka« (1 Sam 3,20). Napoved o trajni hiši zvestega duhovnika spominja tudi na Natanovo napoved Davidu, da mu bo Gospod sezidal hišo, ki bo obstala pred njim na veke (prim. 2 Sam 7,11.16). Ko je David še na begu pred Savlom, mu Abigajila že napove, da mu bo Gospod » naredil trajno hišo« (1 Sam 25,28).⁴

Drugič Bog napove kazni Elijevi hiši po Samuelu, ko je še deček, v času, ko sta bila Božja beseda in videnje zaradi grehov Elijeve duhovniške hiše redka. Bog potrjuje kazni »zaradi pregrehe« (*ba'āwōn*), ker sta njegova sinova »preziral Boga« (*mēqallim lāhem*) (3,13). Greh Elijevih sinov je tokrat opisan z izrazom *'wn*, ki pomeni zavesten in hoten prestop, ki vedno vključuje krivdo. Ker predstavlja zelo prezirljiv odnos, najdemo na tem mestu v ohranjenem masoretskem besedilu očiten popravek: namesto izvirnega »sta prezirala Boga« je v ohranjenem hebrejskem besedilu »sta prezirala sebe«. Izvirno besedilo je ohranjeno v grškem prevodu, ki mu tokrat sledimo, kajti z gotovostjo lahko predvidevamo, da so imeli grški prevajalci izvirno besedilo, ki so ga kasnejši

⁴ V prevodu ni bilo mogoče ohraniti izvirne besedne igre, po kateri so za izraze »zvesti« (duhovnik), »trajna« (hiša), »potrjen« (za preroka), »obstala« (hiša) uporabljene izpeljanke iz korena *'mn* (biti trden, trajen, zanesljiv, resničen, zvest).

prepisovalci iz strahospoštovanja pred Bogom spremenili v hebrejščini podobno besedo (*'ēlōhīm - lāhem*).

V besedilu se ponavlja izraz *'ad 'ōlām* »za vedno« (v. 13), »nikdar« (v. 14). Krivda (*'wn*) Elijeve hiše torej ne bo »nikdar izbrisana« ne s klavnimi ne z jedilnimi daritvami« (3,14). Če izraz *'ad 'ōlām* izraža izključnost, je v opredelitvi, s čim njihova krivda ne bo izbrisana, mogoče videti možnost, da bi s čim drugim bila. Izraelska verska skupnost je poznala tudi odkup z materialnimi sredstvi, priprošnje pravičnega, nadomestno daritev, izbrisanje krivde po spreobrnjenju. Toda Elijeva hiša je propadla, torej njihova krivda ni bila izbrisana. Ta in prejšnja napoved sta razlaga dogodkov, ki so pretresli narod (»bo vsakomur, ki bo o tem slišal, zvenelo v obeh ušesih« - v. 11). Razlaga predstavi Boga kot vrhovnega gospodarja človeških usod, ki pa ne ravna samovoljno, temveč človeka kaznuje in nagrajuje po njegovih delih. V tej luči so pisci Samuelovih knjig razložili tragedijo duhovniške hiše in svetišča v šilu, ki sta ga zamenjala tempelj v Jeruzalemu in Cadokova duhovniška rodbina.

Po istem teološkem načelu so skušali dojeti tudi zagonetno usodo prvega izraelskega kralja Savla, ki ga je izvolil Gospod (prim. 9,16.17; 10,1.24), toda tudi zavrgel ga ni nihče drugi kakor Gospod (prim. 13,14; 15,11.23.26-29; 28,16-19). Njegovo zavrženje je v besedišču o njem skrivnostno pripravljeno že od začetka. Ob njegovi izvolitvi govori, da je ljudstvo zavrglo Gospoda, ko hočejo kralja (prim. 8,7-9). Preden se Savel sreča s Samuelom, ki ga bo mazilil za kralja, se sreča z dekleti pri vodnjaku, ki je simbol življenja (prim. 9,11-13). Toda če so se slavna srečanja Izaka z Rebeko, Jakoba z Rahelo in Mojzesa s Ciporo (prim. 1 Mz 24; 29; 2 Mz 2) dovršila v poroki, se Savlovo srečanje ne dovrši v poroki, kar pripravlja pripoved o kralju, ki bo izgubil svoje kraljestvo.⁵ Nasprotno mu Samuel napove, da bo »našel dva moža pri Rahelinem grobu« (10,2). Po maziljenju za kneza (prim. 10,1) dobi zelo nedoločeno naročilo, naj v Gilgalu počaka Samuela sedem dni, dokler mu ne naznani, kaj mu je storiti (prim. 10,8).

Pred tem srečanjem je nekaj ambivalentnih dogodkov: Savel je preroško zamaknjen po Božjem duhu, ki se pozneje izkaže kot zli duh in njegova zamaknjenost kot duševna neuravnovešenost (prim. 16,14-15 itd.), za kralja je izvoljen z žrebanjem, ki spominja na žrebanje ob Ahanovi kršitvi svete vojne (prim. Joz 7), ob žrebanju se je skrtil (prim. 1 Sam 10,22-23), prebivalci Jabeš-Gileada čakajo sedem dni na rešitev po Savlu, kolikor časa se bodo tudi postili po njegovi smrti (prim. 11,3 - 31,13).⁶ Toda Savel uspešno premaga Amonce in v Gilgalu je dejansko postavljen za kralja (prim. 11). V veliko večji nevarnosti pred Filistejci pa ravna zelo negotovo, čaka na jasno Samuelovo besedo in izgublja možnost zmage (prim. 13,5-9). Samuel mu - podobno kot Elijevi hiši - napove kazen po povračilnem načelu, ki je izražena v besedni igri: »Nespametno si ravnal, da nisi ohranil zapovedi (*mīswat*) Gospoda, svojega Boga, ki ti jo je bil zapovedal (*siwwāk*). Zakaj zdaj bi Gospod za vedno potrdil tvoje kraljestvo v Izraelu. Zdaj pa tvoje kraljestvo ne bo obstalo. Gospod si je poiskal moža po svojem srcu in

⁵ Prim. P. D. Miscall, *1 Samuel. A Literary Reading*, Indiana University Press, Bloomington 1986, 3.

⁶ Prim. P. D. Miscall, n. d., 61-62, 64, 67.

tega je Gospod postavil (*waysawwēhû*) za kneza čez svoje ljudstvo, ker nisi ohranil, kar ti je Gospod zapovedal (*siwkā*)« (13,13-14).⁷

V čem je bila Savlova nespamet, je veliko težje ugotoviti kot pri Elijevi krivdi. Katere zapovedi ni ohranil? Da je daroval daritev, ni krivda, kajti v tem obdobju so darovali tudi ne-duhovniki. Da vendarle ni počakal na Samuela tudi preko določenega časa, lahko izraža pomanjkanje popolnega zaupanja v Boga, ki je nujno v »sveti vojni«. Vendar je že s čakanjem, ki je pomenilo izgubo možnosti za zmago (prim. 13,5-8), pokazal veliko mero zaupanja. Ali pa je bila njegova krivda prav v tem, da je čakal na Samuelovo besedo, napačno razlagajoč njegov ukaz (prim. 10,8), namesto da bi kot voditelj šel v boj, za kar je bil postavljen po Božji besedi (prim. 9,16: »On bo odrešil moje ljudstvo iz roke Filistejcev«)? Torej se je izkazal kot nesposoben voditelj in si je Gospod izbral sposobnejšega? Besedilo ostaja odprto za razne razlage.

Ukaz v 15. poglavju je, nasprotno, nedvoumen in tako tudi Savlova krivda: »Tako govori Gospod nad vojskami: Kaznoval bom, kar je storil Amalek Izraelu, ko se mu je postavil na pot, ko je šel iz Egipta. Zdaj torej pojdi in udari Amaleka! Pokončajte z zakletvijo vse, kar je njegovega! Ne prizanašaj mu« (15,3).

Toda poročilo o izpolnitvi ukaza pravi: »Prizanesel pa je Savel z ljudstvom Agagu in najboljši drobnici in govedi... sploh vsemu najboljšemu. Tega niso hoteli pokončati z zakletvijo. Karkoli od imetja pa je bilo ničvrednega in zanič, to so pokončali z zakletvijo« (15,9).

Zato je Gospodu »žal«, da je postavil Savla za kralja (prim. 15,10). Razen v 1 Mz 6,6-7 je Gospodu povsod drugod žal iz sočutja in zato prekliče kazen (prim. 2 Mz 32,11-14; 5 Mz 32,36; Sod 2,18 itd.). Tukaj prekliče izvolitev po povračilnem načelu: »Ker si zavrzel (*mā'astā*) Gopodovo besedo, te je zavrzel (*wayyim'āskā*) kot kralja« (15,23).

Savel je poslušnost Gospodovemu glasu zamenjal z daritvijo, kar iz njega naredi upornika in Gospodu ni všeč (prim. v. 22): »Zakaj upor je kakor greh vraževanja, samovolja kakor zlo malikovanja« (15,23).

Upornost izenači Savla z upornim ljudstvom v puščavi (prim. 4 Mz 16-17; 5 Mz 31,24-29), ki si je z uporom zaslužilo smrt. Malikovanje in vraževanje pa vnaprej naznanjata poslednjo Savlovo pot pred smrtjo, ko se obupan zateče po nasvet k zarotovalki duhov (prim. 28). Tako prizor napoveduje njegovo smrt. V nepreklicni Samuelovi besedi o zavrženju Savla se kot *lex talionis* sliši odmev besede o zavrženju Gospoda, ko je ljudstvo želelo kralja (prim. 8,7). Takrat je Samuel moral »poslušati glas ljudstva« (8,7,9) in jim postaviti kralja. Tokrat je kralj »poslušal njegov (ljudstva) glas« in je izgubil kraljestvo. »Bal« se je nasprotovati želji ljudstva, ki mu je kraljeval, in se ni bal »prestopiti« Gospodovih »ust« in Samuelovih besed, po katerih je bil postavljen za kralja. Zato se bo odslej vedno bal svojega tekmeца Davida (prim. 18,12.15.29), s katerim bo Gospod, ki je Savla zapustil.

Savlov poskus, da bi zadržal Samuelov odhod, ki mu je pomenil Gospodov odhod, je nehote priklical še močnejšo napoved njegove usode: »Samuel se je obrnil, da bi šel, on pa je zgrabil za konec njegovega plašča in ta se je odtrgal.

⁷ Samo v enem primeru (postavil) ni opazna besedna igra na besedo *swl* - zapovedati.

Samuel mu je rekel: 'Danes je Gospod odtrgal od tebe Izraelovo kraljestvo in ga dal tvojemu bližnjemu, ki je boljši od tebe' (15,27-28).

Ta drugi, boljši, bo nekega dne držal v roki konec Savlovega plašča kot dokaz, da v njegovi »roki ni hudobije in upora« (24,12). Toda za Savla bo to znak, da se bo »Izraelovo kraljestvo utrdilo v tvoji (njegovi) roki« (24,21). Ko bo Savel z narodom v nevarnosti za življenje, bo ne sluteč pomena oblekel Davida v svojo bojno opravo (prim. 17,38-39). Njegov sin Jonatan, ki bi lahko nasledil očetovo kraljestvo, pa bo »slekel plašč, ki ga je imel na sebi, in ga dal Davidu, prav tako svojo opravo s svojim mečem, s svojim lokom in s svojim pasom« (18,4). Simbolika je očitna. Ko Savel med preganjanjem Davida v zamaknjenosti sleče svoja oblačila in ves dan in vso noč leži nag (prim. 19,23-24), je dokončno jasno, da mu je kraljestvo odvzeto. Filistejci to izpeljejo do konca, ko mrtvemu Savlu odsekajo glavo, izropajo njegovo bojno opravo ter njegovo truplo in trupla njegovih sinov pribijejo na obzidje Bet-šeana (prim. 31,9-10).⁸

Simbolika plašča, ki se pretrga, pa prikliče v zavest podoben prizor z Ahijevim plaščem (prim. 1 Kr 11,29-39) in s tem napoveduje, da se bo tudi kraljestvo drugega, to je Davida oziroma Salomona, raztrgalo.⁹

Savel prizna: »Grešil sem (*hātā'tī*), ker sem prestopil Gospodovo povelje (dobesedno: usta)« (15,24). Toda to ne spremeni kazni. Pozneje bo njegov naslednik David priznal enako: »Grešil sem (*hātā'tī*) zoper Gospoda« (2 Sam 12,13) in to ga bo rešilo smrti, toda kljub temu ga bo zadela kazen po povračilnem načelu: »Z mečem si pobil Hetejca Urijaja... zato se zdaj meč nikoli ne bo umaknil od tvoje hiše... Vzel si ženo Hetejca Urijaja, da bodi tvoja žena... (Zato) bom vzel tvoje žene in jih dal tvojemu bližnjemu« (12,10-11).

Vendar Davidu kraljestvo ostane in kazen sprejme vdano. Savlu je kraljestvo odvzeto in se bori proti tekmecu Davidu, ki mu bo kraljestvo dano, a to ga še globlje zaplete v krivdo. Njegov sin Jonatan mu prigovarja: »Naj se kralj ne pregreši (*yehtā'*) proti svojemu služabniku Davidu, zakaj ni se pregrešil (*hātā'*) proti tebi... zakaj bi se torej pregrešil (*tehtā'*) nad nedolžno krvjo?« (19,4-5).

Toda Savel se pregreši nad nedolžno krvjo (nad duhovniki, ki mu ne izročijo Davida - prim. 22,6-23) in Davida zasleduje do svoje smrti. David, ki je sicer mož krvi, se v pravem trenutku da pregovoriti in prepusti sodbo Bogu. In Bog udari človeka (Nabala), ki je Davida žalil (prim. 25,2sl.). David tudi ne ubije Savla, ker prepušča Bogu, da bo on udaril krivičnika - kot je Nabala, ali bo le-ta šel v boj in bo pokončan - kar se je zgodilo s Savlom (prim. 26,9-11).

Ko se David pregreši in vendar ne umre (prim. 2 Sam 11-12), je njegova nadaljnja zgodovina razložena v luči odpuščanja greha in kazni, kakor mu je bila po Natanu napovedana, in David jo sprejme nase. Zato nasprotno od Savla, ki ostane tragična osebnost, David kljub svojim sencam vstopi v zgodovino kot vzor človeka in vladarja.

Kratek pogled na glavne osebnosti Prve in Druge Samuelove knjige pokaže, da je pisce vodila zavest o vrhovnem gospostvu Boga Jahveja, ki v Izraelovi zgodovini (in zgodovini narodov) uresničuje svoj načrt. Toda tudi človek s svojimi

⁸ Prim. P. D. Miscall, n. d., 111.

⁹ Prim. P. D. Miscall, n. d., 110-111.

dejanji vpliva na ta načrt. Ker je Bog hkrati svoboden in pravičen, so pisci Samuelovih knjig prizadevno predstavili človeške like, da bi bralec mogel uvideti, zakaj jih je doletela takšna usoda. Zato so skrbno izbirali besedišče o kreposti in grehu, o nagradi in kazni. V novem slovenskem prevodu smo si prizadevali ohraniti izvirno mrežo asociacij, kar pa je bilo zaradi različne jezikovne zgradbe slovenskega jezika in njegovih slogovnih posebnosti mogoče le relativno dosledno uresničiti.

Povzetek: Snežna Večko, Krivda, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi

Novi prevod Svetega pisma iz izvirnih jezikov v slovenščino je skušal posredovati sporočilo Svetega pisma do tiste možne zvestobe izvirniku, ki jo dopušča zgradba slovenskega jezika. To pomeni, da je želel ohraniti ne le izvirne literarne vrste in stilistične figure, temveč kolikor mogoče tudi posamezne izraze. Le-ti so vsaj v istem sobesedilu prevedeni vedno z istim izrazom. Ta natančnost omogoča bralcu, da vstopi v izvirno mrežo asociacij in odkrije pomen izrazov iz vzporednih mest. Pričujoči prispevek želi predstaviti izrazje za pojem krivde, kazni in odpuščanja v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi. Primerjava med prevodom in izvirnikom kaže, koliko je novi prevod uspel izvirno sporočilo prevesti v slovenski jezik.

Summary: Snežna Večko, Guilt, Punishment and Forgiveness in 1 and 2 Samuel

The new translation of the Bible from the original languages into Slovenian tried to translate the Biblical message as faithfully as allowed by the structure of the Slovenian language. It wanted to preserve the original literary forms and stylistic figures and also to apply accuracy and consistency in translating each single expression, which, in the same context, was consistently translated by the same word. This accuracy enables the reader to enter the original net of associations and to find the meaning of single expressions from parallel passages. In the paper the expressions of guilt, punishment and forgiveness in 1 and 2 Samuel are presented. A comparison between the translation and the original shows how successful the translation has been in transferring the original message into Slovenian language.

Jurij Bizjak

Job: kaznovan ali preizkušan

Besedilo Jobove knjige kaže štiri glavne dele: zasnovo (1 - 2), jedro (3 - 31), razplet (32,1 - 42,6) in sklep (42,7-17). Za boljše razumevanje besedila, vsebine in zgradbe Jobove knjige je potrebno upoštevati, da celotna razprava, to je jedro in razplet (32,1 - 42,6), poteka na treh ravneh: najprej na *forum externum*, nato na *forum internum* in končno na *forum aeternum*.

1. *Forum externum* (3 - 31). Posvèt ali razprava (hebr. *'esah*; prim. 38,2 in 42,3) med Jobom in tremi prijatelji poteka na zunanjem področju: vsi trije prijatelji namreč razlagajo Jobu njegove izgube kot kazen za storjena krivična dejanja, zato je posvèt podoben sodni obravnavi in upošteva dejstva, ki jih je mogoče sodno preveriti. Posvèt med Jobom in tremi prijatelji poteka v treh krogih pogovora. V prvih dveh krogih je po šest govorov: po trije Jobovi in vsakega prijatelja po eden, v tretjem krogu pa Cofár, zadnji od treh prijateljev, ne nastopi več. Tako ima Job vsega devet govorov, Elifáz in Bildád po tri, Cofár pa dva govora.

Potrebno je poudariti, da Job namenoma pusti ob strani stališče, ki mu ga narekuje tudi njegova vera, in se zavestno postavi na stališče, ki mu ga narekuje njegova izkušnja, trije prijatelji pa namenoma pustijo ob strani stališče, ki jim ga narekuje tudi njihova izkušnja, in se zavestno postavijo na stališče, ki jim ga narekuje njihova vera. Glede na vsebino govorov, ki jih imajo trije prijatelji, lahko rečemo, da nastopa Elifáz kot dogmatik, Bildád kot jurist in Cofár kot filozof.

Prvi krog pogovora (3 - 11): Job trem prijateljem dokazuje, da Bog ni pravičen, in jih skuša pridobiti na svojo stran, oni pa mu drug za drugim dobrohotno ugovarjajo in se vsi po vrsti postavijo na stran Boga. Elifáz se sklicuje na Božjo moč, Bildád na Božjo pravičnost in Cofár na Božjo modrost. Vsi mu namigujejo, da so njegove izgube kazen za krivična dejanja, ki jih je zagrešil.

Drugi krog pogovora (14 - 20): Job silovito zavrača razlago treh prijateljev in jih prepričuje, da mu delajo krivico, ker je pošten in pravičen. Pritožuje se tudi nad Bogom, vendar ne trdi več, da ni pravičen. Nasprotno, ker med tremi prijatelji ne najde zaveznika proti Bogu, začne v Bogu iskati zaveznika proti prijateljem, se nazadnje že popolnoma opre na Boga in jim zagrozi z Božjo kaznijo (prim. 13,7-12: prijatelji naj se boje pravičnega Boga; 16,18-22: Jobova priča je Bog; 17,1-5: Job ponuja Bogu poroštvo za svoje poštenje; 19,23-29: Jobov odkupitelj je Bog). Prijatelji pa vztrajajo na svojem stališču, mu opisujejo, kar se da slikovito, kruto usodo krivičnikov in pritiskajo na Joba z vprašanjem: kako da se ne prepoznaš?

Tretji krog pogovora (21 - 31): Vsi trije prijatelji Jobu navajajo primere, ko Bog krivičnike kaznuje, Job pa jim v sedmem govoru (21) navaja nasprotno primere, ko Bog krivičnikom daje svoj blagoslov, in tako popolnoma zavrne in razveljavi trditve vseh treh prijateljev.

Sledi zadnji Elifázov govor (22), ki ima dva po vsebini zelo različna dela: v prvem delu (22,1-11) izreka Elifáz edinstven in najhujši napad na Joba in mu očita domnevne oprijemljive krivice, v drugem delu (22,12-30) pa je presenetljivo prijazen in spravljiv, kakor da bi se ustrašil obdolžitev, ki jih je izrekel v prvem delu in jih seveda ne more dokazati. Elifáz se poslovi miroljubno in dobrohotno, kakor je začel v svojem prvem govoru.

Sledi predzadnji Jobov govor (23 - 24), v katerem Job razčlenjuje pričujočo razpravo, se vedno bolj opira na Boga in se že pripravlja na odločilne prisege v zadnjem govoru. V prvem odlomku (23,1-17) Job premišljuje o Bogu, ki bi mu edini lahko pomagal do pravice, a se skriva in vztrajno molči. V drugem odlomku (24,1-12) Job slikovito opisuje hudo zagato, v katero se zapleta pričujoča razprava: razpravljalci drug drugemu prestavljajo mejnike in kradejo; podobni so živalim, ki se v puščavi bojujejo za preživetje; lačni, goli in premraženi iščejo zavetje; oboji nosijo težke snope resnice, a so lačni, ker jih ne privoščijo drug drugemu; oboji točijo opojno vino znanja in modrosti, a so žejni, ker ga nihče noče piti; vsi vpijejo k Bogu, Bog pa molči. V tretjem odlomku (24,13-16) Job spregovori o prijateljih: prepričan je, da uspevajo, ker je tema, zato jih domiselno prikazuje kot ljubitelje noči; podobni so ubijalcem, tatovom in roparjem, ki bežijo pred svetlobo. Zadnji odlomek Jobovega govora (24,17-25) res spominja na govore treh prijateljev, vendar predstavlja razumno in dosledno nadaljevanje grožnje, ki jo je Job izrekel že na koncu šestega govora (prim. 19,28-29); Job je prepričan, da bo prišla svetloba, in tedaj se bodo grožnje, s katerimi so mu grozili, uresničile na prijateljih.

Sledi zadnji Bildádov govor (25): Elifáz v svojem zadnjem govoru presenetljivo zaniha v napad in nato v umik, Bildád ostaja sicer premočrten, a je presenetljivo kratek. Čutiti je, da so prijatelji izčrpali dokaze, s katerimi so razpolagali, in nimajo več kaj dodati. Bildádov zadnji govor zveni kot povzetek vseh govorov treh prijateljev, kot sodni izrek in sklep razprave.

Zadnji Jobov govor (26 - 31) ima pet delov: 1. Uvod (26): Job kar razširi zadnjo Bildádovo trditev, da Bog res vidi in vodi vse. 2. Prisega in grožnja prijateljem (27): Job priseže, da je čist in pristen, in obdolži prijatelje, da ga obsojajo po krivici (27,1-7). Jobova grožnja prijateljem (27,8-23) spet spominja na govore treh prijateljev, vendar predstavlja razumno in dosledno nadaljevanje grožnje v prejšnjem govoru (prim. 24,17-25). 3. Utemeljitev prisege in grožnje prijateljem (28): Job si pomaga s prisego pri Bogu, ker Bog pozna modrost, ki je pri prijateljih ni najti. 4. Utemeljitev prisege Bogu (29 - 30): Preden Job priseže Bogu, še enkrat slikovito opiše nekdanjo srečo in sedanjo bedo - preobrat, za katerega trije prijatelji niso našli sprejemljive razlage. 5. Prisega Bogu (31,1-34): Sledi 14 priseg, ki spominjajo na sedmere Noetove zapovedi, veljavne tudi med pogani. V zadnjem odlomku (31,35-40) Job prosi Boga, naj mu odgovori, in kliče za pričo zemljo in njene naravne zakone.

Tretjega Cofárjevega govora ni niti v hebrejskem besedilu niti v grškem in ne v latinskem prevodu, ni ga tudi v kumranskem zvitku. Težko je verjeti, da je

izgubljen. Bolj varno je vprašati se, zakaj ga ni oziroma kako naj Cofár zavrne dolgo vrsto strašnih Jobovih priseg. Očitno je, da Jobu ni mogoče dokazati krivde, da se Job tudi sam zlega dejanja ne more obtožiti in njegove izgube torej ne morejo biti kazen za storjena dejanja, zato se Cofár ne oglasi več. Na *forum externum* Job prisili k molku tri prijatelje.

2. *Forum internum* (32 - 37). Elihújev govor poteka na notranjem področju in upošteva dejstva, ki jih sicer ni mogoče sodno preveriti, a jih prizadeta oseba, če je iskrena, mora priznati. Elihú nikomur ne očita krivičnih dejanj, temveč svari razpravljalce pred dobrimi dejanji in besedami, za katerimi se skriva napuh.

Njegov govor ima pet delov: 1. Napoved (32,1-5): Napisan je v prozi in pravi, da se je Elihú razjezil na obe strani, na Joba, ker je trdil, da je bolj pravičen kakor Bog, in na tri prijatelje, ker niso našli odgovora, a so kljub temu obsojali Joba. 2. Uvod (32,6-22): Elihú se predstavi in očita trem prijateljem, da so se prehitro vdali Jobu, vsem razpravljalcem pa zagotavlja, da bo do vseh enak. 3. Elihú govori Jobu (33): Človekovo srce je prevzetno in gluho za besedo, občutljivo je samo na dotik - na trpljenje. Preizkušnja je Božja govorica, ki odkriva, kaj je v človekovem srcu: kolikor bolj se človek upira, toliko bolj je res potrebna (prim. 2,10). Tudi najbolj bogoljubna in človekoljubna dejanja so lahko storjena iz samoljubja, kar lepo pojasnjuje Kristusova pripoved o farizeju in cestninarju, ki sta šla v tempelj molit (prim. Lk 18,14). Namen preizkušnje ni usmrtitev, temveč nasprotno, duhovna ozdravitev. 4. Elihú govori prijateljem (34): V prvem odlomku (34,1-9) hvali Jobovo potrpežljivost in svari prijatelje pred sklepom, ki ga Job lahko naredi zaradi njihovih trditev, in zapusti Boga. V drugem odlomku (34,10-15) jim daje prav, da je Bog res pravičen. V tretjem odlomku (34,16-33) jih najprej opominja, da so Joba obsojali brez dokaza in s tem kot mogočniki prekoračili svoje pristojnosti, nato jim kliče v spomin, da so tudi oni podrejeni Božji pravičnosti, in jih prosi za njihovo mnenje glede svojega govora. V zadnjem delu (34,34-37) navaja njihov odgovor: Trije prijatelji sicer nimajo dokaza, vendar vztrajajo pri svojem in zahtevajo, »naj Job do konca preizkusi sam sebe« (prim. 34,36). 5. Elihú govori vsem skupaj (35 - 37): V prvem odlomku (35) jim razlaga, da Bog ne odgovori nobenemu od obeh strani, ker so oboji napuhnjeni. V drugem odlomku (36,1-15) jih poučuje, da jih Bog s poniževanjem, ki si ga zadajajo, očiščuje njihove prevzetnosti. V tretjem odlomku (36,16-23) hvali njihovo potrpežljivost in jih svari pred morebitnim podkupovanjem ali nasiljem. V zadnjem odlomku (36,24 - 37,24) opisuje Božje veličastvo v naravi in pripravlja prizorišče za Gospodov nastop.

Elihú vidi na obeh straneh, pri Jobu in pri treh prijateljih, napako v gibal, to je v napuhu, ki ga je mogoče odkriti samo s preizkusom (prim. 1,6-11 in 2,1-6). Njegov govor je samo za vrstico krajši od zadnjega Jobovega govora: Elihú se s svojim premikom na *forum internum* dejansko enakovredno zoperstavlja Jobu in njegovim prisegam in popolnoma uravnoveša razpravo.

Po razvrstitvi nastopajočih bi bil zdaj na vrsti Job, a tu se vodilni govornik zamenja: namesto Joba nastopi Gospod in Job se pomakne v vrsto s prijatelji in Elihújem. Na *forum internum* Job umolkne pred Elihújem in tremi prijatelji.

3. *Forum aeternum* (38,1 - 42,6). Gospodova govora Jobu predstavljata večno področje, to je glas iz večnosti. Tudi Gospod ne očita Jobu nobenega krivičnega dejanja, temveč ga preizkuša in tako potrjuje zahtevo treh prijateljev, ki jo navaja

Elihú, »naj Job do konca preizkusi sam sebe« (prim. 34,36). Gospod zavrača Jobove trditve z ostrim vprašanjem: »Kdo je ta, ki zatemnjuje posvèt z govori brez znanja?« (38,2). Beseda posvèt se tu nanaša na pričujočo razpravo o Jobovem primeru (prim. 42,3). Tisti, ki »zatemnjuje posvèt«, je seveda Job, zato tudi Gospod v začetku svojega govora zavrača Joba in daje prav trem prijateljem (prim. 42,3).

Med Gospodovim prvim govorom (38,1 - 40,2) Job preizkuša svoje znanje, med njegovim drugim govorom (40,6 - 41,26) pa svojo moč. Job obakrat prizna, da je premajhen (prim. 40,3-5 in 42,1-6). Na *forum aeternum* se Job ukloni Gospodu in odstopi. Zaradi Jobovega odstopa pa Gospod zdaj zavrača trditve treh prijateljev in daje prav Jobu (prim. 42,7-9), vendar Job ne sme tega razumeti kot zmago nad prijatelji, temveč mora zanje prositi. Šele tedaj je preizkušnja končana in Job dobi nagrado, ki bi bila odveč, ko bi Job bil kaznovan in bi odplačeval svoj dolg (prim. 42,10). Sorodniki in znanci mu darujejo vsak tudi po en zlat uhan za njegovo uho, ki je moralo slišati toliko hudega (prim. 42,11), Gospod pa mu vsega daje dvakratno, tudi živi potem še sto štirideset let, ker je doba človekovega življenja sedemdeset let, kakor pravi psalmist (prim. Ps 90,12).

Razdelitev celotne govorne razprave na tri ravni - na zunanje, notranje in večno področje - jasno nakazuje, da Job ni bil kaznovan, temveč preizkušan, in da Jobova knjiga ni bolj ali manj posrečena lepljenka sorodnih besedil in poznejših razlag, temveč smiselno in enotno zasnovano knjižno delo.

Povzetek: Jurij Bizjak, Job: kaznovan ali preizkušan

Za boljše razumevanje besedila, zgradbe in vsebine Jobove knjige, je potrebno upoštevati, da razprava poteka na treh ravneh. *Forum externum* (3 - 31): Job zanika vsako krivdo in prijatelji mu ne morejo ničesar dokazati. Zato tudi njihova razlaga, da je kaznovan, ne drži, in Job jih s prisego, da je pravičen, prisili k molku. *Forum internum* (32 - 37): Vse, kar Job iz svoje izkušnje trdi o Bogu, je resnično, narobe in krivično je le to, da hoče s tem obsoditi Boga. In vse, kar prijatelji iz svoje vere trdijo o Bogu, je resnično, narobe in krivično je le to, da hočejo s tem obsoditi Joba. *Forum aeternum* (38,1 - 42,6): Gospod v svojem prvem govoru preizkuša Jobovo znanje, v drugem pa Jobovo moč. Job se ukloni Gospodu in vzdrži preizkušnjo.

Summary: Jurij Bizjak, Job: Punished or Tried

In order to better understand the text, the structure and the contents of Job, one should consider that the discussion takes place at three levels. *Forum externum* (3 - 31): Job denies any guilt and his friends cannot prove anything. Hence their explanation that he was punished does not hold water and Job silences them by swearing that he is righteous. *Forum internum* (32 - 37): Everything that Job, on the basis of his experience, says about God is true, it is only wrong that he wants to condemn God thereby. And everything that his friends, on the basis of their faith, say about God is true, it is only wrong and unjust that they want to condemn Job thereby. *Forum aeternum* (38.1 - 42.6): In his first speech the Lord tests Job's knowledge and in the second one He tests Job's strength. Job submits to God and passes the test.

Francè Rozman

Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami smerokazi prevajalcem Svetega pisma

1. del

Ob branju evangelijev brž opazimo, da so prvi trije, Matejev, Markov in Lukov, posebno pa še dva med njimi, Matejev in Lukov, zelo podobni. To se posebno pokaže, če so natisnjeni v vzporednih stolpcih. Takrat s hkratnim (*syn*) pogledom (*opsis*), zato sinoptični ali pregledni evangeliji, uvidimo, da so podobni v zvrstitvi in izboru evangeljskega gradiva, kakor tudi v izrazju.

Fiziognomija sinoptikov

Sinoptiki prično skupno evangeljsko gradivo z nastopom in delovanjem Janeza Krstnika, Jezusovim krstom in skušnjavami. Nadaljujejo z Jezusovim javnim delovanjem, katerega pretežno umeščajo v Galilejo. Nato spremljajo Jezusa v Jeruzalem, kjer po kratkem delovanju domala vsi enako popišejo njegovo trpljenje, smrt in vstajenje. Njihovo soglasje v zvrščanju dogodkov Jezusovega življenja pa ne pomeni, da se je vse res zgodilo v taki zapovrstnosti, kajti četrti, Janezov evangelij, nudi drugačno zvrstitev tega, pa tudi vsebinske enote znotraj sinoptičnih evangelijev spričujejo, da so evangelisti združevali evangeljsko gradivo tudi po vsebini. Ker evangelisti, tudi Janez, ne nudijo celotne zgodovinske zapovrstnosti dogodkov Jezusovega življenja, nas toliko bolj zanima, odkod soglasje sinoptikov v pretežnem delu zvrščanja dogodkov Jezusovega življenja.

Sinoptiki posredujejo, posebno v poročanju Jezusovih del, pretežno isto evangeljsko gradivo, čeprav Janezov evangelij spričuje, da je Jezus storil še veliko drugega. Če bi popisali tudi to drugo, bi se najbrž med seboj tako razlikovali, kakor se zdaj vsi skupaj razlikujejo od Janeza.

Sinoptiki se pogosto ujemajo tudi v izrazju. Ujemajo se v grškem zapisu Jezusovega razodetja, čeprav vemo, da je Jezus govoril aramejsko in da je bilo prvo ustno oznanjevanje Jezusove blagovesti v aramejščini. Ujemajo se v izrazih, tudi manj navadnih, npr. za svate vsi uporabljajo semitsko tvorbo *hói hyiói toū nymphōnos* (prim. Mt 9, 15; Mr 2, 19; Lk 5, 34) in slogu, čeprav je večkrat trd in nenaveden (prim. Mt 9, 5-6 in vzp.), kar namiguje, da so bili odvisni od iste pisne

predloge ali morda celo neposredno drug od drugega. To zadnje pa ne pride v poštev, ker so evangeliji nastajali neodvisno drug od drugega.

Po drugi strani pa se sinoptiki prav tako tudi razlikujejo v razvrstitvi in izboru evangeljskega gradiva, kakor tudi v načinu pripovedovanja istega dogodka ali v posredovanju istih Jezusovih besed. Tako Matej večkrat odstopa od Markove razvrstitve dogodkov, ker rad združuje evangeljsko gradivo po vsebini. Pri tem se ne ozira na naravno okolje, kdaj ali kje se je kaj zgodilo oziroma je Jezus kaj povedal, kakor je to, po splošnem prepričanju, še najbolj pristno ohranjeno v Markovem evangeliju in v tem pogledu od njega močno odvisnem Lukovem.

Tudi vsi niso zapisali istih dogodkov. Veliko dogodkov omenjajo vsi, nekaj pa samo dva ali celo samo eden. Še bolj pa preseneča, da istega dogodka ne pripoveduje vedno vsi enako in da ne navajajo vedno vsi enako istih Jezusovih besed. Tako pravi Matej, da je Jezus ozdravil dva obsedenca v Gadari; Marko in Luka pa da enega in povesta tudi njegovo ime (prim. Mt 8, 28 z Mr 5, 2.9; Lk 8, 27.30). Ali: sinoptična poročila o postavitvi evharistije se v podrobnosti tako razlikujejo med seboj (prim. Mt 26, 26-30; Mr 14, 22-26; Lk 22, 15-20), da najbrž nikoli ne bomo vedeli, kako so se iz Jezusovih ust glasile posvetilne besede kruha in vina.

Razlik v poročilih o istih dogodkih je večkrat toliko, da se upravičeno sprašujemo, katero poročilo je bližje resničnemu dogodku oziroma bolj verodostojno posreduje Jezusove besede. Če se je vse natančno tako zgodilo, kakor poroča Matej, se ni moglo hkrati tako, kakor poroča Marko ali narobe, razen če bi se isto na podoben način zgodilo dvakrat. To pa večinoma ne pride v poštev, ker je kljub razlikam v poročilih spet toliko skupnega, da bi se nekaj težko zgodilo dvakrat enako. Tako so razlike v evangelijih postale spotika kritikom evangelijev. Najbolj skrajni so celo trdili, da evangeliji sploh niso verodostojna pričevanja, ker se v poročanju istih stvari razlikujejo med seboj. Resnica je samo ena. Če pa je o nekem dogodku več različnih poročil, se morda to, kar poročajo, sploh ni zgodilo ali pa zaradi različnih poročil nikoli ne bomo vedeli, kaj se je res zgodilo. Zaradi neenakih poročil o istih dogodkih ali neenakih navajanj istih Jezusovih besed je treba zavreči evangelije.¹ Taki kakor so, niso verodostojni pričevalci Jezusovega razodetja. In ker krščanstvo sloni na evangelijih, je zaradi tako negotovega pričevanja krščanstvo samo vprašljivo. Vere, ki sloni na vprašljivem pričevanju, pa razumen človek ne sprejema lahko.

Tako so mislili v dobi racionalizma. Takrat so sličnosti in razlike med sinoptiki postale problem, čeprav so se jih zavedali že zelo zgodaj. Prvi je nanje opozoril Aleksander Amonij proti koncu 3. stoletja, ko je na robu Matejevega evangelija kazal na vsebinsko sorodna mesta v drugih evangelijih. To je spodbudilo Evzebij Cezarejskega (+ 371), da je razdelil evangelije na vsebinske enote in jih označil s številkami, nato pa k enotam Matejevega evangelija pripisal številke vzporednih enot drugih evangelijev. Tako je vsakdo lahko našel vzporedno pripoved v drugih

¹ R. Bultmann (+ 1976) je prisodil zelo majhno zgodovinsko verodostojnost sinoptičnim evangelijem in trdil, da na temelju evangelijev ni mogoče priti do zanesljive podobe o zgodovinskem Jezusu (prim. A. Wikenhauser - J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder, Freiburg 1973, 292).

evangelijih in jih primerjal med seboj.² Sličnosti in razlike so tudi pojasnjevali, bodisi alegorično (Origen) bodisi harmonično (Avguštin), vendar ob tem nihče ni dvomil v verodostojnost evangelijev. Vera v navdihnjenje in odtod izvirajoče prepričanje o verodostojnosti evangelijev, sta bila močnejša od nerazložljivih nasprotij - *aporij* - v njih.

Razmerje med sinoptiki

Prvi trije evangeliji niso enako dolgi. Najkrajši je Markov; ima 661 vrstic (brez tekstno-kritičnega dela 16, 9-20), medtem ko sta Matejev in Lukov za polovico daljša - Matejev ima 1069, Lukov pa 1148 vrstic - in ju zato imenujemo velika evangelija. Kljub različni dolžini, so vsebinsko zelo podobni. Od 661 Markovih vrstic jih je 600 v Matejevem evangeliju³ in okrog 350 v Lukovem, tako da je domala ves Marko vsebovan v Mateju in malo manj od polovice v Luku. Sinoptikom skupno evangeljsko gradivo je po večini pripovednega značaja, čeprav istih evangeljskih dogodkov ne pripovedujejo vedno vsi enako. Matej jih v odnosu do Marka navadno pripoveduje kratko, trezno in manj podrobno,⁴ medtem ko je Luka v tem pogledu bliže Marku kot Mateju.

Sinoptiki v bistvu tudi enako zvrščajo evangeljsko gradivo. Pri tem se Matej in Luka držita Markove zasnove. Čeprav sta za polovico daljša od Marka, z dodatnim gradivom ne razbijata Markove zasnove, temveč ga vsak po svoje vpleta vanjo: Matej tako, da svoje gradivo porazdeli prek vse Markove zasnove; Luka pa tako, da svoje obsežno gradivo na dveh mestih vključi vanjo. To sta njegova mala (prim. 6, 20-8, 3) in velika vključitev (prim. 9, 51-18, 14). Mimo teh pa še dve manjši v 19. poglavju. To sta pripoved o Zaheju in prilika o desetih minah (prim. 19, 1-17) ter poročilo o ugovoru farizejev zoper učence in Jezusovem jokanju nad Jeruzalemom (prim. 19, 39-44). Oba sta na začetku svojih evangelijev dodala tudi poglavji o Jezusovem otroštvu (prim. Mt 1 - 2; Lk 1 - 2).

V tem dodatnem gradivu se Matej in Luka delno dobesedno ujemata, delno pa razhajata, tudi takrat, ko pripovedujeta isti dogodek ali posredujeta iste Jezusove besede. Tako s precej različnimi poudarki poročata o Jezusovem ozdravljenju stotnikovega služabnika (prim. Mt 8, 5-13 z Lk 7, 1-10). Prav tako vsak drugače navaja Jezusove blage: Matej jih omenja osem, Luka pa štiri, zraven pa dodaja štirikratno Jezusovo gorje (prim. Mt 5, 3-12 z Lk 6, 20-26) in vsak drugače navaja

² Prim. F. Zehrer, *Einführung in die Synoptischen Evangelien*, Klosterneuburger Bibelapostolat, Klosterneuburg 1959, 1.

³ Od Markovega evangelija manjkajo v Matejevem tri pripovedi: prilika o rastočem žitu (prim. Mr 4, 26-29), ozdravljenje gluhonemega (prim. Mr 7, 31-37), ozdravljenje slepega pri Betsajdi (prim. Mr 8, 22-26) in trije krajsi izreki: govorilo se je, da ni pri pameti (prim. Mr 3, 21), vsak bo namreč z ognjem soljen (prim. Mr 9, 49), mladenič, ki je nag pobegnil (prim. Mr 14, 51-52).

⁴ Prim. Markovo poročilo o ozdravljenju obsedenca v Gerasi (prim. Mr 5, 1-20) z Matejevim (prim. Mt 8, 28-34) ali Markovo poročilo o ozdravljenju hromega (prim. Mr 2, 1-12) z Matejevim (prim. Mt 9, 1-8) in takoj začutimo, da za Markom stoji priča očitveec, ki je vse sam doživel, zato pripoveduje doživeto, dramatično. Ta priča je bil apostol Peter, medtem ko Matej pripoveduje trezno in okleščeno vseh podrobnosti.

Jezusovo molitev očenaš: Matejeva oblika ima sedem prošenj; Lukova pa pet (prim. Mt 6, 9b-13 z Lk 11, 2-4). Tako se Matej in Luka v gradivu, ki ga imata sama - Matej ima 350 vrstic takega gradiva, Luka pa 458 - ujemata samo v 230 vrsticah. povsod drugod pa se razhajata bodisi tako, da vsak z nekoliko drugačnimi besedami poroča o isti stvari, bodisi tako, da posreduje nekaj, česar ni v nobenem drugem evangeliju. To pomeni, da sta morala imeti na voljo, poleg Marka, še drug vir ali celo več drugih virov, različnih od Marka; različnih zato, ker se to evangeljsko gradivo vsebinsko razlikuje od Markovega. Medtem ko Markovo vsebuje pretežno poročila o Jezusovem delovanju, vsebuje Matejevo in Lukovo pretežno Jezusove besede, govore in nauk; torej je poučnega značaja. Pri Marku Jezus pretežno deluje; pri Mateju in Luku pa deluje in uči. Marko resda večkrat pravi, da Jezus uči, vendar ob tem ne navaja vsebine Jezusovega učenja. Besedo učiti uporablja za Jezusa v absolutnem pomenu, s čimer je rekel, da je Jezus učil s polno oblastjo, tako da vse povedano drži, da povedanega nihče ne more ovreči ali mu nasprotovati. Matej in Luka pa ob tem tudi posredujeta vsebino Jezusovega učenja. Markov evangelij je zato krajši od Matejevega in Lukovega, ker vsebuje manj Jezusovega nauka, kar se kaže posebno v odsotnosti daljših govorov, ki jih imata Matej in Luka. Tako manjka v njegovem evangeliju govor na gori (prim. Mt 5 - 7; Lk 6, 20-49), govor učencem, preden jih je Jezus poskusno poslal v misijon (prim. Mt 10) in Jezusovo obtoževanje pismoukov in farizejev (prim. Mt 23; Lk 11, 37-52; 20, 45-47). Tudi prilike o Božjem kraljestvu ima Marko samo štiri (Matej jih ima sedem v 13. poglavju); v celoti pa manjkajo prilike o lastnostih pripadnikov Božjega kraljestva, ki jih ima največ Luka.

Odkod sličnosti in razlike med sinoptiki

Ni lahko pojasniti zapletene fiziognomije sinoptikov. To je edinstven primer, ne samo v svetopisemski, temveč tudi v svetovni književnosti. Imenujemo ga kar sinoptično vprašanje. Morda je še najbližja pot do pojasnitve tega vprašanja veda, ki preučuje besedno ljudsko ustvarjalnost pred pojavom književnosti pri kateremkoli narodu. Pri vsakem je besedna ljudska ustvarjalnost kakor je narodna pesem in druge oblike besedne umetnosti, starejša od njegove književnosti. Tako je obstajalo tudi pred nastankom evangelijev bogato ustno izročilo vsega, kar je napisano v evangelijih. Zato je vsa pozornost pri pojasnjevanju fiziognomije sinoptikov usmerjena na predzgodovino napisanih evangelijev.⁵

Nedvomno drži, da so to, kar je povedal Jezus, za njim pripovedovali drugi. Jezus sam ni nič zapisal, pa tudi nihče ni pri priči zapisal njegovih besed. Njihov prvi zapis je bil človeški spomin. Jezus je govoril vedno javno, zato ga je vedno slišalo več ljudi. Tudi kadar se je s kom pogovarjal na samem, na primer z Nikodemom (prim. Jn 3, 1-21) ali Samarijanko (prim. Jn 4, 4-26), so ti to takoj povedali naprej (prim. Jn 4, 28-29.39-42), tako da je tudi to postalo znano mnogim. Ker je bilo vse, kar je povedal Jezus, ljudem sonaravno, se je to širilo od ust do ust. Tako se je izoblikovalo prvo ustno izročilo, katerega najbolj verodostojen odsev

⁵ Prim. T. Boman, *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.

so Petrovi govori v Apostolskih delih (prim. 2, 14-40; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43). Z veliko gotovostjo lahko rečemo, da so to, kar je oznanjal Peter, oznanjali tudi drugi apostoli.

Sprva se je ustno izročilo širilo samo med Judi, zato zanesljivo v aramejščini. Ko pa se je po binkoštih Cerkev začela širiti med pogane in je bilo čedalje več kristjanov iz poganstva kakor iz judovstva, so apostoli isto oznanjali v grščini. To ni bil prevod aramejskega ustnega evangelijskega izročila, temveč aramejsko oznanjevanje, prestavljeno v grško izrazno območje. Med prehajanjem aramejskega ustnega evangelijskega izročila v grščino pa so se pojavili tudi prvi delni zapisi evangelijskega izročila (prim. Lk 1, 1). Potreba se je pokazala, ko so začele umirati prve priče-očividci.

Ker je bilo ustno izročilo živo, se je tudi spreminjalo; raslo je in se dopolnjevalo. Zato tudi oznanjevanje Jezusove blagovesti v grščini ni bilo enolično. Iste Jezusove besede ali isti evangelijski dogodki niso bili vselej povedani enako. In ker evangelisti niso pisali evangelijev iz sebe, kakor pisatelji pišejo knjige iz svojega znanja in fantazije, temveč so jih napisali tako, da so isto evangelijsko izročilo zbirali in urejali, je umljivo, da se ujemajo v vsebini in izrazju; teže pa pojasnimo, da se ujemajo tudi v zvrstitvi evangelijskega gradiva, kajti to v ustnem izročilu ni bilo ne krajevno ne časovno določeno in ne povezano med seboj. Na temelju skupnega ustnega evangelijskega izročila lahko pojasnimo vsebinske in jezikovne sličnosti med sinoptiki, težko pa njihovo, domala enako zvrstitev evangelijskega gradiva in vsebinske ter jezikovne razlike v pripovedovanju istih dogodkov in navajanju istih Jezusovih besed. Če pa upoštevamo, da je bilo ustno izročilo živo in se je spreminjalo, sinoptiki pa se v pripovednih delih največkrat tako ujemajo med seboj, kakor da bi prepisovali drug od drugega, sklepamo, da so bili res težko odvisni samo od ustnega izročila. Velika vsebinska podobnost med njimi kaže, da so morali imeti na voljo mimo ustnega izročila še drug vir.

Zato so drugi preučevalci fiziognomije sinoptikov menili, da bolje razumemo njihove podobnosti, če upoštevamo možnost, da so sinoptiki uporabljali skupen pisni vir. Prvi je tako mislil G. E. Lessing (1776).⁶ Po njegovem mnenju je bil to v aramejščini napisan evangelij, ki je vseboval vse Jezusovo življenje. Napisal naj bi ga eden od apostolov, zaradi pričevanja hierapolskega škofa Papija,⁷ menijo, da ga je napisal apostol Matej, zato ga označujemo s kratico *Mtar*. Napisan naj bil bil v Jeruzalemu, kmalu po Jezusovi smrti, najbrž okrog leta 35. Služil je apostolski pridigi in katezezi; pozneje pa je bil glavni vir sinoptikom pri pisanju evangelijev.⁸ V izročilu je to večkrat omenjeno. Zgodovinar Evzebij poroča, da je učeni Panten, ki je bil v 2. stoletju učitelj na visoki šoli v Aleksandriji, videl v Arabiji aramejsko

⁶ W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, 19 sl; A. Wikenhauser - J. Schmid, n. d., 275.

⁷ Ker so se Papijeve knjige z vdorom Arabcev v Palestino zgubile, poznamo njegovo pričevanje samo po navedkih zgodovinarja Evzebija v njegovi *Cerkveni zgodovini*. To pričevanje omenja Evzebij v *Cerkveni zgodovini* III, 39, 16.

⁸ E. Schweizer ga imenuje bazični evangelij (prim. E. Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, NTD, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 40).

napisan evangelij in da ga je tja prinesel apostol Jernej.⁹ Zanj priča tudi Hieronim (+ 420). Imenuje ga *Evangelij nazarejcev*, ker ga je našel pri verski ločini nazarejcev.¹⁰ Lessingovo mnenje je pozneje dopolnil in znanstveno utemeljil J. G. Eichhorn (1794). Trdil je, da je bil ta praevangelij kmalu preveden v grščino. Menil je, da je bilo kar devet njegovih prevodov v grščino in da so sinoptiki uporabljali te prevode pri pisanju evangelijev. Ker so vsi uporabljali isti pisni vir, se ujemajo v vsebini in v razvrstitvi vsebine, ker pa so uporabljali vsak drugačen grški prevod tega vira, se hkrati tudi razlikujejo med seboj. Eichhornovo podmeno je pozneje izpopolnil P. Vanutelli (1930) in trdil, da so imeli sinoptiki pred seboj že preveden Matejev praevangelij v grščino in da je *Mtar* substancialno enak kanoničnemu Matejevemu evangeliju.¹¹

Podmena o skupnem pisnem viru, posebno po Eichhornovi zamisli, je preveč umetna in odpira preveč novih vprašanj. Če so res vsi sinoptiki uporabljali isti pisni vir, čeprav v nekaj različicah zaradi njegovega prevoda v grščino, težko razumemo, čemu je Marko izpustil ves njegov poučni del, tako da je za polovico krajši od Matejevega in Lukovega evangelija, medtem ko sta ga Matej in Luka povzela v celoti, torej njegov pripovedni in poučni del. In če je *Mtar* identičen s kanoničnim Matejevim evangelijem, težko razumemo, zakaj Luka ni povzel Matejevih poročil Jezusovega otroštva, posebno poročila o prihodu modrih, ki se po naravi bolj prilega Lukovemu temeljnemu evangelijskemu sporočilu kakor Matejevemu. Prav tako ne razumemo, čemu bi Luka razstavljal Matejevo zgradbo Jezusovih govorov in postavljajl njih vsebino v povsem drugačno okolje. Ker imata Matej in Luka poleg skupnega gradiva, ki ga Marko nima, tudi veliko takega, ki ga ima samo eden od njiju, podmena o skupnem pisnem viru ne pojasni do kraja fiziognomije sinoptikov.

Ker primerjava sinoptikov med seboj jasno pokaže, da se ti ujemajo pretežno v pripovednih delih, in sicer tako, da vsebujejo vsi pretežno iste dogodke, jih enako razvrščajo in se enako izražajo, so morali uporabljati nek skupen vir. To potrjuje predvsem Matejevo in Lukovo ujemanje z Markom. Ta dva se le toliko ujemata med seboj, kolikor sledita Marku; pa kjer se eden od njiju oddalji od Marka, se oddaljita tudi med seboj. Ta skupen vir je po zdajšnjem znanstvenem preučevanju nastanka evangelijev Markov evangelij, vendar ne tak, kakor ga poznamo kot drugi kanonični evangelij, temveč tak, kakor bi zgledal kanonični Markov evangelij, če bi v njem izpustili vse, kar izpušča Luka, ko mu sicer sledi korak za korakom.¹² To je praoblika Markovega evangelija, ki je bila prvi vir Matejevemu

⁹ Evzebij, CZ V, 10.

¹⁰ W. G. Kümmel, n. d., 19; A. Wikenhauser - J. Schmid, n. d., 275.

¹¹ P. Vanutelli je v letih 1923-1930 dvakrat razpravljajl o nastanku sinoptičnih evangelijev. Prvič v knjigi *De evangeliorum origine*, Roma 1923 in nato spet 1930, ko je učil, da so imeli sinoptiki pred seboj Matejev praevangelij v grščini in da je Marko dopolnjeval tega Mateja s tem, kar je vedel iz Petrovega rimskega oznanjevanja evangelija. Luka pa je uporabljal poleg Markovega evangelija tudi kanonični Matejev evangelij in ustno izročilo.

¹² Luka izpušča ves odlomek Mr 6, 45 - 8, 26. To je velika Lukova opustitev. V njej so pripovedi, kjer Jezus razkriva judovsko versko problematiko, za katero pa kristjani iz poganstva, katerim je namenjen njegov evangelij, niso imeli veliko posluha. Zato manjkajo v Lukovem evangeliju pripovedi, kot so sporekanje o obredni čistosti in nečistosti (prim.

in Lukovemu evangeliju; Marko pa jo je dopolnil v sedanjo kanonično tako, da je dodal, kar je vedel iz Petrovih govorov.

Ker pa sta Matej in Luka za polovico daljša od Marka in se v tem delu tudi vsebinsko razlikujeta od Marka, sta morala uporabljati še vir, ki ga Marko ni poznal. To je bila zbirka Jezusovih besed, izrekov in govorov. Bila je izrazito poučnega (didaktičnega) značaja. Imenujemo jo preprosto *Vir*. Ker so to najbolj preučevali nemški biblicisti, uporabljamo za *Vir* nemško besedo *Quelle*, zanjo pa okrajšavo *Q*. Po združitvi obeh virov sta nastala Matejev in Lukov evangelij.

To je znana podmena dveh virov (*Zweiquellenhypothese*), in sicer pripovednega vira Marko in poučnega (didaktičnega) vira *Vir* (*Quelle*). Ta podmena še najbolj zadovoljivo pojasnjuje fiziognomijo sinoptikov. Dlje od nje biblična znanost ni prišla.¹³ Ker pa se Matej in Luka tudi v delih, ki jih imata sama, večkrat razhajata, ko uporabljata drugačne besede ali drugače oblikujeta stavke, še bolj pa v tem, da ima vsak nekaj povsem svojega gradiva, sta nujno morala uporabljati mimo teh dveh virov še vsak svoj vir. Pri Mateju ga označujemo s črko *M*, pri Luku pa s črko *L*. V gradivo, ki ga imata samo onadva, sodijo zlasti poročila o Jezusovem otroštvu na začetku njunih evangelijev (prim. Mt 1 - 2; Lk 1 - 2). Njune razlike pri črpanju iz skupnega poučnega vira *Vir* (*Quelle*) razumemo tako, da se je ta vir spreminjal. Tako naj bi Matej uporabljal mlajšo, Luka pa starejšo in vsebinsko bogatejšo obliko.¹⁴

2. del: Združevanje evangeljskega gradiva v evangelij, kažipot prevajalcem evangelijev

V zasnovi so evangeliji Jezusov življenjepis

Naj že slone sinoptiki na skupnem ustnem ali pisnem evangeljskem izročilu ali izročilih, je gotovo predvsem to, da tako velika podobnost v zgradbi teh evangelijev ne more biti naključje, toliko manj, ker pri zbiranju, razvrščanju in zapisovanju evangeljskega gradiva niso vedeli drug za drugega. Matejev evangelij, še bolj pa Lukov, sta nastala precej pozneje kakor Markov in vendar oba razodevata Markovo zasnovo. Zakaj prav Markovo?

Ob branju evangelijev opazimo, da je Markov evangelij osnova Matejevemu in Lukovemu. Marko niza v dobršnem delu evangelija dogodke Jezusovega življenja v taki zapovrstnosti, kakor so se res zgodili. Današnji preučevalci Markovega evangelija menijo, da je njegov evangelij geografsko-topografsko zasnovan, kar pomeni, da razvršča dogodke tako, kakor da bi spremljal Jezusa na njegovem potovanju in ob vsakem kraju, kjer se je ustavil, pove, kaj se je tam zgodilo. To

Mr 7, 1-23), razgovor o ponovnem Elijevem prihodu (prim. Mr 9, 9-13), spor o razporoki v zvezi z ločitvenim listom (prim. Mr 10, 1-12).

¹³ Nekateri preučevalci evangelijev so zaradi razlik v pripovedih, ki jih imata samo Matej in Luka, sklepali, da je moral obstajati še tretji pisni vir, vendar večina meni, da je podmena o dveh pisnih virih dosegla vrhunec v preučevanju pisnih virov sinoptičnih evangelijev. Prim. P. Vielhauer, ThLZ 80 (1955), 652; navaja G. W. Kümmel, n. d., 49.

¹⁴ E. Schweizer, n. d., 41.

krajevno določenost potrjuje njegovo živahno, doživeto in dramatično pripovedovanje.

Zvestoba zgodovinski zapovrstnosti dogodkov se najbolj kaže v pripovedovanju Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja (prim. Mr 14, 1 - 16, 8), vendar so tudi znotraj evangelija enote, v katerih so pripovedi tako razvrščene, da ustrezajo naravnemu poteku dogodkov. Tako ni sestavljena le značilna sinoptična trilogija: nastop in delovanje Janeza Krstnika, Jezusov krst in skušnjave (prim. Mr 1, 1-13), temveč je nekaj takih enot tudi v evangeliju. Sem sodi predvsem to, kar se je zgodilo po Jezusovem prihodu v Kafarnaum s krsta v Jordanu. Tej skupnosti dogodkov pravimo kar: dan v Kafarnaumu (prim. Mr 1, 16-39) ali kar se je zgodilo po govoru v prilikah in Jezusovem odhodu na drugo stran Genezareškega jezera, in spet, kar se je zgodilo po njegovi vrnitvi v Kafarnaum. Dogodki kakor so: Jezusovo pomirjenje viharja, ozdravljenje obsedence v Gérasi in žene, ki je krvavela ter obujenje Jáirove hčere (prim. Mr 4, 35 - 5, 43) so glede na sporočilo vsebinska enota. Prehod od dogodka k dogodku je tod kar najbolj naraven in povsem razumljiv. Značaj vsakega naslednjega dogodka se ujema z naraščajočo vero Jezusovih spremljevalcev.

Svojska potrditev, da so dogodki v teh enotah razvrščeni v zgodovinski zapovrstnosti, je Lukov evangelij. Luka jih razvršča tako kakor Marko. In kaj pomeni dejstvo, da Luka prevzema Markovo zapovrstnost? Luka, ki pravi v predgovoru, da je pred pisanjem evangelija »vse od začetka natančno poizvedel« (Lk 1, 3), je vedel, da Marko zato najbolj verno posreduje zgodovinsko zapovrstnost dogodkov Jezusovega zemeljskega življenja, ker je njegova zapovrstnost najbližja zapovrstnosti dogodkov Jezusovega življenja v prvi apostolski pridigi. Poglavitni oblikovalec te je bil apostol Peter. On je po Jezusovem vnebohodu prevzel vodilno vlogo v apostolskem zboru in v imenu enajsterih pojasnil binškočni dogodek (prim. Apd 2, 14-40). Časovna mejnika prve apostolske pridige pa sta krščevanje Janeza Krstnika in Jezusov vnebohod (prim. Apd 1, 22a). To pa je tudi časovni razpon najstarejšega, Markovega evangelija. Luka je z naslonitvijo na Marka potrdil verodostojnost njegove razvrstitve evangeljskega gradiva.

To je potrdil tudi Matej, čeprav nekoliko drugače. Drugače zato, ker Matej, kljub temu, da se drži Markove zasnove, pogosto združuje v enote sorodno evangeljsko gradivo. Matejev evangelij je od vseh najbolj sistematičen, čeprav se v temelju drži Markove zasnove. Tako je v dveh poglavjih, kjer zaporedoma niza samo čudeže (prim. Mt 8 - 9), zbral na enem mestu, kar ima Marko v dveh oddelkih, namreč v 1, 40 - 3, 6 in 4, 35 - 5, 43; medtem ko od 14. poglavja naprej do konca evangelija sledi korak za korakom Marku.

V Matejevem in Lukovem približevanju Markovi zasnovi, Marko pa prvi apostolski pridigi, slutimo teženje evangelistov po takšnem razvrščanju evangeljskega gradiva, da kar najbolj ustreza poteku Jezusovega življenja, čeprav vsak evangelist po svoje razodeva to teženje. Janez tako, da se povsem razlikuje od sinoptikov, sinoptiki tako, da je Matej izredno sistematičen, Marko, in v tem pogledu od njega močno odvisni Luka, pa tako, da sledita apostolski pridigi.

Ker pa noben evangelij ni Jezusov življenjepis v današnjem pomenu besede, saj nobeden celovito ne predstavi Jezusovega življenja, povrh pa je v vsakem veliko gradiva, posebno poučnega, zbranega po logičnem načelu, na primer: pet

Jezusovih sporekanj s farizeji (prim. Mr 2, 1 - 3, 6) ali govor v prilikah, ko Matej v 13. poglavju zbere na enem mestu kar sedem Jezusovih prilik o nebeškem kraljestvu, so evangeliji res samo težnja po celovitem Jezusovem življenjepisu.

Tej težnji pa sijajno ustreza sodobna sinopsa evangelijev. Ta vsebuje v stolpcih tako natisnjena vzporedna evangeljska besedila, da takoj vidimo njihove sličnosti in razlike. Kadar vsi evangelisti omenjajo določen dogodek v enakem okolju in enaki zapovrstnosti, vzporejanje besedil ni težko; kadar pa en ali dva evangelista omenjata dogodek v drugačnem okolju ali v drugačni zapovrstnosti, se mora sestavljalec odločiti za eno ali drugo razvrstitev. To pa pomeni, da mora pripovedi večkrat jemati iz njih naravnega okolja, ki ga imajo v evangelijih, da jih lahko natisne vzporedno. Ker se to večkrat zgodi, se zdi, da je najboljša taka sinopsa, ki tako razvršča evangeljske dogodke in Jezusove besede iz različnih okolij, da to kolikor mogoče ustreza zgodovinskemu poteku Jezusovega življenja.

Taka je prva slovenska *Sinopsa štirih evangelijev*.¹⁵ Za razliko od drugih se imenuje *Sinopsa štirih (!) evangelijev*, ker enakovredno vzporeja ne samo sinoptične evangelije, temveč tudi četrtega, Janezov evangelij, čeprav se ta po zgradbi, vsebini in slogu razlikuje od njih. Njena bitna značilnost pa je v tem, da kronološko razvršča evangeljske pripovedi in se v tem ujema teženju evangelijev samih. To seveda ni lahko, ker noben evangelist ni zapisal dogodkov Jezusovega življenja v natančni zgodovinski zapovrstnosti, vendar na temelju natančnega primerjanja vseh evangelijev med seboj skušamo ugotoviti zapovrstnost, ki je najbližja zgodovinskemu poteku Jezusovega življenja.

Če vse štiri evangelije zvrstimo po tem načelu, se mora sinopsa pričeti z uvodom (prologom) Janezovega evangelija (prim. Jn 1, 1-18), ker ta razkriva Jezusovo predbivanje in njegov prihod na svet (prim. Jn 1, 14). Njegovo nadnaravno spočetje in otroštvo omenjata v prvih dveh poglavjih svojih evangelijev samo Matej in Luka. Matej z rodovnikom (prim. Mt 1, 1-17) uvrsti Jezusa med človeške prednike, naprej pa vsak po svoje popisujeta njegovo otroštvo. Ko razvrščamo njuna poročila po zgodovinski zapovrstnosti, naletimo prvič na veliko vprašanje, kdaj po Jezusovem rojstvu se je sveta Družina vrnila v Nazaret: ali po darovanju štirideset dni starega Jezusa v templju (prim. Lk 2, 22-38), kakor poroča Luka (prim. Lk 2, 39-40), ali po vrnitvi iz Egipta, kakor poroča Matej (prim. Mt 2, 19-23). Edino razumno je, da po vrnitvi iz Egipta, kakor poroča Matej, sicer bi sveta Družina bežala iz Nazareta v Egipt, kar pa nasprotuje Matejevemu pripovedovanju. Tako je najbolj razumno, da za Lukovim poročilom o darovanju štirideset dni starega Jezusa v templju in vrnitvijo svete Družine v Nazaret postavimo zarezo, vmes pa vpletemo Matejevo poročilo o begu svete Družine v Egipt in to, kar je sledilo begu, nato pa skupaj z Lukom poroča o vrnitvi svete Družine v Nazaret.

To ni nobeno prisiljeno usklajevanje evangelijev med seboj, posebno če upoštevamo dejstvo, da noben evangelist ni bil zgodovinar ali kronist Jezusovega življenja v današnjem pomenu besede. Luka res poroča, da se je neposredno po darovanju štirideset dni starega Jezusa sveta Družina vrnila v Nazaret, vendar niti z besedico ne pravi, da se je to zgodilo neposredno po darovanju. To je bilo že

¹⁵ Prim. F. Rozman, *Sinopsa štirih evangelijev*, DZS, Ljubljana 1993, ²1996.

zaradi Jezusove mladosti malo verjetno. Ker je v Lukovem evangeliju več primerov hkratnega pripovedovanja dveh dogodkov, na primer o Jezusovem nastopu v domači nazareški shodnici (prim. Lk 4, 16-30), je Luka združil, kar poroča Matej o Jezusovi vrnitvi v domači kraj po krstu v Jordanu (prim. Mt 4, 12-17) in kar poroča precej pozneje o Jezusovem nastopu v domači shodnici (prim. Mt 13, 53-58). Podobno združuje tudi tu dva dogodka: Darovanje Jezusa v templju in Vrnitev svete Družine v Nazaret, čeprav je bil med njima časovni presledek. S takim združevanjem evangelijev pa je podana osnova za tako razvrščanje dogodkov, da ustreza zgodovinskemu poteku Jezusovega življenja.

Podobne težave nastanejo pri omenjanju Jezusovega nastopa v javnosti oziroma začetku njegovega javnega delovanja.

Sinoptiki pravijo, da je Jezus začel javno delovati v Galileji (prim. Mt 4, 13-17; Mr 1, 14b-15; Lk 4, 14b-15). V Galilejo se je vrnil po krstu v Jordanu, in sicer neposredno po tem, ko je Herod vrgel Janeza v ječo (prim. Mt 4, 12; Mr 1, 14a; Lk 3, 14a.19-20; Jn 4, 1-3). V smislu sinoptičnih poročil Jezus po krstu in skušnjavah v Judeji ni nič javno deloval. Delovati je začel v Galileji in v Galilejo oni tudi umeščajo pretežni del njegovega javnega delovanja. Po vstajenju je Jezus tudi iz Galileje poslal apostole v svet oznanjat evangelij (prim. Mt 28, 16-20). Tako je Galileja v perspektivi sinoptikov vezni člen med Jezusovim javnim delovanjem in povelikonočnim delovanjem njegovih učencev.

Janez o tem poroča drugače. Jezus je po krstu in skušnjavah¹⁶ ostal v Judeji in tam začel javno delovati (prim. Jn 2, 23-25; 3, 1-21), tako da sta Janez Krstnik in Jezus nekaj časa hkrati javno delovala (prim. Jn 3, 22-30), čeprav vsak v svojem kraju. Jezusu so se pridružili že tudi prvi učenci (prim. Jn 1, 35-51). V javnosti je postal znan, saj je bil na svatbo v galilejsko Kano povabljen skupaj s svojimi učenci (prim. Jn 2, 2). Če sinoptiki vsega tega ne omenjajo, zato niso manj popolni. Evangelisti niso zgodovinarji v današnjem pomenu besede, zato nihče ni zapisal vsakega Jezusovega koraka. Evangelijev niso napisali zato, da bi imeli v njih kar najbolj celovito podobo Jezusovega življenja, še manj zato, da bi kar najbolj stvarno prikazali njegovo človeško postavo, temveč zato, da so posredovali Jezusov nauk, ki ne daje samo spoznanja, temveč je tudi Božja moč za dosego vsega, kar razkriva to spoznanje, to je zveličanje (prim. Rim 1, 16). Evangeliji so pridige (*kerygma*) o Jezusu in njegovem odrešenju, ne pa zgodovina zaradi zgodovine.

S pripovedovanjem sinoptikov, da se je Jezus po krstu v Jordanu vrnil v Galilejo, se ujema tudi Janez, čeprav prej nekaj pove o Jezusovem delovanju v Judeji. Jezus je torej začel javno delovati v Judeji, v ožji domovini Judov, ne pa v Galileji, ker je poslan najprej Judom in potem Grkom (prim. Rim 1, 16c); po sinoptikih pa v Galileji, ker so tam Judje živeli pomešani s pogani in je poslan tudi »v rešitev vsakomur, ki veruje« (Rim 1, 16b). Tako so evangelisti pri zapisovanju Jezusovega življenja prej teologi kakor eksaktni zgodovinarji.

Tudi razlog za Jezusovo vrnitev po krstu v Galilejo je različen: po sinoptikih se je vrnil zato, ker je Herod vrgel Janeza v ječo (prim. Lk 3, 20 in vzp.), po Janezu

¹⁶ Janez ne omenja Jezusovega krsta in skušnjav, pač pa v 1, 29-34 okoliščine krsta tako kakor sinoptiki.

pa, ker »so farizeji slišali, kako pridobiva in krščuje več učencev kakor Janez« (Jn 4, 1). Po Jezusovem kratkem delovanju v Judeji pa Janez precej natančno popiše Jezusovo potovanje iz Judeje prek Samarije v Galilejo (prim. Jn 4, 4-34), medtem ko sinoptiki samo pravijo, da se je Jezus vrnil v Galilejo in takoj prično pripovedovati o njegovem javnem delovanju. Sinopsa pa združuje obe poročili, sinoptično in Janezovo, v Jezusov življenjepis. Tako nudi sinopsa z združitvijo sinoptikov in Janeza celovito vsebino vseh štirih evangelijev, s čimer je tudi evangelijska osnova za Jezusov življenjepis.¹⁷

Prevod popravlja, kar je porušenega v svetem besedilu

Seveda je takšno razvrščanje evangelijskih dogodkov človeško delo. Sinopsa niso evangelijski izvorni obliki. V njej so vzporedne pripovedi večkrat iztrgane iz naravnih okolij, ki jih imajo v evangelijskih, in sicer zato, da na enem mestu zaznamo njihove sličnosti in razlike, čeprav takšno vzporejanje stremi tudi za tem, da na temelju štirih različno zgrajenih evangelijskih rekonstruiramo kar najbolj verjetni potek Jezusovega zemeljskega življenja. Tako je sinopsa Jezusov življenjepis, toda življenjepis, ki je dosledno sestavljen iz evangelijskih besed.¹⁸

Oporo za takšno razvrščanje evangelijskih pripovedi imamo v evangelijskih samih. Večina dogodkov, ki jih omenjajo sinoptiki, se je zgodila v čisto določenih okoliščinah, vendar istih dogodkov vsi ne omenjajo vedno v istih okoliščinah. Tako je Jezus naučil apostole očenaš v čisto določenih okoliščinah. O njih piše Luka v začetku 11. poglavja (prim. Lk 11, 1-4); Matej pa je prestavil očenaš v sobesedilo govora na gori (prim. Mt 6, 5-15). Če sinopsa razvršča evangelijske dogodke kronološko, mora vzeti očenaš iz Lukovega naravnega okolja in prestaviti v Matejevo ali iz Matejevega naravnega okolja in ga prestaviti v Lukovo. Matej in Luka sta po svoje umestila očenaš v svoja evangelijska, saj Jezus najbrž ni dvakrat učil apostolov očenaša: enkrat v okoliščinah, ki jih omenja Matej, in drugič v okoliščinah, ki jih omenja Luka. Prav zaradi različne umestitve pri njiju tudi sinopsa razvršča dogodke vseh štirih evangelijev v zapovrstje, ki ustreza zgodovinskemu poteku Jezusovega življenja.

Takšnih predstavitev je v sinoptičnih evangelijskih veliko. Tako Marko poroča o veliki množici, ki je prišla k Jezusu, ne le iz Judeje, temveč tudi iz okolice Tira in

¹⁷ V tem pogledu *Sinopsa štirih evangelijev* dopolnjuje *Evangelijska harmonija* (Ljubljana 1993). Harmonija je združitev štirih evangelijev v enega. Značilno za našo *Evangelijsko harmonijo* je, da so evangelijski natisnjeni v barvah. Tako laže prepoznamo, iz katerih evangelijskih je sestavljena vsaka pripoved. Taka celovita strnitev evangelijskih pripovedi v eno je priporočljiva posebno za katehezo. Zanj je priporočljivo, da celovito posreduje evangelijski dogodek, ne pa samo tako, kakor ga popisuje en evangelist. Vsebinsko bogatijo še ustrezni navedki iz apokrifne književnosti, zlasti evangelijskih, in barvne slike iz Svete dežele.

¹⁸ Tudi pri nas poznamo nekaj zgodb Svetega pisma, na primer *Zgodbe Svetega pisma*, katerih besedilo je pripravila Mary Batchelor, izdalo pa Ognjišče (Koper 1988). Razlika med temi in *Sinopsa* ali *Evangelijsko harmonijo* je v tem, da v *Zgodbah* pripovedujejo sestavljenci evangelijske dogodke s svojimi besedami, medtem ko sta *Sinopsa* in *Evangelijska harmonija* sestavljeni samo iz evangelijskih besed.

Sídona, pred postavitvijo apostolov (prim. Mr 3, 7-12); Luka pa poroča o isti množici za poročilom o postavitvi apostolov (prim. Lk 6, 17-19), torej neposredno pred Jezusovim govorom na ravnem (prim. Lk 6, 20-49). S premetitvijo opozarja na veliko množico, ki je poslušala Jezusov govor. Podobno poroča Marko o obisku Jezusovih sorodnikov pred govorom v prilikah (prim. Mr 3, 31-35); Luka pa po govoru v prilikah (prim. Lk 8, 19-21); ker se mu zdi bolj naravno, da Jezus tu izreče pohvalo tistim, ki poslušajo Božjo besedo, ker so ljudje pač pravkar poslušali njegov govor v prilikah.

Ker pa kljub vsem prestavitvam Matej in Luka sledita Markovi zasnovi, ki je najbližja prvi apostolski pridigi, ta pa najbolj verodostojen odsev dejanskega poteka Jezusovega življenja, je prav njuna zvestoba Markovi zasnovi spodbuda prevajalcem evangelijev, da je njihov prevod v vseh pogledih skladen z izvirnikom, čeprav jih včasih navdaja skušnjava, da bi zamenjali zaporedje v stavkih, vsebino povedali drugače, morda bolj doživeto, neposredno, dramatično, čemur pravimo svetopisemska barvitost,¹⁹ vendar ji sinoptika Matej in Luka s svojim sledenjem Marku pravita drugače, pravzaprav tako, kakor jih poučuje papež Pij XII. v okrožnici *Divino afflante Spiritu* glede tekstne kritike: ta naj »sveto besedilo kolikor mogoče postavi v prvotno stanje, ga očisti napak, ki mu jih je povzročila slabost prepisovalcev, ter po možnosti odpravi dostavke in vrzeli, zamenjave besednega reda, ponavljanje besed in vsakovrstne druge pogreške, ki se navadno vrinejo v spise, če so več stoletij prehajali iz rok v roke« (EB 548). Ista skrb kot za obnovo svetega besedila naj navdaja prevajalca tega besedila pri prevajanju v živi jezik.

Sinopsa terja zvestobo izvirniku

Bilo je že ugotovljeno, da se sinoptiki veliko bolj ujemajo med seboj v navajanju Jezusovih besed in govorov kakor v pripovedovanju o njegovih delih.²⁰ To pomeni, da je bilo že prvo izročilo posebno pozorno na Jezusove besede, da so se jih prvi poslušalci kar najbolj natančno zapomnili in jih prav tako natančno izročali dalje. Vendar prevodi tega vedno ne kažejo. Večkrat iste Jezusove besede prevajajo različno. Nekateri celo načelno vztrajajo pri tem, da s tem pokažejo bogastvo Jezusovih misli in možnost različnega izražanja. Končno je res, da je mogoče iste besede ali isti stavek prevesti različno, posebno kadar v živem jeziku ni mogoče najti besede, ki bi do kraja natančno izražala pomen izvirske besede ali pa ima ista beseda v živem jeziku povsem drugačen pomen kakor v izvirniku, na primer spoznati pomeni v našem jeziku dejanje razuma, v evangelijih pa je to evfemizem za spolno občevanje.

¹⁹ Jezus pravi: »In če te desna roka zapeljuje, jo odsekaj in vrzi od sebe« (Mt 5, 30), prevajalec pa dodaja daleč, torej: jo odsekaj in vrzi daleč od sebe

²⁰ Vsi trije sinoptiki poročajo o ozdravljenju obsedenca v Gerasi. Medtem ko vsi enako navajajo Jezusove besede, pa vsak drugače označi isto bolezen. Matej pravi, da sta bila obsedenca (prim. Mt 8, 28); Marko, da je bil to človek z nečistim duhom (prim. Mr 5, 2); Luka pa, da je bil možki, ki so ga obsedli hudi duhovi (prim. Lk 8, 28).

Tako je že prvi stavek v evangelijih 'Abraàm 'egénnesen tou 'Isaák (prim. Mt 1, 1) možno različno prevesti:

1. Dobesedno (ad verbum): »Abraham je rodil Izaka.« Tako prevaja Vulgata: »Abraham genuit Isaac.« Ker pa to nasprotuje stvarnemu dogajanju, iščejo prevajalci druge možnosti.

2. Po smislu (ad sensum), torej z besedo, ki je različna od izvirne, vendar izčrpno izraža njen pomen. Pri takšnem pristopu nastajajo različni prevodi:

a) »Abraham je imel sina Izaka« (E),

b) »Abraham je bil oče Izaku« (EÜ: Abraham war der Vater von Isaak),

c) »Abrahamu se je rodil Izak« (J), kar je od vseh nedvomno najboljše, ker je ohranjena izvirna beseda roditi in ustreza tudi dejanskemu dogajanju, kajti prevod je pravilen samo, če spolnjuje tri temeljne pogoje:

a) da je jezikovno pravilen,

b) da se ujema z dejanskim stanjem,

c) da dohaja dognanja svetopisemske znanosti.

K a) Naravno je, da mora prevod v živem jeziku izražati natančno to, kar izraža izvirnik. Najbližja pot do tega je, da uporabimo izraz, ki v celoti izraža vsebino izvirnika. Kadar pa takega izraza v živem jeziku preprosto ni, prevajamo tako, da v celoti ohranimo izvirno misel, čeprav jo izrazimo z drugo besedo, včasih tudi z več besedami, na primer *keharitoméne* prevedemo »milosti polna« (Vg: »gratia plena«, I: »piena di grazia«, BJ: »comblée de grâce«).

K b) Prevod mora tako izraziti okolje, kakor je navzoče v izvirniku, kar pomeni, da mora izražati dejanski položaj povedanega. Tako na primer ne ustreza dejanskemu položaju, če prevedemo: »Marija je tiste dni vstala in šla v gore« (Lk 1, 39), kajti gorá v našem pomenu besede v Palestini ni, temveč so le griči in planinski svet, zato dejanskemu položaju bolj ustreza prevesti: »Tiste dni se je Marija odpravila na pot v hriboviti svet,« ali popravljeno v Sinopsi: »Tiste dni se je Marija napotila v pogorje. Hitela je v mesto na Judovem.«

K c) Prevod ne bi bil popoln, če ne bi upošteval dognanja svetopisemske znanosti. Za prevajanje je predvsem nepotrebno poznanje zakonitosti biblične grščine. Tudi ta ima svoje zakonitosti, tako kot klasična, ki pa so od nje različne. Njena posebnost je močan semitski pridih, zato prevod, pri katerem tega ne upoštevamo, ni samo nepravilen, temveč je lahko celo nesmiseln. Tak je dobeseden prevod: *akoē akousete kai ou mē synēte kai blēpontes* »Z ušesi boste poslušali, pa ne boste razumeli, z očmi boste gledali, pa ne boste videli« (Mt 13, 14; tako je prevedeno v mariborski in ekumenski izdaji), kakor da še s čim drugim poslušamo kakor z ušesi in še s čim drugim gledamo kakor z očmi. V ozadju obeh izvirnih izrazov je semitski absolutni infinitiv, ki pomeni intenzivnost glagolskega dejanja, zato samo ob upoštevanju te semitske tvorbe smiselno in seveda tudi pravilno prevedemo: »Napeto boste poslušali, pa ne boste razumeli, strme boste gledali, pa ne boste videli« (J).

Soglasje sinoptikov v navajanju Jezusovih besed, besednih zvez in govorov prevajalce evangelijev opominja, da kljub možnemu različnemu prevajanju enako prevedejo iste besede, besedne zveze in govore. S tem tudi prevajalec potrди pomembno dejstvo, da so se Jezusove besede, čeprav so se dolgo ohranjale samo v ustnem izročilu in niso bile zapisane, ohranile nepopačeno, povečini natančno v

pomenu, kakor so bile povedane. Natančno v pomenu pravim zato, ker je Jezus govoril aramejsko, evangelisti pa jih enako navajajo v grščini.

Vendar prevajalci, tudi naši, niso vedno dovolj upoštevali tega načela. Tako istih Jezusovih besed v različnih evangelijih niso vedno prevedli enako. Na primer popolnoma enak stavek *ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* v Matejevem evangeliju in Markovem prevaja E zdaj »Kdor odslovi svojo ženo« (Mt 19, 9), zdaj »Kdorkoli se od svoje žene loči« (Mr 10, 11). Poleg različnega besednega prevoda je zamenjan tudi besedni red v stavku in pri Marku je dodana še besedica koli.

Takih primerov je veliko. Povečini so nastali zato, ker je prevajalec prevajal vsak evangelij zase in ni pazil ali pa je vsaj premalo pazil, kako je stavek, ki se v evangelijih glasi popolnoma enako, enkrat že prevedel. Včasih pa isti stavek v evangelijih celo premišljeno drugače prevajajo. S tem kažejo, da je mogoče isti stavek tudi drugače prevesti; kažejo pa tudi na pestrost svojega prevoda. *Sinopsa štirih evangelijev* pa odpravlja takšna neskladja že zato, ker na enem mestu pokaže, kako so v različnih evangelijih iste besede, besedne zveze ali govori. In ker je v izvorniku tako, sinopsa obvezuje prevajalca, da je tudi v prevodu tako.

Sinoptiki spodbujajo iskanje novih izrazov

Sinoptikov ne odlikuje isti besedni zaklad. Najbolj siromašen je v Markovem evangeliju, čeprav je njegovo pripovedovanje najbolj živahno, precej bogatejši je v Matejevem, najbogatejši pa v Lukovem evangeliju. Lukov besedni zaklad ni samo najbogatejši od vseh evangelistov, temveč se tudi najbolj natančno izraža. Tako razločuje med boleznijo, ki je samo naboletnost (*astheneia*), in boleznijo, ki kliče zdravniško pomoč (*nóσos*), med učiteljem (*didáskalos*) in Učenikom (*epístátes*), med jezerom (*límen*) in morjem (*thálatta*).

Opažamo pa tudi, da je izboljševal Markovo besedišče in slog. Namesto Markove ljudske besede *κράβatos* »postelja« (Mr 2, 4), uporablja lepšo besedo *klinidion* »nosila« (Mr 5, 18); namesto Markovega trdo oblikovanega stavka *τί οὗτος οὐτός λαλεῖ, blasfῆμεῖ* (prim. Mr 2, 7) se izraža lepo tekoče: »Kdo je ta, ki govori bogokletno?« (Mr 5, 21).

Pomembne so tudi vsebinske spremembe. Pri Mateju težko razumemo vzrok za Jezusove besede: »Ko je Jezus videl njihovo vero« (Mt 9, 2); ko pa beremo vzporedno Lukovo poročilo (5, 18-26) in uvidimo, koliko so se možje trudili, da so prišli s hromim do Jezusa, pa iste besede zvene precej drugače. Tako je Lukovo natančnejše poročilo tudi vsebinsko dopolnilo.

Vsi ti popravki so vsebinske izboljšave, prevajalcem pa so kažipot, kako naj pri prevajanju iščejo novih, bolj razumljivih in času bolj primernih izrazov, vendar vselej tako, da izvorna misel v ničemer ne bo okrnjena. Sinoptiki prevajalce obvezujejo, da prevajajo kar najbolj razumljivo, prikupno in vsebinsko izčrpno. To ni popravljanje ali spreminjanje navdihnjenega besedila, temveč času primerno povedano to, kar je bilo povedano prvim poslušalcem. Vsak prevod nastane predvsem zato, da ga, kljub tisočletnemu preskoku naredi tako razumljivega in vabljivega, kakor je bil razumljiv in vabljev prvim naslovljencem. Tako sinoptika Matej in Luka v odnosu do Marka nakazujeta prevajalcem pot, kako naj z novim besediščem, bolj razumljivim in prikupnejšim in v bolj sodobni govorici povedo to,

kar je Jezus povedal svojim sodobnikom. Samo prevajalec, ki prevaja v smislu sinoptičnega zapisovanja evangeljskega gradiva, jamči, da na sodoben način posreduje to, kar je Jezus povedal sodobnikom.

Povzetek: Francè Rozman, Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami smerokazi prevajalcem Svetega pisma

Primerjava sinoptičnih besedil pokaže, da se sinoptiki bolj ujemajo v navajanju Jezusovih besed kakor v pripovedovanju njegovih del. To pomeni, da so se Jezusove besede ohranile v glavnem tako, kot so bile povedane. Če prevodi tega ne pokažejo, je krivo to, da prevajajo vsak evangelij zase. Isti evangeljski stavek pa je res mogoče prevesti različno, toda sinopsa sili prevajalce, da iste Jezusove besede v različnih evangelijih prevedejo enako. Primerjava sinoptikov tudi pokaže, da sta Matej in Luka izboljšala Markovo besedilo, in sicer tako, da sta uvajala besede, ki bolj razumljivo in bolj izčrpno izražajo Jezusovo misel. Izboljševala pa sta tudi Markovo oblikovanje stavkov. V tem sta kažipot prevajalcem, da iščejo nove, vsebini popolnoma ustrezne in razumljive izraze.

Summary: Francè Rozman, The Synoptists with Their Similarities and Differences as Guides for the Translators of the Bible

A comparison of the synoptic texts shows that the Synoptists agree more on citing Jesus' words than on describing his works. This means that Jesus' words have been preserved more or less as they were said. This may not be always evident in the translations, which is caused by translating each Gospel separately. The same sentence from the Gospel can really be translated differently but the synopsis makes the translators translate the same Jesus' words in different Gospels in the same manner. A comparison of the Synoptists also shows that Matthew and Luke improved Mark's text by introducing words expressing Jesus' thought in a better understandable and more detailed way. They also improved Mark's sentence formation. Thus they can guide the translators so that they look for new expressions that will be completely adequate to the contents and understandable.

Francka Premk

Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme 137. psalma

Uvod

S primerjalno raziskavo hebrejskega besedila, temeljčega predvsem na prevodih Trubarjevega *Ta Celi Psalter Daidou* (1566), Dalmatinovega *Psaltra iz Biblije* (1584), in po potrebi z vzporednimi bibličnimi analogijami je mogoče prodreti v ozadje hebrejske besede in njene slovenske ustreznice.¹ Analiza različnih značilnosti Ps 137 kaže, kako neobhodno potrebno se je poglobiti v pomensko mnogoplastnost hebrejskega besedila, če želimo temeljito obdelati filološko zahtevne slovenske biblične prevode 16. stoletja. Navajamo posebnosti hebrejskih besed, svojevrstnih semantičnih in morfonoloških enot.

Primerjava je osredotočena na Ps 137 in znotraj tega besedilnega okvira so k slovensko-hebrejskim vzporednicam Trubarja in Dalmatina pritegnjene še: predloga Martina Luthra, latinska Vulgata, po potrebi grška Septuaginta (LXX) ter drugi domači in tuji prevodi. Tako leksikalne kot slovnične besede vodijo k reševanju do danes še odprtih vprašanj.²

Ps 137 uteleša s svojimi izbranimi znamenji predanost judovskega ljudstva Jeruzalemu in njegovemu svetišču. Po drugi strani pa je pesnitev iz pregnanstva pisana na kožo tudi Primožu Trubarju, ki je bil preganjan velik del svojega življenja in je moral že prileteti domovino dokončno zapustiti. Tako je Primož Trubar dobro vedel, da napadalci ne morejo nikoli dolgo časa proslavljati zmage, prav tako pa tudi ne morejo zaslužniti žrtve, ki je ostala v duhu zvesta svojemu narodnemu in božanskemu izvoru.

¹ Prim. F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, Trubarjevo društvo, Ljubljana 1992, 730 str.; primerjalna raziskava Ps 137 dodaja po predhodni monografiji prevzeto razvrstitev vzporednih prevodnih zgledov. Ob izvornem hebrejskem besedilu, nemškem prevodu M. Luthra in Vulgati pa so po potrebi dodane še druge vzporednice, osvetljuječe doslej nezastavljena in nerešena vprašanja.

² Nadjezikovni, obrobni del obdelovane tematike, je bil pred kratkim odkrit v Severni Italiji, kjer je P. Trubar preživel in ustvarjal del svojega življenja, in je vir za drugo raziskavo; prim. F. Premk, *Globine korenin*, v: *Revija Srp* 16 (1996), št. 5, 109-131.

1. Namen in omejitve raziskave

V ospredju našega zanimanja so jezikovna vprašanja obeh slovenskih psalmskih prevajalskih prvencev. Redke so prevedkovne vzporednice drugih bibličnih mest, nadjezikovna, kulturno-zgodovinska dejstva pa so pritegnjena le okvirno, za popolnejšo osvetlitev filološkega vprašanja.

a) Nadjezikovni pogled

Hebrejsko besedilo Ps 137 opozarja na zgodovinska dejstva, ki jih pri kritičnem preverjanju gradiva ne smemo prezreti. Natanko pred desetimi leti je bila na Mednarodnem starozaveznem kongresu v Jeruzalemu v zvezi s Ps 137 omenjena pisna in ikonografska dokazna zapuščina o babilonskih dvornih glasbenikih, ki potrjujejo verodostojnost pretresljive notranje zarez, ustvarjene ob besedah zavojevalcev: »Pojte nam pesem o Sionu!« (v. 3b).³

V notranjosti se vedno glasneje oglašča pesem o svobodi in domovini, edinem neusahljivem viru božanskega navdiha, ki ga poganska zemlja tišči k tlom.⁴ Besedilo izraža s pogostim ponavljanjem stopnjevano notranjo napetost onemelih brezdomcev v babilonskem suženjstvu.

Med Primožem Trubarjem, našim prvim pevcem, in psalmistom Davidom je mogoče najti številne skupne točke. V Trubarjev *Psalter*, ki se je rojeval počasi, mukoma, razmišlja, je vpet dober del njegovega življenja in njegove ustvarjalnosti. Trubar je psalme prepeval od rane mladosti. Petje so mu kot del njegovega izraza že rojenice uvezle v njegovo ime. Zato se je toliko bolj lahko vživel v psalmistovo izpoved. Molčeči pevec je ustvaril eno najlepših pesmi, ki jih do danes premore človeštvo. Žalostna in bridka je ujetnikova tožba.

Prste so si, kot pravi judovsko izročilo (Midrashim), leviti sami poškodovali, da bi ne mogli ubirati strun na zahtevo okrutnega Nebukadnesarja.

Iz bogatega psalmskega ponazarjalnega gradiva si je mogoče ustvariti značajsko sliko obeh slovenskih prevajalcev. P. Trubar se je globoko zavedal, kaj petje in prenehanje petja pomeni pesniku psalma, saj je vedel, kaj petje pomeni njemu samemu. Ozrmo se samo po nekaterih prevedkovnih različicah med Trubarjem in Dalmatinom:

Ps 126,2: (*Iefik poln*) *petya* (Trubar); ... *hvale* (Dalmatin).

Ps 119,172: *Mui Iefik bode peil* (Trubar); ... *govuril* (Dalmatin).

³ Prim. B. Bayer, *Babylonian Court Music And Asaphite Apologetics: A Rationale for Ps 137,1-7*, v: *The XII Congress Of The International Organization For The Study Of The Old Testament*, Jerusalem 1986, 14.

⁴ Prim. S. R. Hirsh, *The Psalms*, Feldheim, Jerusalem - New York 1978: »The song of Divine inspiration cannot spring forth from pagan soil« (426).

b) Jezikoslovno podprta nadjezikovna dejstva

Ali je Ps 137 sirota, *orphanós*? Ubiranje neslišnih tonov ob zatrtjem petju nakazuje že odsotnost zaglavnih, čelnih psalmskih terminov v Ps 137; saj ti naslovi običajno podajajo način petja in igranja, verjetno pa tudi glasbenika in avtorja psalma. V masoretskem besedilu (MT) in v prvih slovenskih prevodih je Ps 137 *orphanós*. Očitno gre za različno presojanje glasbenega vprašanja pri tem psalmu, saj *Septuaginta* in *Vulgata* naslova ne opuščata, temveč navajata Davidovo ime. Ta dodatek informacij k izvirnemu zapisu verjetno ni zgolj terminološkega, formalnega značaja.

Ali ni David prvi pevec (po Trubarju: *naprei pevec, htimu naprei petiu na tim Gitiu* - prim. Ps 8)? Gotovo tega vprašanja ni tako lahko rešiti, saj je imel Ps 137 tudi prav posebno obredno vlogo v mnogoplastni tradiciji psalmov.

c) Pomembni jezikoslovni kriteriji

Za preverjanje prevodne zvestobe izvirniku je poleg odsotnosti naslovnih besed, tako imenovanih zaglavnih terminov pri Ps 137 treba upoštevati še nekaj pomembnih kriterijev: ohranjanje bibličnih figur na besedni in besedilni ravni: besedne in besedilne sinonimije (sinonimni in antonimni *paralelismus membrorum*), *figurae etymologicae*, slovenjenje zemljepisnih imen, ki se oblikoslovno odmika od grške in latinske predloge, skladijske hebraizme in drugo. Posvetimo se najaktualnejšim vprašanjem.

Leksikalni dinamizem. Študij hebrejskih in slovenskih značilnosti opozarja na posebne jezikovne pojave znotraj izvirnega in prevodnega (ciljnega) jezika. Paradoks in antiteza, pomembni značilnosti hebrejskega jezika, soustvarjata njegovo polnost. Večpomenskost oziroma celo protipomenskost se lahko pojavljata znotraj istega pojma ali izraza; temeljna pomenska struktura je odvisna od neposrednega sobesedila. V Ps 137 so nenavadno pogosti izrazi hebrejskega in slovenskega jezikovnega fonda, ki so v odvisnosti od sobesedila v ožjem skladijskem okolju pomensko gibljivi, kar pomeni, da v različnem sobesedilu pridobivajo različne, često nasprotno pomene. Gibljivi izrazi so:

aa) Samostojne besede kot *hayyēsōd* so prevedene v slovenščino z *Grunt* (Trubar), kar neobhodno ne dokazuje posredništva nemške predloge. Beseda *hayyēsōd* (temelj, grunt) odraža pomensko dinamiko že v dvočlenskem besednozveznem razmerju: zgraditi temelje, nasproti porušiti temelje (137,7):

kir fo diali, Refualyte *kateri pravio: zhištu prozh,*
Refualyte noter do grunta (Trubar) ... *zhištu prozh, notâr do nyh grunta* (Dalmatin).⁵

Beseda *hayyēsōd* je etimološko povezana s *sōd* (skrivnost).⁶ Skrivnost v Ps 137,8 je popolno povračilno načelo, saj *hayyēsōd* (v. 7) že v naslednjem verzu (v. 8) prinaša plačilo, dokončen poraz zavojevalcev Izraela. Besedilne enote:

⁵ Prim. M. Dahood, *The Psalms 3*, The Anchor Bible, Doubleday, New York 1970, 273.

'ašěřē šěyěšallem-lāk 'et-gēmûlêk, šěgamalt lānû,
dobru ie timu kir tebi pourazhuie... koker fi ti nom sturila (Trubar).

Kot v Ps 137 je tudi v zgodovini judaizma *hayyēsōd* beseda z velikimi semantičnimi razsežnostmi. K semantični strukturi te besede se bomo še vrnili. Kaj pa pomeni *ad rudes, ad fontes* (notèr do grunta) za Trubarja in druge avtorje prvih bibličnih prevodov? Kot je zapisal A. Bohorič, je prodor v globine izvirne ustvarjalnosti najvišje prevajalsko načelo.⁷

bb) sintagme z 'ašěřē. Oglejmo si način prevajanja prvih slovenskih piscev: Trubar dvakrat prevaja z *dobru ie* (Ps 137, 8,9):

dobru ie (je)... (Ps 137,8,9; kot tudi Ps 1,1; Ps 119,1),
dobru ie (je)... (Trubar, Dalmatin).
(Ps 32,1,2) *Ty fo Ifuelizhani* (Trubar)... *Isvelizhan je ta...* (Dalmatin).

Besede tipa 'ašěřē so izjemno prožne s širokim pomenskim poljem. Običajno ista beseda uvaja blagoslavljanje (Ps 1,1; Ps 119,1) in kletev (Ps 137,8,9).

Kot vidimo, imata prva slovenska pisca v soglasju z izvirnikom isti prevod (Ps 137,8,9) in (Ps 1,1; Ps 119,1) ne glede na nasprotujočo si pomensko vlogo, ki jo beseda 'ašěřē pridobi v sobesedilu. V izjemnih vlogah lastnosti (Ps 32,1; Ps 32,2) privilegirane, izvoljenega človeka, sta oba prevajalca enkratnost sporočila zaznamovala s prevedkom: *Ifuelizhani*, to je s pomensko zoženo, vzvišeno besedo. Podobno prevaja 'ašěřē (Ps 1,1) dve stoletji kasnejši prevod z *blógêr* (J. Japelj) *blagur*, ki poimenuje hebrejsko besedo v vzvišenem, hkrati pa tudi pomensko zoženem jeziku.

cc) Hebrejska beseda *gāmal 'al* je prav tako skrajno gibljiv v nasprotujočih si pomenih *plača* in *povrne* (poplača); isti besedni koren je izkazan v dveh nasprotujočih si pomenskih funkcijah. V nasprotju s Ps 119,17: *Sturi dobro* (Trubar), *Sturi dobro* (Dalmatin), je v hebrejskem besedilu Ps 137,8 posebni pomen *obračuna* poudarjen z aliteracijo glasu *šin*, pri Trubarju pa s sičniki (dvojna ponovitev fonema *f* - *s* v Ps 137,8b):

'ašěřē šěyěšallem-lāk 'et-gēmûlêk, šěgamalt lānû,
dobru ie timu kir tebi pourazhuie... koker fi ti nom (nam) sturila (Trubar, Dalmatin).

⁶ Prim. W. Gesenius, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1878, 304. W. Gesenius nadaljuje, da je *hayyēsōd* »morda metateza od *sōd*« (304); prim. F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, kjer govori o pomenu *ad fontes, ad rudes*, 30, 662, 663; M. Dahood, n. d., 272.

⁷ Prim. A. Bohorizh, *Arcticae horulae succisivae, Zimske urice* (prevod in uvodna študija J. Toporišiča), Obzorja, Maribor 1987, 7; prim. F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, 30, 662.

M. Dahood omenja ozko povezanost med hebrejskima besednima korenoma *gml* (poplačati) in *gmr* (osnovni pomen: končati, pomiriti).⁸

dd) S prevzemi nemških dinamičnih kalkov z *dershati* je mogoče opisno poimenovanje zamotanih konkretnih primerov (*ječarji*, *abstractum pro concreto* - Ps 137, 3) ali abstraktnih izrazov (*veseliti se* - 137, 6).

Skladenjski (enočlensko neosamosvojeni) dvo- ali veččlenski germanizmi z *dershati* so znotrajbesedilno večpomenski in odsevajo bodisi govorno prakso 16. stoletja ali nemško predlogo.

d) Lastna imena

Lastna imena kot hebr. *Babel*, *Sion*, *Babylona* (vti *Babilony*, mestnik, Trubar, Ps 137, 1) *Babilono* (tožilnik, Trubar, Ps 87,5) so praviloma ženskega spola (med posebnostmi omenimo *od Siona... vni royen*, Trubar, Ps 87,6) ali redkeje moškega spola, vedno odvisno od izvirnika: V sestavi *statusu constructusu bat-babēl* ima lastno ime posebno podoboglasno obliko: *Babelska Hzhy* (Trubar, Ps 137,8).

e) Skladenjski hebraizmi

Številni za slovenščino nenavadni enočlenski ali veččlenski skladenjski hebraizmi kot *verba dicendi* in *dativus cum infinitivo*, ki odražajo izvirno predložno vezavo s hebrejskim (v tem primeru dajalniškim) predlogom *lē*, so izpričani tudi v Trubarjevi in Dalmatinovi domačitvi: *Ty... fo nom... veleli... veffelim biti* (Ps 137,3). Ornamentni stil, hebrejski poetizmi. S kopičenjem besednih osnov in okrasnih pridevkov je stopnjevana izrazna napetost psalma.

f) Glasovno-pomenska ravnina

Aliteracija (*sin*, *šin*) (v. 3-9), njen klimaks (v. 7-8), v povezavi z besedjem za sorodstvo (*hči* [v. 8] + *sin* [v. 7]) poudarja vzdušje grozljivosti izrečenih besed.⁹

2. Zgradba psalma

Posebne hiastične, diagonalne in protismerne povezave med besedami dajejo videz krožnega ali spiralnega pretoka. M. Dahood govori ob v. 5 o besedni igri *'eškāḥek(i)* (če bi te pozabil) *tīškāḥ* (ti bi pozabil); nadalje omenja, da bi se *'eškāḥek(i)* rimalo z *'ezkēḥēkī*.¹⁰

Na besedni ravni se srečujemo s številnimi neposredno soočenimi protipomenskimi besednimi pari: *tīškāḥ* (pozabiš, v. 5) nasproti *zēkor* (spomni se, v. 7),

⁸ Prim. M. Dahood, n. d., ob Ps 119, 17 pravi: »Requite. Namely, to make repayment of return for service« (175) in govori o aliteraciji *šina* v Ps 137,3,8 (273).

⁹ Prim. M. Dahood, n. d.: »Shin sounds resemble the alliteration of Ps 137,3« (273).

¹⁰ Prim. M. Dahood, n. d., 271.

'*ārú* (porušite) nasproti *hayyēsōd* (temelj, v. 7). Nadalje dobi *yērūšālāim* (v. 5-6) v dvočlenskem besednozveznem razmerju z *yôm* (v. 7) protipomensko vlogo.

Ob pazljivem branju posameznih leksemskih enot Ps 137 postane očitno, da besedne protipomenke z zanikanjem (v. 6) postanejo sinonimi (v. 5) v sinonimnem paralelizmu) znotraj besedila: '*im-'eškāḥēk* (v. 5): '*im-lō' 'ezkērēki* (v. 6).

Pomenska sinonimija močno učinkuje na višji ravni dojetanja ob izmenjavi med *quere perpetuel* YHWH (tetragramatom, v. 4, 7), hebrejskima besedama *yērūšālāim* (v. 5,6) in hebrejsko besedo *šiyyōn* (v. 1, 3) v okviru celega besedila.

a) Ključna verza

Tako po zunanji zgradbi psalma kot tudi po pomembnosti sporočila sta ključna v. 5-6 in bosta zato v ospredju našega zanimanja, obdelana v odnosu do celotne notranje strukture psalma.

To jezikovno zahtevno besedilo bomo skušali preučiti s stališča tekstne kritike. Ključna beseda *yērūšālāim*, ki se v psalmu pojavlja trikrat (v. 5-7), je srce psalma. Upoštevali bomo njene najbolj priznane etimone in njihovo pomensko povezanost z osrednjimi leksemskimi enotami psalma.

Iz raziskave občnoimenskih in lastnoimenskih jezikovnih sredstev, ki so obenem konkretna in simbolična, je večplastno prikazana psalmistova stvarnost. Razvidno je, da psalmist obvlada različne jezikovne ravnine za ubeseditvev antropocentrične predstavnosti zemeljsko stvarnega in vzvišenega kozmičnega sveta. Notranje zgoščevanje in napredovanje dogajanja ustvarjata psalmistova vera in zvestoba zemeljskemu in kozmičnemu Jeruzalemu. In tako se nepremagljiva beseda dviguje v območja onkraj časovnosti.

S stališča prevodnih ustreznosti nas zanima upoštevanje najpomembnejših kriterijev za prevajanje iz hebrejščine. Pri obeh zahtevnih ključnih verzih (v. 5-6) je osvetljeno tudi premoščanje prevodnih težav zaradi izvirnikovega večumja (v. 5) in zahtevne večplastne simbolike.

Poleg simbolike Jeruzalema, ki je za psalmista Ps 137 srce stvarstva, je treba spregovoriti tudi o jeziku telesa: o pomenu desne roke (mnogoznačnost desnice, v. 5), dvojni pomenski vrednosti jezika (dvoumnost telesnega jezika, v. 6) in večplastni ubeseditvi reke in njenega obrežja v tuji deželi.

Moč ornamentalne biblične poetike v v. 5-6 (izvirnih frazemov v primerjavi z LXX in drugimi besedili) ustvarja nadčasno pesnitev.

Pomen besede *yērūšālāim* je osrednji ključ za dojetanje sporočila Ps 137, v. 5 pa je spodbuda za poglobitev v biblično in judovsko duhovno ozadje nasploh. Navedimo najprej prečrkovano izvirno in grško besedilo:

'im-'eškāḥēk yērūšālāim tiškaḥ yēmīnī

Ean epiláthomai su, Jerusalem, epilésthēin hé dexijá mu! (LXX).

Ia Ierusalem aku iest tebe possabim, Taku se muie Desnice possabi (Trubar).

Aku jest tebe posabim Ierusalem: taku bodi moja desniza posablēna (Dalmatin).

Vergesse ich dein Jerusalem / So werde meiner Rechten vergessen (Luther).

Si oblitus fuero tui, Ierusalem, oblivioni detur dextera mea! (Vulgata).

Si je t'oublie, Jérusalem, que ma droite se dessèche! (R. Tournay).

Interpretacijo R. Tournaya navajamo, ker je zelo pogosta in slikovita.

Vsi štirje vzorčni prevodi ponazarjalnega gradiva: Trubarjev, Dalmatinov, Luthrov in Vulgate so vzorni prevodi izvirnika, zato nas ne čudi, da je videti Trubarjevo roditeljsko skladiščno oblikovanje drugega polverza (v. 5 b: *se muie Defnice possabi*) izjemoma narejeno po Luthrovi predlogi. Treba je povedati, da je pri slovenskih piscih 16. stoletja, za razliko od današnje rabe, tudi sicer v nebibličnih besedilih še izkazana roditeljska vezava glagola pozabiti: *de ti taciga troshta possabish* (TO, 153 a). Prav ta primer kaže, da je prava primerjalna presoja mogoča le ob upoštevanju vseh jezikovnih posebnosti 16. stoletja. S stališča današnje norme pa je povsem običajna roditeljska vezava P. Trubarja v Ps 45,11b: *possabi tuiga folka Hyshe*, kjer gre za prevajanje hebrejske svojilne dvočlenske roditeljske sestave: *smihuta* (statusa constructusa). Luthrova razlaga desnice z elipso, ki sledi, je dokaj pogosta. Sicer sta v v. 5 najobičajnejša načina pasiva podana prav v besedilu obeh prvih slovenskih piscev. Omenimo še druge ubesedovalne možnosti:

O Jerusalem! aku jeft na tebe possabim, ima moja defniza possablena biti (Japelj).

Če pozabim tebe, Jeruzalem, naj bo pozabljena moja desnica (Slavič).

Če ne upoštevamo razvoja slovenskega jezika v dvesto letih, opazimo v predlogi Japlja isto dikcijo, ki jo ima že Dalmatin, obenem pa je njegov prevod bliže Vulgati in navedenemu standardnemu sodobnemu prevodu Slaviča.

Oglejmo si pri v. 5 še enkrat izvirnikovo ponovitev glagolske podstave s preskokom prve k drugi osebi:

*'im-'eškāḥēk yērûšālāim tiškaḥ yēmīnī.*¹¹

Ti dve smiselni dvojnici hebrejskega imperfekta lahko izražata najrazličnejše vrste dogajanja, časa, naklona in načina (prihodnjik, velelnik zvalnik, pasiv [stanje]), v vsakem primeru pa različno delujočo osebo.

Če upoštevamo vzorčna besedila slovenskih in nekaterih tujih avtorjev in obravnavamo v. 1-4, 6, 8, 9 kot elipse, lahko po analogiji z v. 7 dodamo dejanski (ne slovnični) osebek Bog kot analogijo k v. 7. Oglejmo si npr. prevod:

Remember YHWH, O sons of Edom.

If I forget you, O Jerusalem, may YHWH my right hand forget (Dahood).

¹¹ Prim. M. Dahood, n. d., 273.

Pritegnitev dodatnih prevodov omogoča vsestransko predstavnost tega verza (v. 5), ki je verjetno eden najpriljubljenejših, najboj znanih, pa tudi najbolj zamotanih v celotnem Psaltru. Najprej se soočamo z irealnim, izključujočim se pogojem, ki ni na ravni retoričnega vprašanja, saj tožeči izgnanec Jeruzalema nikoli ne bo pozabil. Za potrditev svoje neomajnosti je psalmist uporabil nenavadno jezikovno sredstvo: pogojni stavek. Tako je v širšem skludenjskem okolju z antitezo na neobičajen način opozorjeno na enkratnost sporočenega. S tem pa prehajamo k odprtemu vprašanju, kako Martin Luther (in morda tudi Primož Trubar) tolmači desnico:

*meiner Rechten, d. h. meines Glücks und meiner geistlichen Existenz.*¹²

H. Zwingli poudarja moralno vprašanje in doživlja prevod dobesedno:

*Wiewol ich ee meiner »gerechten« hand vergaeffe
/ dann das ich Jerufalem vergeffen wollte* (H. Zwingli).

Če se povrnemo k slovenski interpretaciji hebrejskega besedila, vidimo, da je v. 5b mogoče razlagati modalno, desnica pa je osebek povedi.

Hebr. ima moja defniza (vse) posabiti (J. Japelj).

V Ps 137 je mogoče videti in dopolniti številne elipse: Jeruzalem (nebeški, Raz 21,22), desnico je ob zgoraj omenjeni Luthrovi razlagi mogoče tolmačiti tudi (vse judovsko ljudstvo). »Novi nebeški Jeruzalem... mesto slave« opisuje tudi M. Slavič: »Jeruzalem ni samo domovina, ampak tudi sveto mesto, Sion, božji sedež« (M. Slavič, 2, Opomba 7, 517; prim. Raz 21,9).

Uvod k Japljevemu psalmu govori o nebeškem Jeruzalemu in o dveh soočenih svetovih: zgornji (Izrael) in spodnji (Babilon): »Ali pod podóbo tih Israelitarjev vidi prérok ludy, kateri fvejt sa en kraj teh nadlóg dershe, vse pofvejtnu vefsélje savèrshejo, inu kakòr vjeti le po nebefsih zdihujejo. Pod podòbo tih Babylonzov pak vidi pofvejtne ludy, kateri svejt, inu njega vefélje lúbio« (J. Japelj, Introduction, 345).

Domovinska čustva, istovetenje z rodno grudo, vse je neločljivo povezano z vero in ljubeznijo do Božjega sedeža (Ps 26,7).

Pesniku Ps 137 Jeruzalem pomeni središče sveta in zato se moramo poglobiti v njegov jezik, ki je neverjetno povezano s celotnim sporočilom psalma.

M. Dahood opozarja pri v. 5-6 na nesporno nenaključno povezavo metrike z vsebino, saj je npr. po njegovem preverjanju Jerusalem, *yêrûšâlâim*, »dvojno zavezani zvalnik« (metrically double-duty vocative), kar pomeni, da je razpet

¹² Prim. E. Mülhaupt, *Dr. Martin Luthers Psalmen - Auslegung*, 3, Vadenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1965, 606; M. Dahood, n. d., 273; H. Zwingli 2, *Die Zürcher Bibel von 1551*, Christoph Froschauer, Zürich 1531 (faksimile: Theologischer Verlag, Zürich 1983), 52.

med obe besedilni vzporednici, saj se v obeh pojavlja in ju tudi vsebinsko zavezuje.¹³ S svojo pomensko razsežnostjo pa obvladuje vse besedilo.

aa) Etimološki vidiki v oporo tekstnemu kriticizmu. Ime Jerusalem je zabeleženo v 14. stoletju pred Kristusom. Beseda je prečkrovana po Kanaanskem *urusalim* in je izpričana v pismih Amarne (14. stoletje pred Kristusom). V MT je bilo ime zapisano *yērūšālāim*. *Qere perpetuum* pa zahteva izgovorjavo *yērūšālāim*. Čeprav so etimološke raziskave še nedokončne, so priznane etimologije *yērūšālāim* (na podlagi pisnih pričevanj) neverjetno pomensko povezane z osrednjo semantično strukturo obravnavanega psalma in z navedenimi leksico-semantičnimi besedilnimi enotami: temelj, mir, plačati, rečni (vodni) tokovi, pri čemer moramo izpostaviti tudi zastrte smisle, kot *Torah* (Biblija, zakon), dva (dvojna pomenska vrednost izkazanih leksemov).¹⁴

Nemogoče je prezreti globinsko povezavo med pomeni navedenih domnevnih etimologij in osrednjo pomensko-smiselno strukturo Ps 137 pa tudi naslednjega Ps 138. Po splošni praksi je bila hvalnica pogosto uvrščena v psalmsko zbirko takoj za žalostinko.¹⁵

Jerusalem (Ps 137,5,6) je v pomenski protistavi z besedno zvezo *dan tige Ierufalema* (Trubar, J. Dalmatin), kar pomeni opustošenje Jeruzalema v v. 7.

¹³ Prim. M. Dahood, n. d., nadaljuje: » *yērūšālāim* is scanned as a double-duty vocative; the syllable count is now 6:4:5. O Jerusalem is suspended between the two parallel clauses and addressed by both« (272).

¹⁴ Prim. W. Gesenius, n. d.: Vse etimološke hipoteze o *yērūšālāim* temeljijo na pisanih pričevanjih: Beseda je v Bibliji izpričana kot *yērūēl* (2 Chr) in kot *sālēm* (Gen 14,18 etc.; W. Gesenius, 837: mesto miru). *Šālam* (poln) je verjetno izpeljan iz *yārāh* (ustanoviti, postaviti; W. Gesenius, 338). Za razumevanje Ps 137 je zanimiv navedek: «Saadia... govori o... sedežu miru, božjem mestu» (W. Gesenius, n. d., 360, 361; prim. M. Dahood, *The Psalms* 3, 272). Nemogoče je prezreti, da je večina izpeljank iz *yārāh* pomensko močno povezanih z leksikalnimi sestavinami Ps 137: *yōrēh* (vodni tokovi, vodni curki; W. Gesenius, n. d., 338) in *tōrāh* (učenje Biblije, zvestoba zakonu), od nje pa izvirajo našteti etimoni (W. Gesenius, n. d., 360). Ne moremo obiti dejstva, da je *tōrāh* neopazno skrita v fonološko strukturo prve tročlenske samostalniške predložne zveze Ps 137; če vso sintagmo preberemo v neobičajni smeri z leve proti desni: *lēb bē tōrāh(nā)* (srce v tori, Bibliji). Besedna igra, naključje, nevredno omembe? Ali morda enkratnost razodetega? To razlago o nenaključnosti vseh navedenih povezav z osrednjo motiviko psalma še dodatno potrjuje začetni verz naslednjega psalma (138,1) *bē kol-libbi* (z vsem srcem), kar z drugimi besedami znotraj ožjega sobesedila obnavlja omenjeni *lēb bē tōrāh*. Nesporno sta Ps 137 in Ps 138 nerazdružljivo povezana. Ps 138 je le uslišana prošnja, izrečena v Ps 137. Oba psalma pripisujejo nekatere pomembne predloge kot Vulgata istemu kralju Davidu (Ipsi David, Vulgata, 549). W. Gesenius nadalje analizira oba dela besede *yērūšālāim*: prvo polovica *yērū* izpeljuje iz *yērūs* (lastnina), njen drugi del pa iz *šēli* (tišina, molk; W. Gesenius, n. d., 361); *yārūs* (podedovan), *šitēm* (plačilo, povračilo; W. Gesenius, n. d., 837). Vsi ti ključni pomeni Ps 137 so vgrajeni že v morfonološko strukturo besede *yērūšālāim* (prim. *Bibel Lexikon*, 820).

¹⁵ Prim. *The Book of Psalms*, The Interpreter's Bible 4, In the King James and revised standard versions, Pierce and Washbaugh, Nashville 1955, 708; *Svetopisemski vodnik*, Koper 1984: »Bog je uslišal prošnjo« (362).

Ponovno poudarimo dvojno pomensko vrednost *hayyēsōd* (temelj zgradbe - v. 7), njegovo etimološko povezavo s *sōd* (skrivnost), verjetno gre za metatezo *sōd; nōsēdû yahad* (se medsebojno posvetujejo),¹⁶ *yārāh* (ustanoviti, postaviti).¹⁷

Sporočilo Ps 137, zvestoba najvišjemu zakonu *tōrāh*, je ubesedeno z zgoraj omenjenim dvojnimi zvalnikom.¹⁸ Podrobno dokazno gradivo priča, da je prav ta ključna beseda psalma *yērūšālāim* v neposredni etimološki povezavi s *tōrāh*, iz *yārāh*.¹⁹ Omenimo misel R. S. R. Hirscha, da lahko psalme oživimo v vsakdanjem življenju in jih vsebinsko utelesimo, da postanejo neodtujljivi del našega notranjega bistva.²⁰

bb) Povračilno načelo. Pazljivo branje Ps 137 odkriva povračilno načelo v fonoloških zakonih, aliteracijah²¹ in v alternacijah osebnega zaimka. Celotno judovsko ljudstvo poimenuje oddaljeni mi in večni, a prikrito izraženi jaz.²² Če preidemo k tretji osebi, k uničevalcem, razdiralcem in mučiteljem, omenimo, da so, kot predvideva J. Krašovec, poimenovane v v. 8 Babilonske hčere.²³

Aku tebe pozabim, Jeruzalem, naj se pozabi moja desnica (Lampe).

Morda pa je mišljena personifikacija judovskega ljudstva:

*Če Te pozabim, (Gospod, māqôm, prostor, Božji atribut),
boš ti Gospod pozabil mojo desnico.*

Prva asociacija, ki se vzbuja ob tem verzu in ob grožnji, je svet desnega, to je bistvo psalmistovega delovanja:

Naj pozabi moja desnica igranje citer (harpe).

Naj se pozabi moja desnica pomenja: »Naj nihče več ne misli na mene, ki sem bil nekdaj sloveč pevec. - Po hebrejski besedi pa pomeni: Naj mi odpove moja desnica, naj pozabi igranje« (Lampe).

Desna roka ubira strune glasbila (Midrash Tehillim, 33).

Tako lahko odkrijemo znotraj Psaltra mnogo sopomenskih [aba] in protipomenskih [abb] vzporednic:

¹⁶ Prim. W. Gesenius, n. d., 304.

¹⁷ Prim. W. Gesenius, n. d., 338.

¹⁸ Prim. op. 12.

¹⁹ Prim. W. Gesenius, n. d., 338, 360; M. Dahood, n. d., 272.

²⁰ Prim. R. S. R. Hirsch, n. d., 17; M. Dahood, n. d., 175; F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, 35, 656.

²¹ Prim. M. Dahood, n. d., 175.

²² Prim. B. Bayer, n. d., 14.

²³ Prim. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, Pontificiae universitatis Gregoriana, Rome 1977: »Mit den 'Töchtern' sind hier wahrscheinlich die 'Völkerschaften' gemeint« (42, opomba 111).

aba) Ps 9,17: *Ta Neuerni ie vtim delu nega rok fashtrikan* (Trubar).
 abb) Ps 90,17: *Ia tu Dellu nashih rok ti rounai* (Trubar).

Ps 110,2 nam nudi dodatno vsebinsko povezavo med 137,5 in v. 7-9: psalmistovo odrešujočo moč vere v zmago in Božje maščevanje. To vodi k razmišljanju o pasivni in aktivni vlogi človeka v razmerju do antropomorfno delujočega Boga.²⁴ V prevodu J. Stritarja lahko doživljamo dvojno pojmovanje: tako zemljepisnega kot nebeškega Jeruzalema:

Ako ne stavim Jeruzalema nad največje veselje svoje!

Jerusalem ostaja zaradi Božje prisotnosti mesto osrednje duhovne moči in božanskega navdiha, Izrael pa je, kot priča Ps 160,7, ?

Motiv levice in desnice, pozitivnega in negativnega zasuka najdemo v protipomenskosti besed psalma, v črkovju (v. 3 b, sin, šin: *šimhāh širū lanū* in v. 6 b *'al rō'sh šimhātī*), v sorodstvenih odnosih: hči (v. 8), sin (v. 7), otrok (v. 9) idr.

Če nekatere besede preberemo v obratni smeri, to je z leve proti desni, dobimo zanimive pomene (*fnashārōt - tōrāh* v. 1.); ta dinamizem daje vtis vodnih tokov, ki tečejo v različne smeri. Simbolično tolmačeno, vera ponižanega psalmista in njegova zvestoba *tōrāh* (zakonu) lahko obrne dogodke (celo rečni tok) in ga pripelje domov v Jeruzalem. Ali ni morda mogoče tolmačiti tudi zato v psalmu tako številnih protipomenk? Oglejmo si naslednjo besedilno enoto, ki je vzporednica, istočasno pa tudi posledica in stopnjevanje prejšnje, to je v. 6:

tidbaq-lěšōnī lěhikī 'im-lō' 'ezkěrēkī
'im-lō' 'a'āleh 'et-yěrūsālāim 'al rōš šimhātī

Koletheje he glossá mu to larūgi mu, ean me sumnestho,
ean me proanataxomai ten, Jerusalem en arhe tes eufrosiines mu (LXX).

Kakšno prevajalsko iznajdljivost pa lahko najdemo pri prevajalcih?

Aku iest na te ne smislīm, taku se mui Iefik guranih vuft primī,
Inu aku tīga Ierufalema fa muīga neruishiga Veffelia ne dershim (Trubar).

Aku jest na tebe nesmišlim, taku se moj Iesik k'Nebu vuftih pèrlejpi:
Aku Ierusalem sa moje nar vekšhe veffelje nedershim (Dalmatin).

Meine Zunge müsse an meinem gaumen kleben f wo ich dein nicht gedencke
Wo ich nicht lasse Jerusalem meine höchste Freude sein (Luther).

Adhaereat lingua mea faucibus meis, si non meminero tui;
si non proposuero Ierusalem in principio laetitiae meae (Vulgata).

²⁴ O Ps 45,6 prim. F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, 249.

*Koletheje he glossa mu to larugi mu, ean me su mnestho,
ean me proanataxomai ten, Jerusalem en arhe tes eufrosiunes mu (LXX).*

Zanimivo je, da vsak od navedenih zgledov prevaja v. 6a po svoje:

*Moj jezik ima na mojim nebi obtizhati,
aku se jest na tebe ne spomnim (Japelj).*

*Moj jezik mi naj lepi na nebu,
če se ne spomnim tebe (Slavič).*

*Jezik naj se mi prilepi k nebu,
če se te ne bom spominjal (Krašovec).*

Kakšna pa je povezava med Ps 137 in Ps 8? Psalmist Ps 8 dobro ve, kje je skrita največja moč naroda: pri otrocih in dojenčih (prim. Trubar, Ps 8,3-4,7):

Ps 8,3: *Is tih vuft mladih Otruk inu kir fesaio, fi ti eno muzh gori naredil.*

Ps 8,4: *Sakai iest bom gledal ta nebeffa, tu dellu tuih perftou.*

Ps 8,7: *Ti fi ga Hgospudi postauil zhes ta della tuih rok.²⁵*

e) Okornost ali zvestoba?

Nekateri dobesedno prikrojeni prevodi se zdijo na prvi pogled očiten odraz jezikovne ali izrazne nebogljenosti.

V resnici pa gre za zavestno prizadevanje, kako podati vse najmanjše pomenske enote izvirnega sporočila. Tako ne ostane prikrita notranja teža, ki jo premaguje P. Trubar, ko prevaja v. 6 in pri slovenitvi izvirnih simbolov kaže veliko bibličistično znanje. Biblični poetizmi so pri P. Trubarju dobesedno prevedeni, z vsemi najmanjšimi pomenskimi značilnostmi izvirnika.

Najhujšo grožnjo, da bo jezik odrevenel, podajata tako S. R. Hirsch kot *The Jerusalem Bible* na popolnoma isti način, z navajanjem istih podrobnosti kot P. Trubar. Lahko bi rekli, da gre za posodobljen tujejezičen Trubarjev prevod:

Taku se mui Iefik guranih vuft primi (Trubar).

May my tongue cleave to the roof of my mouth (Hirsch).

Let my tongue cleave to the roof of my mouth (The Jerusalem Bible).

V resnici pa gre za neokrnjeno podoživljanje bibličnega sveta, ki je še živel v Trubarjevem in Dalmatinovem času, sodobna besedila pa zaradi neoporečnosti ta svet obnavljajo. Povsem konkretna je bila biblična predstavnost zgornjega in spodnjega sveta:

²⁵ Prim. F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, 188.

1 Mz 10: *Peleg je rezhe resdilenje* (Dalmatin).

1 Mz 10: *Peleg, satu, ker je v'njegovim zhaffu Semla bila resdilena.*

d) Figura etymologica

Figura etymologica je pomemben kriterij za prevajanje iz hebrejščine. Pri besedilih slovenskih piscev 16. stoletja so izredno pomemben kriterij pogoste pleonastične biblične skladienske oblike, kot je *figura etymologica* (Ps 137, 2.4.8). Ali tako imenovana paronomazija ni občutena ekspresivno? Zveze z istokorenskim prilastkom lahko nastajajo v živem govoru in včasih preidejo tudi v knjižni jezik. H. Schmid govori zelo kritično o slogu v. 8, ki naj bi bil preobložen, celo nepesniški, ker se ne pogloblja v globino protipomenskosti bibličnega sporočila: »'Dein Tun, das du uns getan' überfullt den Vers, ist prosaisch und überflüssig.«²⁶

Različne oblike *figurae etymologicae*, ki krasijo hebrejsko poezijo, so ugotovljive prvenstveno pri Trubarju, pa tudi pri Dalmatinu, ki jih običajno spoštljivo upošteva. *Figurae etymologicae* večinoma poglobljajo abstraktne pojme. Dvakrat se pojavlja v Ps 137 ustrezno z izvirnikom popolna figura etymologica:

V. 3: *Puüte nom... Peifam* (Trubar): *Ay pujte nam eno Peiften* (Dalmatin).

V. 4: *Koku bi ne... peili to Peifam* (Trubar): *Koku bi my tige GOSPVDA peiften pejli* (Dalmatin).

aa) Polovična *figura etymologica*. Pleonastično besednozvezno glagolsko razmerje s tožilniškim (ne)istopodstavnim predmetom. Pri slovenskih piscih 16. stoletja so ugotovljive različne tovrstne figure:

bb) Nekatero so nekoliko odmaknjene od bibličnega besedila,

cc) Osebnostno samosvojo izbiro kaže Ps 14,5: *Tedaj bodo Strahom trepetali* (Ps 14,5; 16,4).

dd) Posnemanje bibličnega stila je izpričano tudi tam, kjer *figurae etymologicae* v izvirniku ni. Kot kažejo spodnji prevedki, Trubar in Dalmatin poustvarjata biblični stil [de].

ee) Poseben tip polovične *figurae etimologicae* izraža samostalnik in istokorenski pridevnik, ki mu sledi glagol [df] kot del tipa [dc]:

ff) *od zazhetka te stuare ie... stvaril* (TT 1557, 128) *eno pravo sodbo sodite* (J. Dalmatin, Biblia 1584, 3, 51 b).

Ta Duh dishe kamer on hozhe (TT 1557, 262)

Vejter piha kamer hozhe (J. Dalmatin, Biblia 1584, 3,48 b).

gg) *s to prauo prauo sodite* (TT 57, 279).

²⁶ H. Schmid, *Die Psalmen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1934.

3. Dva hapax-legomena

Dokazni krog bo strnila raziskava pomembnih zgodovinskih dejstev in dveh *hapax-legomenov*: Trubarjevega lastnega, v njegovem uvodu v Psalter enega poslednjih izrazov: *nigdirdom* za brezdomstvo in pomensko temačnega hebr. recalcitranta *tôlālēnû* (iz Ps 137, 3).

Motiv svobode in jetništva je lasten vsem izročilom in je poimenovan z značilnimi besedami in izrazi. P. Trubar je bil pregan v Nemčijo, njegov tako imenovan *nigdirdom* (brezdomstvo), kjer je umrl leta 1586. Trubarjeva inovacija - *nigdirdom* - ena izmed zadnjih besed njegovega uvoda v Psalter vsebinsko zbližuje njegovo lastno občutje: »Tu vom fđaj is muiga Nigdirdoma piřshem!« in psalmistovo hrepenenje po rodnem Jeruzalemu v Trubarjevi interpretaciji uvoda v Ps 137. Njegova čustvena povezanost s Ps 137,4 je razvidna še iz njegovega pleonastičnega prevoda:

'al 'adēmāt nēkār.

Vueni ptuy nefnani Desheli.

Med svojstvenim Trubarjevim *nigdirdomom* in recalcitrantom *tôlālēnû* (137,3) je možno videti določeno notranje razmerje. Med drugim sta obe besedi tudi nosilca pomenskih lastnosti vzroka in posledice. Biblični filologi so o *tôlālēnû* že veliko pisali, vendar niso mogli izluščiti njegovega pravega pomena. *tôlālēnû* je alternacija s *sôbēynû*. Ena izmed razlag skuša *tôlālēnû* izpeljati iz *yālal* (tožiti, pritoževati se), kar naj bi npr. morda prešlo v *sólēl* (ropar).²⁷

Pri P. Trubarju in J. Dalmatinu lahko najdemo enak opisen izraz za *tôlālēnû*. Običajno je opisno podajanje izrazov, ki so težko razložljivi v izvorniku, in je težko najti poimenovanje zanje v slovenskem jeziku. Ob robu vv. 3-4 pa le najdemo Trubarjev antitetični povzetek: *Neuernih řhpot* (v. 3): *Vernih odguuor* (v. 3). Taka previdna oznaka vsekakor pokriva semantično polje izvorno temačne besede. »Tolaleynu... ist nach Herkunft und Bedeutung unsicher.«²⁸ P. Trubar in J. Dalmatin imata v besedilu enako opisno rešitev:

Ty kir fo nas vyezhi derskali (P. Trubar).

kateri fo nas v'jezhi dērshali (J. Dalmatin).

R. Tournay vidi možnost glasovne izmenjave.²⁹ Povezavo s P. Trubarjem izpričujejo dva izdeležniška samostalnika iz *řabāh* (peljati v sužnost) in *tôlāl* (mučitelj). V Ps 102,9 lahko najdemo morfonološko zelo sorodno obliko *mehôlālî* (moji zasmehovalci). Močno občuteni sta ubranost glasov v *tôlālēnû* in

²⁷ Prim. M. Dahood, n. d., 270, 71; H. Schmidt, *Die Psalmen*, ?

²⁸ Prim. H. Bauer - P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments* (2.), Georg Olms, Hildesheim 1962, 496.

²⁹ Prim. R. Tournay, n. d., 509, op. 3: peut-être taw spirant pour řin.

'*ōllēlim f 'ōlāllayk* (v. 9) in semantična disharmonija zaradi izključujočih se pomenov navedenih blagoglasnih besed, ki pa niso prave antiteze.

Poudarjanje samote in tujčevanja kaže jasne povezave med besedami psalmista in Trubarjem. Tudi Trubarjevo delo in življenje je mogoče poimenovati Pesem pregnanca, kot poimenujejo Ps 137.³⁰ Nigdirdom je dobesedno preveden *lō'-bayit* (Oz 13,5). V tem primeru imajo protestanti (Oz 13,5): *v'Pufzhavi, v'fuhi desheli* (J. Dalmatin, Biblia, 2, 107 b). Prav to besedo navaja M. Tov ob nezanesljivi retroverziji iz LXX v jezik originala.³¹

V Ps 119,19 *gēr bā'āreš* ([sem] tujec v deželi) prevaja P. Trubar s *en ptuy*, J. Dalmatin pa z *en offobenek*.

Odsotnost petja je tišina. Pevec poje, če je svoboden. Če izgubi svobodo, mora po Trubarju *obmolzhati* oziroma po Dalmatinu *tih postati* (Ps 31,18).

Primož Trubar je bil poznan kot prerok v Italiji, vemo pa, da je vedno potrjeno pravilo *nemo propheta in patria sua*.³² Prav tako kot prerok Ps 137 je bil osramočen in pregan iz domovine. Besedilo Ps 137 razkriva prestanek petja, tišino, bolečo tudi za P. Trubarja, ujetega v *nigdirdom* (Nemčija), kjer je umrl 1586. Po objavi *Psaltra* je obmolknil za sedem let in v tem času ni napisal nobene knjige.

Sklep

Študij hebrejskih in slovenskih značilnosti opozarja na posebne jezikovne pojave znotraj izvirnega in prevodnega (ciljnega) jezika. Ob raznovrstnih filoloških problemih in zanimivostih Ps 137 Primoža Trubarja v *Ta Celi Pfallter Dauidou* (1566) in Dalmatinovega *Pfaltra* iz njegove *Biblije* (1584) so ponazorjene konkretne, po hebrejskem izvorniku povzete ubeseditve. Trubarjevo slovenjenje spornih mest je dobesedno preverljivo s priznanimi sodobnimi psalmskimi prevodi iz izvornika. Ob tem so v prvi vrsti mišljeni navidez okorni Trubarjevi prevedki (zvesto po izvorniku), ki pričajo o prevajalčevem obvladovanju starega bližnjevzhodnega miselnega sveta (v. 6). Pri izbiranju v razpravi naštetih enoleksemskih in besednozveznih poimenovanj ubira Dalmatinov, smiselno neoporečni prevod, povečini Trubarjevo pot, pri skladnji pa je pretežno oprt na Luthra.

Tako leksikalne kot slovnične besede vodijo k reševanju do danes še odprtih problemov. S pritegnjenimi vzporednimi bibličnimi analogijami je mogoče prodreti v ozadje sporočila in se z analizo poglobiti v pomensko mnogoplastne besede. S stališča prevodnih ustreznosti so preverjeni najpomembnejši kriteriji za prevajanje iz hebrejščine. Ob ubesedovalni prekrivnosti in razhajanju

³⁰ Prim. R. Tournay, n. d., 503.

³¹ Prim. E. Tov, *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical research*, O. Lipschitz and A. Rofé, Hebrew University, Jerusalem 1981, omenja tako imenovano sporno prevajanje LXX nazaj v izvornik »doubtful retroversion« (137).

³² S. Cavazza, *Primož Trubar e le origini del Luteranesimo nella contea di Gorizia (1563-1565)*, v: *Studi Goriziani* 61 (1985), 25: »Iddio ha mandato molti profeti, et tra gli altri fu Giovanni Usio (Hus), il Savonarola, Martin Luthero e finalmente il nostro gran profeta Primos.«

slovenskih dostojno in verodostojno prevedenih psalmskih stihov vstaja pred nami notranja podoba obeh prvih slovenskih prevajalcev.

Povzetek: Francka Premk, Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme 137. psalma

Kratko prikazane vrstice 137. psalma kažejo, da sta prva slovenska prevajalca Primož Trubar in Jurij Dalmatin pri svojem prevodu neposredno iz hebrejskega izvirnika upoštevala najpomembnejša oblikovna merila, ki so pomembna za celostnost 137. psalma. Trubarjev besednjak je zelo blizu izvirnemu konkretnemu načinu izražanja. Celo v spornih vrsticah 5 in 6 je ohranil pomenske, v še večji meri pa slovnične posebnosti izvirnika, v drugih vrsticah pa sintaktične in leksikalne kalke. Članek navaja vrsto zgodovinskih dogodkov in jezikovnih dejstev, v sklepnem delu pa vsebuje opažanja o posebnih in neobičajnih besedah na osnovi hebrejske in slovenske besedne kulture.

Summary: Francka Premk, How the First Slovenian Authors Solved the Problems of Psalm 137

A brief presentation of the verses of Psalm 137 shows that the first Slovenian translators Primož Trubar and Jurij Dalmatin, who translated directly from the Hebrew original, considered the most important formal criteria that are relevant for the integrity of Psalm 137. Trubar's vocabulary is very close to the original concrete manner of expression. Even in the disputed vv. 5,6 he preserved the semantic and grammatical peculiarities of the original and in other passages he kept syntactical and lexical calques. The article states several historical events and lingustical facts and its conclusion contains observations about special and unusual expressions viewed through Hebrew and Slovenian word culture.

Edo Škulj

Glasbila v 150. psalmu

Ob prebiranju Svetega pisma stare zaveze vsakega glasbenega zgodovinarja ali muzikologa zanima, kakšno je bilo petje v tistem času in kakšna glasbila so imeli. Glasbila so raztresena po skoraj vseh knjigah Stare zaveze, najbolj strnjeno pa nastopijo v Knjigi psalmov, predvsem v 150. psalmu. Zato bi se v tem pregledu ustavili pri glasbilih, ki jih prinaša zadnja pesnitev psalterja.

Ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma bi pregledali predvsem, kako so ta glasbila v različnih obdobjih prevajali. Da bi lahko ugotovili večjo ali manjšo smiselnost teh prevodov, moramo najprej pogledati, kaj so pod določenimi izrazi razumeli v hebrejskem izvirniku ter v grškem in latinskem prevodu, saj so slovenski biblicisti prevajali iz teh jezikov. Nato bi iz razmeroma dolgega niza slovenskih prevodov vzeli tiste, ki so po časovni ali avtorski tehtnosti pomembnejši mejniki ob tej prevajalski poti.

Najprej moramo torej ugotoviti, kakšno glasbilo so pod določenim izrazom imeli v mislih stari Hebrejci. Ker gre za zadnji psalm, se moramo ozirati predvsem na glasbo prvega templja.¹ Prvi prevod svetopisemskega besedila je bil v grščino in je zbran v tako imenovani *Septuaginta*. Ker je bil ta prevod narejen v 3. stoletju pred Kristusom, se moramo ozirati na grško glasbo iz tega obdobja.² Latinski prevodi *Septuaginte* pa so nastajali že v 2. in 3. stoletju po Kristusu, kar je zbrano v tako imenovani *Vetus latina*. Hieronim je vse te prevode pregledal in jih zbral v zbirko, ki se od 16. stoletja dalje imenuje *Vulgata*, čeprav je bila že od 8. stoletja splošno priznana.³ Da spoznamo, kako je

¹ Prim. *Music*, v: *EJ XII*, 563-565; H. Avenary, *Jüdische Musik, Geschichte der jüdischen Musik*, v: *MGG VII*, 224-261; *Jüdische Musik*, v: *Riemann*, 427-431; H. Avenary, *Ebraica, musica*, v: *EM II*, 368-371; C. H. Kraeling in L. Mowry, *Music in the Bible*, v: *NOHM I*, 183-312; *Jewish Music*, v: *Grove IV*, 615-636; A. Baines, *Storia degli strumenti musicali*, Milano 1983; N. Ardley, *Glasbila*, Murska Sobota 1990.

² Prim. M. Wegner, *Griechenland, B. Griechische Instrumente und Musikbräuche*, v: *MGG V*, 865-881; *Griechische Musik*, v: *Riemann*, 351-354; F. Bussi, *Grecia*, v: *EM III*, 193-200; I. Henderson, *Ancient Greek Music*, v: *NOHM I*, 336-403; *Greek music (ancient)*, v: *Grove III*, 770-781.

³ Prim. G. Wille, *Rom, A. Antike*, v: *MGG XI*, 656-686; *Römische Musik*, v: *Riemann*, 811-812; E. Paganuzzi, *Romana, musica*, v: *EM V*, 247-248; J. E. Scott, *Roman Music*, v: *NOHM I*, 404-420.

Hieronim glasbila pojmoval, nam pomaga njegova *Epistola ad Dardanum*,⁴ v kateri opisuje nekatere glasbene instrumente svoje dobe, kolikor so v zvezi s Svetim pismom. V pomoč nam je le nekaj pojmov, kajti večina besedila je simbolična razlaga instrumentov. Čeprav nekateri o pristnosti tega pisma dvomijo,⁵ se kljub temu lahko zanesemo nanj, ker nam podaja pojmovanje tiste dobe, če že ne osebnega mnenja sv. Hieronima. Delno nam je v pomoč judovski zgodovinar Jožef Flavij.⁶

Slovenski prevajalci so prevajali deloma iz hebrejskega izvirnika deloma iz grškega oziroma latinskega prevoda. Vsak od njih pa je uporabil tisti izraz, ki se mu je v njegovem času zdel najbolj primeren. Kako je glasbila pojmoval na primer Primož Trubar, nam razloži Michael Praetorius v drugi knjigi slavne *Syntagma musicum* z naslovom *De organographia*, ki jo je izdal leta 1619, to je nekaj več kot pol stoletja po Trubarjevem prevodu.⁷ Poleg splošnih opisov glasbil ima še posebna poglavja, v katerih obravnava Hieronimove opise iz Pisma Dardanu, npr. Tuba Hieronymi, Zimbalum Hieronymi idr. Žal se pri tem večkrat ustavlja bolj ob simboliki kot pri opisu. Poleg Trubarjevega prevoda bi pogledali, kaj prinaša Japljevo *Sveto pismo* iz leta 1798. Japljeva izdaja je prvi katoliški prevod Svetega pisma, in sicer iz *Vulgate*, čeprav je izraze pogosto črpal iz *Dalmatinove Biblije*, ki vsebuje tudi Trubarjev *Ta celi Psalter*. Pojmovanje glasbil v tem obdobju nam je že precej blizu, saj je to obdobje glasbenega klasicizma. Kot tretji primer bi vzeli Krašovčev prevod psalmov iz leta 1989, in sicer iz hebrejščine. Pri njem gre pač za sodobno pojmovanje in imenovanje glasbil.

Tako dobimo naslednjo razpredelnico:⁸

⁴ Prim. S. Hieronymus, *Epistola ad Dardanum*, v: Migne, *Patrologia latina* XXX, 213.

⁵ Prim. *Psalterium*, v: Riemann, 756.

⁶ Prim. Flavius Josephus, *Antiquitates* 7, 306.

⁷ Prim. M. Praetorius, *Syntagma musicum II: De organographia*, Wolffenbüttel 1619.

⁸ V slovenščini so izšli naslednji prevodi Knjige psalmov: P. Truber, *Ta Celi Psalter Davidou*, Tübingen 1566; *Svetu pismu Stariga Testamenta Bukve psalmov*, Ljubljana 1798; *Sveto pismo stare in nove zaveze III*, Ljubljana 1858; F. Lampe, *Zgodbe Svetega pisma I*, Celovec 1894; A. B. Jeglič, *Psalmi et Cantica*, Ljubljana 1915; J. Vovk, *Cerkvena poezija*, Celovec 1953; *Sveto Pismo stare zaveze II*, Maribor 1959; J. Krašovec ter H. Gross in H. Reinelt, *Psalmi, besedilo in razlaga*, Celje 1989; psalmi so bili tudi prirejeni v lekcionarjih za uporabo pri obnovljenem bogoslužju, kakor tudi za novo *Molitveno bogoslužje*.

Glede prevodov glasbil v 150. psalmu dobimo naslednjo razpredelnico:

| | 1566 | 1798 | 1858 | 1894 | 1915 | 1953 | 1959 | 1989 |
|----------|----------|-------------|----------|----------|----------|---------|----------|---------|
| trobenta | trobenta | anjetrobent | etrobent | glas | donenje | glasna | glas | glas |
| | | | glas | trobente | trobente | tromba | trobente | roga |
| psalter | psaltar | brenklje | brenklja | harfa | harfa | harfa | harfa | harfa |
| arfe | arfe | citre | citre | citre | citre | citre | citre | citre |
| bobni | bobni | bobni | bobni | bobnica | boben | bonica | boben | boben |
| raji | kori | vrste | vrste | ples | ples | rajalni | plesples | |
| strune | strune | strune | strune | strune | strune | strune | strune | strune |
| pišali | pishali | pišali | piščali | piščalka | piščali | piščali | piščali | flavta |
| cymbali | zymbali | cimbali | cimbali | cimbale | cimbale | cimbale | cimbale | cimbale |
| glasni | glasni | glasni | lepo- | lepo- | milo- | milo- | | zvočne |

| | | | | | |
|-----------------|-------------------|---------------------------|-----------------|--------------------|----------------|
| TM | Septuaginta | Vulgata | Trubar | Japelj | Krašovec |
| <i>tēqa'</i> | <i>échos</i> | <i>sonus</i> | <i>trobenta</i> | <i>trobentanje</i> | <i>glas</i> |
| <i>šôpār</i> | <i>sálpinx</i> | <i>tubae</i> | | | <i>roga</i> |
| <i>nēbel</i> | <i>psaltérion</i> | <i>psalterium</i> | <i>psalter</i> | <i>psaltar</i> | <i>harfa</i> |
| <i>kinnôr</i> | <i>kithára</i> | <i>cithara</i> | <i>arfe</i> | <i>arfe</i> | <i>citre</i> |
| <i>tôp</i> | <i>týmpanon</i> | <i>tympanum</i> | <i>bobni</i> | <i>bobni</i> | <i>boben</i> |
| <i>māhól</i> | <i>chorós</i> | <i>chorus</i> | <i>raji</i> | <i>kori</i> | <i>ples</i> |
| <i>minnîm</i> | <i>chordé</i> | <i>chorda</i> | <i>strune</i> | <i>strune</i> | <i>strune</i> |
| <i>úgāb</i> | <i>órganon</i> | <i>organum</i> | <i>pišali</i> | <i>pishali</i> | <i>flavta</i> |
| <i>šelš'lim</i> | <i>kýmbala</i> | <i>cymbala</i> | <i>cymbali</i> | <i>zymbali</i> | <i>cimbale</i> |
| <i>šāma'</i> | <i>euécha</i> | <i>benesonantiaglasni</i> | | <i>glasni</i> | <i>zvočne</i> |
| <i>šelš'lim</i> | <i>kýmbala</i> | <i>cymbala</i> | <i>cymbali</i> | <i>zymbali</i> | <i>cimbale</i> |
| <i>t'ráh</i> | <i>alalagmós</i> | <i>iubilationis</i> | <i>vukanja</i> | <i>vesseli</i> | <i>doneče</i> |

Psalm 150 prinaša devet glasbil oziroma glasbenih skupin. Prikaz bo sledil kar vrstnemu redu v psalmu, čeprav bi bilo možno vzeti izbor po skupinah ali po sorodnosti glasbil, npr. pihala, trobila, brenkala, tolkala. Pa pojdemo po vrsti.

1. Šôpār

Šôpār v Stari zavezi pomeni »the horn of the ram or a wild ovine, and the only instrument to have survived in Jewish usage, probably identical with the *qeren* and *qeren hayyôbêl*. In the Bible its function is that of signaling instrument especially in war; its famous appearance at the siege of Jericho must be understood in this sense and not as a magical noisemaker«. Iz tega bi se dalo sklepati, da obrambni zidovi Jerihe niso padli zaradi zvoka, kot bi narekovala preprosta razlaga, ampak zato, ker so z rogovi dajali bojna znamenja, da so jih vojščaki podrli. Šôpār je prvič omenjen pri teofaniji na Sinaju (prim. 2 Mz 19, 16). Uporabljali so ga pri proglašanju jubilejnega leta in pri oznanjevanju svobode po deželi (prim. 3 Mz 25, 9-10). Hkrati je služil za spremljavo drugih glasbil (prim. Ps 98, 6), pri procesijah (prim. Joz 6, 4), kot znamenje (prim. Joz 6, 12), kot klic na vojno (prim. Sod 3, 27) in za strahovanje sovražnika (prim. Am 3, 6). Šôpārja niso smeli barvati, čeprav so ga smeli rezljati z umetniškimi vzorci, vendar je moral ostati ustnik v naravnem stanju.¹⁰

Septuaginta prevaja šôpār s *sálpinx*. S tem izrazom so stari Grki pojmovali »eine gerade, eng mensurierte, leicht konische Röhre aus Eisen oder Bronze mit Kesselmundstück aus Horn oder Knochen und glockenförmigem Schalltrichter«. ¹¹ Pri pihanju so ga držali navpično, in sicer z desno roko nekje na sredini, z levo roko pa so ga pritiskali k ustnicam. V tem primeru se vidi

| | | | | | | | |
|---------|---------|---------|---------|-----------|---------|---------|---------|
| | | | doneči | doneče | zvočne | zvočne | |
| cimbali | zymbali | cimbali | cimbali | cimbale | cimbale | cimbale | cimbale |
| vukanja | vesseli | veseli | veseli | prevesele | krepk- | močno- | doneče |

Bolj pomembni so tisti prevodi, ki so vzeti v glavno besedilo.

⁹ *Music*, 565.

¹⁰ *Shofar*, v: EJ XIV, 1442-1447.

¹¹ *Salpinx*, v: *Riemann*, 835.

največja razlika med hebrejskim izvirnikom in grškim prevodom, saj je pri imenovanju glasbila prišlo od roga k trobenti. Morda je k tej zamenjavi pripeljalo tudi dejstvo, da sta v templju obe glasbili večkrat skupaj igrali. *Sálpinx* bi ustrezal hebrejski *hāsôsērāh*, ki je bila narejena iz plemenite kovine, največkrat iz srebra. Nanjo so trobili duhovniki pri daritvenih obredih, vojskovanjih in kraljevskih kronanjih.

Vulgata ima na tem mestu *tuba*. *Tuba* je bila dolga in ravna, po navadi iz bron. »It was constructed in sections which fitted into each other and the usual length was about 1.3 metres. The instrument was cylindrical in shape almost to the very bell end where it rather abruptly swelled out.«¹² Ustnik je imel bolj stožčasto kot kotlasto obliko in je bil odstranljiv. Določal je kakovost note, kot je dolžina določala njeno višino. Iz vsega opisa je očitno, da rimska *tuba* ustreza grškemu *sálpinx*. Manjša razlika bi bila le v obliki ustnika, ki je pri Grkih kotlast, pri Rimljanih pa stožčast. V tem primeru je tudi edina razlika med grškimi in latinskimi imeni raznih instrumentov. Vsa ostala latinska imena glasbil v polnem posnemajo grške vzporednice. Tako se je tudi v tem primeru uresničila bistroumna Horacijeva domislica: »Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio.«¹³

Trubar je prevedel *šōpār* s *trobento*. Ta izraz pri Trubarju precej preseneča, ker so poznejši slovenski prevajalci večkrat uporabljali italijanski izraz *tromba*. Očitno pa je, da Trubar ni prevajal iz hebrejščine, sicer bi moral prevesti *rog*. Vprašanje pa je, zakaj je Trubar izpustil izraz *glas* ali kaj podobnega, kot je v vseh klasičnih jezikih, in je prevedel le glasbilo. Na drugi strani pa ni nezanimivo, da sta si *Trubar* in *trobenta* v tesni povezanosti, predvsem če odmislimo dolenjsko izgovorjavo na u in rečemo *Trobar*.

Japelj, ki se je naslanjal na Trubarja, ima zelo lep izraz *trobentanje*, s čimer posrečeno prevede z *glasom trobente*. Pustimo ob strani vprašanje, da je uporabil izraz *trobenta* namesto *rog*.

Krašovec je v tem primeru edini zvest prevajalec hebrejskega izvirnika in zadeto prevede z *glasom roga*. Seveda ne smemo pri tem misliti na orkestrski rog, ki je zelo zapleteno trobilo, ampak na preprost živalski (ovnov) rog. Če bi postavili vzporednico s *trobentanjem*, bi pač težko uporabili izraz *roganje*, ki pomeni povsem nekaj drugega.

2. Nēbel

Nēbel spada k družini harf in ima po Jožefu Flaviju 12 strun, na katere so igrali s prsti.¹⁴ Zelo verjetno spada k harfam v obliki loka brez prednje opore z v usnje oblečenim odmevnikom na gornjem delu. Bil je drugo najpomembnejše glasbilo tempeljskega bogoslužja. Strune so bile iz ovčjih črev.

Septuaginta prevaja *nēbel* s *psaltérion*. *Psaltérion* etimološko pride od glagola *psálla*, ki pomeni struno brenkati. *Psaltérion* je po obliki glasbilo tipa okvirjenih

¹² J. E. Scott, n. d., 406.

¹³ Horatii *Epistolae* II, 1, 156.

¹⁴ Prim. Flavius Josephus, n. d., 7, 306.

citer trapezaste oblike, na katerega strune so brenkali s prsti in ne s trzalico ter niso nanj udarjali s tolkalci. Iz grške besede *psaltérion* pride aramejska beseda *pěsantērín* v Danielovi knjigi (prim. Dan 3, 5).

Vulgata dobesedno prevede v *psalterium*. V *Epistoli ad Dardanum* piše: »Psalterium quoque Hebraice Nablon, Graece autem psalterium, Latine autem laudatorium dicitur... Est cum chordis decem... forma quadrata.« Očitno gre za drugačen instrument od hebrejskega.

Trubar ima na tem mestu *psalter*, ker pač prevaja grški oziroma latinski izraz. Praetorius meni, da obstajata dve vrsti psalterja, in sicer trikotni kot triangel in štirikotni, in doda: »Das Psalterium, so noch jetzo im Brauch ist, habe ich niemals anders gesehen, als dreyecket.«¹⁵

Japelj sledi Trubarju, le da spremeni končnico iz nemške v nekoliko bolj slovensko: iz *psalter* v *psaltar*.

Krašovec je tudi v tem primeru zvest hebrejskemu izvorniku in pravilno prevaja: *harfa*. Tudi v tem primeru ne gre za današnjo orkestrsko glasbilo, temveč za preprosto ločno harfo, ki jo še danes uporabljajo preprosta ljudstva.

3. Kinnôr

Kinnôr je neke vrste lira s trupom, dvema rokama in jarmom, na katerem so bile napete strune. Iz raznih upodobitev je razvidno, da jo je glasbenik imel pod levo pazduho, v desni roki je imel trzalico, s katero je brenkal po strunah, z levo roko pa je po potrebi zvok dušil. Največkrat je imela pet strun, kar bi moglo nakazovati na pentatonično uglasbitev. Po Jožefu Flaviju je imela deset strun, kar bi lahko pomenilo, da sta bili za vsak ton dve struni. Ker je nanjo igral kralj David, je veljala za najbolj plemenito od vseh tempeljskih glasbil.

Septuaginta ima na tem mestu *kithára*. Beseda je znana že v 5. stoletju pred Kristusom, medtem ko ima Homer še izraz *kitháris*. Po obliki in opisih grška *kithára* povsem ali vsaj v glavnem ustreza judovskemu *kinnôr*. Riemann jo tako opredeli: »Die Kithara wird heute gewöhnlich als ein in der Regel 7saitiges, entweder gezupftes oder mit Plektron gespieltes Instrument charakterisiert, das einen aus Holz gefertigten und in verhältnismäßig dicke Jocharme unmittelbar übergehenden Schallkörper besaß.«¹⁶

Vulgata ima na tem mestu samo latinizirano grško besedo, ki pa se v klasični latinščini prav tako izgovarja *cithara*.

Trubar prevaja *kinnôr* z *arfa*, kar bi bolj ustrezalo *nēbelu*. V njegovem času je namreč harfa pomenila toliko kot danes. Pač pa je zanimivo to, da beseda nima začetnega h in je *arfa* in ne *harfa*.

Japelj tudi v tem primeru sledi Trubarju, in sicer brez sprememb.

Krašovec se v tem primeru oddalji od izvornika in le prilagodi latinsko oziroma hebrejsko besedo, s čimer pa dobi napačno vsebino. *Citre* v današnjem slovenskem okolju pomenijo »poljudno brenkalo s 30 do 45 strunami; od teh so 4 (ali 5) melodijske strune, ostale pa spremljevalne. Igra se s posebno trzalico

¹⁵ M. Praetorius, n. d., 76.

¹⁶ Kithara, v: Riemann, 456-457; R. Dobronić-Mazzoni, *Harfa*, Zagreb 1989.

(melodijske strune), s prsti leveice pa spremljevalne strune«. ¹⁷ Pravilnejši bi bil izraz *lira*.

4. Tōp

Tōp je tolkalo neke vrste ročne pavke; nanj so igrale ženske, kar je bilo običajno v prvotnih kulturah. Je okrogle oblike z napeto kožo nad odprtino. Vedno je povezan s petjem in rajanjem, s čimer so proslavljale zmago ali šle zmagovalcu naproti. Druga Mojzesova knjiga poroča: »Tedaj je Mirjam, Aronova sestra, prerokinja, vzela v roko boben in vse žene so se ji pridružile; plesale so in igrale na bobne« (2 Mz 15, 20). Podobno je storila Jeftejeva hči po očetovi zmagi nad Amoniti: »Ko pa je Jefte prišel na svoj dom v Micpo, glej, mu je prišla naproti njegova hči z bobni in s plesom« (Sod 11, 34). Prva Samuelova knjiga pa poroča: »Ko se je David, potem ko je ubil Filistejca, vračal in so prišli domov, so šle žene iz vseh Izraelovih mest kralju Savlu naproti, pele so in rajale, z bobni, z radostnim vzklikanjem in s cimbalami« (1 Sam 18, 6).

Septuaginta ima na tem mestu posrečeno prevedeno *týmpanon*, saj opis tega instrumenta kar ustreza opisu hebrejskega *tōp*: »Unter Tympanum wurde in der Antike eine einseitig bespannte Handtrommel verstanden, meist mit gewölbtem Resonanzkörper (daher in neuer Zeit auch als Handpauke bezeichnet).« ¹⁸

Tudi na tem mestu je *Vulgata* preprosto polatinila grško besedo.

Vsi trije slovenski prevajalci so si v tem primeru edini in pravilno prevajajo *boben*, čeprav se človek vpraša, zakaj sta Trubar in njemu sledeči Japelj vzela množinsko obliko.

5. Māhōl

Māhōl ni glasbeni instrument, ampak pomeni ples oziroma rajanje, to je: skupinski ples, ponavadi v krogu, ob glasbeni, instrumentalni ali vokalni spremljavi. Psalmist ga omenja, ker je bil v tesni zvezi z igranjem na boben.

Septuaginta zadeto prevaja hebrejski *māhōl* s grškim *chorós*, ki prvotno pomeni plesišče, šele nato rajanje, plesna pesem, plesna skupina. Pri Grkih je bil torej *chorós* bogoslužni slavnostni ples, povezan s petjem oziroma rajanjem.

Tudi na tem mestu *Vulgata* preprosto polatini grški izraz.

Zanimivo je, da je od vseh treh slovenskih prevodov edinole Trubar zvest izvorniku, ker prevaja *raji*, ki še najlepše ustreza hebrejskemu *māhōl*.

Japelj se je v tem primeru prvič oddaljil od Trubarja, in to na slabše, ker neposredno prevaja iz latinskega *chorus* v *kori*. To pa premalo spominja na izvorno rajanje.

Tudi Krašovčev *ples* manj natančno pove kot Trubarjev *raj*. *Ples* danes pojmuje predvsem kot ples v parih, ki se je uveljavil šele v 18. stoletju, medtem ko *raj* še vedno pojmuje kot skupinski ples, ki se še danes pojavlja v ljudskih plesih.

¹⁷ L. M. Škerjanc, *Glasbeni slovarček*, Ljubljana 1962.

¹⁸ *Tympanum*, v: *Riemann*, 1002.

6. Minnîm

Minnîm je povsem nejasen pojem, ki nastopa samo v tem in morda v 45. psalmu. Verjetno gre za strunsko glasbilo, morda celo za neke vrste lutnjo, ki pa ni bila nikoli del kanaanskega oziroma palestinskega instrumentarija.

Septuaginta ima na tem mestu *chordé*, ki je zelo splošen izraz, saj pomeni le struno, ki napeta na resonančnem trupu ali na okviru zaniha, in sicer s trzanjem, brenkanjem, z lokom ali z udarci. Ali je prevajalec *Septuaginte* poznal pravi pomen hebrejskega izraza ali je tako prevedel samo iz zadrege, ni mogoče ugotoviti. Neka rahla povezava vsekakor je.

Vulgata zopet le polatinizira grški izraz.

Vsi trije slovenski izbrani prevajalci prevajajo preprosto *strune*. Glede na to, da je izvorni izraz nejasen, je njihova rešitev prav zadovoljiva.

7. ‘Ūgāb

‘*Ūgāb* je še vedno nejasen pojem, vsekakor pa ni tisto pihalo, kakršnega so hoteli imeti srednjeveški eksegeti. Verjetno harfa, tako kot *minnîm*, ni bila nikoli sestavni del kanaanskega oziroma izraelskega instrumentarija.¹⁹ Tako meni E.J. Podobnega mnenja je Avenary: »Das ebenfalls als Flöte verstandene Wort ‘*ŭgāb* scheint lediglich ein literarischer Ausdruck gewesen zu sein.«²⁰ Bolj pogumen je Riemann, ki pravi, da je ‘*ŭgāb* ime za pihalo v času nomadskega življenja in ustreza *hālîlu* iz obdobja prerokov in kraljev. Glasbilo ni bilo nikoli pritegnjeno k tempeljskemu bogoslužju, ampak je vedno ostalo ljudsko glasbilo. *Hālîl* je bil v začetku glasbilo veselja, po izgnanstvu pa glasbilo žalovanja.²¹

Septuaginta prevaja z *órganon*. Očitno je bil tudi na tem mestu grški prevajalec v zadregi, saj je prevedel nedoločen ali posredno določen izraz s splošnim izrazom *órganon*, ki sam po sebi pomeni le orodje. Vsekakor ne pomeni današnjih orgel, ker v času, ko je nastal prevod *Septuaginte*, so se orgle, ki so jih imenovali hidraulosa, komaj porajale.²² Vsekakor pa je zanimivo, da po talmudskem izročilu v templju ni bilo hidraulosa, ker bi z grobim glasom pokvaril siceršnje blagoglasje.²³

Zanimivo, da v tem primeru Trubar ni sledil grškemu ali latinskemu prevodu, ampak se je v nekem smislu držal besednega pomena izvirnega izraza. Kot je v prejšnjem primeru preprosto zapisal *strune*, tako zdaj preprosto prevede *pišali*. Piščal je skupno ime za aerofone, v katerih nastaja zven z nihanjem zračnega stebra, pa naj bodo pihala ali trobila.

Japelj zdaj zopet sledi Trubarju, le za pisavo rabi bohoričico.

¹⁹ Prim. *Music*, 565.

²⁰ H. Avenary, n.d., 227.

²¹ ‘*Ūgāb*, v: Riemann, 1005.

²² Prim. E. Škulj, *Orgle v Ljubljani*, Ljubljana 1994.

²³ Prim. H. Avenary, n. d., 231.

Za današnje pojme je seveda najbolj posrečen Krašovčev prevod, ki prevaja s *flavto*, saj *ḥālil* ni bil trobilo, ampak pihalo, in sicer labialno, kamor spadajo flavte, in ne lingualno, kamor spadajo klarineti in oboe, ki so tako blizu grškemu *aulósu*.

8. Šeš^lim šāma' - 9. Šeš^lim t^rū'āh

Ker gre očitno za dva pojma istega glasbila, ju obravnavamo skupaj.

»Šeš^lim probably standing for cymbals. The cymbals found in excavations were made of bronze, in the form of plates with a central hollow boss and with a metal thumb-loop. The average diameter of the finds is about 12 cm.« Tako zopet E.J. Ker gresta vedno v parih, je v vseh jezikih množinska oblika; tudi v hebrejščini, ki niti v slovarju nima edninske oblike. Šema' zelo verjetno pomeni prijeten glasbeni zvok. Zato lahko sklepamo, da je to nežno glasbilo. T^rū'āh pa pomeni znak za preplah, pa tudi izbruh veselja. Vsekakor nekaj hrupnega. Zato lahko prevedemo: hrupno glasbilo.

Septuaginta posrečeno prevaja s *kýmbala*, *Vulgata* pa latinizira besedo v *cymbala*.

S to besedo so v srednjem veku imenovali različna glasbila. Vsekakor pa so se iz *cymbal* na eni strani razvili zvonovi, na drugi pa orgelski register, ki po svojem zvoku spominja na zvončke. O zvonovih pravi Alanus ab Insulis: »Cymbalum proprie dicuntur parvae campanae, quae acutum reddunt sonum.«²⁴

Pri tem glasbilu pridejo slovenski prevajalci do največjih težav, ker je v našem času grško-latinski izraz večpomenski; nekaj podobnega kot pri citrah. Pustimo ob strani Trubarja in njegovega posnemovalca Japlja, ki spremeni pisavo, pa tudi prilastek drugih cimbal, in sicer tudi to pot na slabše, kot pri *rajanju*, ker je spremenil Trubarjevo pomenljivo *vukanje* v brezbarvno *veselost*.

Dandanašnji ne moremo več govoriti o *cimbalih*, temveč o *činelah* oziroma *renah*, čeprav je ta izraz ostal tako pri Francozih kot pri Angležih. Očitno smo Slovenci pobrali italijanski izraz, in to že pred davnim časom, saj ga Italijani že dolgo ne uporabljajo več.²⁵ Izraz prihaja iz dejstva, da so v orkestrih imeli dvojne činele, in sicer turškega in kitajskega izvora. Uveljavile so se sicer turške, ime je pa le ostalo od kitajskih.²⁶ Na drugi strani danes *cimbal* pomeni strunsko glasbilo, večji, tehnično popolnejši *oprekelj* v obliki trapezaste mize s štirimi nogami in pedalom. Strun je 35. Nanje udarjamo s tolkalcema v obliki žlice. Na Slovenskem ga poznamo le v Prekmurju, kjer je sestavni del ciganske godbe.

Iz vsega tega sledi, da prvi izraz lahko prevedemo *nežne činele*, drugi izraz pa *hrupne činele*.

²⁴ Prim. *Cymbala*, v: *Riemann*, 193.

²⁵ Prim. *Cinelli*, v: *EM*, II, 109.

²⁶ Zadeta je opomba v Wolfovem Svetem pismu: »Izraelci so imeli dvoje cimbele, male in vélike, to je, orodje, podobno dvema plitvima skledama, ali pa renama, ki so z njima skupej udarjali in šum narejali. Temu enako orodje se vidi per turški muziki.«

Sklep

Ker nisem bibličist, ampak muzikolog, lahko ob glasbilih v 150. psalmu pustim svoji domišljiji prosto pot, seveda v mejah znanstvene stvarnosti.

Vsi vemo, da svetopisemsko pesništvo sloni na tako imenovanem hebrejskem vzporedju. Precej dosledno se to uresničuje v celotnem 150. psalmu, tudi v naštevanju glasbil.

Psalm 150. ni samo vrhunec petega razdelka, ampak je krona celotne Knjige psalmov. Psalmist se obrača na vse človeštvo, na vse ljudi, naj se mu pridružijo pri hvalnici Bogu. Pri tem je opaziti zanimivo stopnjevanje.

Poleg začetnega vzklika »Hvalite Gospoda«, ki ga ponovi v naslednji vrsti, pesnik pove, kje mora človek hvaliti Gospoda, in sicer najprej »v njegovem svetišču«. To svetišče lahko razumemo kot jeruzalemski tempelj ali pa kot celotno vesolje, na kar se nanaša drugi del 1. vrstice, ko pravi, da naj ga hvalijo »na njegovem veličastnem nebu«.

Če je 1. vrstica govorila o tem, kje naj hvalijo Gospoda, pa 2. pove, zakaj ga morajo hvaliti, in to spet v lepem vzporedju. Prvi del vrstice pravi, da je vzrok, zakaj naj hvalijo Boga, odnos Boga do človeka, saj Bog v njegov prid dela »mogočna dejanja« (oziroma - kar je lepše: »zaradi njegovih mogočnih dejanj,« s čimer je bolj poudarjeno hebrejsko vzporedje), drugi del vrstice pa zaradi Boga samega, in sicer »zaradi njegove izredne veličine«.

Medtem ko je 1. vrstica govorila o tem, kje naj Boga hvalijo, in 2. zakaj naj ga hvalijo, pa 3. vrstica začne naštevanje, s čim naj Boga hvalijo, in sicer z glasbili. O tem govorijo 3., 4. in 5. vrstica. Od vseh treh je najbolj smiselno sestavljena 4. vrstica, ki v prvi polovici omenja dve, v drugi polovici pa drugi dve glasbili. Iz tega bi se dalo sklepati, da sta bili po tem vzorcu sestavljeni - ali ga vsaj hočeta posnemati - tudi ostali vrstici, in sicer 3. in 5.

Pri 3. vrstici nastane težava, ker ima v prvem delu vrstice samo eno glasbilo, medtem ko ima druga polovica dve, kot 4. Hkrati nastane vprašanje, zakaj psalmist pripisuje »glas« samo rogu in nobenemu drugemu glasbilu. Res je, da je bil *šôpār* najbolj imenitno od vseh tempeljskih glasbil in je edino, ki je ostalo v potempeljskem, to je v shodničnem bogoslužju, pa vendar. Na drugi strani pa nastane vprašanje, ali je psalmist pozabil na človeški glas. Ali ne govorimo vedno, da je človeški glas najbolj plemenito glasbilo? Na drugi strani pa vemo, da v templju skoraj ni bilo instrumentalne glasbe, ampak so glasbila v glavnem služila le za spremljavo petja. Morda je pa psalmist hotel napisati, naj Boga hvalijo »z glasom« in takoj za njim »z rogom«, ki je - kot rečeno - najbolj imenitno tempeljsko glasbilo. Vrstica bi se lahko glasila: »Hvalite ga z glasom in rogom.« Tako nastane dvojica glasbil v prvem delu vrstice in dvojica glasbil v njenem drugem delu. S tem je hebrejsko vzporedje bolj otipljivo: »Hvalite ga z glasom in rogom, hvalite ga s harfo in liro.« Na ta način je tudi poudarjena smiselnost celotne vrstice, ki tako v prvi polovici omenja dva aerofona, v drugi polovici pa dva kordofona, konkretnije dve brenkali. S tem »popravkom« pa ni bolj otipljivo hebrejsko vzporedje le med polovicama te vrstice, ampak celo med 3. in 4. vrstico.

Četrta vrstica je namreč središčna med temi, ki omenjajo glasbila, in hkrati vzorec, po katerem naj bosta sestavljeni njeni zunanji sopotnici: 3. in 5. vrstica. Sama na sebi pa je 4. vrstica tudi zanimiva. Zelo smiselna je prva polovica vrstice, ki povezuje boben z rajanjem, ki sta bila skoraj neločljivo povezana, kot je bilo omenjeno; manj pa je razumljiva druga polovica vrstice, ki omenja »lutnjo in flavto«. Če je še vedno nekoliko vprašljiv pomen besede *minim*, ki smo ga zelo sporazumno prevedli z lutnjo, pa bo iz vsebine kar upravičen prevod besede 'úgāb s flavto, sicer bi bilo težko razumljivo, zakaj je psalmist med vsemi glasbili, ki naj hvalijo Boga, izpustil *hālil*, ki je najbolj splošno rabljen izraz za to preprosto pihalo. Očitno je, da v 4. vrstici pri drugi dvojici nekaj šepa. Ali moramo med *minim* in 'úgāb iskati tako sorodnost, kot je med *nēbel* in *kinnōr*, ali pa samo zunanjo povezanost, kot je med *tōp* in *māhōl*? Vprašanje ostaja odprto.

Drugačna težava kot pri 3. nastane pri 5. vrstici. Kot da bi psalmistu zmanjkalo glasbil, dvakrat ponovi isto glasbilo z različnima pridevnikoma. Ali so v templju res imeli dvojne činele - z dinamično razliko: forte-piano - ali gre samo za dosleden paralelizem? EJ pravi, da so činele edino glasbilo, ki je potrjeno z izkopaninami, in so le ene vrste. Možno je tudi, da je v vsaki polvrstici potreboval dve prvini in je tako iz enega glasbila naredil štiri prvine.

Če iz vsega povedanega naredimo nov prevod oziroma priredbo 150. psalma, dobimo naslednji poskus:

- ¹ *Aleluja.*²⁷
Hvalite Gospoda v njegovem svetišču,
hvalite ga na njegovem mogočnem nebu.
- ² *Hvalite ga zaradi njegova mogočna dejanja,*
hvalite ga zaradi njegove izredne veličine.
- ³ *Hvalite ga z glasom in rogom,*
hvalite ga s harfo in liro.
- ⁴ *Hvalite ga z bobnom in rajanjem,*
hvalite ga z lutnjo in flavto.
- ⁵ *Hvalite ga z nežnimi činelami,*
hvalite ga s hrupnimi činelami.

²⁷ Izhodišče je Krašovčev prevod.

Kratice:

EJ = *Encyclopaedia Judaica I-XII*, Jerusalem ⁴1978.

EM = *Enciclopedia della musica I-VI*, Milano 1972.

GROVE = *Grove's Dictionary of music and Musicians*, London ⁵1966.

MGG = *Music in Geschichte und Gegenwart I-XVI*, Kassel 1949-1979.

NOHM = *New Oxford History of Music I-X*, London 1969-1974.

Riemann = *Riemann Musik Lexikon, Sachteil*, Mainz ¹²1967.

- ⁶ *Vse, kar diha, naj hvali Gospoda.
Aleluja.*

Povzetek: Edo Škulj, Glasbila v 150. psalmu

Ob prebiranju Svetega pisma stare zaveze vsakega glasbenega zgodovinarja ali muzikologa zanima, kakšno je bilo petje v tistem času in kakšna glasbila so imeli. Da moremo ugotoviti večjo ali manjšo smiselnost slovenskih prevodov, moramo najprej pogledati, kaj so pod določenimi izrazi razumeli v hebrejskem izvirniku ter v grškem in latinskem prevodu, saj so slovenski biblicisti prevajali iz teh jezikov. Slovenski prevajalci so prevajali deloma iz hebrejskega izvirnika deloma iz grškega oziroma latinskega prevoda. Vsak od njih pa je uporabil tisti izraz, ki se mu je v njegovem času zdel najbolj primeren. Na splošno moramo reči, da so slovenski prevodi glasbil v 150. psalmu dokaj posrečeni. Na koncu razprave je nov prevod tega psalma z ustreznimi glasbenimi izrazi.

Summary: Edo Škulj, Musical Instruments in Psalm 150

When reading the Old Testament every music historian or musicologist is interested in the manner of singing and musical instruments of those times. In order to be able to assess the quality of Slovenian translations one has first to establish what was understood by a certain term in Hebrew, Greek and Latin since Slovenian Biblical scholars have been translating from these languages. Slovenian translations have been translated partly from the Hebrew original and partly of the Greek or Latin translations. Each of them used the terms he considered most suitable in his time. Generally, one can say that the Slovenian translations of the musical instruments in Psalm 150 have been quite felicitous. The treatise is concluded by a new translation of the mentioned Psalm with appropriate musical terms.

Jože Plevnik

Lonerganova spoznavna teorija in hermenevtika v zgodovini literarnih oblik

Moderna hermenevtika, ki jo srečujemo pri sodobnem razlaganju Nove zaveze, izvira iz zgodovinske, za našo dobo značilne zavesti. Metodično povezuje zgodovino in trajni pomen zgodovinsko pogojenega besedila. Skuša premostiti pomensko razliko, ki nastaja med prvotnim bibličnim besedilom, ter med pomenskimi možnostmi in vrednotami, ki jih nudi naš svet. Hermenevtika je povezana z zgodovinsko-kritično razlago Svetega pisma, posebno še z zgodovino literarnih oblik, ki jo je izoblikoval predvsem Bultmann.

Toda hermenevtika ni enolika. Obstajajo razlike tako v metodah, ki jih uporablja, kakor tudi v njenih teoretičnih podlagah.¹ Te razlike, zatrjuje B. Lonergan, so posledica raznovrstnih razlag človekovega spoznavanja in neskladnih filozofskih sistemov, ki vplivajo tako na teorijo kakor na praktično izvajanje hermenevtike.² Tako ista izjava lahko pomeni nekaj naivnemu realistu, nekaj drugega empiristu, idealistu, fenomenologu ali eksistencialistu.³ Zato Lonergan zahteva, da se v hermenevtskem postopku spoštuje določeno zaporedje: najprej opredelitev sestave dinamičnih dejavnosti pri porajanju našega spoznavanja, šele zatem hermenevtska metoda.⁴ Šele ko odkrijemo,

¹ Q. Quesnell, *Mutual Misunderstanding: The Dialectic of Contemporary Hermeneutics*, v: S. E. McEvenue and B. E. Meyer, *Lonergan's Hermeneutics: Its development and Application*, The Catholic University of America, Washington 1989, 19-37, posebej s. 19. O hermenevtiki prim. P. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*, Westminster, Philadelphia 1969, 13-14.

² B. Lonergan, *The Ongoing Genesis of Methods*, v: F. E. Crowe, *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.*, Paulist Press, New York/Mahwah 1985, 155-56.

³ B. Lonergan (*Method in Theology*, Herder and Herder, New York 1972, 239-40) izjavlja: »The naive realist knows the world mediated by meaning but thinks he knows it by looking. The empiricist restricts objective knowledge to sense experience; for him, understanding and conceiving, judging and believing are merely subjective activities. The idealist insists that human knowing always includes understanding as well as sense; but he retains the empiricist's notion of reality, and so he thinks of the world mediated by meaning as not real but ideal.« Prim. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Longmans, London 1957, 357-59.

⁴ B. Lonergan, *Insight: Preface to a Discussion*, v: F. E. Crowe, *Collection. Papers by Bernard Lonergan, S. J.*, Palm Publishers, Montreal 1967, 152-163, posebej s. 155. Herme-

kako sploh prihajamo do spoznanja, vemo, kakšna merila smemo uporabljati pri hermenevtični razlagi. Lonerganova spoznavna teorija nam omogoča, da se lahko kritično spoprimemo z drugimi filozofskimi sistemi, ki vplivajo na biblično razlaganje. Poleg tega njegova teološka metoda izrecno obravnava hermenevtično problematiko, zgodovinsko raziskovanje in splošno mnenje (common sense) v posebnem, Lonerganovem smislu.⁵

1. Zgodovina literarnih oblik

Zgodovina literarnih oblik je kot svojevrstna metodična razlaga Nove zaveze povezana z Bultmannom in njegovim hermenevtskim programom.⁶ Spada sicer pod zgodovinsko-kritično razlago, toda obravnava le zgodovinskost sinoptičnega izročila po veliki noči, ne pa zgodovinskosti Jezusa samega. Ta biblična razlaga je usmerjena v kerigmatično teologijo - v oznanjevanje, kar Bultmann spet izvaja po svoje, s pomočjo eksistencialne analize.

Po Bultmannovem mnenju sedanje besedilo ne izraža vselej prvotnega Jezusovega oznanila. Poleg tega tisto, kar sporoča, pogosto ni več sprejemljivo za sodobno oznanjevanje. Judovski in helenistični pritoki so preplavili izviren tok, zato mora zgodovinar to spojino kritično presoditi. Bultmann zatrjuje, da tovrstni kritični pristop ne more nikdar biti dovolj strog. Čiščenje, ki se ga hladnokrvno loteva, naj bi jasno pokazalo, kako »tukajšnja vsebina presega besedilo in avtorja«. ⁷ Ko tako dognano besedilo Bultmann na koncu izrazi s pomočjo eksistencialne analize, postane zgodovina literarnih oblik neločljiva od njegove hermenevtike.

Bultmann začenja raziskavo literarnih oblik v sinoptičnem izročilu, da bi odkril, kako je to izročilo oblikovano in kako je nastalo. Te oblike niso poljudne, ampak ustrezajo življenjskim potrebam cerkvene občine. Iz določene oblike sklepa na določene razmere v življenju Cerkve, ki so zahtevale tako obliko in jo ohranjale. To ga je privedlo do predevangeljske stopnje, do ustnega ali delno že literarnega izročila. Njegov metodični postopek ima dve stopnji: prva vsebuje literarno-kritično in zgodovinsko presojo oblik izročila, druga pa preoblikovanje njihovega sporočila v sodobno eksistencialno miselnost.

Prva stopnja zadeva odkritje predevangeljskega izročila. Tu je Bultmann odkril dve plasti. Prva je odvisna od aramejske skupnosti v Palestini, druga od poznejše helenistične skupnosti. To zadnjo je izločil kot poznejši vpliv. Druga, od aramejske skupnosti odvisna plast, tudi ni enotna, ampak vsebuje dva sloja.

nevtika v bistvu obravnava prenos pomena - kako moremo danes Sveto pismo razumeti; prim. P. Achtemeier, n. d., 15.

⁵ B. Lonergan, *Method in Theology*, 149-266.

⁶ Čeprav je M. Dibelius nekaj let pred R. Bultmannom izdal svojo temeljno knjigo *From Tradition to Gospel* (Nicholson in Watson, London 1934; nemški original, Mohr (Siebeck), Tübingen 1919), bibličisti povzemajo Bultmannovo razpravo *History of the Synoptic Tradition*, Blackwell, Oxford 1968; nemški original, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921.

⁷ R. Bultmann, *The Epistle to the Romans by K. Barth*, v: *Christliche Welt* 18 (1922), 320-370.

V prvem ni videti povezave s Cerkvijo, medtem ko se v drugem cerkveni vpliv dobro čuti. Zato Bultmann tega odstrani. Nato tudi iz prvega sloja odstrani še vse, kar ima sorodnega s takratnim judovstvom.

Na ta način se je Bultmann hotel dokopati do najstarejšega in najbolj zanesljivega sloja v sinoptičnem poročilu o Jezusu. To ga zanima. A celo tukaj ni videl nobenega »absolutnega jamstva, da je obstoječe besedilo dejansko Jezusovo«. ⁸ Toda to zanj sploh ni pomembno: »Izročilo zatrjuje, da je Jezus nosilec te izpovedi, kar je tudi povsem verjetno. Toda tudi če to ne bi bilo res, bi to v ničemer ne spremenilo veljavnosti tega poročila.« ⁹

Kljub stremljenju za objektivnostjo pa Bultmannov pristop ni brezoseben ali nepristranski. Bultmann hoče slišati Jezusovo oznanilo in lastno življenje uravnati po njem, zato izjavlja: »Ne stojimo zunaj zgodovinskih sil kot kaki neprizadeti opazovalci, temveč smo sami pod njihovim vplivom. Le ko smo pripravljeni slišati, kaj od nas terja zgodovina, lahko spoznamo, kaj zgodovina sploh je.« Zato Bultmann od raziskovalca zahteva, da prizna zgodovini samostojnost, ki ji gre, in se na ta način sam izogne absolutnemu relativizmu; obenem pa priznava, da se zateka k zgodovini »v iskanju odgovorov na vprašanja, ki ga vznemirja jo«. ¹⁰ To povpraševanje je usmerjeno v Jezusa, ki spada v našo zgodovino; zato ga opravljamo v razgovoru z zgodovino. V tem razgovoru pustimo, da nas zgodovina izprašuje. Vse to pa usmerja raziskovalca do zelo osebnega srečanja z Jezusovim naukom, ki ga »umeva v luči dejanskega položaja človeka, ki živi v času. Ta nauk daje pomen njegovemu življenju ob vseh spremembah, negotovostih in odločitvah ter pove, kako je mogoče človeku spoznati svoje življenje. Skuša doseči jasno spoznanje prigradnosti in nujnosti svojega življenja.« ¹¹

Končni cilj tega iskanja je poosebljenje Jezusovega sporočila, ki se skriva v metodično izčiščenem izročilu sinoptičnih evangelijev. Pri tem postopku pa pride Bultmann do nekega protislovja: v imenu zgodovinske zanesljivosti dosledno iz izročila odstranjuje vse, za kar ni zgodovinsko dokazano, da izhaja od Jezusa, na koncu pa izjavlja, da zgodovinskost besedila pravzaprav ni pomembna.

2. Lonerganova spoznavna teorija

V nasprotju z evropskimi zagovorniki hermenevtike ¹² daje Lonergan v svojih knjigah *Insight* (Spoznanje) in *Method in Theology* (Teološka metoda)

⁸ R. Bultmann, *Jesus and the Word*, Scribner, New York 1958, 12-13.

⁹ R. Bultmann, *Jesus and the Word*, 13-14.

¹⁰ R. Bultmann, *Jesus and the Word*, 4-5.

¹¹ R. Bultmann, *Jesus and the Word*, 11.

¹² Naslednje razprave povzemajo Bultmannovo hermenevtiko: E. Fuchs, *Hermeneutik*, Müllerschön, Bad Canstatt 1954; E. Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1959; E. Fuchs, *Glaube und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze 3*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1965; G. Ebeling, *The Nature of Faith*, Collins, London 1961; G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Untersuchungen zu Luthers Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969; G. Ebeling, *Word and Faith*, SCM, London 1963; G. Ebeling, *Hermeneutik*, v: *RGG 3* (1958), 242-262; G. Ebeling, *Dogmatic und Exegese*, v:

metodično prednost spoznavnim dejavnostim in epistemologiji.¹³ Začenja z razčlenjevanjem osnovnega sistema dejavnosti (operations), ki jih srečujemo pri spoznavanju: (čutno) dojetanje, poizvedovanje, predstavljanje, spoznanje, pojmovanje, oblikovanje, premišljevanje, presojanje, izbiranje, izrekanje in sklep. Te dejavnosti so načrtne, kajti vse so po svoje usmerjene v predmet in vse so namerne (intencionalne). To Lonergan razlaga takole: »Izjava, da dejavnosti človeka usmerjajo v predmete, pomeni dejstvo, da prek gledanja postane prisotno, kar je zagledano, prek poslušanja postane prisotno, kar je slišano, prek predstavljanja postane prisotno, kar je predstavljeno itd., ter da je vsakokrat tovrstna prisotnost neki psihološki dogodek«.¹⁴

Te dejavnosti so zavestne: subjekt se jih ves čas ne samo zaveda, ampak v njih tudi izkuša lastno delovanje. Prek njih se subjekt zaveda predmetov, in ker so dejavnosti zavestne, se prek njih subjekt zaveda tudi sebe. Vendar pa sta predmet in spoznavalec prisotna različno: predmet je prisoten kot »tisto, kar smo zagledali s pogledom, na kar smo postali pozorni, kar nameravamo«, medtem ko postane subjekt prisoten sam sebi »pri svojem gledanju, pozornosti, namernosti«. To, da se subjekt zaveda sebe, ni neko dodatno delovanje poleg nameravanja ali kak drug predmet, ampak nič drugega kot poznavalčeva zavest.¹⁵

Lonergan razlikuje štiri stopnje zavesti. Prva, empirična stopnja obsega dojetanje, spoznavanje, predstavljanje, čutenje itd. Druga, umska stopnja zadeva poizvedovanje, spoznavanje, izražanje, dognanje predpostavk in posledic itd. Tretja, razumska stopnja vsebuje premišljevanje, urejanje dokazov, presojanje, ali je to resnično, zanesljivo, verjetno itd. Četrta, stopnja odgovornosti zadeva vrednote, cilje, možnosti, odločanje. Te dejavnosti so na vsaki ravni namerne in zavestne. Na isti ravni je celo lahko prisotnih več dejavnosti, vsaka s svojo namernostjo in zavestjo. Zavest se tako širi od ene stopnje do druge: od čutnega dojetanja do razumevanja; od razumevanja do presojanja; od presojanja do dejanja. Empirična zavest tako postane umska, ta razumska, iz nje pa vznikne odgovorno in svobodno ukrepanje. Z vsako stopnjo se dvigata spoznanje in zavest.¹⁶

Različne dejavnosti ustrezajo raznovrstnim načinom namernosti (intencionalnosti). Tako je v Lonerganovem sistemu čutna namernost pozornost. Tista, ki je v predstavljanju, je predstava ali prispodoba tega, na kar smo postali pozorni. Tista, ki je v spoznavanju, je umsko organiziranje, »ki se lahko ujema ali ne

ZTK 77 (1980), 269-285; H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, New York 1989; E. Käsemann, *The Righteousness of Paul*, v: *New Testament Questions for Today*, SCM, London 1969; P. Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture. Towards a Hermeneutics of Consent*, Fortress, Philadelphia 1977; P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.

¹³ B. Lonergan, *Insight*, 530-594; B. Lonergan, *Method in Theology*, 154. Prim. W. F. J. Ryan in B. J. Tyrrell, *A Second Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan*, Darton, Longman & Todd, London 1974, 207.

¹⁴ B. Lonergan, *Method in Theology*, 7.

¹⁵ B. Lonergan, *Method in Theology*, 8.

¹⁶ B. Lonergan, *Method in Theology*, 9-10.

ujema s podatki«. In tista, ki je v pojmovanju (*insight*), je v ustrezni spojitvi spoznanja in »toliko predstave, kolikor je nujno za spoznanje«. ¹⁷

Vsi ti načini (*modes*) namernosti so transcendentalni, ker so neomejeni in apriorni. Njihovo neomejenost vidi Lonergan v tem, da niso omejeni na določene predmete, kategorije ali na že poznano, ampak se dvigajo prek poznane v nepoznano. Njihovo apriorno danost pa vidi v tem, da delujejo pred spoznanjem, da nas pomikajo iz nevednosti v spoznanje. Ti načini (*modes*) poganjajo naše umevanje, razumevanje in odgovornost. Lonergan jih zato imenuje *transcendental notions*. »Vodijo od zgolj čutnega izkustva do razumevanja, od preprostega razumevanja do resnice in dejstva, od tod pa do odgovornega dejanja... Vsaka nevednost ali pomota, vsaka površnost ali hudobija, ki daje napačno predstavo ali preprečuje to dinamiko, je najbolj radikalno sprenevedanje.« ¹⁸

Ti transcendentalni vzgibi, ki jih Lonergan imenuje *notions*, nas pomikajo od preprostih dejavnosti do zapletenih, od preprostih predmetov do sestavljenih, in od sestavov posameznih preprostih spoznanj do celostnega in celovitega spoznanja. Pri tem se preprosti predmeti povezujejo v sestave, ti pa v eno samo celoto. Vse to zadeva razne plasti zavesti, ki so »ena za drugo stopnje v razvijanju enega samega podviga, ki je *eros* človeškega duha«. ¹⁹

Ta osnovna načrtnost zavestnih dejavnosti je torej dinamična: dejavnosti so po sebi dinamične in se poleg tega tudi zbirajo na vsaki stopnji dogajanja. Ta proces »kliče v dejavnost in zbira svoje sestavne dele«. ²⁰ Dogajanje pa je pozorno, umno, pametno in odgovorno, ko sili proti vedno boljšemu in izčrpnjšemu spoznanju. Lonergan ta osnovni delovanski načrt imenuje transcendentalna metoda (*transcendental method*). Načrt je metodičen, ker ureja in prispeva »kopičenje in stopnjevanje učinkov«. Načrt je transcendentalen, ker presega vse kategorije in področja in vodi do cilja, ki je dosegljiv s popolnoma odprtimi transcendentalnimi *notions*. ²¹

3. Zgodovina literarnih oblik v luči Lonerganove spoznavne teorije

a) Lonerganova spoznavna teorija kot izhodišče za kritično presojo bibličnih metod

Lonerganova izčrpna analiza spoznavnega procesa nam nudi trdno epistemološko podlago za kritično presojo tiste hermenevtike, ki jo srečujemo v biblični razlagi. Nekateri biblicisti so jo že uspešno uporabili pri presoji bibličnih interpretacij Nove in Stare zaveze. ²² Zgodovinsko umevanje, kateremu pripada

¹⁷ B. Lonergan, *Method in Theology*, 10.

¹⁸ B. Lonergan, *Method in Theology*, 12.

¹⁹ B. Lonergan, *Method in Theology*, 13.

²⁰ B. Lonergan, *Method in Theology*, 16, 18.

²¹ B. Lonergan, *Method in Theology*, 13-20.

²² B. F. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, Princeton Theological Monograph Series 17, Pickwick, Allison Park, Pa. 1989; B. F. Meyer, *The Aims of Jesus*, SCM,

tudi biblična razlaga, skuša vzpostaviti in priklicati preteklost. Po svoji namernosti pomeni znotraj Lonerganove teorije podaljšek splošnega mnenja (common sense), kakor ga Lonergan umeva. Zgodovina literarnih oblik spada pod kritično zgodovino, ker skuša prek kritike oblik, v katerih je to izročilo prisotno v sedanjem sinoptičnem besedilu, priti do prvotnega ustnega izročila. Hoče priklicati svet, v katerem so v helenističnih in palestinskih cerkvenih občinah nastajala in se ohranjala ta izročila. V svoji razčlenitvi uporablja posebno hermenevtiko, s katero se želimo tukaj soočiti.

Zgodovinska opredelitev, ki skuša doseči cilj, sledi splošnemu vzorcu, kakor ga je razčlenil Lonergan v svoji spoznavni teoriji. Začenja s čutnim izkustvom in gre dalje vse do umevanja, od tod do presojanja in naprej do odločanja. Na vsaki ravni se ta delovanja ponavljajo, združujejo in stopnjujejo, dokler ne dosežejo skupnega izida. Tako na ravni umskega delovanja zgodovina literarnih oblik metodično lušči iz sinoptičnega besedila raznovrstne oblike. Pri vsakem primeru odstranjuje evangelistovo zgradbo, dodatke in spremembe; označuje in poimenuje obliko; spojine razstavlja na prvotne in preprostejše oblike. Vse to zahteva opisovanje, razlikovanje, primerjanje, povezovanje in določanje.

Na naslednji stopnji te analize se zgodovinar ob vsaki pridobljeni obliki znova pomika nazaj v predhodno ustno ali literarno izročilo, od koder je ta oblika prišla. Tukaj ga zanima predvsem življenjski položaj (Sitz im Leben), tisto ponavljajoče se dogajanje v življenju cerkvene občine, ki je dalo povod in pogoje za nastanek teh oblik in za njihovo ohranitev.

Na tretji stopnji zgodovinar literarnih oblik pri vsakem primeru odstrani vse, kar se mu zdi, da ne pripada prvotnemu sloju cerkvenega izročila. Pri tem izloča, kar je temu izročilu dodala helenistična cerkvena skupnost, nato pa še, kar ima to izročilo skupnega z judovskim svetom.

Na četrti ravni zgodovinar literarnih oblik pri vsakem primeru prevede originalno izročilo v jezik in pojme, ki jih uporablja sodobna eksistencialna analiza. Pri tem ali odstrani ali pa interpretira, kar spozna za mit, ali kar se ne strinja več s sodobno znanstveno razlago. Vse objektivacije prestavi na subjektivno in eksistencialno raven. Zadnja stopnja sicer ne spada *per se* k zgodovini literarnih oblik, spada pa k Bultmannovi namernosti v celotnem procesu. Cilj vsega raziskovanja je, odstraniti mit od oznanila prvotne Cerkve, od Pavlovih pisem, od Janezovega evangelija in od ostale Nove zaveze.

Po Lonerganovi teoriji so glavni dejavniki zanimanje, spoznavanje, oblikovanje in presojanje. Njihov dokončni uspeh je skupek vseh tovrstnih dejanj. Postopki na prvi stopnji - odstranjevanje evangelistovega prispevka, razkritje prvotnih oblik itd. - ne predstavljajo posebnih hermenevtičnih težav. Tukaj zgodovinar literarnih oblik v bistvu določa, kakšne oblike vsebujejo podatki in jih skuša uvrstiti. Čim večja pozornost je v odnosu do predmeta, tem večja natančnost se doseže. V nekaterih primerih je zgodovinarjevo umevanje nepopolno ali napačno, zato ga mora znova kritično premisliti, pretehtati in

preveriti. Šele na osnovi te presoje, če je seveda pravilna, pride na dan resnica. Šele tedaj zgodovinar lahko izrazi svoje prepričanje ali domneve.

Na drugi stopnji skuša zgodovinar literarnih oblik dognati, kako je prišlo do teh oblik, kakšen je bil njihov *Sitz im Leben* v prvotni Cerkvi, kakšno vlogo so imele. Na tej stopnji srečamo pomembne podmene, ki vplivajo na nadaljnjo raziskavo. Glavna domneva je, da so te oblike lahko nastale le v posebnih okoliščinah in pod določenimi zakoni. Izhajajo iz konkretnih potreb v življenju prvotne Cerkve, kakor so npr. poučevanje, polemika, liturgija, misijonska praksa itd.

Ta domena skuša torej pojasniti, zakaj vsebuje izročilo določene konkretne oblike in zakaj se te pojavljajo in ohranjajo. Bultmann zatrjuje, da tu ne gre za »izvor poročila o nekem zgodovinskem dogodku, ampak za izvor in sorodnost določenih literarnih oblik in za značilni položaj in razpoloženje neke skupnosti.«²³ Konkretni zgodovinski dogodek v času Jezusovega življenja sploh ni pomemben; pomembna so le ponavljajoča se in značilna dogajanja in potrebe, ki jih srečamo v prvotni Cerkvi. Bultmann sicer prizna, da so se podatki iz »Jezusovega dejanskega življenja ustalili v teh oblikah«, toda po njegovem mnenju »posamezni primer lahko razumemo le prek njegove literarne oblike«. Ta pa je nastala v prvotni Cerkvi. Zato je po Bultmannu »metodično nepravilno«, če začnemo s »kakšnim domnevno izvirnim dialogom in se šele potem vprašamo, v katero zgodovinsko dogajanje spadajo poročila o spornih debatah«. Po Bultmannu so npr. polemična soočanja nastajala v palestinski cerkveni skupini. Polemični dialogi naj bi bili »izmišljena uprizoritev, ki prek tega primera prikazuje, kaj velja v konkretnem primeru neko načelo, ki ga Cerkev pripisuje Jezusu.«²⁴ Tako se zgodovina literarnih oblik pri teh dialogih omejuje na značilna dogajanja v življenju prvotne Cerkve.

Toda po Lonerganovi spoznavni teoriji je to umevanje literarnih oblik lahko pravilno ali napačno. Če ga je mogoče preveriti na podlagi podatkov, je podmena veljavna, če pa sploh ne pojasni podatkov ali jih pojasni nezadovoljivo, moramo podmeno odkloniti ali popraviti. Podmene in njihove izide moramo torej ponovno premisliti, presoditi in preveriti.²⁵ Videli bomo, da Bultmannova omejitev na čas prvotne Cerkve ni upravičena, kajti njegova metoda se brez nadaljnje da uporabiti tudi v času Jezusovega življenja. Tudi takrat so obstajala značilna dogajanja in potrebe znotraj skupnosti Jezusovih učencev. Izročila je sicer Cerkev posredovala, toda zaradi tega niso nastala šele takrat. Povezava z Jezusom je zato po Bultmannovi razlagi nekaj povsem umetnega: tvorba prvotne Cerkve. Določena literarna oblika naj bi sicer predstavljala Jezusovo mišljenje, toda dogodek, ki ga opisuje, nima nobene povezave s kakšnim konkretnim dogodkom v Jezusovem življenju.

Še bolj problematična je tretja stopnja, kjer skuša Bultmann iz izročila odstraniti helenistične in judovske miselne prvine. Po njegovem mnenju naj bi ta postopek privedel do pristnega Jezusovega izročila. Toda, ali ta proces dejansko izlušči zgodovinsko izročilo? Ali doseže celotno Jezusovo izročilo? Ali

²³ R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, 40.

²⁴ R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, 40.

²⁵ Ta presoja vsebuje »osebno zavzetost, ki prevzema odgovornost za svojo presojo«.

razloži vse podatke? Če hočemo izločiti tuje vplive na izročilo, kakor to dela Bultmann, moramo po Lonerganovem programu najprej vse dobro premisliti, presoditi in preveriti. Spoznanja (insights) so poceni, zatrjuje Lonergan. Pokazalo se bo, da načela, ki jih Bultmann tukaj uporablja, zgrešijo tisti del Jezusovega izročila, ki se po naključju ujema z judovsko miselnostjo ali s prepričanjem prvotne Cerkve. Jezusa izloči iz sveta in iz kroga učencev. Po teh principih je pristno le tisto, za kar se Cerkev ni zanimala. Kot da Jezus ni rekel nič trajno pomembnega za življenje, ko je govoril svojim učencem in ljudem. Kot da je Cerkev ohranila Jezusovo izročilo le, če to ni bilo pomembno za vero.

b) Načela zgodovine literarnih oblik

Tako Bultmann kakor M. Dibelius pred njim sta literarne oblike v sinoptičnih evangelijih umevala kot družbeni proizvod. Te oblike naj bi se porajale v značilnih in ponavljajočih se dogajanjih v življenju prvotne Cerkve, npr. pri pridigi, poučevanju, verskih obredih, polemikah. Oblike in zvrsti so torej v osnovi »sociološki pojem«. Med njimi in med dejavnostmi prvotnih cerkvenih skupnosti obstaja določeno sorazmerje, zato je raziskovanje teh oblik hkrati tudi osvetljevanje tega delovanja v Cerkvi. Te vsakdanje cerkvene dejavnosti so njihov *Sitz im Leben* v prvotni Cerkvi.²⁶

Ker zgodovinarji literarnih oblik zatrjujejo, da so te oblike nastale šele v prvotni Cerkvi, načelno začenjajo s tem obdobjem. Dokazali pa niso, da so te oblike lahko zrasle samo v takratnih dogajanjih ali da so dejansko vse nastale takrat. Zgodovina literarnih oblik si zaradi tega načela zapira pot do podobnih družbenih dogajanj za časa Jezusovega delovanja. Tudi tam zasledimo pridiganje, poučevanje in misijonsko pripravljanje. Tako si je ta metoda zaprla pot do Jezusa, ki je s svojo besedo in z delovanjem nenehno učil, vzgajal in vodil svoje učence, in do očitvidcev. Po istem načelu bi prav tako lahko uporabljali podobne dokaze za nastanek, oblikovanje in nadaljnjo rabo tega izročila v tem obdobju.

S. Brown ugotavlja, kako »je po načelih zgodovine literarnih oblik nemogoče ugotoviti, da ta najzgodnejša plast izročila izhaja od Jezusa. Iz sociološkega izhodišča je nemogoče sklepati na enkratni primer kot izvor.«²⁷ Po teh načelih bi bilo tako sklepanje nepravilno. Zato po Brownu sprejem teh načel pomeni, da se od vsega začetka ločimo od Jezusa kot objekta zgodovinskega zanimanja.

Toda Brownovo sklepanje je nekoliko preširoko. Predpostavlja, da za časa Jezusovega delovanja ni bilo skupinskih in ponavljajočih se dogajanj. Metoda, ki jo uporablja zgodovina literarnih oblik, nas namreč načelno ločuje le od enkratnih primerov iz Jezusovega življenja in delovanja, ne pa od ponavljajočih se dogodkov. Vendar pa zgodovina literarnih oblik s tem, ko začenja s prvotno Cerkvijo, prezre ponavljajoče se dogodke za časa Jezusovega delovanja ali se zanje ne meni. Ta odločitev nima zgodovinske podlage. Je apriorna, teološka in

²⁶ R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, 4.

²⁷ S. Brown, *The Origins of Christianity. A Historical Introduction to the New Testament*, Oxford University Press, Oxford/New York 1984, 38.

zgodovinsko nedosledna. Izhaja iz Bultmannove odklonitve zgodovinske razlage Jezusovega življenja, kakršna je obstajala v 19. stoletju.

Že H. Schürmann je opozoril, da so tudi za časa Jezusovega delovanja obstajale v skupnosti Jezusovih učencev ponavljajoče se okoliščine in razmere, kjer bi se lahko porodile določene oblike in izročilo.²⁸ Tako je zgodovina literarnih oblik s samovoljno omejitvijo na dobo Cerkve skrčila zgodovinske podatke. Bultmannovo izhodišče pravzaprav pretrga vezi med Jezusom in med nastankom teh literarnih oblik, kar je v nasprotju z izročilom, ki ga ta zgodovina raziskuje. Bultmann ne more prepričljivo razložiti, zakaj naj bi cerkvena skupnost ta poročila pripisovala Jezusu. Po njegovem mnenju je njihova povezava z Jezusom njen poznejši izdelek. Toda to je vprašljivo in zgodovinsko nedokazano. Zgodovina literarnih oblik se zato loči od pričevanj očitvecev in od okoliščin, ki so nastajale med učenci in Jezusom in bi po svoji naravi vodile k nastajanju in oblikovanju sinoptičnega izročila.

Schürmann je prepričljivo dokazal, da je tak *Sitz im Leben* obstajal že v družbi okoli Jezusa zbranih učencev. Že takrat so obstajali sociološki pogoji in zahteve za porajanje in oblikovanje Jezusovega izročila.²⁹ V življenju in delovanju tega krožka, sestavljenega iz zavzetih Jezusovih spremljevalcev,³⁰ so se ponujale značilne življenjske okoliščine za porajanje, ohranjanje in izročanje določenih oblik. Kakor Bultmann sam prizna, je Jezus učil s posebno oblastjo. Njegove besede so imele moč in veljavo. Izročilo so ustvarjale in oblikovale v značilnih okoliščinah in delovanju njegovih učencev, kakor npr. v pripravi na misijonsko delovanje. Jezus je namenoma govoril na tak način, da so njegovi učenci lahko pomnili in ponavljali njegove izreke.³¹

Schürmann razlikuje med notranjim in zunanjim prizoriščem (*Sitz im Leben*) v takratnem življenju Jezusovih učencev. Prvo zadeva njihovo prepričanje, da ima Gospod besede življenja, in njihovo predanost Jezusu. To jih je nagibalo, da so skrbno ohranjali in posredovali, kar jim je Jezus rekel ali kar je storil.

Drugo zadeva njihovo misijonsko delovanje. Po Schürmannu je Jezus v svojih navodilih tako oblikoval svoje izreke, da so se jih njegovi učenci zapomnili in jih lahko uporabljali na svojem misijonskem potovanju, ko so širili njegov nauk.³² Dal jim je model za tipične okoliščine, ki so jih srečavali. Le s tem, da je dal svojim besedam sorazmerno ustaljeno obliko, je svoje oznanilo zavaroval pred zablodami. Poleg tega so učenci na misijonskem potovanju

²⁸ H. Schürmann, *Die vorösterliche Anfänge der Logientradition*, v: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Patmos, Düsseldorf 1968, 39-65.

²⁹ H. Schürmann, n. d., 38-65. Isto trdi tudi S. Brown (n. d., 38): »Jezus je bil za časa svojega javnega delovanja obdan s skupino učencev, ki so tvorili določeno skupnost, kjer so se pojavljale značilne situacije. Takšna skupina izpolnjuje vse zahteve, ki jih zgodovinarji literarnih oblik postavljajo za nastanek izročila.«

³⁰ Že takrat so učenci, ki so sledili Jezusu, pričakovali od njega celotno odrešenje. Prim. S. Brown, n. d., 48. To ne nasprotuje dejstvu, da se je vera učencev po veliki noči in po binškoštih poglobila in da je njihovo oznanjevanje dobilo svojstveno avtoriteto.

³¹ S. Brown, n. d., 45.

³² H. Schürmann, n. d., 56.

nastopali v njegovem imenu. Niso posredovali ljudskih običajev, ampak zavestno oblikovano in veljavno izročilo.³³

Med prvine tega izročila Schürmann šteje Jezusove prilike o Božjem kraljestvu in poziv k spreobrnjenju. Ker je bila ta izvoljena skupina njegovih spremljevalcev odbrana izmed ljudi, so se v njej pojavile svojstvene sociološke značilnosti, ki so tvorile plodno prizorišče (Sitz im Leben) za izročilo. Živela je po določenih pravilih. Nekateri Jezusovi izreki zadevajo njihovo hojo za njim, npr.: odpoved imetju (prim. Lk 12, 22-31; Mt 6, 34); zahteva, naj prodajo vse (prim. Lk 12, 33); navodila, kako naj se oblečejo za misijonsko potovanje (prim. Lk 10, 4-7). Ta skupina je imela tudi svoja pravila, npr.: najmanjši med njimi je največji (prim. Mr 9, 35). Nekateri Jezusovi izreki so izrecno namenjeni tem učencem (prim. Mr 4, 11; 9, 49-50), npr.: poziv k delu (prim. Lk 11, 23); poziv k zaupni molitvi (prim. Lk 17, 6); izreki o nepotrpežljivosti (prim. Mt 13, 47-50; 13, 24-30); obljuba Božjega kraljestva njegovim spremljevalcem. Ti izreki so krožili najprej v tej skupini, potem šele v oznanjevanju drugim.

Ker Bultmann ne začenja s tem krogom Jezusovih učencev, je prisiljen dati »stvariteljsko« in »preroško« moč poznejšim krščanskim občinam. Njegova metoda ne more doseči svojega cilja brez njihovega kolektivnega ustvarjanja, ki bistveno presega posodabljanje starejšega izročila. Toda po mnenju S. Browna je tako ustvarjalno delovanje prvotne Cerkve nedokazana podmena, kajti nimamo nobenih primerjav »z izsledki študija drugih nepismenih civilizacij«. Zakaj ne bi to smelo prihajati od pričevanja očitvidcev? Brown tudi opozarja, da »so značilni pripovedni vzorci lahko odvisni bolj od njihove vsebine kakor od ponavljajočih se situacij v krščanski občini. Ozdravljenja so npr. opisana na isti način, ker se ponavadi zgodijo na isti način«. Zato »oblikovna uvrstitev ne more biti odgovor na zgodovinska vprašanja«.³⁴

Tudi na tretji stopnji, kjer Bultmann izloča iz sinoptičnega izročila vse, kar ne izhaja zanesljivo od Jezusa, naletimo na težave. Po tej hermenevtični razlagi mora biti pristno izročilo 1. drugačno od interesov cerkvenih skupnosti po veliki noči; 2. razlikovati se mora od judovskih interesov v prvem stoletju; 3. izhajati mora iz Palestine prvega stoletja.³⁵ Ker je le nekaj teh enot izpolnjevalo te pogoje, so tisti, ki so Bultmannovo metodo nadaljevali, dodali še naslednji pogoj: 4. izročila, ki se skladajo s tako ugotovljenimi enotami, so tudi pristna.³⁶

Žal ti pogoji izločijo celo vrsto enot, ki po mnenju razlagalcev vsebujejo pristno Jezusovo izročilo, npr. poročila o tem, kako je Jezus poklical učence; dalje o tem, da je Jezus Boga imenoval Oče; Jezusovo izjavo o vstajenju od mrtvih; Jezusovo ustanovitev evharistije; Jezusovo skrb za male itd. Tudi te

³³ H. Schürmann, n. d., 59.

³⁴ S. Brown, n. d., 39.

³⁵ To merilo je oblikoval R. Bultmann, *Synoptic Tradition*, 205. Prim. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, v: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 187-214, posebej s. 205, in H. Conzelmann, *Jesus Christus*, v: *RGG 3* (1959), 619-653, posebej 623.

³⁶ Prim. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Harper in Rowe, New York/-Evanston 1967, 39-43. Perrin (43-44) zatrjuje, da je že Bultmann uporabljal ta princip.

enote pripadajo izročilu Cerkve, njihove zgodovinskosti z zgodovino literarnih oblik pa ni mogoče ugotoviti.

Pod temi pogoji nikakor ne pridemo do tistega, kar je najbolj značilno za Jezusa in kar je Jezus hotel. »Metodični dvom«, ki se tukaj nenehno pojavlja,³⁷ izpušča celo vrsto njegovih osnovnih značilnosti. Po mnenju M. D. Hookerjeve pridemo po tej poti le do tistega, kar je izredno, ne pa do tega, kar je značilno za Jezusa.³⁸ B. Meyer meni, da te pogoje lahko uporabljamo le *in sensu aiente*, ne *in sensu neganti*. Pokažejo namreč, katera izročila dejansko izhajajo od Jezusa, ne pa, katera nimajo izvora v njem.³⁹ Če so se ohranila cerkvenemu zanimanju nasprotujoča izročila, kakor zatrjuje Bultmannova metoda, toliko bolj velja to za tista, ki mu ne nasprotujejo.⁴⁰ In če po četrtem pogoju tudi sprejmemo izročila, ki se ujemajo z jedrom,⁴¹ nas to po mnenju Hookerjeve lahko pripelje do pomote, če jedro ni pristno. Celotni postopek nekako predpostavlja, da za Jezusa ni bilo pomembno, ali se strinja z judovskim izročilom ali ne. Nadalje predpostavlja, da mu je bilo vseeno, ali se njegov nauk ohrani ali ne. Toda to ni dokazano. Hookerjeva zatrjuje, da tako izključitev pristnega kakor vključitev nepristnega popači Jezusovo izročilo.⁴² Končno ta postopek tudi ne ustreza delovanju in cilju Cerkve, ki je posredovala Jezusov nauk.⁴³

Po Hookerjevi ta metoda predpostavlja, da sta nam judovstvo in Cerkev v prvem stoletju nekaj popolnoma znanega. Neznanko - Jezusovo izročilo - potemtakem lahko rešimo, ko iz sinoptičnega izročila odstranimo, kar se ujema z judovstvom ali s prvotno Cerkvijo. Toda Hookerjeva opozarja, da nam odkritja v Kumranu ne dajejo te pravice.⁴⁴ Prav tako še ni dokazano, da so preroki v

³⁷. »Skrajni zgodovinski skepticizem,« kakor zatrjuje Brown (n. d., 44), »je verjetno posledica osamljene evangeljske raziskave, ki se ne ozira po sorodnih literarnih zvrsteh tistega časa.«

³⁸. M. D. Hooker, *Christology and Methodology*, v: *NTS* 17 (1970-71), 480-487, posebej s. 481.

³⁹. S. Brown (n. d., 38-39) zatrjuje: »Upravičeno lahko predpostavljamo, da je Jezus imel poseben vpliv na učence, ki so ga potem oznanjevali, ne moremo pa predpostavljati, da so učenci to delali na način, za katerega nimamo zgodovinskih primerjav. Tudi največji učitelji pogosto govorijo na preprosti način in postopajo zelo vsakdanje.«

⁴⁰. B. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, 131.

⁴¹. M. D. Hookerjeva (n. d., 483) je opozorila, da pomeni princip skladnosti (4) strinjanje z razlagalčevim mišljenjem, ne pa z mišljenjem prvotne Cerkve. »Nekatere Jezusove izjave, če so pristne, vsebujejo paradoks.«

⁴². M. D. Hooker, n. d., 481.

⁴³. M. D. Hooker, n. d., 481-482.

⁴⁴. Prim. J. A. Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, Paulist Press, New York/Mahwah 1992, 42-61, 88-140, in S. Brown, *The Origins of Christianity*. 38. Brown odklanja princip različnosti kot neuporabljivega in nepreprečljivega. Opozarja, da je časovna opredelitev judovskega izročila zelo vprašljiva zadeva.

prvotni Cerkvi pripisovali izreke Jezusu.⁴⁵ Zato je po mnenju Hookerjeve zgodovina literarnih oblik račun ne le z dvema neznankama, ampak s tremi.⁴⁶

Zgodovina literarnih oblik torej ne odkrije, katera izročila izhajajo od Jezusa, še manj pa, katera ne. Morda bo imel W. Marxsen prav, ko pravi, da breme dokazovanja ni le na ramah tistega, ki zatrjuje zgodovinskost, ampak tudi na tistem, ki jo zanika.⁴⁷ B. Meyer ponuja trojno opredelitev: zgodovinskost, nezgodovinskost in neopredeljenost.⁴⁸ Hookerjeva se pritožuje, da so razlagalci pogosto odklanjali podatke, ne da bi navedli dokaze za njihovo nezgodovinskost.⁴⁹ Tudi Meyer meni, da bi se taka razlaga sinoptičnega izročila izboljšala, če bi njeni zagovorniki podali »razumsko pojasnilo vseh presoj, ki zadevajo zgodovinske zaključke, in če bi dali podroben seznam vseh kazalcev, ki jih upoštevajo pri presojanju zgodovinskosti ali nezgodovinskosti teh podatkov«.⁵⁰

Hookerjeva nadalje predlaga, da bi poleg principa različnosti (principle of dissimilarity) morali v pozitivnem smislu upoštevati še sledeča navodila: 1. večkratna prisotnost; 2. aramejski izrazi; 3. prilika; 4. paradoks; 5. ironija. Razlagalec naj bi pri vsakem koraku pojasnil »razmerje vsake trditve do tistega, kar že vemo o Jezusu in o Cerkvi«.⁵¹ Z drugimi besedami, nova razlaga se mora na vsakem koraku skladati s poznanimi podatki.

Meril, ki jih uporablja zgodovina literarnih oblik, torej ne moremo nekritično uporabljati pri vsakem problemu; niso vedno uporabna in ne vodijo vedno do resnice. Pri iskanju so lahko le kažipot (heuristic guidelines), ki ga smemo uporabljati skrajno previdno in po premisleku. Kadar so merila dvopomenska, kar se večkrat dogaja, moramo iskati nadaljnje podatke, da se lahko odločimo. Meyer je opozoril, da je tukaj problem v teoriji, ki nas postavlja pred izbiro: ali objektivnost ali subjektivnost. Ali je objektivnost zaščitena po merilih, ki naj bi nas obvarovala pred subjektivnostjo, ali pa odgovori slonijo na predpostavkah in predsodkih.⁵² Lonerganova spoznavna teorija odstrani dilemo s tem, da postavi zahtevo po avtentični subjektivnosti.

Toda za Bultmanna kljub vsemu iskanju in čiščenju izročila ni pomembno priti do Jezusovega izročila. Zanj sploh ni pomembno, da vemo, kaj je Jezus učil. Pomembno je le spoznanje, da Kristus v nas deluje po veri. Bultmann je bil prepričan, da je iskanje zgodovinskega Jezusa zgrešeno. In ker zanj taka raziskava dokazuje našo vero, je tudi teološko nezaželena.

Toda zgodovinar ima po svoje prav, ko hoče razumeti in dognati, kaj je Jezus hotel, da bi tako razložil nastanek sinoptičnih izročil. Tudi teolog bi gledal z

⁴⁵ Prim. D. Hill, *On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets*, v: *NTS* 20 (1974), 262-274, in D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, 142-145.

⁴⁶ Toda prim. B. Meyer (*Critical Realism & the New Testament*, 138). Po Meyerju ni jasno, ali Hookerjeva zavrača merila kot taka ali le rabo teh meril.

⁴⁷ W. Marxsen, *The Beginnings of Christology*, Fortress, Philadelphia 1969, 8.

⁴⁸ B. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, 135.

⁴⁹ M. D. Hooker, n. d., 485.

⁵⁰ B. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, 136.

⁵¹ M. D. Hooker, n. d., 486.

⁵² B. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, 141.

nezaupanjem na absolutni nastanek teh izročil v prvotni Cerkvi. Vsekakor so se Bultmannovi učenci vrnili k Jezusu, ko so se spet začeli zanimati za zgodovinskega Jezusa.⁵³

c) Pogoji za objektivnost

Bultmannov hermenevtični prevod, kamor končno vodi zgodovina literarnih oblik, nas sooči z objektivnostjo, s pogoji za objektivnost in s spreobrnjenjem na umski ravni. Toda po Lonerganovem mnenju so doslejšnje raziskave delovale pod vplivom »zelo trdovratnega mita o realnosti, objektivnosti in človeškem spoznanju. Po tem mitu je spoznanje isto kot gledanje. Objektivnost je v tem, da vidimo, kar obstaja in se da videti, in da ne vidimo, česar pač ni pred nami, ter da je resnično tisto, kar je sedaj pred nami, da se lahko vidi.«⁵⁴ Toda po Lonerganovi spoznavni teoriji subjektivnost ni v nasprotju z objektivnostjo, ampak je usmerjena vanjo. Resnica ni tisto, kar je zunaj nas, kar je realno, kar se lahko vidi, ampak tisto, za kar subjekt po dojetanju, spoznavanju in preverjanju ugotovi, da je tako. S tem Lonergan izjavlja, da se subjekt, ki je zmožen spoznavne transcendence, more dvigniti nad podobo, simbol, predpostavko in nad splošno mnenje (common sense) do priznanja, da je res tako, kot je. Do tega pride na koncu skrbne raziskave, ko je naredil primerjavo s podatki in na ta način preveril vse predpostavke in hipoteze. Lonergan zatrjuje, da objektivnost ni samo v podatkih, ampak vključuje spoznavalca in celotni spoznavni proces: dojetanje, umevanje, presojanje, prepričanje. Je proizvod intencionalnosti, ki vključuje podatke in spoznavalca. Brez predmeta bi bila ta dejavnost brez smeri in cilja. In brez umnega in sprašujočega subjekta se sploh ne bi mogla poroditi. Zato resnica, ki jo je dosegel subjekt, končno ni več odvisna od določenega raziskovalca; dosegljiva je tudi drugim, saj zahteva, da raziskovalec preseže samega sebe. Toda resnica ni neodvisna od načina, po katerem intencionalnost deluje.

Bultmannova napaka je bila, da je v svoj hermenevtski krog vključil samo razmere v prvotni Cerkvi. Tako je raziskoval le nastajanje izročila v tej dobi. Toda če bi bil vključil v ta hermenevtski krog tudi Jezusa in njegove učence, bi lahko sledil nastajanju izročila od Jezusovega javnega delovanja dalje. Pomikal bi se naprej namesto nazaj. Jezusovo pot bi lahko nadaljeval prek stopinj Cerkve, ki je Jezusu sledila. V raziskovanju obstaja bistvena razlika med pomikanjem nazaj, ki odkriva, in pomikanjem naprej, ki spremlja dejanski razvoj in spremembe. Bultmann se je pomikal nazaj in je obtičal pri besednih enotah, ki ne izražajo celostno ne Jezusovega ne cerkvenega izročila. Poleg tega se kljub vsemu trudu za zgodovinsko objektivnost ni povzpел nad lastno subjektivnost in dosegel celotno Jezusovo izročilo. Njegov uspeh je zato veljaven le pod prvotnimi, nepreverjenimi predpostavkami, s katerimi je začel svojo raziskavo sinoptičnega izročila.

⁵³. Prim. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, Studies in Biblical Theology 25, SCM, London 1959.

⁵⁴. B. Lonergan, *Method in Theology*, 238.

Bultmannova interpretacija vključuje določene filozofske in teološke predpostavke. Njegov pozitivistični način je značilen za naravoslovne vede, ki pa, po mnenju R. G. Collingwooda, ni uporaben za zgodovinsko mišljenje.⁵⁵ Njegovo mnenje, da ima zgodovina opravka z zaokroženim vzročnim razmerjem, je tak primer. Po tem principu je mnogo tega, kar Cerkev uči, kakor npr. učlovečenje, čudeži, Sveti Duh, izločil iz raziskave ali zavrgel kot neresnično.

Kakor je opozarjal Lonergan, filozofske razlike »vplivajo na razumevanje pomena«.⁵⁶ To velja tudi za Bultmannov sprejem Kantovega imanentizma in zgodnje Heideggerjeve filozofije, po kateri je prevedel vse objektivacije. Lonerganova spoznavna teorija pa vabi bralca, da se zave svojega obzorja, omejenosti lastnega vidika, in možnosti, da se spreobrne - da se premakne od prvotnega obzorja v novo, ki daje zadovoljivejšo razlago človekove intencionalnosti.⁵⁷

Iz Lonerganovega zornega kota »samo spreobrnjenje mišljenja lahko odstrani svetno idejo o znanstveni razlagi, ki jo zastopa Bultmann«.⁵⁸ Ta ideja se mora nadomestiti s kritično-realistično razlago spoznanja. Dialektika, kakor jo umeva Lonergan, vodi do pristnosti in postavlja pod vprašaj njeno navzočnost v sebi in v drugih in njeno odsotnost.⁵⁹

Ker raziskovalec živi v svetu javnega mnenja, je njegovo umevanje izpostavljeno popravkom in kritiki drugih raziskovalcev. Nova teorija se uveljavi, ko dobi obče priznanje strokovnjakov na istem področju.⁶⁰ Toda zmota se lahko vrine, ko poznejši rodovi v dobri veri sprejemajo kako pomanjkljivo mnenje, kar se je zgodilo z zgodovino literarnih oblik. Ustvarila je splošno prepričanje, da sinoptično izročilo ne vodi do zgodovinskega Jezusa.

Povzetek: Jože Plevnik, Lonerganova spoznavna teorija in hermenevtika v zgodovini literarnih oblik

B. Lonergan rešuje razlike v hermenevtiki s tem, da z analizo človekovega spoznavanja odstrani nasprotja v osnovah, v nasprotujočih si filozofskih sistemih, na katerih sloni hermenevtika. Njegov vpogled v človekovo spoznavanje pokaže imanentno namernost, ki vodi spoznavanje od izkustva prek razumevanja in sodbe do odgovornega sklepa. Njegova epistemološka razlaga premosti prepad med subjektom in objektom v Bultmannovi hermenevtiki ter pokaže, da osnovni postulati zgodovine literarnih oblik ne razložijo zadovoljivo, kako je sinoptično izročilo nastajalo in kako se je ohranjalo.

⁵⁵. B. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, 148-149.

⁵⁶. B. Lonergan, *The Ongoing Genesis of Methods*, 155-156.

⁵⁷. B. Lonergan, *Method in Theology*, 235-244.

⁵⁸. B. Lonergan, *Method in Theology*, 318.

⁵⁹. B. Lonergan, *Method in Theology*, 254.

⁶⁰. B. Lonergan, *The Ongoing Genesis of Methods*, 151-152.

Summary: Jože Plevnik, B. Lonergan's Cognitive Theory and Hermeneutics in Form Criticism

B. Lonergan tries to resolve the differences in hermeneutics by first removing the conflicts in their underlying philosophies through his insight into human knowing and thinking. He discloses an immanent intentionality that moves our knowing from experience to understanding, to judgment, and to responsible decision. His analysis removes the chasm between the subject and the object that governs Bultmann's hermeneutics and shows that the basic assumptions of form criticism do not yield an adequate explanation of the rise and transmission of the synoptic tradition.

Cvetka Tóth

Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji

Nemški filozof Ernst Bloch (1885-1977) je v svoji filozofiji utopije in upanja izjemno upošteval Biblijo in njeno izročilo celo do te mere, da je med filozofi dvajsetega stoletja eden njenih najboljših filozofskih interpretov. Njegov pristop izstopa že zaradi tega, ker je deklariran ateist, toda kot so Blochu priznavali celo teologi sami, ta ateizem, ki sicer temelji na utopičnem materializmu, ne deluje odbijajoče. Zakaj ne?

Pogovor, datiran z 19. 9. 1967, v katerem so sodelovali Ernst Bloch, Johann B. Metz kot katoliški teolog, Jürgen Moltmann kot evangeličanski in profesor za politično filozofijo na Univerzi v Frankfurtu Iring Fetscher, ta je pogovor tudi vodil, je potekal na temo *Ernst Bloch in teologija*. Kot je že na začetku pogovora poudarjal Metz, gre pri soočanju z Blochovim ateizmom najprej za to, da takrat, ko je govor o materiji, prisluhnemo še idealistu. In ko razpravljamo o tem, kaj je duh in ideja, vprašamo za mnenje o tem še koga, ki je materialist. Pogovor seveda ni mogel mimo dejstva, da je Bloch filozof, ki je znova odkril nekatere pomembne razsežnosti upanja, ki izhajajo iz judovstva in krščanstva. Gre namreč za »eshatologijo, t.j. nauk o upanju«, ki je bil značilen »za zgodnje krščanstvo«, ¹ nauk, ki sta ga na začetku tega stoletja ponovno odkrila že Johannes Weiß in Albert Schweitzer. Kot je kritično ugotavljal evangeličanski teolog Jürgen Moltmann, je ta tema sodobni teologiji preprosto ušla. Moltmann priznava Ernstu Blochu, temu, kot se je Bloch sam označil, »ateistu po volji Boga«, ² da je za upanje izoblikoval sodobno govorico in mišljenjske forme, česar ni uspelo sistematski teologiji. Tej je celo svetoval, naj zaradi tega Blochovo misel resno preučuje. Sam je napisal delo *Theologie der Hoffnung* (1964) in si pri tem prizadeval, da bi njegova razmišljanja poganjala *teološka lokomotiva*, ne pa Blochov utopični materializem.

Bloch je izpostavljal v omenjenem intervjuju kot zelo pomembno dejstvo predvsem to, da si njegovih nazorov iz dela *Princip upanja* teologija ne more prilaščati v tem smislu, da bi sama sebe izboljševala. Blochovi učenci so zaradi tega tudi opozarjali, da teologija svoje krize, v katero je zašla, iz načelnih razlogov

¹ E. Bloch und Theologie. Ausschnitt aus einem Fernsehgespräch Blochs mit Iring Fetscher mit Einblendungen von Stellungnahmen von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann, (Fernsehsendung des Hessischen Rundfunks 19. 9. 1967). Prim. Bloch-Almanach (Hrsg. K. Weigand), 3. Folge 1983, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1983, 36.

² E. Bloch und Theologie, n. d., 37.

ne sme razreševati z Blochovimi stališči. V času, ko Bloch še piše *Ateizem v krščanstvu* in o tem tudi poroča,³ vztraja na dialoški poziciji in na očitni razliki med svojo mislijo ter teološko; bodisi da gre za pojmovanje upanja ali za samo razlago Biblije v najširšem smislu. Ta razlaga daje takoj vedeti, da je Biblija več-, celo zelo mnogoplastna in kot taka dopušča nove, še neodkrite možnosti razlage v svoji vpetosti med docela konkretnim in presežnim tako, da bo vsaka doba v prihodnje imela svoje pojmovanje in razlago Biblije, podobno kot to zasledimo v preteklosti. Blochov ateizem je pri tem pomemben toliko, ker kaže na možnost branja in prisvajanja bibličnih izročil tudi pri ateistu, ki pri svojem ateizmu kot nečem svetem tudi vztraja.

V vseh časih so bili, živeli in delovali ateisti. Za to dejstvo ve že Biblija in ga upošteva. Če so, torej zakaj so? Človek je bil vendar ustvarjen »po Božji podobi« (1 Mz 1, 27)⁴ in Bloch nas s svojim lastnim primerom prepričuje, da so tudi ateisti po Božji volji. Zakaj je tako? Tega ne vemo, morda to sodi k skrivnosti našega bivanja, a vendar gre za skrivnost, v katero nima smisla drezati. Zato bi bilo bolje dejati, da gre za svetost našega bivanja in ravno k tej svetosti enakovredno sodi tako kaj teističnega kot kaj ateističnega. Seveda Bloch s svojimi nazori o ateizmu vse do danes ostaja predmet številnih, med seboj tudi povsem razhajajočih se razprav o tem, koliko dejansko ohranja Boga. Vsebine njegovega ateizma namreč ne moremo enačiti s tako imenovanim militantnim ateizmom, ki se je povezoval z določeno ideologijo. Kajti dejstvo je, da Blochovo svojevrstno razumevanje ateizma vključuje tudi teološko vsebino,⁵ zato niso napačne ocene, ki pravijo, da gre pri Blochu, podobno kot še pri Adornu, našel pa bi se še kdo za postteološko stališče oziroma kar za negativno teologijo.

S svojo utopično filozofijo je Bloch že v *Duhu utopije*, delo, ki je nastajalo med prvo svetovno vojno in v prihajajoči vihur ruske revolucije, v letih 1915-1917, podarjal smisel revolucionarne gnoze s tem, da ta Boga povsem ne ukinja. Kajti v

³ E. Bloch und Theologie, n. d., 38.

⁴ Svetopisemski citati so vzeti iz novega, standardnega prevoda *Svetega pisma*, Ljubljana 1996.

⁵ Zato ocena, ki jo daje Hans Küng v svojem sicer zelo impresivnem delu *Existiert Gott?* (1978) deluje preostro, predvsem z naslednjo ugotovitvijo: »So teologi, ki menijo, da Blochovo kraljestvo Božje ni povsem brez Boga. Bloch naj bi odklanjal samo deističnega Boga, Boga heteronomije, teokracije in odtujitve človeka, malikovalstvo teodiceje. Blochov vselej programsko zastopan ateizem v osnovi naj ne bi bil brezbožen, ni radikalni ateizem. Vendar, če beremo Blocha brez predsodkov, je povsem jasno, da odklanja vsakršnega Boga. Bloch ni a-teist, temveč je ateist.« Prim. H. Küng, *Existiert Gott?*, Piper Verlag, München 1978, 537. Takšna stališča in ocene o njegovem ateizmu in celo o njegovi religioznosti je nujno soočati samo z Blochom samim, z njegovim obsežnim filozofskim opusom. Ta je nastajal na temelju take moči filozofiranja, ki po priznanju njegovih mladostnih sodelavcev spominja samo še na Aristotela in Hegla. Bloch se je tega tudi zavedal in tik pred smrtjo izjavil: »Jaz sem filozof, ki prebiva v svoji lastni filozofski stavbi.« Prim. A. Münster (Hrsg.), *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit E. Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 101. K nosilcem te njegove filozofske stavbe sodi vsebina teološkega izročila, ki je v marsičem zabilasala tradicionalne meje med čim docela teističnim in ateističnim, religioznim in nereligioznim in kot taka nehote postavlja vprašanje o smiselnosti vseh takih znanih, tudi tragičnih delitev.

»epohi brez neba«⁶ po njegovem Bog mora zapustiti dogajanje, ga sicer ni, učinkuje pa, četudi nič več ni Bog, kot »gledalec on mora ostati«. ⁷ Potemtakem gre za verovanje v Boga, »ki velja« in ne »ki je«, in temu Bogu, ki velja, gremo tudi mi naproti in on prihaja k nam »za nas«. ⁸ Takó pojmovana religioznost zelo mnogo dolguje novokantovstvu in Dostojevskemu, saj z njuno pomočjo, še posebej je tu mišljeno delo *Bratje Karamazovi* izraža, da se ne da verovati v Boga, ki nad svetom gospoduje in z njim samovoljno upravlja, hkrati pa osvobaja od vsega, kar je s svetom povezanega, od vsega njegovega trpljenja in muk. Zato Ivan Karamazov odločno pove: »Boga se ne branim, umej to, a sveta, ki ga je on ustvaril, sveta Božjega ne sprejemam, niti ne morem privoliti v to, da bi ga sprejel.«⁹ Zdaj je razumljiva Blochova religioznost, ki je take narave, da stopa v vsebino njegove utopije onkraj teizma in ateizma, v mnogočem meje med njima ukinja. Bralcu svojih del posredno tudi zelo resno postavlja vprašanje, v čem naj bi bil sploh smisel delitve na teizem in ateizem, če sploh v čem. In koliko gorja, krivic, trpljenja je bilo v imenu te delitve ljudem storjeno. Odgovor, ki ga je Bloch ponujal v času prihajajoče revolucije, ne prisega na revolucijo kot tako, še manj na ateizem, kajti prepričan je, da je odrešitev, ki prihaja, možna in dosegljiva predvsem z »etiko in njeno metafiziko«. ¹⁰ Tako so v ozadju Blochovih razmišljanj predvsem etična pričakovanja, tudi takrat, kadar gre za eksodus človekove notranjosti oziroma duše, ki se je odpravila na potovanje skozi svet z upanjem, da se v njem najde in da v njem končno pride do pravega samosrečanja. Bloch kot »ateist po volji Boga« poroča s poslednjim stavkom iz *Duha utopije*, da mu gre na začetku tega stoletja za odrešenjski vidik, ki bo po njegovem uspel z »resnico kot molitvijo«¹¹ priklicati vse vnanje in zunanji, še tako odtujen in človeku sovražen svet približati notranjemu ter z močjo notranjega sveta zapolniti nepopolnost in odtujenost vsega zunanjega. Od tu njegova neomajna vera, ki jo spremlja načelo: »Svet ni resničen, toda resnica in človek ga bosta vrnila v domovanje.«¹²

Kakšno sporočilo glede branja Biblije, razumevanja in razlage njenih tekstov prinaša Blochova filozofija utopije in upanja v tem eksodusu duše v svet, v katerem si v njem želi najti in ustvariti pristno domovanje? Najprej to, da Biblija nikakor ni samo privilegij teologije, ampak ima občekulturni pomen. Živimo v svetu, ki nas obkroža z gotskimi katedralami, v njem poslušamo Bachovo in Händlovo glasbo, beremo Danteja in gledamo Rembrandtove upodobitve, ugotavlja v svojih *Leipziških predavanjih*. Samo za naš svet gre, ki ga po Blochu ne moremo razumeti brez temeljitega poznavanja bibličnega izročila. Odtegovati poznavanje tega izročila po njegovem ustvarja »nevzdržno stanje, ki vzgaja

⁶ E. Bloch, *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, Gesamtausgabe, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 275 (nadalje GU II).

⁷ E. Bloch, n. d., 275.

⁸ E. Bloch, n. d., 275 in 341.

⁹ F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, DZS, Ljubljana 1979, 275.

¹⁰ E. Bloch, *GU II*, 345.

¹¹ E. Bloch, n. d., 346.

¹² E. Bloch, n. d., 347.

barbare»¹³ in zato si upa kot prvi filozof v nekdanji Vzhodni Nemčiji dvigniti svoj glas proti takšnemu barbarstvu. Celo Marxova stališča so mu pri tem v oporo, kajti Marx je izrecno poudarjal, da je grški mit podlaga za nastanek grške umetnosti, za nastanek srednjeveške vse tja do Rembrandta, Bacha in še dlje, pa seveda Biblija, dodaja Bloch. Pri tem apelira, da je treba poznati starogrško mitologijo, poznavanje, ki sploh ne vključuje tega, da bi verjeli v to, kar mit opisuje v zvezi z Afrodito, Arestom, Hefaistom. Isto velja tudi za svet bibličnega, pogosto zelo pretresljivega izročila. V svojih *Leipziških predavanjih* se Ernst Bloch sprašuje, kako je z judovsko-krščanskim mitom, skratka, z Biblijo. Svet, ki mu je stoa pripisovala pozitiven in optimističen pomen, se je v mnogočem začel spreminjati v nekaj demonskega. Bivanje ni bilo nič več prijazno, človek ni več domoval v svetu, v katerem je živel. Rešitev kot odgovor na težko situacijo ponuja religija, vsa prežeta z upanjem. Človek sam je zanj bitje upanja, zato tudi v *Ateizmu v krščanstvu* odločno trdi: »Kjer je upanje, tam je religija.«¹⁴ in še pred tem v *Principu upanja*.¹⁵

Bloch v tej zvezi povzema, da je treba poznati in predvsem »dojeti simbolno humano vsebino Biblije, ki je vendar nekaj bolj vzvišenega kot grška mitologija.«¹⁶ Vprašajmo se, v čem je biblično izročilo bolj prepričljivo od sporočila starogrške mitologije. Predvsem v tem, ker gradi na pojmovanju resnice, ki ne temelji več na pojmu anámnesis, to je spominjaju tega, kar je bilo, in kot táko vse sedanje opredeljuje samo s preteklimi vzroki, ki človeka kot nemočnega izpostavljajo nečemu neobvladljivo fatalnemu. Z judovsko-krščanskim svetom stopamo v svet bistveno drugačnega pojmovanja resnice, pojmovanja, ki je hkrati opredeljeno še z nečim prihodnjim, zato taka resnica deluje osvobajajoče, usmerjena je k temu, kar-še-ni. Zdaj stopa v človekovo zavest eshatologija resnice, ki je zakoreninjena v mesijanstvu in kar je judovski filozof novokantovske usmeritve Hermann Cohen (1842-1918) opisal takole: »To je velika kulturno-zgodovinska uganka, ki jo postavlja mesijanstvo. Vsi narodi umeščajo zlato dobo v preteklost, v pradobo; judovsko ljudstvo pa edino upa v razvoj človeštva v prihodnosti. Edino mesijanstvo trdi, da se človeški rod razvija, medtem ko zlata doba predpostavlja razvoj navzdol. Zaradi tega je označevanje mesijanstva kot zlate dobe zelo groba napaka, ki misel dejansko sprevača. Preteklost in sedanjost izginjata v mesijanstvu pred prihodnostjo, ki edina izpolnjuje zavest v času.«¹⁷ Od tu zdaj po Blochu v *Ateizmu v krščanstvu* smisel razlage znane misli 'ehyeh 'ašer 'ehyeh,¹⁸ smisel, ki je po njegovem izražen s prihodnjim - ne sedanjim - časom, kot: »Jaz bom, ki bom« (2 Mz 3, 14), kajti poudarek je izrazito na prihodnosti, po Blochu na tem, kar-še-ni, za kar so pa že v sedanjosti vse možnosti, čeprav še neudejanjene.

¹³ E. Bloch, *Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956*, Band I, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 451 (nadalje LV I).

¹⁴ E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, GA, Band 14, 23 (nadalje AiC).

¹⁵ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, GA, Band 5, str. 1417 (nadalje PH).

¹⁶ E. Bloch, LV I, 452.

¹⁷ H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier, Wiesbaden 1988, 337. Isto misel omenja še Bloch. Prim. E. Bloch, AiC, 85.

¹⁸ E. Bloch, AiC, 85.

Antični sedanjosti in njenemu mišljenju biti stoji nasproti »biblična ne-antika, torej ravno biblična eshatologija«,¹⁹ ki bit in njene določbe razpira z zgodovino, predvsem s prihodnostjo, skratka, z »mišljenjem novuma«.²⁰

V moči tako pojmovane eshatologije resnice je, da osvobaja in odrešuje, toda tudi, da se upira, poraja se uporništvu kot Jobov anti-Jahve, celo do odpadništva prihaja. Človek ni dojet samo s preteklim in za vedno izpostavljen fatalizmu krivde, kajti resnica zdaj premore še odpuščanje, spravo, v človeku mobilizira vse sile, da ponovno regenerira in si opomore, očisti v moralnem smislu tudi takrat, če nosi krivdo, toda svojo lastno, ne ono Adamovo. Upornik v imenu mesijanstva anticipira »kozmični obrat, namreč k novemu nebu in novi zemlji« in ta obrat pripada umu in ne več »staremu neumnemu Adamu«.²¹ Zdaj je bivanje prežeto z upanjem, v naravi upanja pa je, da naše dojetanje sveta širi in svet sam se nam odpira. Tu ni nikakršne nihilistične sopomenskosti in njegovega znanega priseganja na strah in grozo, kajti življenje s strahom naše dojetanje oži in zoži celo takó, da po Blochu spominja na životarjenje v pasji uti. Morda je ena najlepših ponazoritev bivanja v strahu in bivanju na podlagi upanja ta, ki jo je po ohranjenem izročilu izrazil v srednjem veku Anton Padovanski (1195-1251): »Dve oljki rasteta ob viru življenja, ena na desni, druga na levi ... Prvi se pravi strah, druga se imenuje upanje.«²² Slovenski filozof Anton Trstenjak v tej zvezi lucidno ugotavlja: »Ironija hoče, da je moral vsebino upanja razložiti šele moderni filozof Ernst Bloch.«²³

Takšna stališča takoj postavljajo vprašanje, ne samo, kakšen je po Blochu odnos med ateizmom in religijo, ampak še mnogo bolj med religijo in teologijo. Vsaj na prvi hip se zdi, kot da bi oporekal samo tej tradicionalni povezavi. Če pa ta vez razpade, seveda mora odgovoriti na vprašanje, na kaj naj se religija potem še veže, in s kom. Je Bloch svojo filozofijo religije utemeljeval na tem, da ji je povsem odtegoval njeno teološko razsežnost? Ne, tu je treba odločno dejati, da tega Bloch ni storil. Kakor je bil zelo neprizanesljiv do militantnega ateizma, tako je tudi zelo odločno nastopil proti teokratsko razumljeni teologiji. Vsebina njegove antiteološkosti je samo antiteokratskost, skratka, zavrnil je teokratično razumljeno, to je od zgoraj vsiljeno teologijo, saj ta po njegovem učinkuje represivno in regresivno. Pri tem je šel celo tako daleč, da je apeliral na deteokratizacijo vseh tistih bibličnih sporočil, ki gradijo na odnosu gospostva in suženjstva. In samo deteokratizacija po njegovem omogoča uspešno demitologizacijo vsega, kar v Bibliji glorificira logiko gospostva in religijo, vsiljeno z neba in pojmovano kot oblast. Bloch se povsem solidarizira s »subverzivnimi miti podložnih«, temi, ki so na strani ponižanih, izkoriščanih in razžaljenih. Značilni predstavniki subverzivne Biblije so: Job, Mojzes, Jezus kot Sin človekov.

Knjiga o Jobu se začne z določenim prevrednotenjem, odkrivanjem utopične moči znotraj religioznega območja, ki gre po Blochu celo tako daleč, da je »kakšen človek lahko boljši, da se lahko obnaša bolje kot njegov Bog. Job ni

¹⁹ E. Bloch, n. d., 86.

²⁰ E. Bloch, n. d., 85.

²¹ E. Bloch, n. d., 86.

²² Prim. A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995, 189.

²³ A. Trstenjak, n. d., 189.

izstopil samo iz kulta, tudi iz občestva, ampak je neposreden napad nanj.«²⁴ Eksodusu Jahveja iz Izraela se pridružuje še »eksodus Joba iz Jahveja; seveda: kam?«, ²⁵ sprašuje Bloch. Jobu je bila storjena krivica in v svojem boju z Jahvejem Job to tudi izrazi: »O zemlja, ne vpijaj moje krvi, naj ne bo počivališča za moje pritožbo! Tudi zdaj, glejte, je v nebesih priča zame, moj porok je na višavah« (Job 16, 18-19). In ta pričevalec ni več tisti Jahve, ki mu je storil krivico. Temu teokratskemu Bogu Job v poglavju 31 »postavlja nasproti kodeks pravičnega«, ²⁶ Job namreč več ne verjame v Boga, ki se obnaša in prihaja kot faraon z neba, kot veliki gospod. S tem se pripravlja pot za drugo Biblijo, za mesijansko, to, ki jo Job pričakuje in je sam njena anticipacija. Za Sina človekovega gre, opozarja Bloch, v moči te besede je, da »sama povsem brez strahu povzdiguje v tisto tam Zgoraj«. ²⁷ Bi bil na podlagi te Blochove analize smiseln sklep, da je samo ta, zares pravični in docela antiteokratski Bog, ki ima človeka rad, obdaroval Joba?

V *Ateizmu v krščanstvu* apelira, da Biblijo beremo »analitično« in »detektivsko«, ²⁸ predvsem v tem smislu, da opazujemo, kako v njenih prispevkih deluje zgodovina odpadništva, saj že Biblija poroča o tem, kako nezadovoljno godrnjajo otroci Izraela. V zvezi s herezijo in religijo ugotavlja, da je »na religiji najboljša to, da poraja krivoverce«, ²⁹ še za Cerkev je Biblija vedno pomenila slabo vest. Tako je po Blochovi ugotovitvi v Bibliji teologom navkljub, »subverzivno, antistatično nasprotje«, ³⁰ kar je celo najmočnejša herezija znotraj Biblije same, namreč Sin človekov. Biblija v sebi premore »najbolj odločen afekt« proti duhovniški kasti in njihovemu Bogu, skupaj s sklicem po uporu in za ta svoja stališča vidi Bloch mesta pri preroku Amosu in omenja kar nekaj mest: »Sovražim in odklanjam vaše praznike, nočem vonja vaših slovesnosti« (Am 5, 21); »Spravite izpred mene hrumenje svojih pesmi, igranja vaših harf ne bom poslušal« (Am 5, 23); »Poslušajte to vi, ki teptate ubožca, pokončujete reveže v deželi« (Am 8, 4); »Za denar bomo kupili siromake, za par čevljev ubožca« (Am 8, 6). ³¹ Tudi to je Biblija, tista uporniška, ki je kot *Biblia pauperum* usmerjala kmečke upore mnogo pred francosko revolucijo, opozarja Bloch. Vsaj z besedami preroka Amosa se da uporništvo moralno utemeljiti s potrebo ljudi po pravičnosti, kajti tu je celo izrecna zahteva »pravica naj teče kakor voda in pravičnost kakor živ potok!« (Am 5, 24).

Vsebina Blochove biblične hermenevtike je kritika Biblije, njena »rdeča nit« je deteokratizacija. ³² V tem je tudi odgovor, kakšno eksegezo bibličnih tekstov daje Blochov pristop. Pri tem je vedno znova treba poudarjati, da je Bloch filozof in kot tak primer tega, kako filozof bere Biblijo. Gre za pristop, ki ima za seboj določeno tradicijo, ta še posebej izstopa pri Spinozi. Sámó kritiko Biblije je inavguriral Spinoza in kot ugotavlja Bloch, sodi ta kritika Biblije med »najbolj

²⁴ E. Bloch, *AiC*, 150.

²⁵ E. Bloch, n. d., 152.

²⁶ E. Bloch, n. d., 157.

²⁷ E. Bloch, n. d., 166.

²⁸ E. Bloch, n. d., 23.

²⁹ E. Bloch, n. d., 23.

³⁰ E. Bloch, n. d., 24.

³¹ E. Bloch, n. d., 21.

³² E. Bloch, n. d., 98.

mikavne primere človeške ostroumnosti« in ravno s to kritiko se kaže »popolna neodvisnost njegovega razuma, prelom z najbolj trdo tradicijo lažnosti«. ³³

Pot Blochove kritike kot deteokratizacije je povsem drugačna od Spinozove v *Teološko-političnem traktatu* (1670), kjer ta sicer povsem utemeljeno opozarja na mnoge redakcijske nedoslednosti sestavljalcev Biblije in apelira na strogo filološki pristop pri presoji kakšnega posamičnega teksta. Iz njegovega najbolj ateističnega, to je 6. poglavja *Teološko-političnega traktata*, izhaja za takratne čase skoraj neverjetno drzna ugotovitev, da »obstoj Boga ni očiten sam po sebi«, ³⁴ zato glede Boga Spinoza zahteva najbolj strogo in dosledno pojmovno analizo vsega, kar je z njim povezano. Resničnost teh pojmov ne sme biti niti malo vprašljiva.

Primerjavo Blocha in Spinoze omogoča kritična presoja vsega, kar je z Bogom povezano, predvsem kot dejanska vsebina tega, kar prinaša Božja resnica. Samo za vsebino gre, ki je pri Spinozi povsem nekaj drugega kot pri Blochu, zato je branje Blocha v smislu dokaza ali ne-dokaza za obstoj Boga povsem napačno in zgrešeno, obide namreč osnovno intencijo njegove filozofske misli. Ta intencija je povsem razvidna in jasno izražena v *Principu upanja* z naslednjim: »Bog kot utopično hipostazirani ideal neznanega človeka.« ³⁵ Tako se po Blochu »Bog pojavlja kot hipostazirani ideal v svoji dejanskosti še nenastalega človeškega bistva; pojavlja se kot utopična entelehija duše, tako, kot je bil raj imaginiran kot entelehija Božjega sveta.« ³⁶ Zato je »resnica Božjega ideala edino utopija kraljestva in za to utopijo je edina predpostavka, da kakšen Bog ne ostane v višini, kajti tam ga ni in ga tudi nikdar ni bilo.« ³⁷ Pri tej, kot jo Bloch sam imenuje »antropologizaciji religije«, ³⁸ ni sledu o Bogu, ki bi bil povezan s strahom in grozo, ampak gre za Boga, ki ga je sama prijaznost, saj izganja strah in ustvarja občutek domačnosti. Biblični primeri takšne antropologizacije so po Blochu naslednja mesta iz Nove zaveze: »Upanje pa ne osramoti« (Rim 5, 5). Nadalje: »Mislim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne dá primerjati s slavo, ki se bo razodela v nas« (Rim 8, 18). Za religijo anthroposa gre pri izreku: »Česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo« (1 Kor 2, 9); »... dokler vsi ne pridemo do edinosti vere in spoznanja Božjega Sina, do popolnega človeka, do mere doraslosti Kristusove polnosti« (Ef 4, 13). ³⁹

Zelo očitno pri Blochu izstopa filozofija zgodovine, vez in redosled, ki sledita iz Blochovega pristopa, je v bistvu povezava med filozofijo, antropologijo in religijo. To velja upoštevati predvsem zaradi tega, ker Blochovih nazorov o religiji in o svetu bibličnega izročila ne moremo označiti z izrazom filozofija religije. Pri tem tudi prvenstveno ne gre za to, da bi Bloch skušal podati odgovor na vprašanje, kaj je sploh bistvo religije. Na prvem mestu ostaja pri njem vsekakor vprašanje, kaj je človek in kako in s čim zares postaja človek. Bloch svari, in to samo nekaj let pred smrtjo, da moramo Biblijo vzeti s seboj na pot, »ki je pohod, zelo ogrožen pohod,

³³ E. Bloch, n. d., 104.

³⁴ B. de Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, Meiner, Hamburg 1976, 97.

³⁵ E. Bloch, *PH*, 1515.

³⁶ E. Bloch, n. d., 1523.

³⁷ E. Bloch, n. d., 1524.

³⁸ E. Bloch, n. d., 1523.

³⁹ E. Bloch, n. d., 1523.

zaradi česar bi brez subjektivnega faktorja lahko zgrešil svoj cilj. Na tej težavni in zaviti poti se sveti nekaj bibličnega, kar daje luč pod našimi nogami, tako da lahko najbližje vidimo in razumemo bolje kot prej. In najbližje nam je človek.«⁴⁰

V *Principu upanja* Bloch govori še o »novi eshatologiji religije«,⁴¹ ki je po njegovem sicer »konec religije«, vendar kot »pojmljeno upanje v totaliteti«, to pa ne pomeni »nikakršne religije«. ⁴² Upanje ohranja »meta-religiozno védenje« zavesti o poslednjem kam, čemu, o tem *ens perfectissimum*. Seveda gre s temi stališči za zelo svojevrstno pojmovanje ateizma, ki je dejansko ves prežet z religioznim sporočilom in čeprav ne prisega več na kakšnega Boga, hkrati s tem izraža »vero v mesijansko kraljevstvo Božje«. ⁴³ Samo tako je religija ukinjena, da je udejanjena njena vsebina in njeno humano sporočilo in ateizem smiselni kot Božje kraljestvo na zemlji, saj nam ravno Bloch daje vedeti, da je smisel tega v molitvi, ki pravi tako v nebesih kakor na zemlji. Iz nove eshatologije religije sledi tudi »nova antropologija religije«, ⁴⁴ ne več teologija religije. Razsežnosti tega so mnogo globlje in širše kot pa samo in izključno etične, kajti gre za celoten smisel življenja, za njegovo popolnost in človečnost. Blochova filozofija je namreč ena sama zaupnica taki človekovi popolnosti in samo z njo se tudi Bog, ta, ki kaj velja, skusi kot popoln. Nikakršne popolnosti ni tam nekje čez, onkraj v onstranstvu, Bloch tudi ne priznava nikakršne transcendence na transcendentni ravni, ampak samo na ravni imanence.

Če najprej izpostavimo filozofskozgodovinski vidik, upošteva še njegovo pojmovanje antropologije religije glede vprašanja, v čem je smisel preučevanja bibličnega mita, vidimo, da Bloch v *Leipziških predavanjih* odgovarja s tem, da »želimo razumeti staro iz novega«⁴⁵ in ne novo iz starega. Odgovor preseneča, vsaj na prvi hip ni jasen smisel tega nenavadnega obrata, razumljiv pa je samo iz njegovega že omenjenega pojmovanja eshatologije resnice, ki ima razen etičnega še najširše ontološke razsežnosti. V vseh svojih delih Bloch poudarja, da vse bivajoče biva tudi s tem, kar-še-ni, in je opredeljeno s prihodnjim, s tem, kar je šele kot možnost (dynamis) in še ne kot dejanskost (enérgεια). Zato njegovo bistvo ni samo bilost. V tem je tudi eshatološka prvina sveta, s katerim nas sooča biblično izročilo in pojem resnice povezuje z mesijanstvom, saj, kot je bilo že poudarjeno, resnica bivajočega ni dojeta samo s čim preteklim, to je s pojmom *anamnesis* in zaklinjanjem prvobitnega. Upanje ostaja povezano z našo sposobnostjo, da mislimo in dojemamo presežnostno, transcendentno: »Misliti pomeni presegati. Vendar tako, da se pričujočega ne opušča in preskakuje.«⁴⁶ Takó razumljeno mišljenje kot preseganje se po njegovem še ni zadosti jasno izoblikovalo. Zato Bloch v *Ateizmu v krščanstvu* že z uvodnim mottom k temu delu apelira na

⁴⁰ E. Bloch, *Vom Sinn der Bibel. Religion ohne Aberglaube? Ein Gespräch mit Bernd Stappert*, 1974. Prim. R. Traub und H. Wieser (Hrsg.), *Gespräche mit E. Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt 1975, 189-190.

⁴¹ E. Bloch, *PH*, 1416.

⁴² E. Bloch, n. d., 1414.

⁴³ E. Bloch, n. d., 1413.

⁴⁴ E. Bloch, n. d., 1416.

⁴⁵ E. Bloch, *LV I*, 450.

⁴⁶ E. Bloch, *PH*, 2.

transcendiranje brez transcendence, kajti upanja ne gre povezovati s čim onstranskim in prvim. Po uvodnem zapisu iz *Principa upanja* upanje še sploh ni našlo svoje govorice, zato opozarja: »Gre za to, da se naučimo upati.«⁴⁷

Podobno kot v drugih njegovih delih tudi tukaj zasledimo metodični motiv potovanja, tako da Bloch ne glede na zelo pogosto sklicevanje na dialektiko opozarja na hermenevtiko, ki izhaja iz najbolj notranje povezanosti med človekom in njegovo transcendenco. »Hrepenenje, pričakovanje, upanje torej potrebujejo svojo hermenevtiko, svitanje tega pred-nami zahteva svoj specifičen pojem, novum zahteva svoj pojem fronte.«⁴⁸ Ničesar supralunarnega, platonističnega, povsem zunaj in ločeno od sveta ni, kar bi dajalo vsebino upanju, nasprotno, gre za upanje, ki nikdar ne zapušča sveta in je navzoče celo v vseh osvobodilnih gibanjih, saj utopijo razume kot nekaj povsem konkretnega in možnega, predvsem v pomenu tega še-ne-bití. Ker ni vsebina utopije nič utopističnega, glede na svoje jezikovno poreklo u-topija pomeni kraj, ki ga ni, govori Bloch o konkretni utopiji; ta je v vsem nasprotje temu, kar je Platon imenoval *topos ouranios*. Vsebina utopije je nekaj povsem človeškega, v izrecnem pomenu prisvajanja samega sebe in v tem je njena eshatološka vsebina; tudi Biblija je pot in potokaz za takšno prisvajanje. Že za svoje prvo delo, *Duh utopije* (1918), in o tem, kaj ga je kot navdih usmerjalo pri njegovem nastajanju, ugotavlja v mnogo poznejšem *Principu upanja* naslednje: »Duh utopije je končno predikat vsakega velikega sporočila, v katedrali v Strasbourgu, v Božanski komediji, v Beethovnovi glasbi pričakovanja in v latenci Bachove maše v h-molu.«⁴⁹ Zato v uvodnem zapisu *Ateizma v krščanstvu* odgovarja na vprašanje, da kdo, ki ni religiozen, bere Biblijo zaradi »prometejsko-aktivnega, ateistično-utopičnega razumevanja, kako postaneš človek.«⁵⁰ K temu sodi še to, kar ga je kot osnovni ton usmerjalo pri njegovem filozofiranju in kar je sam, samó leto pred smrtjo 1976 poudaril v intervjuju, namreč naslednje vprašanje iz *Principa upanja*: »Kdo smo? Odkod prihajamo? Kam gremo? Kaj pričakujemo? Kaj nas čaka?«⁵¹

Na Blochove filozofske nazore se je pri nas med prvimi odzval Edvard Kocbek, ki je s svojim odzivom tudi ostal dejansko sam, kajti za slovensko marksistično misel je bil Blochov marksizem vse preveč metafizično izpeljan in kot tak za oblastniško marksistično ideologijo neuporaben. Tako kot je bil preganjan Bloch je bil tudi Kocbek, njuna usoda je v marsičem presenetljivo podobna. V svojih prikazih o Blochu poudarja Kocbek vsebino »šolanega upanja« in »Počelo upanja«, kakor je slovenil *Princip upanja*, »prebiramo kot enciklopedijo človekovih želja, kot slikovito panoramo podob o sreči ... zoper zlo in bivanjsko grozo, kot antologijo vseodrešnega upanja.«⁵² Svojo oceno o Blochu sklene z naslednjim: »Bloch je čudovito pozoren na človeškost, najbrž nihče med

⁴⁷ E. Bloch, n. d., 1.

⁴⁸ E. Bloch, n. d., 5.

⁴⁹ E. Bloch, n. d., 180.

⁵⁰ E. Bloch, *AiC*, 22.

⁵¹ A. Münster (Hrsg.), *Tagträume vom aufrechten Gang*, 127. Gre za četrti intervju, posnet za kanadski radio poleti 1976.

⁵² E. Kocbek, *Obrazi - E. Bloch*, v: *Naša sodobnost* 3 (1962), 258.

sodobnimi misleci tako ne ljubi življenja kakor on.«⁵³ Predvsem nam Bloch posreduje »srečno spoznanje, da se s človekom dogaja nekaj posebnega in da je šele na začetku svoje velike poti«,⁵⁴ ugotavlja Kocbek. V članku z naslovom »Problematični« Ernst Bloch Kocbek izpostavlja Blochovo kritiko tako teizma kot ateizma, saj sta oba »kriva degradacije sakralnosti, oba ponižujeta svetost božanskega in človekove biti, prvi s svojo teologijo, drugi s svojo ateologijo.«⁵⁵ Zanimivo je, da Kocbek za Blocha ugotavlja, da pri njem »ni niti osebnega niti brezosebnega Boga, transcendentna religija mu je irealna utopija, krščanska teologija mu je izraz duhovniške kaste, in vendar daje kot ateist svojemu totalnemu upanjskemu zanosu neprikrite religiozne poteze in izraze. Bloch je daleč od kakršne koli sekularizacije krščanstva ... dialektična metoda mu je eno samo pobožanstvenje človeka v naravi, zgodovini in vesolju, prav zato se je skozi njegovo misel začelo ponavljati vprašanje: *cur deus homo?* Zgodovina človeka na zemlji je en sam proces '*deo assimilari*'.«⁵⁶

Z Blochovo pomočjo odkrivamo moč mistike. Kocbek je povsem pravilno razbral Blochovo nagnjenje do mistične tradicije, kajti religija ne more biti utemeljena na praznoverju. »V mistični tradiciji velikih svetovnih religij je odkril vrsto nagibov, ki so mu tako dragoceni, da jih velja prenesti v službo nastajajočega sveta. Zgodovina mora delovati na človeka kot profana sakralnost, Münzer mu je odkril bitno verjetnost in zgodovinsko rodovitnost religioznega radikalizma. *Deus absconditus* je v resnici *homo absconditus*.«⁵⁷ Kar izhaja iz teh Kocbekovih razmišljanj kot trajno in neskončno sporočilo, celo kot oporoka njegove misli vsemu slovenstvu v prihodnje, je njegovo pojmovanje darežljivosti. Za moč dialoga gre in za pristno dialoškost, ki jo slovenstvo pri vseh svojih idejnih razlikah, medsebojno se celo tragično izključujočih in nasprotujočih, potrebuje. Takrat, kadar »delujejo nevarni procesi bitne skleroze in pojemanja darežljivosti«,⁵⁸ so dane vse možnosti za nadaljevanje tragedije slovenstva, tudi v smeri nevarnosti, da slovenski narod izgine. Posredno iz Kocbekove oporoke slovenstvu izhaja apel po svetosti takšne darežljivosti med religioznimi in nereligioznimi in tako imenovanimi vernimi in tako imenovanimi nevernimi.

S pomočjo Kocbekove analize Blochovih stališč se smemo spet vprašati, kje so jasne meje v pomenu načelne ločnice med teističnim in ateističnim, ko gre za človekovo dojetje in naravo njegovega duha. Moč človekove notranjosti, na kateri gradijo vse mistične tradicije, je vsebina eksodusa duše, ki se z religioznim in bibličnim izročilom odpravlja na popotovanje skozi svet, z eno samo željo in upanjem, da si v svetu najde prostor za pristno, učlovečeno domovanje in da bi končno že razpadla tragična hamletovska razklanost in razcepljenost bivanja med notranjim in vnanjim. Zdaj je pred nami zakladnica krščanstva, z Biblijo in številnimi imeni, ki jih z Blochovo pomočjo odkrivamo prijetno, nevsiljivo, kajti

⁵³ E. Kocbek, n. d., 258.

⁵⁴ E. Kocbek, n. d., 262.

⁵⁵ E. Kocbek, »Problematični« E. Bloch, v: *Sodobnost* 1-2 (1963), 185.

⁵⁶ E. Kocbek, n. d., 187.

⁵⁷ E. Kocbek, n. d., 188.

⁵⁸ E. Kocbek, n. d., 188.

Bloch nam predlaga, da jih ne sprejemamo z nobeno drugo avtoriteto kot samo z avtoriteto svojega srca, svoje lastne notranjosti. Pri tem najbolj vidno izstopa to, da sploh ne gre za kritiko teh izročil, ampak za ponovno odkrivanje smisla izročila tiste humane vsebine, ki so vsakemu človeku opora za njegov proces oblikovanja svoje lastne človečnosti. K tej po njegovem izrecnem opozorilu sodi tudi še kakšna majhna mera ateizma. V tem smislu je izrekel misel, ki še danes učinkuje šokantno: »Samo ateist je lahko dober kristjan, toda gotovo tudi: samo kristjan je lahko dober ateist; kako bi se sicer Sin človekov lahko imenoval enak Božjemu?«⁵⁹

Bloch se zaveda, da je mogoče brati biblično izročilo različno in posamične strani Biblije izrabljati celo za najbolj nehumane namene. Zgodovina žal ponuja vse preveč takih primerov. V intervjuju leta 1974, ki je potekal na temo *O smislu Biblije*, je Bloch kot »produktivno označil tisto branje Biblije, ki se ne omejuje na kritiko Biblije«⁶⁰ in pri tem ponavlja svoja znana stališča iz *Ateizma v krščanstvu*. V tej zvezi omenja Bultmannov poskus kritike in njegovo znano parolo o demitologizaciji Biblije, ki naj bi spet obudila pravo krščanstvo. Po Blochovi kritični oceni, ki je podana že v *Ateizmu v krščanstvu*, Bultmann ni upošteval tega, kako mit sam deluje prosvetljuječe in osvobajajoče; pri tem vedno znova opozarja na mit o Prometeju. Po Blochu branje Biblije ne zahteva najprej demitologizacije, ampak deteokratizacijo, kajti samo deteokratizacija omogoča uspešno demitologizacijo vseh tistih mitov, ki gradijo na odnosu gospostva, suženjstva, strahu. Zato je odločno odklanjal nazore Karla Bartha in njegovo mnogo preveč absolutistično pojmovanje Boga. Čeprav je že Lutrov Bog zelo absolutističen, kljub temu še razlikuje med *Deus absconditus* (skriti Bog), Bogom, ki se ga ne da nikdar spoznati, in *Deus revelatus* (razodeti Bog), Bogom, ki s svojo besedo stopa v stik s človekom. Še to je bilo za Bartha preveč, zato omenjeno razlikovanje ukinja in kot ugotavlja Bloch, zvenijo povsem antiprometejsko naslednje Barthove besede: »Stvarnost religije je zgroženost človeka pred samim seboj.«⁶¹ Barthovo delo z naslovom *Der Römerbrief* iz leta 1919 gradi na ostri razliki med človekom in onim zgoraj, med časom in večnostjo in s tem človeka trga iz harmoničnega, tega, v čemer človek vendar živi, ugotavlja Bloch.

Tako Bultmann, Barth in celo Rudolf Otto s svojim pojmovanjem svetega premalo upoštevali aktivirajočo in eshatološko plat Biblije in religije, predvsem pa glede na človeka samega, razodtjevalno. Še marksizmu je oporekal zaradi njegovega pojmovanja religije kot opija za ljudstvo in bil med prvimi, ki si je celo kot deklariran marksist že v *Principu upanja* prizadeval za pojmovanje religije v smislu prisvajanja stvarnosti; bogato religiozno izkustvo človeštva, še posebej mistično tradicijo je razumel kot sredstvo za odpravo odtujitve, še posebej vseh procesov samoodtujevanja. To je bilo v času, ko je veljal za prvega filozofa v nekdanji Vzhodni Nemčiji, zelo drzna teza, ki je botrovala, skupaj še z nekaterimi drugimi razlogi, temu, da so ga leta 1957 obtožili revizionizma in prisilno upokojili ter vrgli z Univerze v Leipzigu, kjer je bil profesor, in sčasoma celo pregnali v

⁵⁹ E. Bloch, *AiC*, 24.

⁶⁰ E. Bloch, *Vom Sinn der Bibel. Religion ohne Aberglauben? Ein Gespräch mit Bernd Stappert*, 1974, 189.

⁶¹ E. Bloch, *AiC*, 75.

tujino. Po letu 1961 se je za stalno preselil v Zahodno Nemčijo, kjer je dobil predavateljsko mesto na Univerzi v Tübingenu. Tam je tudi nastalo njegovo delo *Ateizem v krščanstvu*; ta gradi na njegovi biblični hermenevtiki, ki se je postopoma oblikovala skozi vse njegovo življenje.

K Blochovi biblični hermenevtiki vsekakor sodi religija, vendar ne kot oblast in prisila neba, v imenu katere se je razbohotila cerkvena institucija, ampak religija srca in človekove notranjosti, ki jo v najboljšem pomenu uteleša mistična tradicija, kajti mistika je utelešenje človekove notranjosti. To tradicijo mu je posredovala njegova prva, žal mnogo prerano umrla žena Else Bloch von Stritzky (1883-1921). Globoko je verjela v »absolutno resnico« Blochove filozofije in pri tem, kot sam ugotavlja, »obravnavala Biblijo skozi mojo filozofijo in mojo filozofijo skozi Biblijo«. ⁶² Njegovo delo *Duh utopije* v marsičem gradi na moči človekove notranjosti svet, ki mu ga je odkrila njegova takratna žena in ki se je filozofsko aktualiziral pri Kierkegaardu. Šele takrat, ko se dojema notranjost na moralno-mistični osnovi, je pripravljen duh eksodusa. Vsakršna pot napredovanja, tudi iz zablod sveta, se začne s pomočjo naše notranjosti, zato kažipot pri tem ne more biti kakšna heglowska piramida svetovnega duha. Človekovo samoprisvajanje kot svetovni proces, v katerem človek postaja človek, pomeni, da gre za svet, v katerega stopa Sin človekov, in v tem svetu so »evidentni pojmi moralno-mistične vrste: dobrot, upanje, heliotropija čudežnega«. ⁶³ Po smrti svoje žene je takoj začutil, da ga bo vedno in vsepovsod spremljala. Pod njeno sliko je zapisal misel iz Biblije: »Nad njihovo glavo bo večno veselje« (Iz 35, 10). Izaijev Bog je namreč Bog pravičnosti in samo na tem temelju je smiselna religija. Je Bloch s svojo biblično hermenevtiko zadosti razrešil tako težko rešljivo, morda celo narazrešljivo vprašanje odnosa med *pravičnostjo* in *ljubeznijo* glede staro- in novozaveznega izročila? Kakorkoli že, pri Blochu ni opore za tezo, da je gradil na njenem nasprotju in medsebojnem izključevanju.

Za Blocha ostaja trajno spoznanje po ženini smrti predvsem to, da duša po smrti ne premine in da smrt nikakor ni nekaj poslednjega. Tako mu je prva žena poleg čuta za mistiko posredovala še »organ za smrt, da jo lahko dojemam, da se mi smrt povsem razkriva«. ⁶⁴ In kaj je vsebina tega, kar mu je razkrila: čisto nič drugega kot pojem večnosti in neumrljivosti. Zato je s svojo filozofijo utopije in upanja ta tako zelo svojevrsten ateist po volji Boga angažiral prav vse iz bogate zakladnice človekovega duha, da bi izdelal najmočnejše sredstvo proti najmočnejši ne-utopiji in ne-upanju, to je smrti. Zaradi tega svojega poskusa je še danes vsakemu filozofu živ očitek in opomin, namreč, kakšen filozof je tisti, ki ne more misliti nesmrtnosti in večnosti. Morda ni odveč sklepna ocena, da je kakšen ateist šele takrat zares pojasnil vsebino svojega ateizma, ko je uspel razložiti bitnost duše, ki je v tem, da po smrti ne premine.

Eno izmed poslednjih poglavij njegovega *Ateizma v krščanstvu* se glasi *Izvori možnega poguma za smrt ali odhod*. Sredi življenja nas obkroža smrt. Kako torej

⁶² E. Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, Ergänzungsband zur Gesamtausgabe, Suhrkamp, Frankfurt 1978, 16.

⁶³ E. Bloch, *GU II*, 260.

⁶⁴ E. Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, 24.

pristopiti k njej? Vedno je zelo blizu nas, četudi še tako daleč, in mi smo vedno zraven pri smrti drugih in ne pri svoji lastni. Za srečanje med *kozmosom* in *logosom* gre po Blochu za bolj ali manj sekularizirane alternative samega astralnega oziroma logičnega mita.⁶⁵ V sekularizirani obliki učinkuje astralni mit pri Brunu, Spinozi, francoskih materialistih, sekulariziran logični mit pri Leibnizu, Heglu, predkrščanskem idealizmu. Kako si kozmos in logos stojita nasproti oziroma, kako se medsebojno srečujeta duh in materija? Kakor izhaja iz Blochovih težko razumljivih zapisov, gre za to, da z logosom prekinjamo kozmos, namreč njegovo statičnost in s kozmosom ustavljamo logos; predvsem njegovo spekulacijo, ki izhaja iz neskončno-aproksimativnih postavk svobode. To prekinjanje in ukinjanje enega z drugim je prikazal s knjigo o apokalipsi. Zaveda se, da je to najbolj pretirana in od vseh utopij najbolj mitološka utopija, a vendar kot taka obstaja samo zato, da bi gradili novo, boljšo zemljo in svet, za duše, ki bodo kot neveste (prim. Raz 19, 7; 21, 29; 22, 17). V 21, 2 beremo: »Videl sem tudi sveto mesto, novi Jeruzalem, ko je prihajal z neba od Boga, pripravljen kakor nevesta, ki se je ozaljšala za svojega ženina.«

V vseh ljudeh je nagnjenje do tega, kar še ni nastalo in to nenastalo se imenuje »spero ergo ero,«⁶⁶ upam, torej bom. Tudi po vsem zemeljskem, a hkrati najbolj sredi njega. Kot da bi Bloch želel dopovedati, da se, vsaj po eni iz uvodnih misli *Ateizma v krščanstvu*, misel, ki je sicer Avguštinova »Dies septimus nos ipsi erimus,« ta dan se še ni zgodil, a jemanje preteklosti iz prihodnosti ostaja. V tem je torej po Blochu veličina Biblije, te Knjige knjig.

Povzetek: Cvetka Tóth, Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji

Kritika Biblije je po Blochu smiselna samo kot deteokratizacija, s katero odklanja razlago bibličnih sporočil, ki gradijo na odnosu gospostva in suženjstva. Njegova biblična hermenevtika se solidarizira s subverzivnimi miti podložnih, s temi, ki so na strani ponižanih in izkoriščanih. Zaradi tega je Biblijo treba brati analitično in detektivsko, kajti tudi v njej deluje zgodovina odpadništva, ki vključuje novo eshatologijo religije. Ta sicer je konec religije, toda razumljene kot pojmljeno upanje, kar pa ne pomeni nikakršne religije. Tako k novi eshatologiji religije sodi še nova antropologija religije. V tem kontekstu je branje in poznavanje Biblije tudi pri kom, ki ni religiozen, potrebno ne samo zaradi razumevanja temeljev naše kulture, ampak še tega, kako človek sploh postaja človek.

Summary: Cvetka Toth, Hermeneutics of Utopia and Hope in the Bible

According to Bloch, Bible criticism is only sensible as a de-theocratization, rejecting the interpretation of Biblical messages based on the relation power-servitude. Bloch's Biblical hermeneutics shows solidarity with subversive servants'

⁶⁵ E. Bloch, *AiC*, 343.

⁶⁶ E. Bloch, n. d., 344.

myths and with those that are on the side of the humiliated and the exploited. Therefore the Bible must be read in an analytical and detective way because it also contains the history of apostasy comprising a new eschatology of religion. This means the end of religion, yet of religion understood as hope for totality, which, however, does not simply mean no religion. Thus, also a new anthropology of religion belongs to the new eschatology. In this context, according to Bloch, the reading and knowledge of the Bible is also necessary for non-believers so that they may understand not only the roots of our culture but also what man makes man.

Borut Ošljaj

Biblija in eko-etična kriza

V drugi polovici 20. stoletja je ekološka problematika nenehno pridobivala na pomenu, v zadnjih petih letih - glede na alarmantne podatke o onesnaževanju, učinkih tople grede in ozonskih lukenj - pa je celo dobila status ključnega problema sodobne družbe. Pri iskanju razlogov za problematičen odnos človeka do narave se nemalokrat omenja Biblija, in to z namenom, da bi jo razglasili za glavnega krivca oziroma za zgodovinski izvor nakazujoče se ekološke katastrofe. Večina avtorjev si je edina, da so nastavki za moten odnos do narave vidni že v Bibliji, in sicer v tem, da je Bog človeku, ki ga je ustvaril po svoji podobi, namenil vlogo gospodarja nad vsem živim in neživim. Tisto, kar je ob tem mogoče z gotovostjo reči, je, da se mora judovsko-krščanska tradicija z očitki te vrste delno povsem upravičeno soočati.

Toda obstajajo tudi avtorji, ki skušajo dokazati prav nasprotno, namreč vzajemnost med človekom in naravo, v katere potrditev je v Bibliji mogoče prav tako najti kar nekaj mest. V našem prispevku želimo na kratko predstaviti oba pogleda, ne da bi se pri tem odločili za enega ali drugega. Nasprotno, čeprav se obe poziciji delno upravičeno sklicujeta na Biblijo, želimo pokazati, da je tako prva kot druga neprepričljiva in nezadostna. Vprašanje prispevka se torej glasi: Zakaj sta obe stališči po svoje nezadostni, zakaj vsako od njiju na poseben način predstavlja Sveto pismo v popačeni podobi, in kaj iz tega sledi?

1. Ločitev

V novi zavezi je zapisano: »Vse je vaše« (1 Kor 3, 22). Ta izročitev je samo potrditev starozavezne postavitve človeka, ki je bil ustvarjen po Božji podobi, za gospodarja vsega ustvarjenega. Vso preostalo naravo je sicer prav tako ustvaril Bog, toda ne po lastni podobi. S hierarhizacijo oziroma različnim vrednotenjem vsega, kar je bilo ustvarjeno, je celota bivajočega razdeljena na človeka in preostalo naravo (prim. 1 Mz 1, 26). V tej zvezi je zelo poveden Hans Jonas, filozof judovskega porekla, ki je v delu *Princip življenja* zapisal naslednje: »Judovski monoteizem je odstranil naravne bogove in vsa vmesna bitja ter pustil Boga in svet v jasni ločenosti. Krščanska hierarhija angelov in svetnikov ni premostila brezna med Bogom in svetom, temveč tistega med Bogom in človeško dušo, ki si - tudi sama ne pripadajoč naravnemu redu - deli nadnaravni karakter Božjega bitja. Resnično, človeška duša je edina bitnost v

svetu - ne da bi bila od tega sveta, - ki je bila ustvarjena po Božji podobi, da, celo iz samega Boga, in je zato v določenem smislu Božja, medtem ko sta nebo in zemlja ter vse z njima povezano množstvo samo delo njegovih rok, in ne njegova odslikava. Bistvena ločitev med Bogom in svetom je tako ponovljena oziroma odslikana v bistveni ločitvi med duhom in naravo. Narava, ki je bila ustvarjena iz nič, je brez duha in nemo izpolnjuje Božjo voljo, ki ji edina zagotavlja obstoj. Predstava ne-duhovne ali slepe narave, ki pa se kljub temu ravna skladno z zakonitostmi, je tako postala možna v metafizičnem smislu.«¹

Ta nekoliko daljši citat smo povzeli zato, ker nam lahko služi kot klasični primer za to, na kakšen način je največkrat razumljena vsebinska sorodnost med bibličnim in modernim umevanjem narave. Ker ustvarjeni svet iz Geneze ni Bog, ga tudi ne moremo častiti kot nekaj Božjega. Narava je tako postavljena človeku v uporabo zgolj kot sredstvo njegovega preživetja in ne kot medij njegovega samoprepoznavanja. V potrditev tega se najpogosteje citira naslednje mesto iz Geneze: »Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: 'Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!''« (1 Mz 1, 28).

Nedvomno je povsem upravičena domneva, ki vidi v Bibliji začetek človekovega odtujitvenega procesa od ostalih ustvarjenih oblik bivajočega, saj je bila judovska religija prva, ki - temelječ na transcendentnem monoteizmu - ni ločila le človeka od Boga (četudi je po svoji duši Bogu enak), temveč ga je iztrgala tudi iz celote naravnega sveta. Podobnega mnenja je tudi Fraser-Darling: »S tem ko je zahodni človek prevzel judovsko-krščansko religijo, ni izključil iz skupnosti z Bogom in samim seboj le vseh drugih živih bitij, ki niso pripadala njegovi vrsti, temveč je hkrati razvil tudi udobno prepričanje, da je Bog ustvaril preostala živa bitja za človekovo uporabo in zabavo.«²

Tovrstno branje Biblije je že doseglo svoj vrhunec v tezi Lynna Whitea, ki je leta 1967 izjavil, da je treba resnični temelj tega, kar je že takrat spoznal za ekološko krizo, iskati v judovsko-krščanski tradiciji.³ Ker se transcendentni Bog ne manifestira več v naravi, sama ne more več posedovati Božjega statusa kakor v vseh politeističnih religijah. Toda dokončno je narava postala predmet šele v novem veku. Bacon in Descartes sta bila tista, ki sta sekularizirala biblično postavitev človeka za gospodarja narave. Narava kot *res extensa* je zdaj sicer postala svoja lastna substanca, toda v naravi te substance je, da je brez duha, in da postane s tem, ko ne poseduje nobene intrinzične vrednote, zgolj nekaj mehničnega. Tovrstno mehanično pojmovanje narave pa je moralo nujno pripeljati do ekološke krize. V tem smislu ima White prav, da leži temelj te krize pravzaprav že v Bibliji, toda ostati samo pri tej ugotovitvi pomeni poenostavitev biblične misli. Ločitev človeka od Boga na eni ter človeka od narave na drugi strani je - če to primerjamo s predjudovskimi religijami - zelo

¹ H. Jonas, *Das Prinzip Leben*, Insel Verlag, Frankfurt 1994, 138.

² F. Fraser-Darling, *Die Verantwortung des Menschen für Umwelt*, v: *Ökologie und Ethik*, Reclam, Stuttgart 1991, 12.

³ Prim. L. White, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, v: *Science* 155 (March 1967), 1203-1205.

kompleksen problem (prav tako kot je kompleksen sam prehod iz politeizma v monoteizem in posledice, ki spremljajo ta prehod), to pa pomeni, da so tudi posledice, ki so s tem dane - kot bomo videli - celovitejše kot gola in suha trditev, da predstavlja Biblija temelj današnje ekološke krize.

2. Enotnost

Med tistimi, ki glede na sodobne eko-etične probleme Bibliji namenjajo pozitivno vlogo, kaže omeniti in na kratko predstaviti Martina Rocka. Njegova naloga je pravzaprav težja od tistih, ki Bibliji pripisujejo zgolj negativne učinke. Rock si tako na osnovi biblične vsebine prizadeva razviti teologijo narave, ki naj bi temeljila na občutku strahospoštovanja pred naravo; to pa pomeni, da se trudi dokazati, da velja prav nasprotno od tistega, kar poudarja kritičnejša in hkrati tudi bolj razširjena recepcija Biblije, in sicer, da le-ta ne poudarja toliko ločitve človeka in narave, ampak njuno vzajemno povezanost. »Za starozaveznega človeka je narava v celoti stvaritev, to je resničnost, ki izvira iz Božje moči. Narava ima po svojem bistvu notranji odnos do Boga stvarnika, ki je ustvaril vse vesolje. Človek, ki motri veličastno stvaritev, je poklican k strmenju in čaščenju tega veličastja. V 5. verzu 18. psalma piše: 'Nebesa razglašajo Božje veličastvo in nebesni svod oznanja, da je delo njegovih rok.' S to naravo stoji človek v najožjem odnosu.«⁴

Toda takšna interpretacija je vprašljiva, saj se s tem Bibliji podtika estetski značaj človekovega razmerja do narave, ki pa ga v Bibliji ni zaslediti. Tudi 18. oziroma 19. psalm, na katerega se Rock sklicuje, ne govori o čaščenju Božjih del zaradi njih samih, temveč zgolj zato, ker izpričujejo Božjo vsemogočnost in veličastnost. Tudi tukaj (čeprav Rock tega ne poudarja), je narava samo sredstvo, samo ena izmed poti, ki vodijo k Bogu.

Naj omenimo še nekaj bibličnih citatov, ki jih je izbral Rock, da bi potrdil svojo tezo o enotnosti med človekom in naravo na eni ter Bogom in naravo na drugi strani. Rock izhaja pri tem celo iz predbiblične predstave, po kateri je bil Jahve, podobno kot Tešub in Zeus, Bog vremena. »Gospodar dežja je Jahve«, poudari in citira Biblijo: »...daje dež na zemljo in pošilja vodo na polja« (Job 5, 10); »Bedni, ubogi iščejo vode, pa je ni. Njih jezik gine od žeje« (Iz 41, 17); »Glej, s svojo grožnjo posušim morje, reke izpreminjam v puščavo; njih ribe ginejo zaradi pomanjkanja vode in mrjo od žeje« (Iz 50, 2).⁵

Na temelju omenjenih citatov pride Rock do sklepa, ki je vse prej kot prepričljiv: »S takšnimi izjavami je poudarjena usodna prepletenost človeka in narave.«⁶ Kaj je s to »prepletenostjo« pravzaprav mišljeno? Kar pri teh citatih najprej pade v oko, nikakor ni nekakšna vseprežemajoča povezanost človeka in narave, kar se trudi pokazati Rock, temveč prej brezobzirna gospodovalnost judovskega Boga. Nekoliko naprej zapiše: »Stvarnik je želel svojo stvaritev kot

⁴ M. Rock, *Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen*, v: *Ökologie und Ethik*, 73.

⁵ M. Rock, n. d., 74.

⁶ M. Rock, n. d., 74.

nekaj enotnega, vse ustvarjeno je med seboj solidarno, eno je odvisno od drugega; vse je med seboj povezano v dobrem in slabem.«⁷

Pojem prepletenosti, ki ga uporablja Rock, je s tem bolj določen. Ljudje, živali in rastline so med seboj povezani zato, ker so vsi odvisni od Božje milosti, odvisni od tega, ali je Bog pripravljen omogočiti najnujnejše življenjske pogoje za njihovo preživetje. Prepletenost torej pomeni skupno odvisnost. Toda, ali je to dovolj, da lahko v Bibliji govorimo o prepletenosti med človekom in naravo? Ne samo da je Rock na podlagi nekaterih, vse prej kot prepričljivih citatov, o tem trdno prepričan, verjame celo, da je naravi pripisana »določena prednost ... kajti ona velikodušno podarja in daje.«⁸ Toda očitno je, da sta pojma podarjanja in dajanja relacijska pojma, ki se v razmerju do človeka kažeta kot sredstvo in pogoj, da z njim je tako, kot je. Če je narava razumljena kot sredstvo in pogoj človekovega preživetja, in če lahko svojo vlogo uspešno opravlja le takrat, ko je takšna izrecna Božja volja, potem ni mogoče govoriti o »enotnosti«⁹ med človekom in naravo, še manj o prednostnem položaju, ki naj bi jo ta imela glede na človeka. Dejstvo je, da je narava tukaj degradirana tako s strani Boga kot s strani človeka, saj vrednosti na sebi ne poseduje oziroma jo ima samo, kolikor je za nekaj drugega, kolikor omogoča, da bo Božjemu privilegirancu udobno postlano. Namesto enotnosti tako povsod sili na dan razlika, diafora.

Kljub izrečenim pomislekom pa je treba poudariti tudi pozitivni aspekt njegovih prizadevanj, ki ima še posebej veliko težo spričo avtorjev, ki o bibličnem razmerju človeka in narave ne zmorejo povedati ničesar vzpodbudnega. Pri tem mislimo predvsem na naslednjo Rockovo misel: »Pooblastitev človeka, da odgovorno upravlja z naravo, ne pomeni dovolilnice za njeno izkoriščanje, temveč z dolžnostmi povezano polnomočje ... Človek je prej upravitelj kot lastnik narave.«¹⁰

Kajti v Bibliji je zapisano: »Vzel je torej Gospod Bog človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval« (1 Mz 2, 15). To je pravzaprav pozitivni nastavek - ki so ga kritiki Biblije hote ali nehote spregledali - za človekov odgovorni odnos do narave, ki ga je Rock upravičeno poudaril. Hkrati je to tudi izhodišče, na katerem bo temeljilo nadaljevanje našega premisleka, pri čemer pa smo mnenja, da je odgovornost za naravo, njeno obdelovanje in varovanje, razumljiva samo, kolikor pri tem izhajamo iz ločitve človeka in narave. Diafora in ne enotnost je naš izhodiščni pojem; v določenem smislu torej to, kar so izpostavljali tudi kritiki Biblije.

3. Diafora in odgovornost

V primerjavi s tradicionalnimi cikličnimi religijami predstavlja judovska religija epohalni preobrat. Z Abrahamovo vero se je pred človeštvom odprl popolnoma nov svet, v katerem se Bog razodeva kot oseba, kot neka določena,

⁷ M. Rock, n. d., 74-75.

⁸ M. Rock, n. d., 74-75.

⁹ M. Rock, n. d., 74.

¹⁰ M. Rock, n. d., 76.

od človeka ločena eksistenca, ki ukazuje, kaznuje in odpušča. Transcendentni, od človeka in narave ločeni Bog, je povzročil razkol, v katerega se je lahko naselila vera, da bi naredila ločitev znosnejšo. Med Bogom in Abrahamom se je odprl prepad, korenit prelom kontinuitete, ki je še zaznamovala politeistične, ciklične religije. Posamezne bogove, ki so prej skupaj s človekom živeli v različnih naravnih krajih (reke, jezera, gozdovi, gore), pri Judih zamenja en sam abstraktni Bog v abstraktnih nebesih. Ta Bog nima več nobene določene oblike, niti ga ni mogoče več najti na določenih mestih; on je povsod in nikjer, nima nobene oblike, po kateri bi ga bilo mogoče spoznati, a vendar je spoznaven v vsaki posamezni stvari, tako živi kot neživi. En Bog zaznamuje rezultat prehoda iz čutne neposrednosti, množstva in podobotvnosti v duhovno posredovanost abstraktne enoličnosti. Eno zastopa zdaj vse.

Abstraktna identiteta judovskega Boga predstavlja eno točko, drugo pa verujoči; s tem sta bili določeni dve (ontološki) točki, ki definirata linearni prostor. Prazni prostor, ki leži med obema točkama (vmes namreč ni ničesar, kar bi imelo lastno vrednostno strukturo), je zdaj mogoče premostiti le še z vero in upanjem. Ker pa je ločitev obeh točk duhovne narave, je tudi možne povezave mogoče iskati zgolj na duhovni ravni. Diafora med Bogom in človekom predstavlja realno izhodišče za dramatiko te religije. Dejstvo diafore zahteva premostitev, ki pa jo lahko premosti le človek; to pomeni, da se s tem zahtevata človekova osebna aktivnost in zavzetost.

Diafore ni mogoče obravnavati kot nekakšen judovski izum. Diafora je namreč predpostavka vseh religioznih prizadevanj (prizadevanje je namreč možno samo tam, kjer prizadevajočemu se nekaj bistvenega manjka), le da je bila v tradicionalnih religijah, ob številnih bogovih ter obredno-kulturnih praksah zabrisana in se tako ni mogla pokazati v čisti obliki. V judovski religiji pa je odnos človeka do tega, od česar se počuti odvisnega, predstavljen v najelementarnejši in najenostavnejši obliki: kot dialoško razmerje med človekom in Bogom. Skozi ta dialog pa postane oseba tudi človek.

Toda ta poenostavljena verska oblika prinaša s seboj kompleksne spremembe. Morda je najpomembnejša prav človekova ločitev od narave (v tej točki soglašamo s kritiki Biblije). V tradicionalnih predjudovskih in primitivnih religijah je bil človek povezan z naravo bodisi preko posameznih bogov, ki so zastopali različne naravne pojave, ali pa na animistični ravni, kjer je bil prepričan, da je njegova duša sorodna z dušami živali in rastlin. Toda potem, ko je vseobsegajoče razmerje do narave kot celote, torej tudi do bogov in božanstev, ki so bila imanentni del naravnega sveta, človek zamenjal z abstraktnim in na formalni ravni poenostavljenim razmerjem do enega samega, transcendentnega Boga, se je dokončno izgubil človekov neposredni odnos do narave. Na Boga, ki ga ni mogoče več neposredno najti v naravi, ki sam ne predstavlja ničesar telesnega in čutnega več, se lahko obračamo samo še z duhovnimi sredstvi. Človekovo telesno, materialno razmerje do narave postane drugorazredno, tako kot je drugorazredna zdaj tudi narava v svoji reduciranosti na surovine in živež. Človek zdaj ni več v odnosu do narave kot celote, temveč do tistega, ki je stvarnik te celote.

Toda soočimo se raje s pozitivnim aspektom obravnavane ločitve. Človekovo identifikacijsko polje, polje eksistencialnih opornih točk, v katerih osmišlja svoj obstoj, zdaj ni več razpršeno po celotnem območju bivajočega, temveč reducirano na eno samo točko. Dialoški odnos, ki ga vzpostavita dve nasproti postavljeni osebi (Bog in človek) razpre polje svobode, v katerem je človeku samemu prepuščeno, ali se bo v njem odrešil ali pogubil. Vnaprej dane in zagotovljene opore človek zdaj ne najde več. Negotovost odprtega linearnega polja in dotlej neznana osebna odgovornost slehernega posameznika, da v tem prostoru najde trdno zatočišče, naredita, da se človek izkusi za negotovo in problematično bitje. Šele en Bog, pred katerim človek nima več neomejene izbire, postane človeku resnično »nevaren«. Tu ni več samoumevne podpore, na katero je lahko vselej računal politeistični človek; za Božjo naklonjenost se je treba zdaj boriti. In prav to je tista elementarna situacija, ki lahko iz človeka naredi odgovorno osebo, osebo, ki je odgovorna za svoja dejanja ter za posledice, ki jih ta dejanja povzročijo oziroma jih lahko povzročijo. En Bog je človeku »nevaren« toliko, kolikor od njega posredno zahteva, da se dokončno postavi na lastne noge.

Izhajamo torej iz pojma razlike, diafore med človekom in Bogom na eni in človekom ter naravo na drugi strani. To razliko je mogoče prvič v vsej njeni radikalnosti (to prepričanje delimo z Jonasom, Whiteom, Tribejem) zaznati v Bibliji. Toda s tem, da daje človek živalim in rastlinam imena (prim. 1 Mz 2, 19-20), ni ustvarjena samo razlika med njim in subhumanim svetom, razlika, s katero je narava postavljena človeku na razpolago, temveč tudi skrb in odgovornost za tisto, kar je poimenoval. Imenovanje je prva faza kultiviranja narave, njena prisvojitvev v formi predmeta.¹¹ Skozi akt imenovanja postane narava oziroma njeni deli, predmet človekove zavesti; in samo za tisto, kar postane predmet njegove zavesti, lahko človek prevzame odgovornost.

V totemističnih religijah, v katerih se je čutil človek popolnoma povezanega z naravo, o odgovornosti še ni bilo mogoče govoriti, in sicer zato ne, ker narava zanj ni bila nekaj drugega, drugačnega, temveč on sam. Zato je vse, kar je storil naravi, storil pravzaprav samemu sebi. Niti narava niti on sam tukaj še nista postala predmet; in kjer svet še ni predmet, tisto zavestno opredmeteno, tam tudi ni diafore in torej tudi ne odgovornosti. Odgovoren sem namreč lahko za tisto, kar sem s poimenovanjem (opredmetenjem) ustvaril v nekaj drugega od samega sebe.¹² Tam, kjer je vse brez razlike eno, celota, tam lahko govorimo o odgovornosti le s strani celote in ne s strani njenih delov.

¹¹ Predmet razumemo kot sintezo od človeka neodvisne stvari in njegovih mentalnih vsebin; s tem, ko daje vsebino in pomen stvarjem okoli sebe, pravimo, da opredmetuje, meče predse. Stvar, ki je za človeka, je predmet. Toda prav s tem, da naredi nekaj za predmet, da neki stvari podeli pomen, le-to od sebe loči, jo prizna v njeni drugosti.

¹² Presenetljivo, toda ne nerazumljivo je, da je prav na Japonskem, kjer se je človek skozi stoletja čutil z naravo dosti bolj povezanega kot v Evropi, ekološka kriza še globlja od tiste na zahodu. Upamo si trditi, da je eden ključnih razlogov za takšno stanje v tem, da japonska kultura narave nikoli ni tako radikalno naredila za predmet kot zahodna; ločitve vzhodne kulture niso izpeljale do konca, to pa hkrati tudi pomeni, da se občutek odgovornosti ni mogel razviti do tistih prepadnih dimenzij, ki zaznamujejo Biblijo in na

Kljub temu, da je v celotni Bibliji relativno malo govora o naravi, kljub temu, da je s človekovo postavitvijo za gospodarja nad vsem bivajočim vzroke za današnjo ekološko krizo treba upravičeno iskati v Bibliji, pa so v Bibliji hkrati dani tudi odgovori na vprašanja in probleme, ki jih je nova religija prinesla s seboj, ali pa so vsaj nakazani. To poudari tudi Birnbacher v tem, ko pravi: »Zares: Biblična poročila o stvarjenju je mogoče v dobršni meri brati tudi tako, da kljub dominantnemu položaju, ki pripada človeku zaradi njegove bogopodobnosti, preostalo stvarstvo, še posebno živalski svet, ni ustvarjeno izključno za človekovo izrabljanje.«¹³

Toda namesto formulacije »kljub dominantnemu položaju«, bi bilo ustrežnejše reči prav zaradi njega; šele kot dominirajoče bitje, kot bitje, ki zaseda superiorni položaj, kar pa hkrati tudi pomeni, da je sam in osamljen, je človek konfrontiran s svobodo; in prav v tej konfrontaciji je v veliki meri od njega samega odvisno, kaj bo naredil iz samega sebe. Ta odprti, ne do zadnje podrobnosti izpolnjeni prostor, je rojstni kraj odgovornosti. Človek lahko naravo ne le brezmejno izkorišča, on jo lahko in mora tudi obdelovati in varovati. Ideal te odgovorne simbioze med človekom in naravo predstavlja vrt.

Toda občutek odgovornosti ne sledi nujno iz človekovega dominantnega položaja. O tem priča tudi zgodba o vesoljnem potopu. »Zato je bilo Gospodu žal, da je naredil človeka na zemlji, in bil je v srcu žalosten« (1 Mz 6, 6). Toda Bog je dal Noetu (in s tem človeku) še eno priložnost. »Potem je rekel Noetu in njegovim sinovom z njim: 'Glejte, sklenem zavezo z vami in z vašim zarodom za vami in z vsemi živimi bitji, ki so pri vas: s pticami, z živino in z vso zverino na zemlji, ki je pri vas, sploh z vsemi živalmi na zemlji, ki so izšle iz ladje'« (1 Mz 9, 8-10). S tem, da Bog zaveze ni sklenil le s človekom, temveč z vsemi živalmi, je zadolžil človeka k dvojni odgovornosti: prvič, človek mora sam vzdrževati zavezo z Bogom, jo negovati ter si za njo prizadevati, in drugič, vzdrževati mora zavezo z živimi bitji, katerih gospodar je.

Od tega, ali se te odgovornosti zaveda ali ne, je odvisna njegova odločitev ali pogubljenje, in to ne samo glede na Boga, temveč tudi glede na naravo. Ta na diafori temelječa odprta možnost, je izvir odgovornosti, odgovornosti za tisto, od česar sem ločen in s čimer lahko kot ločeni sklenem zavezo. Gospodovanje, kultiviranje, imenovanje, v bibličnem kontekstu tako ne pomenijo izkoriščanja, temveč odgovorno obdelovanje in varovanje. Zato so nedvomno prekratke tiste interpretacije, ki vidijo v Bibliji zgolj vzrok za ekološko krizo, pri tem pa spregledajo celovito in kompleksno strukturo novonastale religiozne situacije.

Judovska religija postavlja človeka pred izbiro, za katero mora prevzeti polno odgovornost. Z nastavki za ekološko krizo so v Bibliji hkrati dani tudi nastavki za njeno rešitev.

njej temelječo kulturo. Če narava ne postane Drugo, hkrati pa se z njo ravna tako kot da to je (privzemanje zahodnega kapitalizma), potem se pojem odgovornosti le stežka uveljavi.

¹³ D. Birnbacher, *Sind wir für die Natur verantwortlich?*, v: *Ökologie und Ethik*, 109-110.

Povzetek: **Borut Ošljaj, Biblija in eko-etična kriza**

Ko se danes govori o vzrokih eko-etične krize, se dostikrat na prvem mestu omenja prav Biblija oziroma ločitev človeka in narave, kakor je ta izpeljana v Genezi. Toda pri tem se pozablja, da je prav preko te ločitve in ločitve od Boga, človek postavljen na lastne noge kot samozavedajoč in odgovoren individuum. In prav fenomen odgovornosti, ki izhaja iz te ločitve (razlike), je edini garant, da s tistim, kar nismo mi sami, kar je predmet našega delovanja in prizadevanja, ravnamo s strahospoštovanjem pred njegovo drugačnostjo.

Summary: **Borut Ošljaj, The Bible and the Ecological-Ethical Crisis**

When nowadays the talk turns to the causes of the ecological-ethical crisis, - often the Bible is mentioned i.e. the separation between man and nature as carried out in the Book of Genesis. However, it is not taken into account that just this separation as well as the separation from God made man an independent, self-conscious and responsible individual. And just the responsibility issuing from this separation (difference) is the only guarantee that what is different from us and an object of our activity and effort will be treated with reverence for its difference.

Alojz Rebula

Blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja

Verjeti, kakor verujejo kristjani, da je Večnost kdaj iz svojih nedoumljivih dalj spregovorila malemu planetu Zemlji v človeškem jeziku, je objektivno fantastično. Saj se to pravi verjeti, da je spregovorila človeškemu otrokom v treh jezikih Sredozemlja, v semitskih aramejšini in hebrejščini ter v indoevropski grščini, in to ne v kakšni hieroglifični govorici, ampak v človeških besednih in literarnih vrstah. A to je pač fantastičnost vere, ta pa je gotovost o rečeh, v katere je treba upati: *certitudo rerum esperandarum*. Ta fantastičnost je enaka oni, ki na primer verjame v evharistično navzočnost ali v vstajenje mrtvih.

Imanentistična pamet teh ontoloških skrajnosti, da tako rečem, ne more sprejeti. Ni jih mogel sprejeti Celsus, kakor jih v modernih časih ne morejo sprejeti Renan, Strauss ali Couchoud. Vendar tudi tisti, ki judovsko-krščanske svete knjige ne morejo povezati z vesoljem nevidnega, ki torej ne vidijo v njej nič več kot filološki pojav iz bronasto-železne dobe, morajo priznati njegovo edinstvenost. V judovsko-krščanskem Svetem pismu morajo prepoznati enkratno duhovno sporočilo, dano človeštvu: sporočilo, ki umešča človekovo usodo med koordinate transcendentnega in kozmičnega. Saj gre za veličastno vizijo, ki se preko prepada Padca, se pravi tragičnosti v človeku in zgodovini (in v tem semitski genij daje roko grškemu), razteza od raja do raja, od začetnega Edena do končne Nove zemlje. In ki se na etični ravni razteza med Dekalogom s Sinaja in med Govorom na gori.

Najmanj, kar mora imanentistična zavest Svetemu pismu priznati, pa je njegova kulturna sporočilnost. Izločiti iz svetovne literature, likovnosti in glasbe, kar sta tem področjem navdihnili Stara in Nova zaveza, bi pomenilo svetovno literaturo, likovnost in glasbo bistveno okrniti. Saj bi morali izločiti, kar je svetopisemskega recimo v Racinu, Miltonu, Alfieriju, Thomasu Mannu, tako rekoč v vseh slikarjih od Giotta preko Michelangela do Dalija, v premnogh glasbenikih od Bacha do Scarlattija.

Kar pa zadeva čisto literarno razsežnost Biblije, njeno umetniško veljavnost, smo, naj zveni baročno ali ne, v sami Himalaji svetovne umetnosti. Dovolj je omeniti, da nadaljujem metaforo, nekaj njenih osemtisočakov, pa naj bo to Visoka pesem s svojo ljubezensko ekstazo, naj bo Psalter s svojo kraljevsko himničnostjo, naj bosta Izaija in Ezekiel s svojimi videnji, naj bo trpin Job s

svojim rvanjem s Stvarnikom, naj bo Božji nihilizem Pridigarja, naj bo evangelij s svojimi prilikami, naj bo Pavel s svojim duhovnim naletom, naj bo patmoški vided s svojim prikazovanjem katastrofičnega konca zgodovine.

A izločiti iz našega kulturnega obnebjja Biblijo, bi pomenilo tudi bistveno osiromašiti naš evropski kulturni imaginarij, v katerem ne bi bilo več ne Edena ne Golgote, ne Adama ne Salomona, da niti ne omenim Njega, katerega ime je, kot je rekel Pavel iz Tarsa, nad vsemi imeni. Vprašamo se lahko tudi, kaj bi ostalo od raznih disciplin, od filozofije in zgodovine do filologije in arheologije, če bi iz evropske znanosti izločili biblijsko motivacijo.

Skratka: reči »knjiga knjig« pomeni konstatirati neovrgljivo kulturno dejstvo onkraj vsakršnega konfesionalnega razmerja. Tega dejstva ne videti je kulturna manjvrednost. Skušati to dejstvo zbrisati iz kulturne zavesti, kakor si je prizadevalo določeno obdobje, ne more biti drugega kot zasuk v smeri barbarstva.

Pisatelj Julien Green, ta veliki bralec Svetega pisma, se v svojem *Journalu* ukvarja tudi s pojmom svetopisemske zemljepisnosti: kako različno je namreč sprejemanje biblijskega sporočila pri raznih narodih. Globina tega sporočila, pravi, se izraža z različno kvaliteto.

Ko je Sveto pismo nagovorilo Slovence v njihovem narodnem jeziku, so bili kristjani že osem stoletij. Vendar se vse dotlej, do sredine 16. stoletja, ta jezik ni vzdignil iz pritlehne utilitarne rabe, iznad ognjišča, hleva in polja. Evropa je bila v soncu renesanse, ko si ta jezik iz kmečko-tlačanskih ust ni upal drugam kot v narodno pesem. Če se je že zapisal kam, je bil to vpis novega romarja na robu kakega kodeksa ali pobožne pesmice.

Tako se je zgodilo, da je Sveto pismo, ki ga je v še povsem zemeljsko, poljsko-pastirsko slovenščino prevedel reformatorski zanos slovenskih protestantov, vzdalo vogelni kamen slovenskemu knjižnemu jeziku in s tem slovenski kulturi.

Primož Trubar, prvi slovenski prevajalec, je lahko samozavestno zapisal: »Odkar svet stoji, se to - namreč prevajanje svetih knjig - ni nikdar zgodilo, zakaj slovenski jezik se doslej nikoli ni pisal, še manj pa tiskal.«

Recimo, da je katoliška zamuda glede na kompaktnost rimske cerkvene tradicije in discipline razumljiva. Ni pa razumljiva naslednja zamuda, ki je prvi katoliški prevod odrinila v razmak dveh stoletij, v leta francoske revolucije.

Vsekakor je bilo veliko dejanje storjeno. Jurij Dalmatin je položil pred slovanski narod v vzhodnih Alpah knjigo iz večnosti: *Tolle et lege!*

Potem ko je torej ta knjiga v latinščini Vulgate pomagala Slovence pokristjaniti, jih je po osmih stoletjih, prevedena v slovenščino, pomagala umestiti v njihovo evropsko identiteto. Pomagala jih je torej narediti najprej za kristjane in potem za Slovence.

V štirih stoletjih, ki so sledila temu krstitvenemu dejanju, se je slovenski duh, če izvzamemo omenjeno dvestoletno praznino, naprej in naprej sklanjal nad svetopisemskim besedilom. Kar šestkrat se je sklonil nad njim - enkrat je bila pobuda ponovno protestantska, - da bi prevode čedalje bolj izpopolnjeval in usklajeval z razvojem knjižnega jezika, posebno potem ko se je ta čedalje bolj razcvetal pod soncem slovenskega literarnega genija v romantiki in moderni.

Vzporedno s tem se je svetopisemsko besedilo s svojim razkošnim duhovnim in umetniškim bogastvom pretakalo v predstavnost, govorigo in duha slovenskega naroda. V slovensko govorigo so prišle biblijske sintagme: prišli so zakopani talenti in Judeževi groši, prišel je neverni Tomaž, sveti trije kralji so zimo pripeljali, kralj Matjaž je iz Apokalipse zaklical »Hribi in doline, pokrijte nas!«

V predstavnost naroda trpina so v ospredje stopili tragični motivi iz svetopisemske zgodovine, kakor na primer v zadnjih časih bratomor iz Geneze, medtem ko je v preteklosti slovensko občutljivost obvladoval Kristusov pasijon.

O vplivu v kulturi nam pričuje vrsta umetniških intuicij, ki jih je Sveto pismo s svojimi vrhunskimi momenti vdihnilo na primer slovenski literaturi, tako preko Stare kakor preko Nove zaveze.

Kar zadeva Staro zavezo, najdemo v slovenski poeziji in prozi odmeve od Geneze preko Psalmov do Visoke pesmi: najdemo izgon iz Edena in izhod iz Egipta, Jeremijevo preroško žalost in Mojzesov voditeljski zanos, Jefejevo prisego in dramatični Jobov boj z Bogom. A v slovensko umetniško besedo je morda še globlje zarezala Nova zaveza, in sicer od evangelijev do svoje zadnje knjige Apokalipse.

Tako je na primer opus Ivana Cankarja prežet ne samo z evangeljskim etosom, in sicer tako, da ne bi mogel biti bolj v najpravovernejšem katoliškem pisatelju, ampak je v svoji govorigi tudi ubran v slovesno svetopisemsko kadenco.

V drugem velikem modernistu, Župančiču, se je v znani pesmi zabliskala Apokalipsa, z veličastno strašnim trenjem mrtvih sonc.

A to še ni vse. Slovenski človek je lahko bral svetopisemsko pripoved, recimo Mojzesovo Peteroknjžje, v ključu, ki ga Francoz ali Nemeč nimata in ki je prav posebno njegov. S svojo »egiptovsko« usodo tisočletne nesvobode se je lahko spontano identificiral z nosilcem svetopisemske zgodovine, z malim in preizkušenim Izraelom: z Izraelom faraonske sužnosti in Rdečega morja, z Izraelom štiridesetletne puščave - kakšna odmevnost v tem štiridesetletju! - in babilonskih rek.

Ta pripoved je zdaj tu, v novem prevodu. Za njim je šestnajst let dela, v katero je bilo angažiranih petdeset intelektualnih in tehničnih moči. Za njim so tisoči ur raznih sej, vtkanih v najrazličnejše človeške položaje, ko je na primer kakšen prevajalec poromal po pomoč na Sveto goro, kakšen drug pa, ker se je seja zavlekla in iz Sežane ni bilo vlaka za Trst, v nočni temi sam samcat pešočil proti meji med plazenjem ježev in smukanjem ilegalcev.

Cilj prevajalcev je mogel biti le eden: ob ohranjanju vsega stilno še veljavnega, se pravi praktično neizboljšljivega iz prejšnjih prevodov, preliti besedo svetopisemskih jezikov v nanovo doživeto slovenščino, v slovenščino za tretje tisočletje, ki naj bi bila čim vrednejša Božjega izvirnika. Prevajalci so bili namreč ljudje, obdarovani z omenjeno fantastično vero, da jim je prevajati pismo iz večnosti.

Kakšen smisel naj pripišemo temu delu zunaj kroga verujočih?

Recimo trojen.

Najpoprej civilizacijski: v prostovoljno informacijo slovenskemu narodu, potem ko mu je namesto biblije Očeta, Sina in Duha bila desetletja vsiljevana biblija lažnivega preroka. Nadaljnji smoter naj bi bil etičen: v zatonu etike velik

memento o obstoju dobrega in zlega in o njuni fundamentalni drugačnosti. Tretji smoter bi bil lahko kulturen: v zatonu estetike zgled, kakšna je beseda, kadar ne govori iz modnih praznot, ampak iz polnosti vrednote in duha, torej poziv naši človeški in slovenski besedi, naj bo beseda resnice in upanja, vsekakor beseda smisla, beseda prepričanja, da se je bilo vredno roditi in da je vredno tudi kot Slovenec živeti.

Tako naj se tudi to novo Sveto pismo vgradi kot blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja.

Povzetek: Alojz Rebula, Blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja

Govornik je v svojem nastopu skušal izpostaviti pomembnost judovsko-krščanskega Svetega pisma s četvernega vidika: vizijskega (odpira človekovo usodo v nesmrtnost), duhovno-etičnega (vzpostavlja etični zakon od Sinaja do Govora na gori), literarno-kulturnega (brezprimerna literarna veličina obeh zavez), vplivnostnega (velikanski vpliv Biblije na vsa področja evropske kulture, vključno slovenske).

Summary: Alojz Rebula, A Block of Light in the Spiritual Foundations of the New Slovenian Millenium

The speaker tried to emphasize the importance of the Jewish-Christian Bible from four aspects: a visional one (it opens human fate into immortality), a spiritual-ethical one (it establishes an ethical law from Mount Sinai to the Sermon on the Mount), a literary-cultural one (the unprecedented literary greatness of both Testaments), and an influential one (the immense influence of the Bible upon all areas of European culture, also of the Slovenian one).

Jože Pogačnik

Dalmatinov prevod Biblije (1584) - izhodišče za ubesedovalno in narativno prakso v slovenski književnosti

I.

Slovenski razsvetljavec A. T. Linhart je svojemu prijatelju M. Kuraltu v pismu z dne 18. februarja 1785 poročal o janzenističnem prevodu Biblije v slovenščino, ob tem pa je zapisal tudi naslednja stavka: »Kar mene zadeva, Vam moram reči, da si kot človek želim, da ta prevod Biblije ne bi bil nikdar končan, čeprav sem kot Kranjec in ljubitelj jezika nasprotnega mnenja. Ne vem, če branje Biblije človeka osrečuje.«¹ Linhart vidi v Bibliji dvojen pomen: eden je teološki, ki ga ne sprejema, drugi, ob katerem je vesel, pa je neka zveza, ki očitno obstaja med Svetim pismom na eni in narodno skupnostjo ter njenim jezikom na drugi strani. Podobne delitve Biblijskega pomena srečujemo tudi kasneje. V. S. Karadžić poudarja, da »ne prevaja za Cerkev, ampak za narod«, Đ. Daničić pa je v tem pogledu že jasen. Takole pravi: »Prevodi Biblijskih knjig slehernemu narodu prinašajo predvsem dve veliki dobrini. Prva je v tem, da se ljudstvo bolje seznanj s Kristusovim naukom in se s tem bolje učvrsti v Kristusovi veri, druga dobrina pa je v tem, da je Sveto pismo knjiga vseh knjig; po tem svojem pomenu ustvari književnost tam, kjer je še ni, ako pa jo že najde, ji da novo življenje.« Za zgled Daničić navaja M. Luthra, ki da je s svojim prevodom Biblije »postavil temelj nemški književnosti«. Enako misli tudi raziskovalec Vukovega prevoda Biblije v srbsščino P. Đordić, ki pravi, da gre za knjigo, ki je »v pravem pomenu besede tako Sveto pismo našega jezika in naše vere«. Sodobnik T. Ladan o Vuk-Daničićevem delu govori kot »o znamenitem prevodu, ki ni samo (kakor običajno pravimo) vreden prispevek v kulturno zakladnico, temveč utegne v neki književnosti biti bolj vpliven od mnogih izvirnih sestavkov: tak je nedvomno Vukov in Daničićev prevod Svetega pisma«.²

¹ Prim. A. T. Linhart: *Zbrano delo I* (ur. A. Gspan), Ljubljana 1950, 432 in 556-559.

² Prim. P. Kuzmič, *Vuk - Daničićovo sveto pismo i Biblijska društva*, Zagreb 1983, 227-228.

Prevodi in širjenje Biblije gredo v zgodovini Cerkve vzporedno z uveljavljanjem krščanstva. Z učvrstitvijo krščanstva kot svetovne religije je bila tudi Biblija promovirana kot knjiga sveta. Ta knjiga je rezultat oznanjenja in božanskega navdiha, ki ga sprejemajo vse krščanske Cerkve (edino judovska skupnost prizna zgolj Stari testament). Omenjeni navdih daje sestavinam Biblije idejno enotnost, do katere so prišli prvi uredniki, ko so izbirali iz ustne ali pisane tradicije hebrejskega ljudstva. Šlo je za idejo enoboštva v veri ljudstva, ki je želelo povezati sorodna plemena v širšo politično in državno skupnost, ki je predstavljena kot zveza Boga s svojim izvoljenim narodom.

Ob teološkem vidiku pa je pri Bibliji enako pomemben tisti, o katerem govorijo uvodoma navedena imena; ta vidik izvira iz dejstva, da gre za eno od knjig, ki so temeljnega pomena za celotno kulturo Zahoda (v strokovni literaturi temu pogosto rečejo latinsko *quasi totius eruditionis fons*). Pri tem pa je spet treba ločiti dvoje, in sicer: a) Biblija ima odlike besedne umetnine (predstavlja umetniško književnost), b) Biblijske teme so na nešteto načinov varirane v korpusu posameznih umetnosti. Mnogi znanstveniki so se spraševali, če je za Stari testament kot kultno knjigo sploh mogoče uporabiti označbo književnih odlik; v posameznih delih in v celoti gre za verske spise, ki so, ne glede na izvir in značaj, sestavljeni za življenje neke skupnosti, ki sebe šteje za »Božje ljudstvo«. Zato se v hebrejskih literarnih zgodovinah Stari testament pogosto preskoči, obravnava literarnega razvoja pa se začne šele od apokrifov naprej. Res je, da so deli Starega testamenta posvečeni zgodovini, podatkom o življenju obravnavane skupnosti, družbenozgodovinskemu razvoju in bojem za preživetje, nikakor pa ni mogoče prezreti posebne literarne zgradbe tako posameznih odlomkov kot tudi večjih celot.³

Biblija je predvsem žanrsko zelo raznolika. V njej srečamo enostavne in tudi bolj zapletene književne oblike, kakor so: mit, bajka, basen, saga, legenda, pripoved, izrek in pesem (himna, molitev, psalm, žalostinka, ljubezenska, svatbena in delovna pesem).⁴ Te oblike zajemajo vse plasti jezika in stila, zato je mogoče reči, da je jezik, ki »zmore« Biblijo, opravil svojo veliko maturo. Osnovna stilna določnica je govoriti kratko in nazorno, da bi si povedano ljudje laže zapomnili. Prispodobe in prilike so polne ponazoril in metafor iz vsakdanjega življenja, s katerimi naj bi se nazorno razkrila notranja moč nebeškega kraljestva. Posebno vlogo pa ima v Bibliji ritem, ki prihaja najbolj do izraza v vseh oblikah paralelizma (sinonimni, antitetični in sintetični). Biblija je torej, kar umetnost zadeva, nekakšna antologija, ki je postala zgled stilnih in formalnih postopkov. Prevod Biblije pomeni v vsaki narodni književnosti nastanek intelektualnega in duhovnega okolja, v katerem jezikovno-stilna ustvarjalnost doživi svoj preporod.⁵

Druga pobuda, ki je prihajala iz Biblije, so bili njeni motivi, teme, osebe in simboli. To vplivno področje je, vsaj v književnostih zahodnoevropskega kroga, tako številno in močno, da brez poznavanja tega kompleksa ni mogoče do

³ Prim. *The Cambridge History of the Bible I-III*, Cambridge 1970.

⁴ Prim. F. Rozman: *Svetopisemske osnove*, Ljubljana 1992, 367 + (I) str.

⁵ Prim. *Književna smotra* št. 92-94 (1994).

konca dojeti celotne evropske kulture in civilizacije. Ustrezna je misel, da je Biblija večino svojega »verouka« med ljudi prinesla z vizualizacijo, zvokom in z besedo. Biblijski dogodki in biblijska domišljija so ustvarjalcem dajali gotove ideje in like, živopisno pripovedovanje pa je bogatilo individualne misli in čustva. Noben umetnik, mislec ali pisec dolgo časa ni mogel ubežati iz magičnega risa Biblije, ki se je zares povezala s celotno kulturno in civilizacijsko dediščino večine človeštva (ameriški umetnostni teoretik N. Frye bi rekel, da je Biblija postala »veliki kod«).⁶

II.

Biblija je začetek in konec reformacijskega gibanja, zato so se želje slovenskih protestantov že kar od začetka srečevale v mislih o njenem prevodu. V neposrednem prenosu med posameznikom in Bogom, kar je bila temeljna novost v ontološkem položaju človeka 16. stoletja, je predstavljala poglobitno vez; to ji je odmerilo posebne duhovne in kulturnozgodovinske razsežnosti. Skrb za prve prevode biblijskih besedil v slovenščino je najavil P. Trubar, ki je že kar na začetku svoje dejavnosti pokazal namero, da izpolni to nalogo. Prvi korak v svoje največje delo je napravil leta 1555, ko je objavil *Ta evangeli svetiga Matevža*; to delo je nadaljeval in svoje prevode s presledki objavljaj (1557, 1560, 1561, 1567, 1577). Ob sklepu je svoje prevode znova pregledal in jih izdal kot *Ta celi novi testament* (Tübingen 1581-1582).⁷ Trubar ni poznal dovolj hebrejščine in grščine, zato je bil vezan izključno le na latinske, nemške in italijanske prevode. Sam do sebe je bil dovolj kritičen, da je lahko spoznal svojo nedoraslost pred Starim testamentom. Iz njega je prevedel le *Ta celi psalter Davidov* (1566), s katerim se je istočasno ukvarjal tudi A. Bohorič. Dlje od tega oba skupaj nista prišla, o njuni človeški širini in kulturnem konceptu pa veliko pove dejstvo, da sta za to delo pridobila Dalmatina. Ta je bil iz Bohoričeve šole, ki je bila zasnovana v humanistični miselnosti, pod Trubarjevim mentorstvom pa se je včlenil v perspektive, ki jih je za slovensko reformacijo začrtal pisec prve slovenske knjige.

Dalmatinova odločitev, da prevede Biblijo, je bila tvegana in težka. Slovenski literarni jezik je imel v času, ko je Dalmatin prevajal prve strani iz Starega testamenta (Pentatevh), komaj dvajsetletno izročilo, ki je bilo po genetskih plasteh in ubeseditveni rabi tako raznoliko, da ga je bilo komaj mogoče čutiti kot normo.

Po vsej verjetnosti je bila za Dalmatina bolj kot omenjeno izročilo odločilna naslonitev na dva jezikovno specializirana funkcionalna sloga, ki ju je dovolj na široko razvil že srednji vek. Gre za izročilo jezikovnih slogov, ki sta ju razvili Cerkev in tradicionalno (ljudsko) pesništvo. Na njuni podlagi je bilo mogoče ustvariti nov knjižni jezik, z upoštevanjem njunih razsežnosti pa se je zdel tudi prevod Biblije laže uresničljiv.

⁶ H. N. Frye: *Veliki kod: Biblija i književnost*, Prosveta, Beograd 1985, 317 str.

⁷ Reformacija je v ospredje postavljala Novi zakon; Stari zakon je bil bolj v ozadju.

Hipoteza o obstoju omenjenih jezikovnih stilov sicer še ni znanstveno do kraja utemeljena, ker raziskovalcem manjka več konkretnega gradiva, a jo - kljub nekaterim pridržkom - vendarle priznavajo vsi pomembnejši literarni zgodovinarji in jezikoslovci, ki so se ukvarjali z vprašanji srednjega veka in reformacije.⁸ Popolnoma logično je namreč, da se je v daljšem času v obeh jezikovno-stilnih plasteh izoblikovala vrsta morfoloških in sintaktičnih zvez, najbrž tudi stilemov, ki so sestavljali poglobitveno izrazno sredstvo specializiranih področij življenja in ustvarjalnosti. Za zgled domnevane tradicije je mogoče navesti več primerov; tu bi se zadovoljili z dvema, od katerih je vsak značilen za svoje področje.

V *Stiškem rokopisu* (v zapisu splošne spovedi iz leta 1440) je zabeležena naslednja formulacija, ki ima dve inačici:

- a) Inu se izpovem inu *dlžen* dam našimu gospudi.
- b) Ja se *dlžen* dam, kir sem.

Enaka formulacija se pojavlja tudi v Trubarjevi pesmi *Bug bodi meni milostiv*. Tu se glasi:

Tebi se jest kriv, *dolžan* dam,
Očetu se izpovedam.

V narodni baladi *Rošlin in Verjanko* začetni stih slovejo takole:

»Oh, kaj čva, kak čva, lub' moj sin?
ti si premlad za oženit',
jez sem prestara za moža vzet'.«
»Le vzemite, mati, moža, katerga čte,
le Rošlina hudga ne.«

V Biblijski *Rutini knjigi*, kakor jo je prevedel Dalmatin, Noemi svojima snahama govori s podobnim jezikovnim izrazom:

»Vernite se moje hčere inu pojdite tja, zakaj jest sim uže prestara, de bi moža vzela. Inu de bi si jest lih djala, de si vupam, de bi leto nuč eniga moža vzela inu otroke rodila? Bodete li hotele prov čakati, dokler zrasto? Bote li prov mogle čakati, de bi možov ne vzele?«

Umetnostna nadarjenost in poznavanje tradicije v stilnih plasteh takratnega slovenskega jezika pa še ne bi bili dovolj za prevod Biblije. O zadnjih in odločilnih nagibih za to dejanje posredno pripoveduje Dalmatin sam v nemškem posvetilu.⁹ Biblijo je namenil ljudem, »ki prebivajo v kneževinah Štajerski, Koroški in Kranjski z vključenimi gospostvi Slovenske marke, Metlike, Istre in Krasa«, kar pomeni, da je imel jasno etnično predstavo in zavest. Ta del je sicer samo narečje večje enote, ki jo imenuje slovanski jezik, kljub temu pa je v prerodnem smislu veliko pomenila soseščina slovanskih narodov, v katerih družini se je ponosno znašel tudi slovenski. Ta ponos je bil utemeljen na posebni odliki slovenščine: »In vsa našeta slovanska ljudstva

⁸ To tezo je formuliral že I. Grafenauer v svojem delu iz tridesetih let, za cerkveni jezikovni stil pa je postala bolj konkretna po raziskavah, ki sta jih prispevala M. Mole in J. Rigler.

⁹ To je *Vorrede*, objavljen na prvih straneh knjige; iz njega so formulacije v tem odstavku.

morejo naše narečje, če se prav govori, izgovarja in piše, čisto dobro in mnogo laže dojeti in razumeti kakor mi njihovo zaradi njihove težke in svojevrstne izgovorjave in pravopisa; tako uči skušnja«. Vzporedno s tem je Dalmatin navedel tiste evropske narode, pri katerih »so se pojavili pred kratkim« protestantski spisi in prevodi Biblije, nato pa sklenil: »In če bi mi Slovenci le hoteli tudi povsod hvaležno pripoznati, bi videli, da se je dobri, usmiljeni Bog tudi nas v teh deželah spomnil v našem navadnem materinem jeziku s posebno nepričakovano milostjo pred drugimi narodi, naklonivši nam prav isti dar in razodetje svoje besede kakor spočetka Hebrejcem, nato Grkom in Latincem in naposled tudi Nemcem in drugim narodom.«

Če odmislimo religiozno motivacijo, ki nas tu ne zanima, še vedno ostajajo nagibi, ki izvirajo iz razvite etnične zavesti in občutka za kulturne potrebe. Oboje je bilo odločilno, da je Dalmatin zastavil svoj umetniški talent in svoje jezikovno znanje za stvar, ki je postala osrednja duhovna stvaritev 16. stoletja.

Sleherni prevod se uresničuje in obstaja samo v jeziku, kar pomeni, da je napravljen iz gradiva, ki je proizvod človekove zavesti, pripada pa okolju, ki bo sprejelo tudi delo, okolju kulture in človekove duhovne dejavnosti. Posamezne besede, stavki in stavčni sklopi grade poseben jezikovni sistem, hkrati pa ustvarjajo resničnost dela, kar pomeni njegov notranji svet. Po A. A. Potebnji vsaka književna stvaritev hkrati zajema tri področja, ki so: a) »notranja oblika« (misli na zvok in pomen besedja), b) »podoba« ali »določena enotnost podob« in c) smisel, ki se »običajno imenuje ideja«. ¹⁰ Pomen te razdelitve je mogoče strniti v spoznanje, da bi bilo napak, ko bi v slogu videli le način izražanja, spregledali pa vsebino in vlogo izraza. V tem smislu je najbolj sprejemljiva formulacija P. Guirauda, po kateri je slog vidik izraza, ki izhaja iz izbora izraznih sredstev, ta izbor pa je odvisen od narave ali namena osebe, ki govori ali piše. ¹¹

Tolmačenje sloga v njegovih zvezah in razmerjih do celotne književne zgradbe je še posebej na mestu, ko gre za oceno prevoda. Biblijska stilistika je namreč omejena na manjše število figur in jezikovnih obrazcev, pri oblikovanju je bila pomembna vsebina in njena enoznačnost, ki bi jo *ornatus difficilis* zastiral. Odločitev za *ornatus facilis* je imela za posledico, da je Biblija nekako na sredini med generalizirano, nejezikovno umetnostjo, ki jo je mogoče brez izgube prenesti v drug jezikovni medij, in specifično jezikovno umetnostjo, ki je neprevedljiva. ¹² Težnja v komunikativnost ji je določila prevladujoči referencialni tip jezika, napak pa bi bilo, ko bi ob tem pomislili, da v njej ni vrednot ekspresivnega izraza, kakor so čustveni prizvok, emfaza, ritem, evfonija, simetrija in evokativni elementi, ki uvajajo posebno doživljajsko ozračje.

Suženjski prevod, ki bi se slepo držal predloge, bi spregledal prav te finese v ubeseditvi. Dalmatinovo prevajalsko dejanje je lahko veliko samo po tem, koliko je zapazil in koliko je ustrezno prenesel vrednote, na katerih počiva Biblijska stilistika, v slovenščino. Prvi problem se je pojavil že v prenašanju

¹⁰ Prim. *Iz zapisok po teoriji slovesnosti*, Harkov 1905, 62.

¹¹ Prim. T. Guiraud: *Stilistika* (prev. B. Džakula), Sarajevo 1964, 83.

¹² Prim. E. Sapir, *Language*, London ²1949, 223.

latinskega in nemškega stavka v njegov slovenski ekvivalent, kar razkriva naslednji zgled (Rut 4, 16):

»Inu Naemi je vzela tu dete, inu je tuistu na svoje krilu položila, inu ga je vardevala.«

»Und Naemi nam das Kind, und legts auff iren schos, und ward seine Warterin.«

»Susceptumque Noëmi puerum posuit in sinu suo et nutricis ac gerulae fungebatur officio.«

Dalmatin je prevzel tročleno zgradbo stavka, zadržal intonacijske paralelizme na začetku členov (und-in), zadržal spolnik (das Kind - tu dete), drugačna struktura slovenščine pa ga je prisilila, da je na dveh mestih od predloge odstopil. V drugem stavčnem delu je s kazalnim zaimkom ponovil objekt (und legts auff iren schos - inu je tuistu na svoje krilu položila) in spremenil položaj glagola, ki je v slovenščini prišel na konec očitno iz stilnih razlogov. Še bolj zanimiv je odklon od Luthra v tretjem stavčnem delu, v njem je nemški samostalniški način izražanja spremenjen v glagolski (und ward seine Warterin - inu ga je vardevala). To pa pomeni, da je bilo Dalmatinovo razmerje do predloge zavestno in ustvarjalno hkrati, pri prenašanju biblijskega besedila v slovenščino je opravljaj izbor podobnih jezikovnih sestavin na paradigmatski ravni, na sintagmatski ravni pa je uporabljal kombinacijo po bližini in povezanosti.

Nekaj najbolj značilnih zgledov Biblijske stilistike, na katerih smo preizkusili Dalmatinovo prevajalsko spretnost, je razkrilo, da je slovenska Biblija iz leta 1584 rezultat osebno odgovornega, strokovno resnega in kulturno pomembnega prizadevanja. V tej ugotovitvi so si enotni vsi literarni zgodovinarji. Že F. Kidrič je o tem zapisal: »Čeprav bi bil prevod lahko boljši, ako bi se prevodilec ne bil oklepal nemške predloge tudi slovenščini na kvar in ako bi bil iz Trubarja po Kreljevem in Jurčičevem zgledu jemal le dobre stvari, je Dalmatinova Biblija v celoti delo, radi katerega mora avtorja občudovati vsak, kdor upošteva, da ga je izvršil približno v desetih letih brez vsake prejšnje slovenske šolske izobrazbe ter brez slovnice in brez slovarja. V *Bibliji* so dobili Slovenci končno prvi literarni vzorec trajne vrednosti, velepomemben tekst, ki je bil mnogo sposobnejši, da vpliva normativno na novi literarni jezik in njegovo pisavo nego pa slovnica in slovar.«¹³ M. Rupel je sodbo svojega učitelja v glavnem samo ponovil, vredno pa je omeniti, da označuje prevod kot jezikovno umetnino, ki zasluži pozornost zaradi bogastva izrazov in izklesanega sloga.¹⁴ Pomen Dalmatinovega dela za svoj čas in za prihodnost je vendarle najbolje označil A. Slodnjak. Po njegovem je prevod bogoslovni in slovstveni vrhunec slovenskega protestantizma, ki »tvori most od nabožnih početkov našega pismenstva v 16. do leposlovnih in umetniških tekstov v 18. in 19. stoletju«. Avtor opozarja na literarno tradicijo, ki jo je Dalmatinova Biblija začela in vzdrževala, nato pa nadaljuje: »Pa tudi delovanja Trubarjevih in Dalmatinovih stavkov in stavčnih

¹³ F. Kidrič, *Zgodovina slovenskega slovstva*, Ljubljana 1929-1938, 70.

¹⁴ Prim. M. Rupel, *Reformacija*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1956, 242-243.

zvez na oblikovanje našega knjižnega jezika ne smemo prezreti. Zaradi stalnega citiranja in pogostega glasnega prebiranja so prehajali v uho našega človeka in so se poplemeniteni vnovič pojavljali v naši umetni pripovedni prozi in poeziji. Tako je veliko Trubarjevo in Dalmatinovo dejanje pospeševalo etnično in jezikovno ter celo umetniško dozorevanje Slovencev¹⁵.

Medtem ko sta Kidrič in Rupel imela v zavesti predvsem gramatično-normativno vlogo Dalmatinove Biblije, ki je postala temelj etimološko-zgodovinskemu izročilu slovenščine, je Slodnjak intuitivno pravilno naglasil predvsem nastanek poetičnega izraza. Dalmatin je ustvaril estetsko organizirane sklope besed, s tem pa je dal naslednikom sistem relativno popolnih in uporabnih sredstev jezikovnega izraza, ki jih je bilo mogoče izkoristiti tudi za drugačno vsebino in razsežnejše pomeni. Vsebine in pomeni kasnejših dob so bili s tega stališča samo pogojno gradivo, na katerem se je uresničevala z Dalmatinovim dejanjem začeta estetska organizacija glasov, besed, njihovih oblik, korelacija besed z njihovo evfonijo, ritmiko, metrom in podobnimi vrednotami stilnega ubesedovanja.

Omenjena vloga Dalmatinove Biblije je bila toliko lažja, ker je do skromnih začetkov prave posvetne literature prišlo šele dvesto let po njenem nastanku, velik vpliv na literaturo pa je opazen še leta 1836 v Ciglerjevi *Sreči v nesreči*.¹⁶ To pomeni, da je Dalmatin nad četrto tisočletja obvladoval slovensko slovstvo in njegov pesniški izraz. Ta trditev se seveda ne nanaša zgolj na trope in figure, marveč zajema predvsem samo bistvo pesniškega jezika; to bistvo obsega po eni strani osebno opredmetenje sveta, ki ga sprejemamo v našo zavest in estetsko izražamo, po drugi strani pa gre za funkcionalno estetske strukture tega sveta. Poetični izraz Dalmatinove Biblije se je naslonil sicer na dve jezikovno-stilni plasti, ki sta bili izoblikovani že v srednjem veku, s tem, da je iz njiju izšel, pa ju ni le pasivno nadaljeval. Nad izročilo je dvignil nove razsežnosti jezikovnih pomenov in zvez, ki jih je sicer narekovala družbeno-zgodovinska resničnost, a so bile prvenstveno podrejene estetskim zakonom umetnosti.

III.

Z dekretom iz leta 1595 je Cerkev prepovedala izdajati Biblijske prevode brez posebne odobritve cerkvenih oblasti, celo za branje je bilo treba imeti dovoljenje lokalnega škofa. Katoliška Cerkev je na vsak način želela zaustaviti protestantizem in druge hereze, kar je trajalo vse do papeža Benedikta XIV., ki je leta 1757 s posebnim odlokom spremenil omenjeno normo in dopustil branje tistih biblijskih prevodov v narodnem jeziku, ki so bili odobreni od ustreznih cerkvenih institucij. V vmesnem času so krožili samo protestantski prevodi, odlok pa je bil povezan z željo, da pride do novih katoliških prevodov (iz te

¹⁵ A. Slodnjak, *Slovensko slovstvo*, Ljubljana 1968, 38.

¹⁶ Prim. A. Breznik, *Literarna tradicija v Evangelijih in listih*, v: *Jezikoslovne razprave*, (ur. J. Toporišič), Ljubljana 1982, 27-54; R. Kolarič, v: J. Cigler, *Sreča v nesreči*, Cvetje 11, Ljubljana 1936.

težnje je izšel slovenski katoliški prevod Biblije, ki ga je organiziral in objavil J. Japelj (1784-1802)).

Iz opisanih razlogov je imel Dalmatinov prevod Biblije nekaj milosti v očeh rekatolizacijskih komisij; po današnji vednosti je ta knjiga tudi od vseh protestantskih tiskov ohranjena v največ izvodih.¹⁷ Po reformaciji je dolgo trajalo, da se je Katoliška Cerkev zavedla pomena verskega tiska, zato je Dalmatinova Biblija imela v naslednjih stoletjih poseben položaj in pomen. Dokaz za to so predvsem različne izdaje lekcionarja, ki je v tristo letih po protestantski Bibliji samo v Ljubljanski škofiji izšel kar dvajsetkrat. Prvi lekcionar je pripravil leta 1612 že T. Hren; o njem in o drugih izdajah te knjige pravi A. Breznik, da so si »med seboj v zvezi. Vse so nastale iz izdaj ljubljanske škofije in te izvirajo iz prvotne Hrenove izdaje. Vsak prirejevalec se je naslanjal na prejšnjo izdajo evangelijev in listov ali pa na prejšnji prevod sv. pisma. Isto je storil tudi Hren, ki je z malimi izjemami prevzel evangelije in liste iz Dalmatinove Biblije... Tako imamo... do najnovejših izdaj nepretrgano tradicijo... Tradicija je posebno z jezikovno-formalne strani jako močna. Vsi so večinoma le frazeološko in stilistično izpopolnjevali prejšnje prevode, vsega besedila na podlagi grškega izvirnika in latinske vulgate pa ni nihče izboljšal«. ¹⁸ Seveda je vsak prireditelj v svojo izdajo vnašal pravopisne, leksikalne in tudi sintaktične novote; mimogrede rečeno, to ni bilo napravljeno vedno z najbolj srečno roko, kar upravičuje Breznikovo ugotovitev o nizki ravni svetopisemskega jezika in njegovo primerjavo z drugimi funkcionalnimi stili. Takole piše: »Kako se je dvignil že s Prešernom jezik naše pesmi, z Levstikom jezik naše pripovedne umetnosti, in kako se je razvil naš razpravni, poučni, znanstveni slog! Najbolj žalostno pa je, da smo se svetopisemskih germanizmov in drugih pomanjkljivosti tako navadili, da se jih več ne zavedamo. Iz svetopisemskega besedila so prišle take napake v cerkvene govore, v nabožne spise in sploh vse nabožno slovstvo. In tak jezik piše vsak, kdor rabi nabožne izraze, celo najboljši stilisti, kakor Cankar, Finžgar, Meško in drugi.« ¹⁹

Ne glede na negativne strani tega vprašanja, je imelo stabilno mesto Dalmatinove Biblije v slovenskem jezikovnem razvoju tudi pozitivne posledice. J. Basar je, na primer, leta 1734 v uvodu k zbirki pridig zabeležil tudi: »Veči dev pišem, koker je v bukvah krajnskih Evangeliov, v katerih na mejstu *u* najdeš postavljen *l*«. ²⁰ Basar opozarja na pravopisno vprašanje, gre pa za širši kompleks jezikovne kontinuitete, s katero je bilo mogoče premostiti slovstveno precej neplodna obdobja med reformacijo in predromantiko (Kopitar, M. Ravnikar).

Enako pomembne so bile tudi književne spodbude, ki so neposredno izvirale iz Biblije. Ta knjiga je polna narativnih odlomkov, ki imajo svojo posebno pripovedno tehniko. Prevajanje svetopisemskih zgodb zato ni bilo samo preizkušnja jezikovnega znanja in slogovne večšine; ob njej se je sproščala možnost in rojevala volja, da se tudi druge in drugačne zgodbe povedo na

¹⁷ Prim. B. Berčič, *Abhandlungen über die slovenische Reformation*, München 1968, 230.

¹⁸ A. Breznik, n. d., 28.

¹⁹ A. Breznik, n. d., 53-54.

²⁰ A. Breznik, n. d., 41.

podoben način. Biblija je delovala kot zgled za razvijanje literarno-tehničnih prvin, ki so privedle do nastanka pripovednih struktur v narodni književnosti. Čeprav se je tako imenovana anekdotična novelistika začela že s Trubarjem, je razcvet in vrhunec doživela v homiletičnih besedilih baročne dobe (J. Svetokriški). Gre za funkcionalno obremenjen žanr (pridiga), v katerem so se vse bolj pogosto posamezni deli preobražali v pripovedno enoto, ki je izgubljala zvezo z idejo homiletike kot take. Takšna osamosvojitvev je lepo vidna že v Rogerijevem delu, v katerem je zgodba (»historija« ali »ekzempel«) organizem, ki stoji že sam zase. Razumljivo je torej, da je bil naslednji korak v preraščanju akcidentalnosti takšnih zgodb. F. M. Paglavc je leta 1733 objavil knjigo *Tobijeve bukve*, v kateri je z razvezavo zgodbe iz Starega testamenta ustvaril samostojno prozno besedilo. Med letoma 1815 in 1817 je izšel Ravnikarjev prevod Schmidovih *Zgodb Svetega pisma za mlade ljudi*, dobrih deset let kasneje pa je bila objavljena reprezentativna katoliška hagiografija *Življenje svetnikov* (1828-1829), ki jo je pripravil F. Veriti.²¹

Pripovedne celote, ki so se pojavljale v takih objavah, so bile praviloma v vlogi ponazoritve ali zgleda, kar pomeni, da so bile v osnovi vzgojne in utilitaristične. Funkcionalno strogo omejena pripovedna vrsta pa ni mogla vzdržati pritiska časa, ki je težil v slovstveno laicizacijo in miselno svobodo. Biblijska idejno-estetska izhodišča so bila stoletja veliki književni kod, ki je pripovedno ustvarjanje hranil z enciklopedično širino tem, simbolov, osebnosti in stilov. Prav v začetku 19. stoletja je bilo tudi na Slovenskem čutiti potrebo, da se ta enkratna arhetipska struktura, ki sega od stvarjenja do apokalipse, modificira in prilagodi večplastni, drugačni in novi doživljajski usmerjenosti. Premik, do katerega je prišlo, je sicer spremenil samo nekatere sestavine opisanega proznega modela, kljub temu pa je privedel do prve slovenske povesti v pravem pomenu besede.

Bibliografija navaja od leta 1828 naprej vrsto del in avtorjev, ki so nasledek slovstvenega premika in izraz novega gledanja na pripovedništvo. Na začetku takšnih publikacij je Veritijeva didaktična alegorija *Popotnik široke in vozke poti* (1828); njej se od leta 1831 naprej pridruži večje število prevodov ali prireditev nemškega poligrafa K. Schmida (1768-1854). Le-tega je cenila predvsem mladina, ki je organizirala kar štiri prevajalska središča: ljubljansko, celovško, vzhodnoštajersko in graško. V izvirnih in prevedenih delih je nastajal drugačen model pripovedništva, hkrati pa se je ustvarjal tudi kontekst, iz katerega je vzniknila Ciglerjeva *Sreča v nesreči* (1836).

V tej prvi slovenski povesti je človek že kolikor toliko samostojna enota z individualno zavestjo, ki si izbira svojo pot v svetu, a se hkrati zaveda, da je sleherna izbira lahko tudi pogubna. Individualizacija človeka se odvija v zoženem prostoru, v katerem obstajajo različne vizije sveta. Pisec *Sreče v nesreči* izhaja iz spoznanja, da je »svet spačen«, do spačenosti je prišlo zaradi uveljavitve kapitalističnih odnosov, ki so razrušili nekdanji naravni red in potek stvari. Družbena razmerja zato niso več stabilna in vrednote so izgubile svojo

²¹ Prim. J. Pogačnik, *Prva slovenska povest*, v: J. Cigler: *Sreča v nesreči*, Ljubljana 1984, 179-218.

splošnost. V svetu, ki je odprt prostor za vsakogar, sta sreča in nesreča razdeljeni v enaki meri, težnjo po mobilnosti v družbi pa bo laže udejanjal tisti, ki zaupa v etični kodeks, kakor ga razodeva Biblija. Ciglerjeva tematizacija razkrojene družinske sreče uporablja pripovedno načelo baročnega romana, ki je v poglavitnem roman preizkušnje. Izbiro narativnih segmentov torej narekuje avtorjeva idejno-čustvena usmerjenost, ki želi vzpostaviti нравni red prejšnjega časa, stražar zelenih vrednot pa naj bi bila Cerkev. Cigler zaupa v Božjo previdnost in v življenjskih pojavih vidi Božjo roko. Biblija mu je priročnik praktičnih moralnih nauk, po katerih naj bi bila sestavljena vsakdanja resničnost. O takem vsebinskem hotenju, ki je nekakšna duhovniška ideologija, pa je avtorju Biblija tudi zgled jezikovno-stilnega ubesedovanja. *Sreča v nesreči* je kljub vsebini po osnovnem tonu in po ubesedovalnih postopkih še vsa v okviru ustrezne nabožne (biblične) tradicije, ki ji je bila osnova tako v tematičnem kot formalnem pogledu.

Drugačen vzorec sprejemanja Biblije predstavlja Cankarjev *Hlapec Jernej in njegova pravica* (1907). Gre za alegorično-parabolično zasnovo, ki je zgrajena na osnovi nekaterih najbolj vidnih lastnosti Biblijske estetike. Tako je bilo ugotovljeno, da je Jernejevo iskanje pravice potekalo v sedemindvajsetih epizodah, ki se zvrste v zaporedju devetih dni, po njihovem notranjem smislu pa jih je mogoče razdeliti na tri večje skupine (dejanja), od katerih vsaka spet obsega natanko po devet prizorov.²² Nosilna os teh prizorov je dialog, ki je po svojem bistvu temeljna oblika za izražanje konfrontacije med posameznikom in svetom.²³ Skupina prvih devetih prizorov se naslanja na vaško sosesko, v kateri je Jernej štirideset let živel in delal, druga skupina predstavlja hlapčevo iskanje od sodnije v Dolini do zadnjega zasliševanja pred čemernim sodnikom, medtem ko je tretja zgrajena na ozadju tujega (nemega) sveta. Jernejevo iskanje linearno raste z njegovim trkanjem na vrata, ki naj bi predstavljala človeško in Božjo pravico. Jernej gre skozi mnogo vrat, a se vsa skažejo za napačna. On nikamor ne pripotuje, celo nasprotno: vrne se k izhodišču, to je tja, odkoder je prišel. To pomeni, da se je znašel v irealnem svetu, katerega središče je zunaj njega, njegovo iskanje je iskanje tega središča, za katerega pa ne ve, kje je in se mu nikdar tudi ne razkrije. Jernejevo romanje se dogaja v svetu, ki je podoben razporedu sil v *Procesu* F. Kafke, ta svet pa je razumsko obvladan s kompozicijskim načelom, ki se gradi na tako imenovani triadičnosti.

V *Hlapcu Jerneju* je torej uporabljena tako imenovana vezana, triadična in linearna kompozicija, njeno poglavitno konstrukcijsko načelo pa obvladuje tudi druge ravnine novele. Tako se pojavlja število tri in njegovi mnogokratniki (devet, sedemindvajset) tudi v posameznih stavkih (»trikrat se je ozrl«, »zapečatili ste jo devetkrat« in podobno) in v njihovi členitvi. Literatura o Cankarju je že ugotovila, da je temeljna ubeseditvena značilnost *Hlapca Jerneja*

²² Prim. A. Slodnjak, *Spremna beseda*, v: I. Cankar, *Hlapec Jernej, Monumenta litterarum Slovenicarum* 12, Ljubljana 1975, str. XI-XIII.

²³ Prim. D. Vučenov, *Jernejevi dialogi s svetom, v katerem živi*, v: *Simpozij o Ivanu Cankarju* 1976, Ljubljana 1977, 188-195.

paralelizem,²⁴ ki je lahko intonacijski, sintaktični, tematski in kompozicijski. Najbolj viden izraz te tendence, ki podpira Cankarjevo triadično formulo, je uporaba hebrejske stilne figure *parallelismus membrorum*. Cankarjeva sintaksa se praviloma drži naslednjih tipov oblikovanja:

- 1) Ne v ljudi ne zaupam,
ne v svojo pravico ne zaupam,
v tvoje pismo zaupam.
- 2) Oblagodari hlapca,
ki je pravice lačen in žejen,
nasiti ga in napoji!
- 3) Kar si rekel, ne boš oporekel;
kar si napisal, ne boš izbrisal!

Ob oblikovnem paralelizmu, ki ima pretežno kadenčno vrednost in zato Cankarjevo novelo pretvarja v ritmično prozo, so omenjeni trije modeli, znameniti še zaradi idejne pomenljivosti. Prvi model niza misel ob misel, celotna poved pa se steka v brezmejno zaupanje, ki je utemeljeno v Božjem jamstvu. Drugi stavek ima še to vero, je pa že bolj nestrpen in zahtevajoč, zato razodeva Jernejevo postopno se razvijajoče spoznanje. V tretjem stavčnem modelu je subjekt že popolnoma izločen iz sveta absoluta (Boga), ostal je prepad med obema, v katerem se bo izkazalo (po tistem usodnem ali je - ali ni v 17. poglavju), da je božanska pravica enako po meri lastnikov kakor človeška. Takšna strma stena se je dvignila v Jernejevem drugem očenašu (v istem poglavju), v katerem je navpična os, ki deli subjekt od Boga, izpeljana takole:

»Kar si rekel, to zdaj izpolni!«

V tem očenašu je Jernej kot človek zrastel do veličine Boga, zato je razumljivo, da ga tudi Cankar, kadar govori o njegovi zunanosti, predstavlja v dimenzionirani obliki. Avtor o tem govori pogosto in takole: »Kakor je bil upognjen, se je s sivo glavo skoraj dotikal začrnelega trama na stropu; stal je sam, lica zgrbljena, zagorela, za silo obrita, oči žive in vedre pod košatimi obrvmi... in je gledal na suhljatega služabnika globoko dol, dolg do stropa, kakor je bil... se je zravnal dolgi Jernej, za glavo je bil višji od sodnika in od lenuhov, ki so stali pred durmi.« Šele pred koncem se ta veličina zmanjšuje. Tako je v 14. poglavju »za dve pedi bolj upognjen«, v tem času pa je že, kakor pravi Cankar, »začutil v strahu in bridkosti, da je sam z Bogom«. Prostor, na katerem sta ostala samo še Človek in Bog, ima metaforičen pomen za celoto dela.

Cankar je Človeka namenoma tako eksponiral in nato s slike odstranil Boga. *Hlapec Jernej* obsega sedemnajst poglavij, od njih so prva tri neobhodna zasnova, preostalih štirinajst pa je po strukturi enako statično v pripovednem smislu, a dinamično edino s stališča notranjega dozorevanja zavesti (gnozeološko). Jernejeva pot je po Cankarjevi volji zajeta v štirinajst kompozicijskih celot (v 15. poglavju se pojavi celo simbol kantona ob cesti, ki je mejnik med takimi položaji), število teh celot pa ustreza številu postaj križevega pota. Jernejeva »hoja za Kristusom« je torej prevzela neko zunanjo obliko, ki se mitološko in tradicionalno pripisuje samo Božjemu Sinu. Cankar ni ostal le pri

²⁴ Prim. V. Beleta, *Cankar in Biblija*, v: *Čas ?* (1909), 349-374.

kompozicijsko simbolnem načinu, temveč je to zunanjo značilnost prenesel tudi v notranjo in jo spremenil v identifikacijo. Že v 9. poglavju je govoril o Jerneju, čigar srce je bilo trudno in polno bridkosti, pri tem pa je zapisal: »Tiste velike in hude bridkosti, ki je obšla некоč samega Sina človekovega, ko ni imel, kamor bi glavo položil.« Jernejeva žalost je enaka Božji, le-tej enaka pa je tudi njegova življenjska pot: »Vodili so ga in gonili, kakor некоč Gospoda od velikega duhovna do velikega duhovna, od sodnika do sodnika« (14. poglavje). Tej martirologiji se pridružuje še simbol kamenjanja (7. poglavje), ki je literarna reminiscenca iz hagiografije o mučencu Štefanu, sèm pa spada prav tako nekaj svetopisemskih aluzij, ki so posejane po besedilu (Smrt, Babilon, Sodoma).

Omenjena sredstva, ki so zajeta iz biblijske stilistike in iz krščanskega predstavnega sveta, seveda niso v *Hlapcu Jerneju* navzoča s svojo prvobitno etično vsebino. Ta vsebina se je spremenila, z njo pa so tudi ubeseditvena sredstva dobila samo estetsko vlogo. Njihova uporaba ima dvojno funkcijo. Prvič: Cankar je pobožanstvil Delavca, kar pomeni: dodelil mu je vlogo, ki jo je v krščanstvu imel Bog. In drugič: Kristus je v drugi polovici 19. stoletja (na primer v hrvaški ali ruski literaturi) često tematiziran kot arhetip univerzalne človečnosti. Slovenski avtor ga je zamenjal z Delavcem, ki ima enak pomen za novoveško človeštvo, kakor ga je imel Kristus za prvobitno krščanstvo. Ta zamenjava pa je morala biti opazna; sprememba junaka je zahtevala, da ostane njegovo okolje in zanj značilni ambient.

Sodobni čas je v književnosti uveljavil tudi antibiblijske tendence. Danes najvidnejši slovenski pesnik Dane Zajc, vzemimo za zgled, v pesmi *Ajd* omenja svetopisemske simbole, kakor so harfa, mavrica, zvezda repatica, Božja vsepričujočnost. Ti simboli so izgubili pomen, kakršnega imajo v Bibliji: znana idejno-vsebinska podoba je groteskno in cinično deformirana, kar pomeni, da gre za polemično zavračanje Kristusove odrešenjske žrtve. V *Vrtu* je demonično parodirano izvoljeno ljudstvo, ki postane malikovalsko pleme. Ljudje in svet so izpraznjeni, transcendentalni smisel je dojet kot iluzija. Idejni obrat, ki se razodeva s takšnimi zgledi, pa ni eliminiral Biblije kot modela formalnih možnosti. Pesnik tudi v takih besedilih izkorišča postopke bibličnega stila (psalmodična stavčna ritmika, zgradbeni vzorci, struktura parabolčnosti in podobno); Sveto pismo je torej tudi po izgubi idejne pomenljivosti zadržalo besednoumetnostno formalno spodbudo.²⁵

Dalmatinova Biblija (1584) je potrdila slovensko vključenost v svet zahodnoevropske kulture in civilizacije tudi s svojimi odmevi na področju besedne umetnosti. Že sam prevod v slovenščino je veliko ustvarjalno dejanje; tako kot je sintetiziralo književne prvine v razvoju jezika v preteklosti, je ustvarilo tudi temelj knjižnega jezika, ki je ostal model za kasnejši razvoj vseh funkcionalnih stilov v književnosti. Izjemna jezikovna spodbuda pa se je družila tudi z vedno aktualnimi spodbudami v motivih, temah, osebnostih in simbolih. Na le-teh je globoko v 19. stoletje nastajala specifična slovenska estetska sfera, ki je brez deleža Biblije ni mogoče spoznavati in pravično oceniti. V tej študiji

²⁵ Prim. M. Juvan, »Smeh na temnem ozadju«: *metamorfoze groteske (in mitopoetike) v Zajčevi poeziji (1954-1968)*, v: knjigi *Dane Zajc (Interpretacije)*, Ljubljana 1995, 37-68.

so iz tega pomembnega zgodovinskega in literarnega kompleksa obravnavana samo poglavitna izhodišča, ki ga sestavljajo, analiza podrobnega dogajanja pa zahteva posebno knjigo, ki ostaja naloga za prihodnost. Tisto, kar je povedano, pa tudi za slovensko resničnost potrjuje resnico zahodnoevropskega kulturnega področja: Biblija je knjiga sveta in knjiga knjig.²⁶

Povzetek: Jože Pogačnik, Dalmatinov prevod Biblije (1584) - izhodišče za ubesedovalno in narativno prakso v slovenski književnosti

Razprava obravnava pomen Biblije v slovenski besedni ustvarjalnosti. Ta pomen izvira iz posebne estetike, predvsem jezikovno-stilne in tematsko-simbolične sestave delov, ki sestavljajo Stari in Novi zakon. Razčlemba ima za osnovo Dalmatinov prevod Biblije iz leta 1584. Gre za ubesedovalno prakso, ki je komaj kodificirani slovenski jezik razodela v podobi visoke mojstrovine. Zato je ta knjiga vzdrževala kontinuiteto in ohranjala tradicijo slovenskega standardnega jezika vse do srede 19. stoletja. Ob tem pa je bila vzorec za nastajanje pripovedne proze; le-ta je še v času romantike črpala iz virov biblijske estetike, šele kasneje se naracija otrese povezave z Biblijo v snovnem pogledu, ohrani pa se vpliv na sintakso in metaforiko.

Summary: Jože Pogačnik, Dalmatin's Bible Translation (1584) - Starting Point of Putting into Words and Narrating in Slovenian Literature

The treatise deals with the importance of the Bible in the Slovenian literary creation. This importance is based on the special aesthetics, especially on the linguistic-stylistic and thematic-symbolic structure of the passages forming the Old and New Testaments. The analysis is based on Dalmatin's Bible translation of 1584. The putting into words in this translation presented the hardly codified Slovenian language in the form of real mastery. Therefore this book maintained the continuity and preserved the tradition of the standard Slovenian language up to the middle of the 19th century. It was also a model for narrative prose; as late as in the period of Romanticism the narrative prose drew from the sources of Biblical aesthetics, only later narration shook off the connection with the Bible as to the subject-matter whereas the syntactic and metaphoric influences still remained.

²⁶ Prim. M. Stanovnik, *Literarnost slovenskega Biblijskega prevoda v 16. in 17. stoletju*, v: *Primerjalna književnost* 12 (1989), št. 1, 1-22; št. 2, 19-40.

Janko Kos

Recepcija Biblije v slovenski literaturi

Vprašanje o recepciji *Biblije* v slovenski literaturi je po svojem bistvu hermenevtično, saj sprašuje o tem, kako ta literatura razume in tolmači biblijska besedila. Obsežnost in zapletenost tega razmerja, ki doslej še ni bilo raziskano, sta seveda odvisni od obsega in pomena pojma »slovenska literatura«. V literarni zgodovini je že dolgo v veljavi načelo, da sodi vanj ne samo leposlovje, to je literatura v pravem, umetnostnem, estetsko avtonomnem pomenu, ampak tudi ljudsko pesništvo, ki se je razvijalo po svojih posebnih zakonih od visokega in poznega srednjega veka naprej, in ne nazadnje cerkveno slovstvo, ki je s pismenstvom zgodnjega srednjega veka najstarejša plast slovenske literature v tem najširšem pomenu besede. Toda to pomeni, da se hermenevtično vprašanje o sprejetju *Biblije* v slovenski literaturi členi vsaj na troje segmentov ali ravni, to pa tako, da se na vsaki od njih razumevanje, tolmačenje in s tem tudi raba svetopisemskih besedil zastavljajo bistveno različno.

Najstarejša, primarna med njimi je raven cerkvenega slovstva, ki se začenja v obliki srednjeveškega pismenstva z ohranjenimi zapisi *Brižinskih spomenikov* okoli leta 1000. *Brižinski spomeniki* niso samo prvo zapisano besedilo, ki lahko velja za slovensko ali vsaj protoslovensko, ampak so tudi prvi primer recepcije Biblije na Slovenskem v domačem, ljudskem jeziku. Način, kako je v *Brižinskih spomenikih* Biblija razumljena in tolmačena, je določen z načelom katehizacije, se pravi z oznanjanjem krščanskega nauka, poučevanjem verskih resnic in njihovo aplikacijo. Takšna katehizacija je mogoča v različnih oblikah - od parafraze posameznih biblijskih mest, citatov in priredb do prevodov posameznih odlomkov, od izbora daljših besedil do prevoda celotnega Svetega pisma. Vse te oblike so se uveljavile tudi znotraj slovenskega cerkvenega slovstva. Prva med njimi je bila ravno parafraza, ki jo je mogoče izpričati že v *Brižinskih spomenikih*, in sicer v poglavitnem med njimi, tako imenovani homiliji *Adhortatio ad poenitentiam*. Njeno besedilo je izdelano za potrebe katehizacije, to pa tako, da v sistematično razvijanje osrednje misli o grehu, pokori in odvezi vključuje kratke pasuse, ki so parafraze ustreznih mest v *Bibliji*, tako iz *Stare* kot iz *Nove zaveze*. Pazljiva razčlemba odkriva med njimi navezave na *Knjigo modrosti*, *Jobovo knjigo*, *Preroka Danijela* in *Preroka Zaharijo*, pa tudi na Matejev in Lukov evangelij. Toda največ referenc je iz Pavlovih pisem Rimljanom, Galačanom in Hebrejcem. Recepcija teh mest poteka v brižinski

homiliji tako, da so prevzete njihove osrednje formulacije, nato pa prilagojene kontekstu, včasih tako, da je prirejena njihova historična vsebina, ohranjen pa teološko-moralni smisel - na primer v stavkih o trpljenju prvih krščanskih mučnikov in svetnikov, kar je povzeto po Pavlovem pismu Hebrejcem, kjer se nanašajo na svetopisemske očake, preroke in pričevalce.

Parafraziranje svetopisemskih mest je v cerkvenoslovstveni recepciji *Biblije* začetna stopnja, ustreza katehizaciji Slovencev v zgodnjem srednjem veku. V visokem se uveljavi naslednja oblika katehizacije - prevod strnjenih odlomkov iz svetopisemskih tekstov, ki so se v cerkveni praksi že izoblikovali v molitve kot sestavni del bogoslužja. V *Rateškem rokopisu* iz leta 1380 sta takšni molitvi očenaš in zdravamarija; slovenski očenaš je še iz zelo zgodnje dobe, vendar do 14. stoletja v zapisih neohranjen; zapis zdravemarije sledi molitvi, ki je nastala šele po letu 1000, v zvezi z razcvetom Marijinega čaščenja, vendar je bila prav tako prevzeta iz evangelijev, predvsem iz Lukovega, sestavljena je iz ogovora angela ob Marijinem oznanjenju in ogovora Elizabete ob Marijinem obiskanju.

Prevajanje posameznih svetopisemskih mest je s protestantizmom preraslo v prevode posameznih biblijskih knjig in končno *Svetega pisma* kot celote, to pa na podlagi protestantskega nauka, da mora vernik brati in sprejemati Božjo besedo neposredno iz *Svetega pisma* v sebi razumljivem, to je maternem jeziku. S tem se je začela v cerkvenoslovstveni recepciji *Biblije* na Slovenskem njena zadnja stopnja, ki z nastajanjem novih prevodov še zmeraj traja. S koncem reformacije in nastopom protireformacije se je sicer na videz pretrgala, celovite prevode *Biblije* in njenih posameznih knjig je s Tomažem Hrenom zamenjala praksa izdajanja lekcionarjev, evangelijev in listov, toda že 18. stoletje se je polagoma začelo vračati h katehizaciji na podlagi integralnih biblijskih besedil, tako že s prevodom *Tobijevehi bukeve*, nazadnje z Japljevo izdajo celotne *Biblije*, ki so ji sledili v 19. in 20. stoletju novi prevodi. Posebno mesto v katehizaciji, ki se v obliki parafraz, delnih ali celovitih prevodov *Biblije* naslanja na čimbolj avtentični smisel besedil, predstavlja v baročni dobi dramatisacija poglavitnih svetopisemskih likov in dogodkov. Takšnih dramskih priredb je bilo v 17. in 18. stoletju več, toda od starejših je ohranjena samo *Škofjeloška procesija* iz leta 1721. Potrditev, da gre tudi v tej dramski obliki za tip recepcije, ki sodi v območje cerkvene katehizacije, je strogi način predstavljanja biblijskih prizorov od Adama do Judeža in križevega pota, brez želje dodajati temeljnemu namenu katehizacije dodatne živopisne ali estetske pomene.

Recepcija *Biblije* v ljudskem pesništvu je precej mlajša od cerkvene katehizacije, po svojem trajanju pa je omejena na nekaj stoletij, od poznega srednjega veka naprej pa do prvih desetletij 19. stoletja. Poleg tega je njen izvor drugačen. Medtem ko se cerkvena katehizacija naslanja neposredno na *Sveto pismo*, bodisi v izvornih jezikih ali pa v latinskem in nemškem prevodu, je geneza ljudskih pesmi bolj mnogovrstna. Le malokatera se opira neposredno na svetopisemska besedila, večina jih povzema že izdelane vzorce mednarodnega ljudskega pesnjenja, zlasti iz nemškega ali točneje bavarskega območja, kot se je razvijalo v poznem srednjem veku, nato pa zlasti v baročni dobi. Iz tega časa, to je iz 17. in 18. stoletja, izvira tudi večina slovenskih ljudskih legendarnih pesmi, ki po svoje obnavljajo like, dogodke in motive biblijskih knjig. So torej rezultat

daljše ljudske tradicije, ki se naslanja na *Biblijo* posredno, prek pridižnih razlag ali cerkvenih poslikav z biblijsko ikonografijo; pogosto se posredni povezavi z *Biblijo* pridružuje zveza z apokrifi, predvsem z apokrifnimi evangeliji; iz teh prihajajo prvine, ki jih porabljajo tudi slovenske legendarne pesmi, seveda prek posredništva nemško-bavarskih predlog.

Pomembnejši za recepcijo *Biblije* v ljudskem pesništvu je v teh pesmih način, kako razumejo in tolmačijo svetopisemske zgodbe. Poglavitno hermenevitično načelo, po katerem se ravna, je v nasprotju s cerkveno katehizacijo mogoče imenovati familiarizacija, se pravi, da poskušajo napraviti biblijske dogodke, like in teme čimbolj domače. To pomeni, da jih predstavljajo v razmere vsakdanjega ljudskega življenja baročne dobe, predvsem kmečkega, pa tudi primestnega, obrtniškega in rokodelskega. V prvotno svetopisemsko izročilo vnašajo nravi, navade, življenjske načine, ki jih biblijski svet ne pozna ali pa za biblijsko sporočilo niso bili važni. Pogosto se takšna familiarizacija dogaja na ravni čustvovanja, tako da biblijske osebe čustvujejo, se odločajo in reagirajo na način, ki je njihovi pravi naravi tuj, domač pa preprostim ljudem ljudskega sveta v poznem srednjem veku in v baročni dobi. Takih familiarnih prvin je v nekaterih ljudskih pesmih več, drugje pa zelo malo, tako da so skoraj neopazne. Tak je primer pesmi o Abrahamovi daritvi Izaka, ki v ohranjeni obliki obsega samo pripravo na žrtvovanje. Pripoved se v glavnem drži svetopisemskega sporočila, vendar je v njej najti podrobnosti, ki zgodbo približujejo duhu preproste krščanske družine baročnega ali razsvetljenskega časa. Takšna je Abrahamova nenadna pomisel na ženo in mater Saro, na materinsko bolečino, ki jo bo navdala ob vesti o tem, kaj se je zgodilo s sinom Izakom:

*O Sara, brumno materno srce,
kako bode ona žavastna,
kadar bo to izvedeva,
koj bova midva ofrava.*

Še bolj je takšna familiarizacija vidna iz pesmi o starem Jobu, ki izhaja sicer iz svetopisemske pripovedi o tem, kakšne bolezni je Bog poslal za preskušnjo nad Joba. Ta motiv je v pesmi kombiniran z motivom sitne žene, kot ga poznajo tudi eksempli v pridigah Janeza Svetokriškega, in s pravljичnim motivom darila, ki se v rokah hudobnih oseb namesto v blagoslov spremeni v nevarno nadlogo. Pravi smisel take spremembe prvotnega svetopisemskega teksta je v prilagoditvi preprostemu življenju malih ljudi, tudi tistemu, kar je v tem življenju vulgarno. Na tej ravni se zdi izraziti primer familiarizacije zlasti motivacija, ki jo je v sporočilo o Judeževem izdajstvu uvedla legendarna pesem o Iskariotu. Redkobesedni utemeljitvi Judeževega dejanja v evangelijih, ki se večidel zadovoljuje z omembo tridesetih srebrnikov kot plačila za izdajo Jezusa, je v tej pesmi dodana natančnejša motivacija - Iskariot na poti v mesto, kjer naj bi za Kristusa in učence nakupil potrebnih stvari, podleže svoji kvartopirski strasti, zapravi potrebni denar, a si ga dobi nazaj samo tako, da Judom obljubi Kristusovo izročitev. S tem je Judeževa zgodba predstavljena v okolje, med navade in razvade, ki so bile za pevce in poslušalce te poezije zares domače, znane in razumljive. To pa ne velja samo za ljudske pripovedne pesmi, ampak tudi za redke ljudske dramske tekste, pa še ti so iz prvih desetletij 19. stoletja,

ko se je že končevalo obdobje ljudskega prirejanja svtopisemskih besedil. Sem sodijo igre Andreja Šusterja Drabosnjaka, narejene po nemških predlogah, vendar niso vse ohranjene. Od ohranjenih je *Igra o izgubljenem sinu* lep primer, kako svtopisemske dogodke predeluje ljudska pesniška domišljija. Tudi tu je na delu postopek familiarizacije, ki vnaša v paraboličnost Kristusove prilike poteze iz domačega sveta, znane tudi iz žanrskega slikarstva 17. in 18. stoletja. Za Drabosnjakovo igro so značilne zlasti v prizorih v krčmi.

S svojim temeljnim pristopom se torej razumevanje in tolmačenje *Biblije* v ljudskih legendarnih pesmih postavljata na drugačno raven od cerkvene katehizacije. Vendar z njo nista v nasprotju, saj v ljudskem pesništvu versko sporočilo *Biblije* še zmeraj ostaja tisto veljavno ozadje, pred katerim dojema poslušalec teh pesmi smisel dogodkov in pomen biblijskih oseb. Familiarizacija ni v nasprotju z verskim sporočilom, pač pa olajšuje njegovo sprejemanje.

Zadnja faza v recepciji *Biblije* in sprejemanju njenih sestavin, motivov in tem v slovensko literaturo, je povezana z nastankom posvetne ali umetne literature kot estetsko avtonomnega območja, ki svobodno izbira svoje motive in teme, s tem pa si tudi prosto določa duhovni in moralni smisel. To med drugim pomeni, da zavrača neposredne naloge cerkvene katehizacije, opuša pa tudi posredovanje verskih resnic s pomočjo familiarizacije. Takšna literatura je nastala na Slovenskem z razsvetljenstvom; v skladu z njenim posvetnim značajem je dejstvo, da se je že v dobi Pisanic, Linharta, Vodnika in Zoisa oddaljila od *Biblije*. K nji se je vsaj deloma vrnila v dobi romantike, za kar je reprezentativen zgled Prešernova poezija, toda od tedaj naprej pa do najnovejšega časa je *Sveto pismo* samo eden od številnih virov njene inspiracije. Recepcija *Biblije* je v tej literaturi samo delna, pogosto obrobna, vendar zlasti v obdobjih od moderne naprej ne brez posebnega duhovnega pomena, ki znatno presega njeno količinsko razsežnost.

Nov v tej literarni recepciji je predvsem princip, po katerem se ravnata njeno razumevanje in tolmačenje biblijskih motivov in tem. Novo načelo, ki zdaj nadomesti katehizacijo, pa tudi familiarizacijo, obsega dvoje postopkov: sekularizacijo in estetizacijo. Prvi pomeni, da religiozni smisel biblijskih sporočil sicer ni nujno zanikan, pogosto je še zmeraj navzoč, vendar dopolnjen s čisto posvetno vsebino, s tem pa že tudi potisnjen v ozadje in nevtraliziran. Temu se pridružuje postopek estetizacije, kar pomeni, da dobijo v takšni literarni obdelavi prizori iz svtopisemskih zgodb predvsem estetske kvalitete - živo nazornost, emocionalno učinkovitost, pa tudi posebno slogovno in verzno dovršenost.

Prvi je sekularizacijo in estetizacijo biblijskih motivov uvedel v slovensko poezijo Prešeren. Delež teh motivno-tematskih prvin je v njegovih pesmih razmeroma majhen, vendar po svoji obdelavi reprezentativen. Tak je že primer prve Prešernove objavljene pesmi *Dekelcam* iz leta 1827, kjer prva kitica povzema zgodbo o »nebeški mani« iz Mojzesovih knjig, nevtralizira njen verski pomen, nato pa jo uporabi kot prisposodbo za osrednjo temo pesmi, ki je erotična. Sekularnosti se pridružuje estetizacija. Podobno je z verzoma, ki ju v *Krstu pri Savici* govori Bogomila, z njima pa povzema misijonarjeve besede:

*Oko ni vidlo, slišale ušesa,
veselja, ki izvoljene tam čaka.*

Verza sta parafraza Izaijevih vrstic, ki jih citira sv. Pavel v Prvem pismu Korinčanom:

*Česar oko ni videlo in uho ni slišalo
in kar v človekovo srce ni prišlo,
kar je Bog pripravil njim, ki ga ljubijo.*

Zgolj estetska funkcija Prešernovih verzov je v tem, da verski pomen uporabljenih podob in pojmov pušča ob strani ali pa ga uporabi za to, da z njimi - tako kot v citiranem odlomku iz *Krsta pri Savici* - karakterizira misel in hotenje pripovednih oseb. Najočitnejši primer estetizacije in sekularizacije biblijske motivike v Prešernovi poeziji je sonet *Bilo je, Mojzes, tebi naročeno*, ki sodi med njegove ljubezenske sonete po *Sonetnem vencu*. V prvih dveh kiticah soneta je za prispodobo k sklepni ljubezenski misli prevzeta iz zadnje knjige *Pentatevha* pripoved o Mojzesovem uzrtju obljubljeni dežele, kamor mu ni več dano vstopiti. Medtem ko je v *Bibliji* v ospredju Božja volja, ki odloča o Mojzesovi zadnji uri in ji dodeljuje mesto v Božjem načrtu odreševanja izvoljenega ljudstva, v Prešernovi prispodobi ta pomen ni omenjen, poudarjena je samo subjektivna stran njegovega življenjskega truda. S tem sicer ni zanikana verska resnica prvotne pripovedi, vendar jo Prešeren postavlja v oklepaj, da bi jo lahko prestavil na raven sekularizacije in estetizacije.

Vse to velja še za druge primere biblijsko inspirirane poezije do konca 19. stoletja, v obdobjih postromantike in zgodnjega realizma. Simon Gregorčič je v baladi *Jeftejeva prisega* opesnil pripoved o Jeftejevem nesrečnem žrtvovanju lastne hčere zaradi zaobljube Bogu, kot jo sporoča *Knjiga sodnikov*. V Bibliji je ta dogodek predstavljen kot popolna zvestoba Jahveju in svetim zaobljubam, to zvestobo izpričuje ne samo Jefte sam, ampak tudi njegova hči, ki vzame svoje žrtvovanje prostovoljno nase. V Gregorčičevi baladi je ta za religiozno stran pripovedi bistveni element opuščen, tako da je zgodba prestavljena v območje splošno človeških, naravnih čustvenih vsebin in spremenjena v družinsko tragedijo. S tem se pesem vključuje v sekularizacijo biblijskih snovi, hkrati pa sledi tudi njihovi estetizaciji, ko dogodek predstavlja s pomočjo napetih, dramatično učinkovitih stopnjevanj in preobratov.

Nekoliko drugačno obliko enakih postopkov je uporabil Anton Aškerc v svojih baladah oziroma baladnih slikah na biblijske motive, predvsem v *Judit* in *Iškarjotu*, ki sta bili objavljeni v *Baladah in romancah* oziroma v zbirki *Lirske in epske poezije*. Balada *Judit* se v glavnem tesno oklepa pripovedi v *Juditini knjigi*, vendar skoraj popolnoma pušča ob strani njene verske prvine, ohranja pa vse tisto, kar daje junakinji in njenemu uboju asirskega poveljnika Holoferna pomen nacionalno domoljubnega dejanja. V tem zgolj nacionalnem razumevanju in tolmačenju biblijske zgodbe je mogoče prepoznati primer sekularizacije v duhu 19. stoletja in takratnega nacionalizma; pridružuje se mu obdelava, ki naj tej ideji dá čim večjo nazornost, živopisnost in s tem estetsko učinkovitost. Podobno je izdelan tudi Aškercov baladni oris Iškariotovega beganja po Jeruzalemu in obupa tik pred samomorom. V sklepnih verzih je sicer ohranjena misel o njegovi duhovni, ne samo telesni pogubi, glavnina verzov pa je vendarle posvečena samo orisu prezira in škodoželjnosti, ki ju izdajalčeva usoda zbuja na jeruzalemskih ulicah. Vse to kaže, da gre pesniku za občečloveško temo

izdajalstva, ne pa za posebno vlogo, ki je bila Judežu dodeljena v izpolnitvi Kristusovega trpljenja, križanja in smrti. S tem se obdelava Judeževega motiva oddaljuje od familiarizacije, ki zaznamuje ljudsko pesem o Judežu, da bi vanjo poleg občečloveške sekularnosti vnesla tudi čisto estetske učinke, zlasti z dramatičnim oblikovanjem dogajanja in s kontrastnim upodabljanjem njegovih različnih stopenj.

Sekularizacija in estetizacija sta ostali bistveni za recepcijo *Biblije* tudi v slovenski literaturi 20. stoletja, od začetkov v moderni do najnovejšega časa. Vendar s to razliko, da se jima zdaj pridruži še novo, dotlej neznano načelo, ki ga je mogoče imenovati problematizacija. S tem postopkom dobita razumevanje in tolmačenje prvotnega svetopisemskega besedila razsežnost, ki je pri Prešernu, Gregorčiču in Aškercu še ni zaslediti, a jo sekularizacija in estetizacija biblijske recepcije omogočata ali celo terjata kot svoje dopolnilo. Do nje pride, ko v obdelavi nekega svetopisemskega motiva avtor razvije problem, ki ga prizadeva kot duhovno osebo, kot nosilca duhovne usmeritve svojega časa ali čisto določene kulturne misli tega časa. Problem, ki ga avtor odkriva v svetopisemski snovi, je lahko religiozen, moralno-etičen ali socialen, zmeraj pa tak, da odpira prvotno sporočilo v vprašanje, ki je hkrati izziv in poziv k iskanju resnice. S tem se obrača ne le od katehizacije in familiarizacije, ampak presega tudi estetizacijo, ki takšna vprašanja praviloma nevtralizira.

Opisana problematizacija se je v slovenski literaturi pojavljala že v obdobju literarne moderne. Že takrat se je pokazalo, da je horizont, pred katerim naj se svetopisemska snov razvije kot odprto vprašanje, lahko ali krščanski in katoliško konfesionalen, lahko pa ravno narobe svobodomiseln ali celo odkrito ateističen. Med obema skrajnostma so mogoči prehodi, ki vodijo iz verske skepse k želji po religioznem. Na tej ravni sta med prvimi oblikovala biblijske motive Ivan Cankar in Oton Župančič. Cankarjevi črtici *Legenda o Kristovi suknji* iz leta 1909 in *Četrta postaja* v zbirki *Podobe iz sanj* se naslanjata na izročilo o križevem potu in križanju, kot je zapisano v evangelijih, vendar s svobodnimi apokrifnimi dodatki. Črtici nista preprosti obnovi znanih pripovedi, ampak odpirata skozi njega za Cankarja in njegovo pozno razumevanje življenja tipično vprašanje o smislu trpljenja. Horizont, pred katerim razvija to vprašanje, je nedvomno krščanski, čeprav ne ravno katoliški v ortodoksnem pomenu. Zdi se, da Cankar poveličanje, ki prihaja človeku s trpljenjem, razume predvsem kot mogoče v tostranskem svetu - čeprav ni izključeno, da mu daje hkrati mističen pomen nečesa nadsvetnega in s tem uresničljivega šele v nadtvarni transcendeni. Prav v takšni nedoločnosti je Cankarjeva problematizacija biblijskih motivov in tem.

Tudi Župančič se je v pesmih *Vizija*, *Večerna vizija* in *Pogled na Montmartre*, vključenih v zbirko *Samogovori*, naslonil predvsem na sporočilo evangelijev o Kristusovem trpljenju in križanju, ter ga v prvi teh pesmi povezal z motivom babilonske hotnice iz Janezovega *Razodetja*. Vendar je smisel teh pesmi drugačen od Cankarjeve recepcije evangelijev. Medtem ko Cankar veruje v smisel trpljenja, ki tako ali drugače vodi k očiščenju in poveličanju, se Župančič v dvomu sprašuje o možnostih človekovega odločanja med skušnjavo čutnega, tvarnega sveta in višjim duhovnim počelom, poosebljenim v Kristusu, njegovem

trpljenju in vstajenju. Vprašanje ostaja pri Župančiču odprto, pesnik niha med pristankom na krščansko idejo trpljenja in nevero v možnost dviga nad življenjsko stvarnost.

V obdobju literarne moderne se je problematizacija biblijskih predlog gibala v bolj ali manj uravnoteženem dialogu med krščanskim in svobodomiselnim tolmačenjem tistih vprašanj, ki jih je sekularizirana literatura tega časa dojela kot pomemben duhovni problem. V obdobju med obema vojnama se recepcija *Biblije* v slovenski literaturi ni bistveno spremenila, vendar se je povečala njena razpetost med izrazito krščanskim in skrajno svobodomiselnim problematiziranjem svetopisemskih motivov. Za prvo možnost je značilno, da so v tem obdobju krščanski avtorji v *Svetem pismu* prvič našli možnost za razvitje vprašanj, ki so jih občutili kot spor znotraj svojega krščanskega sveta, čeprav tako, da so z njimi ostajali v mejah veljavne katoliške doktrine. Primer takšne recepcije je bila na začetku dvajsetih let Pregljeva drama *Azazel*, motiv Jude Iškariota, z razlago njegovega izdajstva, to pa v povezavi s pripovedjo o Mariji Magdaleni. Drama ne prestopa okvirov veljavne katoliške doktrine, vendar že v dopolnjevanju motivov izdajstva z erotiko kaže razločna znamenja sekularizacije in estetizacije. Pregelj ne ostane samo na tej ravni, ampak vnaša v to povezavo bolečo problematiko, ki je sicer tuja prvotnemu evangeljskemu sporočilu, a jo poznamo iz drugih Pregljevih del. Medtem ko je v evangeliju kot mogoči empirični razlog Judeževega ravnanja samo bežno nakazan pohlep in je v ljudski pesmi ta spremenjen v kvartopirsko strast, je v *Azazelu* v središču junakove usode spor med erotično in duhovno ljubeznijo, v imenu katere ga zavrača Marija Magdalena, vzporedno s tem pa še spor med posvetno in duhovno močjo. Oboje je v Pregljevem pripovednem in dramskem svetu odprt problem človekove grešne eksistence, prav to pa je smisel problematizacije, ki jo je uvedel tudi v svojo biblijsko dramo.

S čisto nasprotnega konca je razumel in tolmačil biblijsko sporočilo Božo Vodušek v svojih na versko tematiko napisanih sonetih, od katerih sta izrazito svetopisemska predvsem *Judež* in *Oljčni vrt*. Predstavljena sta na zunaj brez večjih odmikov od pripovedi v evangelijih, tej se pridružuje tolmačenje dogodkov in likov s stališča, ki je postavljeno zunaj krščanskega in sploh verskega smisla; do vsega nadnaravnega skeptičen svobodomiselni pogled odstranjuje iz evangeljskega sporočila vsa vidna znamenja transcendence. Za Voduška je problem gola človeška eksistenca, zavržena v svoji grešnosti ali razočarana v svoji želji po nemogočem, vendar tudi v obupu ne brez dostojanstva visoke etične drže. S tem je problematizacija *Biblije* dosegla v tistem delu slovenske literature, ki jo obvladuje svobodomiselnost, svoj vrh.

Med drugo svetovno vojno in po njej je v slovenski literaturi - tako v liriki kot v pripovedništvu in dramatikii - nastalo več del, ki vnašajo v obdelavo biblijskih motivov problematizacijo večidel s krščanskega stališča, čeprav pogosto oddaljenega od katehizacije, vendar ne v nasprotju s cerkveno doktrino. Takšen je cikel Stanka Majcna z legendami o Kristusu, med drugim tudi o Judežu, objavljenimi v knjigi *Bogar Meho* (1944). Napisane so bile med vojno, od tod občutja tesnobe, negotovosti, katastrofe in nemoči, ki jih Majcen vnaša v biblijsko izročilo kot svoj lastni problem oziroma problem slovenstva v

času vojne katastrofe. Nasprotno je v bibličnem ciklu Ivana Mraka, ki je nastal po vojni, obsega pa predvsem trilogijo *Proces* s svobodno dramatisacijo treh svetopisemskih oseb iz Kristusovega pasijona - Jude Iškariota, velikega duhovnika Kajfe in Poncija Pilata - poudarek na zmagoviti moči Kristusovega lika, ki prisili njegove izdajalce in sodnike k postopnemu osveščanju lastne grešnosti, krivde in k priznanju te krivde v zmeraj enakih, ekstatičnih krčih samoponižanja in odprtosti za klic Božje transcendence. Tudi v takšni nadgraditvi evangeljske pripovedi, ki jo Mrak podobno kot nekdanji apokrifni dopolnjuje z lastnimi pripovednimi izmisleki, prepoznamo problem, ki ga je opesnjeval v večini svojih poznih dram.

Zdi se torej, da tudi današnja recepcija *Biblije* na Slovenskem pozna vsaj dve različni ravni - z ene strani cerkveno katehizacijo, ki ji služi tudi novi, standardni prevod *Stare* in *Nove zaveze*, z druge strani problematizacija biblijskih pripovedi v okviru sekularno postavljenih in estetsko naravnanih besedil.

Povzetek: Janko Kos, Recepcija Biblije v slovenski literaturi

Potekala je na treh različnih ravneh. Prva je bila cerkveno slovstvo od Brižinskih spomenikov do protestantske književnosti 16. stoletja in katoliškega baroka 17. in 18. stoletja. Biblija mu je bila izhodišče, njeno uporabo je določal princip katehizacije v obliki prevoda, parafraze in izbranih odlomkov. Druga raven se je oblikovala v okviru ljudskega pesništva z legendarnimi pesmimi na motive iz *Stare*, predvsem pa iz *Nove zaveze*. Temelj recepcije je v teh pesmih še zmeraj religiozen, v skladu s katoliškim naukom, pač pa je nov njihov princip familiarizacije. Tretja raven se začinja s koncem 18. stoletja z novim, posvetnim tipom literature kot avtonomno estetsko dejavnostjo. Karakterizira jo dvoje vzporednih recepcijskih principov - sekularizacija in estetizacija.

Summary: Janko Kos, Reception of the Bible in Slovenian Literature

The reception took place at three different levels. The first one was church literature from *Brižinski spomeniki* (Freising Monuments) to the Protestant literature of the 16th century and the Catholic baroque of the 17th and 18th centuries. The Bible was its starting point and the application thereof was determined by the principle of catechization in the form of translation, paraphrase and chosen passages. The second level was established in folk poetry with legendary songs based on the Old Testament and especially on the New Testament. The basis of reception in these songs was still a religious one, in accordance with the Catholic teaching, but their principle was familiarization. The third level started at the end of the 18th century with a new, secular type of literature as an autonomous aesthetic activity. It is characterized by two parallel reception principles - secularization and aesthetization.

Franc Zadavec

Uporni angel - hudič v Cankarjevi literaturi

Del literature Ivana Cankarja je umetnost napadalnega moralista, ki hoče človeka poboljšati, ker kljub dvomom in zadržkom veruje v možnost človekovega poboljšanja. Reformacijska naravnost živi tudi v tisti veji njegove literature, v kateri so prisotni krščanski in antični mitološki junaki, še zlasti uporni angel hudič.

Podobe »hudiča«, »parklja«, »zlodeja«, »Konkordata«, »izkušnjavca« in podobnih imen je izoblikoval v novelah *Hudodelec* (1900), *Nezadovoljnost* (1901), *Polikarp* (1904), *V mesečini* (1905), *Razbojnik Peter* (1907), *Aleš iz Razora* (1907) in *Pravična kazen božja* (1909) ter v farsii *Pojhujšanje v dolini šentflorjanski* (1907).

V Cankarjevi literarni ironiji se je leta 1900/1901 pripetilo nekaj, kar se v slovenski literaturi še ni zgodilo: pisatelj je epsko osebo oblekel v podobo hudiča, se kot umetnik skoraj programsko povezal z njim, se z njim kdaj tudi poistil, oboje pa storil zato, da bi s hudičevimi usti povedal, kaj se je na prelomu stoletja dogajalo s slovenskim oziroma z evropskim človekom.

Uporni angel stopi v njegovo literaturo kot »hudodelec«, stopi z nalogo, da identificira »vsakovrstne avtoritete« in odličnike, da jih identificira kot sebi enake, kot hudodelce. Središčni prizor v noveli *Hudodelec* je namreč snemanje mask. Družbeni odličniki so zbrani okrog vislic in nestrpni opazujejo, kako bo rabelj obesil morilca žensk in otrok. Ko pa se visliški prizor začne, se hudodelec slovesno vzravna, duhovnik in rabelj se mu priklonita, »v črno oblečena gospoda« mu napravi špalir, »živi parkelj« pa zmagoslavno, mogočno in ironično stopa med gospodo. Prvotna stvarna moška figura se spremeni v fantastično bitje, ki učinkuje kot črno božanstvo, in je obenem zrcalna podoba elite: v črno oblečena gospoda v »živem parklju« prepozna samo sebe in se priklanja svojemu dvojniku: satan ji je »kralj« in ona sama je ta satan-kralj. V novelski zgodbi pade tako imenovani sveti človek, v ospredje pa stopi oblastnik-rabelj, ki ni nosilec luči ali Luci-fer, ampak je Kajn-morilec. Enačba človek je parkelj velja za človeka sploh, ne glede na njegov svetovni nazor in družbeno opravilo.

V noveli *Nezadovoljnost* prevrednoti Cankar oba krščanska mita: hudiča povzdigne v človekovega prijatelja, boga poniža v človekovega sovražnika. V tej noveli je hudič »lep«, »prijazen«, »gosposko počesan«, nosi »tenko paličico« in diši po »vijolicah in ciklamah«; telesna podoba in prijeten vonj ga zblížujeta z junaki evropske dekadentne proze. Lepi hudič je tudi »usmiljen«, »nesebičen«,

»edino pravi prijatelj človekov«, vendar ne prijatelj vseh ljudi. Gosposki hudič ne zahaja na aristokratske dvorce, ne v samostane in mestne palače, doma je le »v smrdljivih kolibah, v predmestnih ulicah, po hlevih, kjer umirajo berači in popotniki«, samo »tod rosé tolažbo in uteho njegove dobrotljive roke...«

Po pripovedovalčevem komentarju deli gosposki hudič družbo potemtakem na dva razreda in je izrazit zaveznik in dobitnik ponižanega razreda. Sam se hudič predstavi kot »volja in sila in oblast«, kot »sovrašstvo in zavist in upornost« in še kot »upanje in maščevanje in neusmiljenost«. Človeka poziva k dejavnosti, k uporabi, k osvoboditvi od trpne in suženjske drže, ker samo kot nepodrejeni bo »živel večno življenje« in bo kot svobodni subjekt ustvarjal svobodno in zato resnično ustvarjal.

Prvoosebni pripovedovalec sprejema in posvojuje hudičeva načela z metaforično pripombo: »Z roko njegovo, ki je volja in sila in oblast, sem bil posegel po svojem deležu...« Ta »svoj delež« smemo in moramo razumeti takole: ne hudič, prihaja umetnik, ki ne priznava vrednot, pravil, dogem farizejske družbe, snema krinke s popačenih nravi in v še tako uigrani moralni drži odkriva dekadenco vsebine, ki razjeda posameznika in narod; prihaja umetnik, ki glasno razkriva paradoks, da »nezmernost« (metonimija za izkoriščevalca) gospoduje »skromnosti« ter z duhovnim, ideološkim in juridičnim nasiljem vzdržuje razmerje gospodar - hlapec.

Če je »parkelj« v *Hudodelcu* simbolična prisposodba zla, ki živi v vsakršni ustanovi in eliti, simbolizira hudič v *Nezadovoljnosti* kritičnega umetnika kot ustvarjalca dobrega. Hudič in umetnik sta prijatelja, sta dvojno-enojna oseba: umetnik kot umetnik ni niti dober niti slab subjekt, ustvarja pač in z umetniškimi dejanji opravlja posebno čarovnijo, razkrinkuje človeka njemu samemu in drugim ljudem.

V noveli *Polikarp* se nad župnikom nepričakovano zgrinjajo pokopališke fantastične moči: mrtvi sin ga prihaja obtoževati zaradi sebe in svoje prežgodaj umrle matere. Umrli je namreč v trenutku, ko je kot kaplan krstil njenega in svojega sina za Polikarpa, ga s tem izobčil iz krščanske družbe, in kar je hušje, tudi iz generične kontinuitete. Krstitelj je storil dvojni umor. Zdaj se mu krivda obrača v preganjavico, da maliči sakralne obrede od pokopavanja mrliča do maše, ljudska domišljija pa ga začne sumiti za hudičevega zaveznika. Fantastični obiski mrtvega sina se takoj po pokopu prepletajo s hudičevskim motivom. Duhovnik poskuša mrtvega nevtralizirati z obrazcem Apage!, s katerim Cankarjevi duhovniki odganjajo »izkušnjavca« tudi v drugih tekstih. Župnikov hlapec namiguje, da je Polikarp mogel skozi zaklenjena vrata umirat v hlev le s hudičevo pomočjo: »Bog mi je priča,« pravi, »da sem zaklenil vrata. Kaj jaz vem, če ni bil sam hudič ukrenil te stvari!« Ko zagleda župnika, kuharica zakriči in pobegne; množica se vznemiri zaradi »čudnih vesti« in »nerazločnih slutenj«, morasto vzdušje poraja shrhljive pogovore, da je menda razmerje med mrtvecem in župnikom prav gotovo demonično. Neka dekla je videla demona, »ko je šel po vasi, ne da bi se dotaknil tal z nogo - kar preko streh, preko dimnikov ... In nato skozi dimnik v farovž.«

Župnik več ne vzdrži in se javno pokesa. Ko na prižnici izjavi »... odslej mi je ime Polikarp«, presune vernike groznica, gibljejo se kot avtomati in vpijejo.

Neka ženska krikne: »Prostora! Ven!« in druga: »Obseden! Obseden!« Z besedo obseden ga izenačijo s hudičem, sakralni čarodej je poslej hudičev čarodej, božji služabnik hudičev služabnik.

Hudič ima v noveli troje oblačil: folklorno ali preprosto krščansko, namreč obstaja in se giblje med ljudmi kot vidno-nevidno bitje črne barve in ostrih vonjev. Druga obleka je psihološka: svetec in hudič prebivata v istem telesu, izraz za njuno sobivanje je obsedenec. Tretja obleka je izobčeni sin Polikarp, »zaničevan ... vagabund«, ki se vrne maščevat, torej nekakšen izvrženi uporni angel. V tej obleki je Polikarp tudi še umetnik. Ko namreč že kot grobni prebivalec pripoveduje svojo katastrofično življenjsko zgodbo, sta ključni besedi njegove zgodbe zaničevanec, izobčenec; skupaj s sinonimi (»vagabund«) sta pomensko naloženi tako, da poleg Polikarpove enkratne usode označujeta tudi usodo glavne žrtve šentflorjanskega moralnega licemerstva - umetnikovo usodo.

Pripovedovalec dobro obvlada svojo snov: zgodba novele je resnična, življenjska, tudi junakovo okolje je stvarno, hkrati pa se oboje kar naprej meša s čudnim, neresničnim, domišljjskim, čudaškim, vse je nabito s strahom, z usodnim, skrivnostnim, z demoničnim.

V noveli *V mesečini* živi zlodej kot vsevidni in vsevedni poznavalec človeške narave. Njegov prihod v simbolično dolino šentflorjansko napove duhovnik s sakralno psovko Apage!, »zadiši« mu namreč »po grehu«. Pripovedovalec ga predstavi kot klavno meščansko bitje, je »dolg, suh in črn«, »podoben starikavemu, čemernemu pisarju«, oblečen v »črno suknjo do kolen«, na »glavi visok cilinder« in »šepal je nekoliko«. Po obojni predstavitvi ga spremeni v dejavno, vendar nevidno epsko osebo, ki po vsej zgodbeni mreži z obliko samogovora in refleksije presoja šentflorjansko moralno zavest. Ko dacar, najbolj nemarna figura šentflorjanskega licemerstva, na primer javno razvrednoti mater umetnika Dioniza, razvrednoti z besedami: »Ljudje božji, ki sedite okoli mize, ali ste poznali Marušo? Poznali ste jo, žalibog, in tudi jaz sem jo poznal! Nečem pljuvati na grob, ampak Bog ji odpusti greh, velika vlačuga je bila« jo zlodej, ki je v epskem prizoru nevidno navzoč, poveliča. Poveliča jo paradokсно, namreč z nekoliko spolzkim komentarjem: »Zlodej je nekoliko pomislil in se je domislil zgodbe izza davnih časov. Stal je na griču, vrtel se je in plesal in lovil z dolgimi rokami in kmalu bi bil zagrabil belo haljo, ki se je vila okrog nog. No, zapihal je veter in duša se je vzdignila. Zlodej (pa) je zaklel strahovito.«

Tukaj in povsod po noveli je zlodej potemtakem oseba, ki zbira podatke o šentflorjanskem razdvojenju na videz in resnico, dela anketo o nasprotju med govorjeno besedo in njenim dejanskim pomenom. Je takšen zlodej še pravi zlodej, ali pa je kaj drugega? In če je kaj drugega: kakšno je razmerje med njim ter umetnikom Dionizom in njegovo Hiacinto, ki prav tedaj kot zlodej vstopita v dolino z njene druge strani? Kaj pomeni njegov notranji monolog, s katerim spremlja in vrednoti šentflorjanstvo, če ga primerjamo z Dionizovimi mislimi in načeli? In še: ima njegova monološka refleksija tudi kakšno poetiško značilnost, je mogoče oblika, ki ga zbližuje tudi s pripovedovalcem novelske zgodbe in dela za njegovega najbližjega sorodnika, za svoj alter ego?

Dioniz spomni Hiacinto, da je »ljubeznivi kozjebralec že mnogoterokrat večerjal z nama v Parizu«, da je »zvest fant«, pove ji tudi, da mu je ta fant ali

zlodej edini »prijatelj«, celo več, da je »prijatelj in svetovalec« in da je naklonjen tudi njej, Hiacinti. Seveda je tudi »zaničevanje in posmeh«, a ti lastnosti tudi Dionizu in Hiacinti nista tuji. Opomba o prijateljstvu s hudičem ima seveda daljnosežen pomen.

Kaj namreč pomeni, da je hudič naklonjen tudi Hiacinti? Kaj in kdo je Hiacinta, da ji je naklonjen? Vprašanje je moč razvezati takole: Dioniz priznava Hiacinti, da je izvir lepote, da je tudi izvir umetniškega portreta, ki ga je napravil o njej, kar pomeni, da je Hiacinta tudi izvir umetniške lepote. Če je in ko je zlodej naklonjen Hiacinti, ji je naklonjen pač tudi v Dionizovem smislu: naklonjen je njeni lepoti, in zato posredno tudi umetniški lepoti. Tak sklep upravičuje tudi Dionizova izjava: zlodej je »pripravil mojo dušo zate, Hiacinta«, pripravil jo je za lepoto, mutatis mutandis tudi za pravo umetniško dejanje, za umetnost. In ker sta umetniška lepota in umetnost pravi tudi tedaj, kadar sta »modro zaničevanje in mirni posmeh«, Dioniz pa hoče s svojo umetnostjo tudi modro zaničevati in se mirno posmehovati, je »ljubeznivi kozjebralec« potemtakem zares njegov, to je umetnikov prijatelj in svetovalec, je pobudnik dobrega ali kritične umetnosti, s katero bo Dioniz razkrival šentflorjansko duhovno in moralno dekadenco. Skratka, Dioniz priznava zlodeja za zaveznika in za pobudnika etičnega umetnostnega načela. Samo takšen etično pobudni zlodej je lahko umetnikov conféréncier - kot pravi Izidor Cankar -, pa tudi teoretik in sooblikovalec duhovitih paradoksov in modroslovnih izpeljav, ki označujejo duhovni ustroj šentflorjanstva, na primer: »O nečistost, mati sentimentalnosti!« in »Kako čudno in zanimivo je, če se prasec, ko se je bil povaljal v mlaki, zamakne v sonce ter postane poet!«

Ko sta Dioniz in zlodej zaveznika v pomembni duhovni dejavnosti, potrjuje njuno zaveznitvo tudi pripovedovalni način novele: hudič je namreč večkrat pomočnik glavnega pripovedovalca, mestoma tudi njegov popolnoma razvidni dvojnik. Zlodej namreč enako dobro pozna šentflorjance, kot jih pozna pripovedovalec, pa se pripovedovalec zato tem lažje in neopazno preoseblja tudi v posmehljivega zlodeja, ta pa v pripovedovalca. Zlodejeva monološka refleksija je odlična dialektika med stvarnim in med fantastičnim pripovedovalcem in opazovalcem. Ta glavni ali »stvarni« pripovedovalec si fantastičnega izposoja in rabi tudi še zato, da lahko poljubno menja dogajalne prostore in da je lahko pri vsakem prizoru neovirano zraven. Pripovedovalec se vtihotapi tudi v zlodejev monolog in z njegovo refleksijo tudi sam označuje zloglasno dolino. Njuno izprepletenost je videti tudi v frazah, v katerih zlodej rabi besedo »satan«. Satan je seveda lahko tudi zlodejev gospodar, toda izraz satan vstopa v zlodejeve stavke iz ust pripovedovalca, npr.: »noben služabnik satanov bi ne pohujšal ljudi tako korenito«, »satana samega bi prekanil, da mu (dacarju) ne gleda greh iz oči«. Tudi takšni govorni drobci potrjujejo, da sta pripovedovalec in hudič, Dioniz in hudič dva glasova istega subjekta. Umetnik Dioniz kot telesno bitje in zlodej kot fantastično bitje hodita drug ob drugem kot obraza istega jaza.

Dionizov »prijatelj in svetovalec« v tej noveli in Peter v noveli *Razbojnik Peter* pa sta tudi že predpodobi zlodeja v farsi *Pohujšanje v dolini šentflorjanski*. Tudi v to simbolično dolino pride hudič iz Pariza, vanjo vstopi kot fizična oseba,

vstopi pa s popolnoma drugačno nalogo, kot jo ima v novelah. Šentflorjanci ga sprejmejo kot odličnega gosta, kot dragega Konkordata. Le umetnik Peter, ki ga privabi v dolino, postane prav kmalu njegov najhujši nasprotnik.

Že prvo soočenje Konkordata s šentflorjanci pove, da jim predrzni Parižan ni »tujec«. Še več: da ni nekdo zunaj njih ali nad njimi. Takoj ga spoznajo in priznajo za svojega, za gospoda, ki je enako nenravnosten, kot so oni. Začutijo se identične z njim, pa jim zato niti ni treba verovati vanj niti dobiti vere vanj.

Konkordat se te identičnosti skorajda prestraši, kajti gospodar pekla, veliki satanas, ga je bil poslal, da mu razširi kraljestvo. Srečal je umetnika Petra, sklenila sta pogodbo, da mu bo pomagal pohujšati šentflorjansko dolino, ki »je znana in slavna po vsem svetu zaradi svojih rodoljubnih čednosti«, zdaj pa presenečen ugotavlja, da je dolina že del pekla. To seveda tudi pomeni, da ga je umetnik Peter prevaral. Ker pa pred gospodarja pekla ne sme brez obilnega daru, terja od Petra, od umetnika »en sam nedolžen, prijeten in čeden spomin« na šentflorjansko dolino. V pogodbo naj vstavi še en paragraf, najvrednejši paragraf: »Zapiši zraven še Jacinto.«

Tu smo seveda na bistveni prelomni točki: *Hiacintina* premišljevanja o lepoti in umetnosti v noveli *V mesečini* ter *Jacintina* duhovno telesna drža v farski namreč dokazujeta, da bi zapisati »zraven še Jacinto« v resnici pomenilo: hudiču zapisati lepoto, umetniško lepoto, umetnost samo. Etika umetnosti in umetnika zato narekujeta Petru in Jacinti, da se skušnjavcu upreta. Z enotnim krikom »Stran, kanalja!« zlomita Konkordatov poskus, da ju razglasi in potrdi za moralno vprašljiva. Na kratko, njun krik »Stran, kanalja!« je avtorjev, je Cankarjev krik, je kritika ideološke, nazorske literarne kritike, je glas umetnostnega načela, po katerem resnično umetniško dejanje in umetnost sploh po svojem bistvu ne služita zlu, ne služita hudiču.

Petrova dodatna zaničljiva pripomba, da je hudič pravzaprav bebec, »ki sodi po svoji neumnosti bolj v nebesa nego v pekel«, pa tudi še pove, da umetniku umetnost ne služi samo lepoti in dobremu, ampak je in mora biti odprta za celotno brezno lepega in grdega.

O motivu pogodbe med umetnikom in hudičem velja reči, da gre za tradicionalni motiv evropske literature. Hudičev poraz v Cankarjevi farski potrjuje, da je umetnost z vso svojo apolinično in dionizično/pošastno lepoto etična dejavnost. In ker Cankarjev hudič ni poražen z intrigo, ampak v imenu pomembne duhovne stvari, je poražen v svojem bistvu. Skratka, umetnost je zunaj Konkordatove moči in oblasti. In človek? Človek je lahko hudič, ni pa hudič umetniška podoba njegovega hudičevstva.

K pomembnemu motivu evropske nove romantike, k sporu med umetnikom in družbo je Cankar v farski prispeval izviren drobec, to je spor med umetnikom in janzenistično zamoraljeno malomeščansko družbo. Njegova farsa ni zgolj demonična šala ali komedija z demonom, ampak je visoka ironija na neko moralno stanje, je napadalni humor, ki vre iz pisateljevega duhovnega bogastva, ki se mu komaj pozna, da je tudi oseben. Kolikor je v tej farski osebnega, avtobiografskega, je močno potisnjeno, besedilno omejeno, predvsem ni le osebno, ampak je del substance umetnik in družba na prelomu stoletja, je del tistega, kar je kasneje dobilo še veliko ostrejšje oblike v preideologiziranih družbah

dvajsetega stoletja. Cankarjeva farsa je časovno prehitela umetnostno ideološke spopade tragičnih razsežnosti, njena deloma tudi fantastična simbolika velja za vse konkretne primere v evropskih nacionalnih kulturah 20. stoletja.

Sklep

Cankar je »hudiče« zajemal iz skupnega zaklada črne fantastike, kakor jo je ponujalo slovensko in evropsko literarno in biblijsko izročilo in iz folklorizirane predstave o črnem angelu. Izročilo je razširil, ga po svoje individualiziral, tako da v variacijah črnega angela v slovenski literaturi velja za pravcatega izumitelja. Janzenistično zamoraljeno duševnost je izenačil s hudičem, obenem pa je hudiča ironično izenačil tudi z umetnikom kot predstavnikom kritičnega in moralnega uma, dokler nazadnje v noveli *Aleš iz Razora*, ki je tukaj nismo analizirali, ni napravil še enačbe: hudič je človek, človek je hudič. Njegova ironična demonizacija človeka je nastala zato, ker je krščanski moralni dualizem demonijo rezerviral le za svobodoumnike in nevernike.

Povzetek: Franc Zadavec, *Uporni angel - hudič v Cankarjevi literaturi*

Cankarjeva fantastika nasploh je tradicionalna in oslonjena na krščanski mit. Svoje hudiče zajema iz skupnega zaklada črne fantastike, kakor ga ponuja slovensko in evropsko literarno izročilo skupaj z Biblijo in folklornim slovstvom. K tradicionalnim podobam hudiča pa dodaja janzenistično zamoraljeno duševnost. Mestoma hudiča izenači z umetnikom kot predstavnikom kritičnega uma. Njegova demonizacija človeka je kritična in ironična, taka tudi zato, ker krščanski moralni dualizem po njegovi presoji rezervira demonijo le za svobodoumnike in brezverce. Naloge, ki jih njegov hudič opravi kot anatom človeške morale, pravijo, da vsaka olepšava človeške narave prikriva njeno pokvarljivost. Šentflorjanec je hudič ravno v tem, ker se dela za svetnika.

Summary: *Franc Zadavec, **Rebellious Angel - Devil in Cankar's Literature***

Cankar's imagination as a whole is traditional and based on Christian myths. He takes his devils from the common treasure of black fantasy offered by the Slovenian and European literary tradition together with the Bible and the folklore. To traditional images of the devil he adds the Jansenist moralizing psyche. Sometime he equates the devil with the artist as the representative of critical reason. His demonisation of man is critical and ironical, also because according to his opinion Christian moral dualism reserves demonism only for free-thinkers and atheists. The tasks carried out by his devil as the dissector of human morals show that any embellishment of human nature hides its perishableness. The inhabitant of Dolina Šentflorjanska is a devil just because he pretends to be a saint.

Marija Stanonik

Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori

Uvod

Nobeno korektno znanstveno delo o slovenski duhovni kulturi ne more mimo njenih krščanskih korenin in sestavin. Z etnološkega in folklorističnega vidika so v tej zvezi največ napisali Ivan Grafenauer,¹ Niko Kuret,² Zmaga Kumer,³ Marijan Smolik⁴ idr.

Posebnost tukajšnjega prispevka je, da sprejema v svoj okvir samo tiste motive slovenske slovstvene folklore, ki so tako ali drugače snovno ali po slogu in zgradbi sorodni posameznim odlomkom Svetega pisma. Metoda obravnave je torej izrazito primerjalna in želi predvsem uzavestiti, kako je posamezne sestavine Svetega pisma vsrkala vase tudi slovenska slovstvena folklori. Snov je predstavljena v zaporedju, kakor se izvorno pojavlja v posameznih svetopisemskih knjigah, in s sinhronega vidika, kar pomeni, da želi iz zbrane snovi predvsem napraviti pregledni sistem, odreka pa se reševanju diahronih vprašanj: na kakšen način se je posamezna svetopisemska snov prilagajala folklori in postala del njene motivike. Časovni okvir v ta namen zbranega gradiva zajema približno zadnjih sto petdeset let (od druge polovice 19. stoletja do danes) in širša predstavitev rezultatov⁵ opravljene raziskave je hkrati tudi neke vrste kompendij svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori. Vsega skupaj obsega čez tisoč (1060) enot, za katere je bila ena prvih nalog poiskati ustrezni svetopisemski (iz)vir, vsaj v obliki navedbe vrstic-e, če ne tudi

¹ Prim. I. Grafenauer, *Narodno pesništvo*, v: *Narodopisje Slovencev*, Ljubljana 1952, 12-85; *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje 1973; *Literarnozgodovinski spisi*, Ljubljana 1980.

² Prim. N. Kuret, *Praznično leto Slovencev I-IV*, Celje 1965-1970; I-II, Ljubljana ²1989; *Jaslice na Slovenskem*, Ljubljana 1981; *Duhovna drama*, Ljubljana 1981; *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubljana 1986 itd.

³ Prim. Z. Kumer, *Pesem slovenske dežele*, Maribor 1975; *Lepa si roža Marija*, Celje 1988; *Čez polje pa svetinja gre*, Celje 1994 itd.

⁴ Prim. M. Smolik, *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*, Ljubljana 1963.

⁵ Elaborat raziskave obsega 190 strani.

konkretnega navajanja. Temeljni pogoj za kakršnekoli nadaljnje primerjalne raziskave o razmerju med Svetim pismom in slovstveno folkloro je namreč prav opravljena konkordančna analiza. Tukajšnji članek povzema bistvena dognanja opravljene raziskave, ki ne prikriva odprtih vprašanj hermenevtike,⁶ zavedajoč se, da gre v tukajšnjem primeru za interpretacijo z dveh vidikov in stopenj. Prva stopnja je ugotavljanje, kako so posamezni svetoписemski odlomki postajali del slovstvene folklore: tako rekoč navedkovno, tako da se popolnoma sobesedilno ujemajo s svetoписemskim sporočilom, prek vmesnih postaj, ko se neposredni stik s Svetim pismom vedno bolj rahlja, do njegove popolnoma svobodne obdelave, ki se v skrajnosti obrne v šalo ali celo ironijo. Vmes so prizadevanja, ki skušajo svetoписemsko snov približati ljudstvu v njemu blizke mišljenjske vzorce, marsikdaj tudi z moralnim vrhuncem. Manj opazna kot prevzemanje snovi, je vpliv na strukturo oblikovanja posameznih pri/povedi. S tem je upoštevana kategorija sprejemalca. Komentirano razvrščanje gradiva znotraj posameznih poglavij, ki si sicer kolikor mogoče sledijo v ustaljenemu zaporedju Svetega pisma, Knjige, ravno tako vsebuje razsežnosti razlage. S tem želi razprava priznati omejenost svojega početja in njegovo objektivnost vidi predvsem v pripravljenosti podrediti se zahtevam po njegovi preverljivosti.⁷ Pri citiranju je upoštevana ekumenska izdaja Svetega pisma.⁸

Sveto pismo

Na začetku tukajšnjega mozaika iz svetoписemskih drobcev v slovenski slovstveni folklori je morda prav najprej ugotoviti, v kakšni zvezi se omenja v njej Sveto pismo kot tako. Smiselno je, da dobi prvo mesto služabnik Božje besede, čeprav v šegavem in prebrisanem sobesedilu folklorne pripovedi. Gre za »plevanuša«, župnika Janoša, »ki je svoje vernike spravljal na pravo pot z nauki iz Svetega pisma«.⁹ Ni mogoče zanesljivo dognati, na kateri odlomek méri pesem, ki hvali vino, češ: »Le bodmo dobre volje / Svet' pismo nam veli: / Kater so dobre volje, / Bodo izveličani« (Š - 5917).¹⁰ Morda ima pred očmi nauk apostola Pavla (prim. Rim 12, 12.15), kakor je tudi mogoče nanj (prim. Ef 5, 22-32; 1 Kor 7, 1-39; Kol 3, 18-19) navezati trditev: »Ja, sveto pismo govori / Da zakon je lep stan, / V nebesih v veliki časti je, / Či je le prav zdržan« (Š - 5380). Ni naključje, da so že uvodni navedki tako izrazito nakazali dvoje življenjskih območij, na katerih se bodo svetoписemske sestavine v okviru slovenske slovstvene folklore največkrat pojavljale. Če prvi primer predstavlja navpičnost

⁶ D. Dolinar, *Hermenevtika in literarna veda*, Literarni leksikon 37, Ljubljana 1991, 121, 131, 145.

⁷ D. Dolinar, n. d., 127-128.

⁸ *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, Ljubljana 1985 / Slovenian Bible R73 CE8F - 1985 - 8M.

⁹ D. Rešek, *Brezglavjeki* (Glasovi), Ljubljana 1995, 279-281 / 119.

¹⁰ K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi I-IV*, Ljubljana 1895-1923; omenjeni opus bo tu poleg Svetega pisma prejkone najpogosteje navajano delo, zato bo to opravljeno kar v tekočem besedilu s kratico, ki je uveljavljena v slovenski glasbeni folkloristiki.

in ima za cilj presežnost,¹¹ se druga dva gibljeta na tistih tleh vodoravnosti, ki vsako krajevno skupnost¹² najintimneje razčlenjujejo. Gre za temeljno celico družbenega razlikovanja - družino, od njenega snovanja dalje, poroke. Iz leta 1856 imamo podatek, da je med štajerskimi Slovenci navada, da mora, ko pride ženin s svati po nevesto na njen dom, njegovo spremstvo med drugimi rešiti tudi uganko: »S kolikimi pismenkami se piše Sveto pismo?«¹³ Na zakonsko življenje je navezana tudi pesem »Mož bodi mož«, kajti »Še tu se bere vu Svetim pismi / Noter v starem testamenti / Od eniga modriga krale«, kako je podlegel ženski očarljivosti (Š - 8324). Kot sad zakonskega življenja se na našo témo navezuje ugotovitev, da »so najbolj pogosta imena Slovencev ne samo krščanska, ampak tudi svetopisemska«.¹⁴

Stara zaveza

»Sam jeden je Bug na nebi, / Rojan od Marije device: / Vesolan svjet kraluje, / V nebesah gospoduje« (Š - 6661; prim. Š - 6662-6680). Vrstica je le ena od začetkov številnih slovenskih nabožnih hagad,¹⁵ katerih podrobnejša analiza razkriva med njimi igrivo drobne nianse v ubeseditvi in s tem pretanjene razločke tudi v sporočilu. Ne le vsebinsko (en edini Bog), ampak tudi oblikovno (hagada) segajo te pesmi prav v osrčje svetopisemske duhovnosti. Saj je zanje bistveno ravno enoboštvo in status izvoljenega ljudstva, katerega najpomembnejše znamenje je praznovanje pashe: »Tedaj je Bog govoril vse tele besede: 'Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti. Ne imej drugih bogov poleg mene!'« (2 Mz 20, 1-3). Tehtnejše podlage si za začetek tukajšnje obravnave res ni mogoče misliti.

»V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1, 1). »Bog je naredil svet«, a hudič je ušpičil, da »je ratal Kras«.¹⁶ Ljudski ustvarjalec ne taji Božje oblasti nad naravo, kot se vidi iz razlagalne povedke o Podrti gori. Ena gora je hotela biti višja kot Triglav, pa ji »Bog ni tega dopustil«.¹⁷ »Ničesar ni bilo ko (samo) Bog, sonce in morje. Sonce je pripekalo. / Bog se je ugreel in se potopil, / da se v morju skoplje. Ko se spet je vzdignil, / mu je ostalo za nohtom zrno peska. / Zrno je izpadlo ter ostalo na površini / [v začetku je vse tam ostalo, kamor je

¹¹ Prim. A. Stres, *Človek in njegov Bog*, Celje 1994.

¹² Prim. Z. Mlinar, *Sociologija lokalnih skupnosti*, Ljubljana 1973.

¹³ K. Mulec, *Običaji štajarskih Slovencev pri snubljenji in svatbah*, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 14 (1856), 18-19.

¹⁴ M. Smolik, *Ljudske oblike vernosti pri Slovencih*, v: *Traditiones* 19, Ljubljana 1990, 128.

¹⁵ Hagada (od hebr. Haggadah - pripoved) - judovski obrednik za praznovanje judovske velike noči v spomin na edinstven prehod čez Rdeče morje; poleg tega so v njej tudi učena pojasnila temu ustreznih poglavij Stare zaveze.

¹⁶ D. Kocjan - J. Hadalin, *Bežji zlodej, baba gre* (Glasovi), Ljubljana 1993, 49 / 16.

¹⁷ M. Cvetek, *Naš voča so včas zapodval* (Glasovi), Ljubljana 1993, 175 / 124.

padlo]. To zrno je naša zemlja / morsko dno njena domovina.«¹⁸ Medtem ko so nekateri zadržani do tako imenovane šišenske bajke slovenskega pisatelja Janeza Trdine (1830-1905), češ da si jo je izmislil, ker je hotel s tem okrepiti slovensko osiromašeno mitologijo, jo je Ivan Grafenauer vzel resno in jo razlaga po svoji kulturnozgodovinski metodi. Tukaj zbuja pozornost zaradi presenetljive bližine z vrsticama iz Izaije: »Glej zemlja je pred Gospodom, / kakor zrno peska«¹⁹ ali v drugačnem slovenskem prevodu: »Glej, otoke dviga kakor zrno peska!« (Iz 40, 15). Da ne gre za Trdinov izmislek, kvečjemu za morebitni prevzem ali zgled, dokazujeta tudi dve različici. Prva, nam rodovno bližja, je dokazano folklorna, s Poljske: »Čemu ti bo pesek, Gospod?... Torej vedi, iz tega peska ustvarim zemljo«.²⁰ Druga je francoska. Francoski pisatelj Anatole France je zapisal: »Zemlja je v veselju samo zrno peska.«²¹ Vabljava je misel, da bi iz občutka tega zrna, a je verjetno le zaradi ljubkovalnosti, nastala pomanjševalnica: »Bog je ustvaril zemljico« (Š - 6056-6673). In zakaj je Slovenija takšna, kot je: »Slovenijo je Buh nezadje ustvaru. Nap'ru je ta velke dežele, mu je vsake stvari en mav astal, zdej pa imama ne mejnhemu prastór vsake stvari mav.«²²

Stvarjenje človeka, zgodba o Adamu in Evi (prim. 1 Mz 2, 7), ni ostalo brez sledu v slovenski slovstveni folklori (prim. Š - 5365). Tako imenovana mengeška bajka vé, od kod človek: iz kaplje Božjega znoja.²³ O Adamu in Evi je bila nekdanj znana uganka: »Kdo bo na sodni dan vstal, ki ni bil rojen?« Odgovor: »Adam in Eva bosta vstala, pa nista bila rojena, ampak ustvarjena.«²⁴ Kača - padli angel - je apostrofirana v pohorski povedki: »Laž je Luciferjevo sredstvo, da ljudi zapeljuje. Z lažjo je tudi Evo zapeljal.«²⁵ Slovenske ljudske pesmi²⁶ zelo tenkočutno vpesnjujejo svetopisemsko snov o stvarjenju človeka in njegovo tragično pot iz raja (prim. 1 Mz 2, 7-23; 3, 1-23). V zvezi z njima se je spletla še vrsta drugih motivov.²⁷ Razdiralnost laži je vzrok za človekovo revščino: »Bog je vprašal Evo, koliko otrok ima. Imela jih je dvainštirideset, ona pa je

¹⁸ J. Trdina, *Odkuda nam zemlja*. Trdinov hrvaški prevod šišenske bajke o ustvarjenju naše zemlje, v: *Neven* 7 (1858), 60-61. Grafenauerjev prevod v: *Narodopisju Slovencev II*, Ljubljana 1952, 52-53.

¹⁹ Upoštevan je prevod: *Hvalnice in večernice*, Ljubljana 1987, 368.

²⁰ A. Zavادل, *Iz duševne narodne zakladnice*, v: *Dom in svet* 12 (1899), 605.

²¹ J. Smej, *Posvečena samota*, Maribor 1994, 171.

²² M. Zajc-Jarc, *Duhan iz Višnje Gore* (Glasovi), Ljubljana 1993, 19 / 2.

²³ J. Trdina, *Neven*, obj. I. Grafenauer, v: *Narodopisje Slovencev II*, 52-53.

²⁴ I. Grafenauer, *Srednjeveška katekizemska uganka v Finžgarjevem Divjem lovcu*, v: *Dom in svet* 53 (1941), št. 19-20, 41-42.

²⁵ A. Gričnik, *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo* (Glasovi), Ljubljana 1994, 333 / 688.

²⁶ *Slovenske ljudske pesmi II*, (uredili Z. Kumer, M. Matičetov, V. Vodušek), Ljubljana 1981, 68 / 1. (v nadaljevanju: SLP II).

²⁷ Prim. J. Šašel in F. Ramovš, *Narodno blago iz Roža*, Maribor 1936-1937, 25 / 30; M. Stanonik, *V deveti deželi*: Sto slovenskih pravljic iz naših dni, Ljubljana 1995, 15 / 2. (Š - 1205, 7785, 8307, 8308); P. Medvešček, *Na rdečem oblaku vinograd rase* (Glasovi), Ljubljana 1990, 76 / 34.

odgovorila, da jih je enaindvajset. Tako je Bog ustvaril kruha le za enaindvajset. Zato je vedno pol sveta lačnega.«²⁸

V tesnem stiku z naravo so si slovenski predniki po svoje razlagali nekatere njene posebnosti, npr. da je rženo bilje rdeče zato, ker je Kajn ubil Abela (prim. 1 Mz 4, 8) na njivi rži.²⁹ Tudi Metuzaleмова visoka starost (prim. 1 Mz 4, 18-19; 5, 21-23) ni izvzeta iz folklorne tradicije,³⁰ kakor tudi Noetova ne (prim. 1 Mz 9, 28-29) (Š - 5794), a bolj se je razživila motivika o tem, kako je po napovedi vesoljnega potopa (prim. 1 Mz 7, 4) tesal ladjo³¹ in da se je njemu zahvaliti za vinsko trto (prim. Š - 5974).³²

Vesoljni potop v slovenski folklorni tradiciji marsikdaj zamenja pravljíčno časovno določilo: nekoč. »Po vesoljnem potopu je Bog ukazal vsem pticam kopati jarke.«³³ Ob babilonskem stolpu (prim. 1 Mz 11, 1-9) se v folklornem gradivu³⁴ srečujeta Stara in Nova zaveza, saj se omenjeni motiv prepleta z »Velikim Babilonom« (prim. Raz 17, 1-18, 24).

Ali je reklo »srečati Abrahama« za moškega pri petdesetih v kakšni zvezi z judovskim svetim letom (prim. 3 Mz 25, 11), ostaja odprto vprašanje. Ni se čuditi, da ljudskega izročila ni obšel za današnjo pristransko zavest nepojmljiv motiv Abrahamovega darovanja Izaka³⁵ (prim. 1 Mz 18, 1-15; 21, 1-8; 22, 1-19), prav tako mu ni ušel motiv »Gomore in Sodome«³⁶ (prim. 1 Mz 18, 16-29).

Sled puščajo v folklori Jakobov boj z Bogom³⁷ (prim. 1 Mz 32, 23-33), njegova žena Rahela (Š - 8401) (prim. 1 Mz 28, 1-5; 29, 1-30; 30, 1.25) in njun sin egiptovski Jožef ter motiv Putifarjeve žene (Š - 8307) (prim. 1 Mz 39, 1-23).

Še veliko bolj se je v ljudsko zavest vtisnil Mojzes. Njegovo rojstvo (prim. 2 Mz 2, 1-10) je prišlo tako v pravljíce³⁸ kot v povedke,³⁹ v hagade (»Dve sta tabli

²⁸ M. Stanonik, *O prehrani na Žirovskem*, v: *Žirovski občasniki* 15 / 16 (1995 / 96), št. 21 / 22, 135.

²⁹ Prim. Šašel-Ramovš, n. d., 31 / 4; Š. Kühar, *Ljudsko izročilo Prekmurja*, Murska Sobota 1988, 157 / 88; A. Gričnik, n. d., 349 / 713.

³⁰ -, *Iz Primorskega*, v: *Zgodnja Danica* 43 (1890), 12-13; Š. Kühar, n. d., 151-152 / 63.

³¹ P. S. Sekolov (F. Nedeljko), *Narodne pripovedke in pravljíce*, 1889, št. 2; A. Brezovnik, *Zakaj? - Zato!*, Ljubljana 1894, 5 / 1; V. Möderndorfer, *Natk*, Koroške narodne pripovedke, Celje 1946, 65. M. Stanonik, n. d., 250 / 86.

³² A. Brezovnik, n. d., 59-61 / 43; A. Žele, *Kaku so živejli in si dejlali kratek cejt* (Glasovi), 1996, 18 / 2.

³³ Šašel-Ramovš, n. d., 30 / 38; P. Medvešček, n. d., 72 / 32, 79 / 36, 171 / 94; M. Piko, *Iz semena pa bo lipa zrasla* (Glasovi), Ljubljana 1996, v tisku itd.

³⁴ J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, 41 / 4; F. Sreboški Peterlin, *Babilonski stolp*, Dolenjska; *Izpisek v arhivu ISN, ZRC SAZU*, Ljubljana; Šašel-Ramovš, n. d., 25 / 30; F. Kocbek, *Storije*, v: *Savinjske Alpe*, Celje 1926, 26 itd.

³⁵ SLP II, 22 / 70 (1); K. Krajczar, *Kraljevič pa Lejpa Vida* (Glasovi), Ljubljana 1996, 281-283 / 56; J. P. Planinski, *»To je Božje pa najino«*, v: *Zbirka narodnih pripovedek za mladino*, Ljubljana 1891, 13-18.

³⁶ P. Merku, *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji*, Trst 1976, 357 / 485.

³⁷ Prim. M. Matičetov, *Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskavanj*, Razprave IV, Ljubljana 1985, 109 / 47.

³⁸ K. Krajczar, *Slovenske pravljíce iz Porabja*, Budimpešta / Murska Sobota 1990, 71.

Mojzesa«) (Š - 6662, prim. 6663-6680), pa deset zapovedi (Š - 6673, 6679, prim. Š - 6661-6680), ki jih je Gospod Bog posredoval Mojzesu (prim. 2 Mz 24, 12) za izvoljeno ljudstvo. Tudi zlato tele (prim. 2 Mz 32, 1. 7-8) poznajo slovenske zgodbe.⁴⁰ Enako je zaslediti v njih⁴¹ pravilo iz Mojzesove postave: »Kdor udari svojega očeta ali svojo mater, mora umreti« (2 Mz 21, 15). Ne poznam neposrednega dokaza za povezanost števila deset v slovenski slovstveni folklori s svetopisemskim številom deset (prim. 1 Mz 18, 24.32; 2 Mz 24, 12; 5 Mz 14, 22-29), a dejstvo je, da ima v njej poseben pomen: deseti brat, desetnica sta med njenimi najodličnejšimi motivi.⁴²

Svetopisemski Samson (prim. Sod 13, 1-24; 16, 23-31) se je na folklornih tleh razredno prilagodil zapisovalčevemu svetovnemu nazoru,⁴³ ob folklornem Samsonu se poraja vprašanje, ali imajo drugi slovenski silaki tudi kakšno zaledje v Svetem pismu. »Psalmist David«⁴⁴ (prim. 1 Sam 16, 14-18.21.23) se je pred folklornim poslušalstvom prelevil v godca pred peklom z različnimi imeni Davdek, Davdič, Lawdič.⁴⁵ Sicer modrega Salomona je zadela naša ljudska pesem na Ahilovo peto - kako ga je speljala ženska očarljivost (Š - 8307) (prim. 1 Kr 11, 1-13). Po njegovi smrti se začnejo v Izraelu pojavljati preroki, opominjajoč vladarje in ljudstvo na stranpoti, med prvimi Elija. Gospod Bog ga ni pozabil: »Krokarji so mu nosili kruha« (prim. 1 Kr 17, 4-6). Podoben motiv se je krepko držal v slovenskem izročilu vse do naših dni,⁴⁶ le-to ga povezuje tudi s hudo uro in treskanjem⁴⁷ (prim. 2 Kr 1, 10). Slovenska folkloristika pozna vsaj sedem zapisov pesmi o trpečem Jobu⁴⁸ in tudi proza se mu je oddolžila⁴⁹ in ni

³⁹ Štrekljeva zapuščina 5 / 10. Obj. M. Kropelj, *Pravljica in stvarnost*, Ljubljana 1995, 227 / 63.

⁴⁰ A. Gričnik, n. d., 204 / 421; D. Kocjan - J. Hadalin, n. d., 175 / 117; K. Krajczar, Kralič... 257 / 46.

⁴¹ M. Krammer-Rogerij Ljubljanski, *Palmarium empyreum* I, Celovec 1731, 305; M. Majar, *Nekaj od Slovincov*, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 2 (1844), 136; D. Kocjan - J. Hadalin, n. d., 275 / 208.

⁴² J. Jurčič, *Deseti brat*, 1868; *Desetnica*, v: *Slovenske ljudske pesmi*, Kondor, Ljubljana 1961, 5-7.

⁴³ Prim. V. Möderndorfer, n. d., 101-102.

⁴⁴ Prim. A. Steržinar, *Katoliš keršanskiga vuka pejsme*, Gradec 1729, ponatis z bakrorezom 1733, 9; I. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje 1973, 162.

⁴⁵ *Slovenske ljudske pesmi* I, (uredili Z. Kumer, M. Matičetov, B. Merhar, V. Vodušek), Ljubljana 1970, 272-281 / 48 (19-29); 263-264 / 48 (12).

⁴⁶ M. Stanonik, *Janez Vajkard Valvasor in slovstvena folklorja v njegovem duhovnem obzorju*, v: *Valvasorjev zbornik*, Ljubljana 1990, 295; M. Poženčan (= Matevž Ravnikar-Poženčan), *Bajzis*, v: *Danica horvatska, slavonska i dalmatinska* 9 (1843), 111-112 / 28; Štrekljeva zapuščina 7 / 174, obj. M. Kropelj, n. d., 191 / 123; Š. z., 2 / 3, obj. M. Kropelj, n. d., 198 / 33 (Š - 641).

⁴⁷ *Sv. Elija ob hudi uri*, v: *Vedež* I (1848), 158; Š. Kühar, n. d., 150 / 56; 152 / 64; M. Golar, *Verženci*, Ljubljana 1982, 57-61.

⁴⁸ SLP II, 16 / 69 (1).

⁴⁹ F. Kotnik, *Storije* I, Prevalje 1924, 90-91 / 49; V. Möderndorfer, n. d., 282-283; M. Cvetek, n. d., 79 / 53.

neutemeljena misel, da se je njegov motiv prenesel med ljudi iz starih pasijonskih procesij.⁵⁰

Kljub izbranosti njihovega sloga je mogoče v slovenski slovstveni folklori zaslediti tudi nekaj utrinkov iz psalmov. Verjetno iz pasijona znan Jezusov krik: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil« (prim. Ps 22) reši dekline iz vragovih krempljev.⁵¹ Ko nam kdo »nastavi zanko«, a se kljub temu zadeva srečno izteče, pravimo: »Kdor drugemu jamo koplje, sam pade vanjo,«⁵² ne da bi pomislili, da se je s tem tolažil že Psalmist (prim. Ps 57, 7; Ps 7, 16). In še kaj se najde. Tudi preroka Izaijo in Ezekijela je izslediti (prim. Iz 40, 15;⁵³ Ezek 16, 44⁵⁴). Sploh skoraj vsak svetopisemski stavek lahko postane samostojna sentenca in na tej podlagi prejkone sloni podatek, da je »približno 15000 izrekov in pregovorov« prešlo iz Svetega pisma v našo govorico.⁵⁵ Za hip se je mogoče pomuditi pri Tobijevi knjigi (prim. Tob 5, 5-6; 9, 20,22; 6, 10-19; 7, 18-20 itd.), ki je povod za »Tobijev žegen«⁵⁶ in hvaležnost angelom varuhom (prim. Š - 7427), četudi se njihova imena med seboj malo mešajo.⁵⁷

Motiv razlage sanj⁵⁸ je mogoče povezati z egiptovskim Jožefom (1 Mz 41, 1-36) ali pa s svetopisemskim Danijelom (prim. 1 Dan 4, 1-34). Izrecno nanj se nanaša pripoved, da ga levi v kletki niso raztrgali,⁵⁹ kar je seveda že posodobljeno. Motiv dekline, ki ji razbeljena peč ni prišla do živega,⁶⁰ spominja na mladeniče v ognjeni peči (prim. Dan 1, 3, 19-25; 1, 3, 8-30).

Iz dosedanjega pregleda se vidi, da je središče folklornih motivov, ki jih je mogoče navezati na Staro zavezo, v Mojzesovih knjigah, v Peteroknjižju, medtem ko je snov iz nadaljnjih knjig Stare zaveze v njej veliko manj navzoča.

2. Nova zaveza

Najpomembnejši del Nove zaveze so evangeliji. Pesem na hvalo vinski trti pravi, da jo je pohvalil sam Jezus v evangeliju (prim. Š - 5929, 5930), a to ni edini primer leksemskega tematiziranja Veselega oznanila v slovenski tradiciji (prim. Š - 6597, 7789; SLM⁶¹ 320).

⁵⁰ Prim. F. Kotnik, *Verske ljudske igre*, v: *Narodopisje Slovencev* II, Ljubljana 1952, 110.

⁵¹ *Vragova nevesta*, v: *Koncertni list*. Mešani pevski zbor Lipa zelenela je... Slovenska filharmonija 19.1.1995, 14.

⁵² Oboje splošno znano, avtopsija.

⁵³ Splošno znano, avtopsija.

⁵⁴ Splošno znano, avtopsija.

⁵⁵ F. Rozman, *Svetopisemske osnove*, Ljubljana 1992, 12.

⁵⁶ G. Makarovič, *Tobijev žegen*, v: *Etnolog* 5 (LVI) (1995), 371-374.

⁵⁷ -, *Nadangel Gabriel*, v: *Naš dom* 11 (1911), 371-374.

⁵⁸ K. Krajczar, *Porabske pravljice*, 45-50.

⁵⁹ A. Gričnik, n. d., 426-427 / 920.

⁶⁰ J. D. Planinski, *»To je Božje pa najino!«*, v: *Zbirka narodnih pripovedek za mladino*, Ljubljana 1891, 13-18.

⁶¹ V. Novak, *Slovenske ljudske molitve*, Ljubljana 1983. Zaradi pogostega citiranja odslej: SLM.

V Reziji je Milko Matičetov ravno pred tridesetimi leti⁶² pri petju svetih pesmi prestregel veličastni začetek Janezovega evangelija: »V začetku je bila beseda« (Jn 1, 1-14) v rezijanskem narečju. Ob objavi dragocenega odkritja⁶³ je opozoril na stare jezikovne relikte v njem in skušal zgodovinsko dognati, kako je to sveto besedilo prišlo v rezijanski folklorni repertoar. Začetek Janezovega evangelija je prišel tudi v praznoversko knjižico z magičnimi obeti Duhovna bramba.⁶⁴

In zdaj k Jezusu. O njegovi materi je Sveto pismo zadržano. A vendar se je na tej osnovi v slovenski ljudski pesmi izoblikoval vzor Marije, matere Jezusa človeka in Boga, pa tudi priprošnjice v sleherni telesni in duševni stiski.⁶⁵ Angelovo oznanjenje Mariji o spočetju od Svetega Duha (prim. Lk 1, 26-38) se v slovenski pesmi celo neposredno sklicuje na svetopisemsko sporočilo (Š - 6403; prim. 6405-7, 6551). Ljudska domišljija si na različne načine skuša razložiti ali metaforično podoživeti Marijino deviško spočetje: da je poduhala dišeči cvet ali vonjavo grozdno jagodo (prim. Š - 4750-4757). Marija je hitela doživeti izredne milosti deliti s sorodnico Elizabeto (prim. Lk 1, 39-40.43), kar je slovenska slovstvena folklorica zaznala tako v pesmi⁶⁶ kot v prozi,⁶⁷ izredno bogato pa se je odzvala na Jezusovo rojstvo (prim. Mt 1, 18-25; 2, 1-23; Lk 2, 1-21). Kot da sočustvuje z Jožefom, ki ne more Mariji postreči, kakor bi rad,⁶⁸ spremlja prezebli par pri iskanju prenočišča in z angelci počasti Rojstvo.⁶⁹ Od slovenske kulturne dediščine najbolj nazorno predstavlja Jezusovo rojstvo koledniška dramatika,⁷⁰ katere zamrznjen izraz so danes jaslice. Motiv, da je Marija rodila Jezusa kot devica, se v marsikateri pesmi pojavi kot pripev (Š - 5057-5068). O nastanku pesmi v času sedaj veljavnega koledarja priča pesem, češ da je bil poslan k obrezovanju na novega leta dan (Š -4751). Pesmi o darovanju Jezusa v templju (prim. Lk 2, 22-38) upošteva letni ritem ponavzočevanja svetopisemskih dogodkov (prim. Š - 4752, 4975, 4976, 4979), saj v njih ni mogoče zgrešiti šeg, ki so povezane s svečnico. Poročilo o treh modrih z vzhoda (prim. Mt 2, 1-12) je v slovenski ljudski vernosti našlo svoj izraz v trikralskih koledah in kolednicah, katerim se je kot rudimentarnim oblikam gledališča največ posvečal Niko Kuret.⁷¹ Najzgodnejši zapis slovenske kolednice je izpod peresa italijanskega meniha servita Alasia da Sommaripa.⁷² V slovenski pripovedni pesmi je kralj Herod predstavljen v cerkveni interpretaciji, saj so

⁶² 24. februarja 1966.

⁶³ M. Matičetov, »In principi je bila Basida«, v: *Trinkov koledar* 1983, 118-119.

⁶⁴ I. Grafenauer, »Duhovna bramba« in »Kolomonov žegen«, Nove najdbe in izsledki, Razprave I, Ljubljana 1943-XXI, 208.

⁶⁵ Z. Kumer, *Odmev svetopisemskega sporočila o Mariji v slovenski ljudski pesmi*, v: *Bogoslovni vestnik* 48 (1988), 261-266.

⁶⁶ V. T. Komac, *Kraljica sv. Rožnega venca*, v: *Čez Boko gre čiča*, Nova Gorica 1995, 31.

⁶⁷ A. Brezovnik, n. d., 58 / 41.

⁶⁸ Š. Kūhar, n. d., 67 / 92, 94.

⁶⁹ P. Merku, n. d., 138-140 / 166, 167; 244 / 308, 264 / 343, 334 / 450.

⁷⁰ N. Kuret, *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubljana 1986.

⁷¹ N. Kuret, n. d., 157-261.

⁷² Alasia da Sommaripa, *Vocabolario italiano e schiavo*, Videm (Udine) 1607.

besede položene v usta mlademu Štefanu, torej svetniku, čigar mučeniške smrti se spominjamo takoj za praznovanjem Jezusovega rojstva. V njej se izjemno posrečeno spletajo motivi treh svetopisemskih dogodkov: Jezusovo rojstvo, Herodov strah pred Tekmecem, zaradi katerega utrpijo smrt nedolžni otroci, in smrt diakona Štefana. In vendar je pesem po dikciji docela folklorna: »Stoji, stoji beli grad, / Notri sta žlahtni gospod, / žlahtna gospa, / Notri je mladi Štefanko. / On pa prov lepo poje: / 'De necoj je bla ena sveta noč, / Ker je ni blo, pa je ne bô: / Necoj se je en kralj rodil, / En kralj čez kralje vse« (Š - 634). Zaradi teh besed dá Herod Štefana usmrtiti; v nekaterih primerih je to pritaknjeno njegovi ženi »Herodeški« (Š - 633). Posamezne pesmi iz božičnega kroga izpostavljajo posamezne sestavine tega dogajanja, npr. zvezdo, ki je vodila modre v Betlehem (Š - 4970-4974). Ta motiv je doživel tudi popolno sekularizacijo.⁷³ Ni raziskano, na kakšni podlagi so ponekod postali »sveti trije kralji« priprošnjiki dekletom za življenjskega sopotnika (prim. Š - 8276-8289). Tudi v uganko so prišli.⁷⁴ Beg Svete družine v Egipt (prim. Mt 2, 13-15) je motiviral predvsem prozne interpretacije,⁷⁵ kako je njena navzočnost ozdravila bolnega otroka tolovaju, v čigar prebivališče se je družina na poti zatekla. Različice, kako se je Sveti družini godilo v begunstvu, se razvrščajo v tri skupine: prva se zaveda, kako je ponavadi beguncem (Š - 4954), druga razlaga njihov prihod v Egipt teološko: »Ko ke v Egipt p'rromajo, / se maliki rušijo, / še neverniki spaznaja, / de prav Božji sin je tu;«⁷⁶ v tretji pa sta pomešana pravljico in svetopisemsko.⁷⁷ Kako je potekalo družinsko življenje v Nazaretu po vrnitvi iz Egipta (prim. Mt 2, 19-23), Sveto pismo ne poroča, zato se je domišljija lahko toliko bolj razmahnila oziroma možnostim za določevanje je bila odprta pot (Š - 4763, 6408, 6410, 6635), kar je še posebej očitno ob dvanajstletnem Jezusu v templju (prim. Lk 2, 41-51).

Jezus se je na javno delovanje dobro pripravil. Najprej se je dal krstiti (prim. Mt 3, 13-17), kar si je s pridom prilastila slovenska pivska pesem (Š - 5963). Janezu Krstniku je namenjenih kar nekaj pesmi, kako skromno se je oblačil: »medvedja kožica« (Š - 5025), hranil: »korenine prapretne« (Š - 5026, prim. 5021-5026) in pil: »jutranja rosica« (Š - 5021-5024). Ko se navzven gromoviti, a vpricho Gospoda zelo ponižni (prim. Mt 3, 1-12), zadnji od prerokov, brani ravnati z Jezusom kot z enim od grešnikov, češ da še sam ni krščen (Š - 5021-5024), dobi odgovor, da je bil krščen že v materinem telesu (prim. Lk 1, 39-45). V pesmih, kjer naj krščuje Jezusa kot Dete (Š - 5019-5022), seveda ni neposrednega stika s Svetim pismom. Srhljiva Janezova smrt dobi svoje

⁷³ I. Glasenčnik, *Zgodbe s Kobanskega* (delovni naslov) (Glasovi, v delu).

⁷⁴ K. Mulec, n. d., 19.

⁷⁵ J. Freuensfeld, *Narodno blago s Štajerskega*, v: *Kres* 4 (1884), 289 / 5; A. Brezovnik, n. d., 59 / 42; H. Z., *Beg v Egiptet*, v: *Vrtec* 23 (1893), št. 2, 25-26; T. Gaspari - P. Košir, *Legenda o Marijinem predpasniku*, v: *Gor čez Izaro*, Zbirka koroških pravljic, Ljubljana 1923, 24-25; J. Likovič, *Svetinje nad Barjem*, Legende in pravljice, Ljubljana 1942, 7-10, 28-32 itd.

⁷⁶ SLP II, 28-29 / 72 (1).

⁷⁷ J. E. Bogumil, *Zdravilni sad*, v: *Angelček* 31 (1923), 18 / 1-2.

povračilo dobesedno po zakonu: glavo za glavo, saj se mlada Herodežica pri drsanju udre in led ji odreže glavo.⁷⁸

Medtem ko Jezus v puščavi ni klonil pred skušnjavcem (prim. Mt 4, 1-11), lovec poklekne pred njim za mošnjo zlata in doživi njegov posmeh, ko vidi, da se je prevaral.⁷⁹ Začetek Jezusovega javnega delovanja v Galileji (prim. Lk 4, 12-19) je zaznamovan v zgodbah o Kristusu in sv. Petru.⁸⁰ Le-temu je posvečenih največ folklornih pripovedi in pesmi⁸¹ z različnimi svetopisemsko naravnanimi poudarki (prim. Mt 12, 1-8; 19, 16-22.27; Mr 4, 18-20; 8, 14-15, 16, 15-16. 18-19. 24-27. 26, 69-75; Lk 9, 51-54; 22, 59-62). Poleg prvaka apostolov sta skupaj prišla v slovstveno folkloro (Š - 7419)⁸² tudi »sveti Filip in sveti Jakob« ter posamezno »sveti Andrej« in »sveti Tomaž« (Š - 571-574). Na vse izbrane Jezusove učence (prim. Mt 10, 2-4) se nanaša »dvanajst jogrov« ali »dvanajst apostolov« (Š - 4948, 4950, 5832, 5833, 5834, 5956, SLM - 308-310), s številnimi različicami (Š - 5936-5942, 5946-5959), da je med njimi Jezus trinajsti, kar je seveda že svojevrstna razlaga svetopisemskega dejstva. Ali je zaradi njegove strašne smrti tu iskati vzrok za vero, da je število trinajst nesrečno. To bi bilo pač enostransko, saj je šel na križ iz popolne ljubezni do nas ljudi in Očeta, ki ga je zato tudi poveljal. Namesto dvanajstih Izraelovih rodov v židovskih hagadah je v slovenskih krščanskih število dvanajst prihranjeno ravno za »dvanajst jogrov Ježiševih« (Š - 6661, prim. 6662-6680). Jezus naroča učencem: »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste ljubili drug drugega« (Jn 13, 35; prim. Jn 15, 12). Ta Jezusova oporoka je prišla v ljubezensko pesem: »Če se dva prav rada mata, / No iz serdca ljubita, / Jima je žmetno zapustit, / Zapustit jen drugoga. / / ... / Ježoš Kristoš nam tak pravi: Ljubite se med soboj, / Ljubite se po kerščanjskem, / Greha se zогiblite!« (Š - 1203).

Jezusovo sočutje (prim. Mt 4, 23-25; 8, 1-4; 8, 5-17; 9, 35-38; 12, 7-8; Lk 6, 27-36; 7, 13; 10, 5-37) tematizirajo slovenske folklorne pripovedi z motivi obsedenosti in njenem zdravljenju,⁸³ s poetično pravljico, kako detece, ki se je v eni uri rodilo, bilo krščeno in umrlo, reši svoja dva robustna strica, ki ju pripravi do solz in jih nataka v svojo »bariglico«.⁸⁴ Pesem (Š - 6124) se odziva na Jezusov nauk o hoji za njim (prim. Mt 11, 25-30) in povedka o revnem in bogatem kmetu⁸⁵ razglša njegovo istovetenje z ubogimi (prim. Mt 25, 34-45). Osmero Jezusovih blagrov (prim. Mt 5, 3-12) je zaznamovalo ustrezno mesto v že omenjenih hagadah (Š - 6669, 6673) in v drugih pesmih (prim. Š - 8214).

Marsikdaj je glede na svetopisemsko zaledje opaziti šaljivo ali ironično sprevrženo besedilo, ki je tedaj praviloma prisojeno otrokom (prim. Š - 7432, 7433). Ali je to res ali gre le za otroško perspektivo odraslega, ostaja odprto

⁷⁸ F. Detela, *Trojka*, v: Zbrano delo III, (ur. J. Šolar), Celje 1963, 47, 471.

⁷⁹ J. Kelemina, n. d., str. 123.

⁸⁰ Š. Kūhar, *Kak sta Kristuš pa sveti Peter po sveti hodila*, n. d., 241.

⁸¹ Š. Kūhar, n. d., 242, 240, 245; F. Kocbek, n. d., 269 / 91; P. Merku, n. d., 201 / 265; A. Gričnik, n. d., 427-429 / 922 (Š - 276, 5089, 5282).

⁸² J. Vidic, v: *Vrtec* 10 (1880), 121.

⁸³ Š 3 / 36, M. Kropelj, n. d., 44; M. Piko, n. d., v tisku.

⁸⁴ M. Tomšič, *Noč je moja, dan je tvoj* (Glasovi), Ljubljana 1989, 112 / 83.

⁸⁵ P. Jankovič, *Pri večerji*, v: *Naš dom* 3 (1903), št. 18, 6.

vprašanje. Jezus je svojim učencem utemeljil, zakaj govori v prilikah (prim. Mt 13, 10-13), lirski subjekt se sklicuje na svetopisemske »eksempele«, ko svari pred žensko premetenostjo (Š - 8308).

Jezus je svojim učencem brez laskanja utiral trdo pot odpovedi (prim. Mt 8, 19-22; Lk 9, 57-62) in jih vabil, naj se zgledujejo pri otrocih, kar je prešlo tudi v folklorno pesem o »gospodični ajdovski« (Š - 513) in kako so Jezusa iskali »pri pajbih ledičnih«, »deklah ledičnih«, »možih«, »ženah zakonskih«, a ga našli le pri »deci majceni« (Š - 5904). Od znamenitih Jezusovih prilik je doživela tista o izgubljenem sinu (prim. Lk 15, 11-32) celó dramatsko različico,⁸⁶ več proznih⁸⁷ in upesnenih različic⁸⁸ pa je na témo bogatina in ubogega Lazarja (prim. Lk 16, 19-31). Jezus je »ženin« (prim. Mt 9, 14-15; 25, 1-13) izbranih duš (prim. Š - 641, 6307) in od tod je najbližje k njegovi »svatovski« priliki (prim. Mt 22, 1-13; Lk 14, 15-24), kakor jo razume slovenska folklorna pesem. Že medsebojna navzočnost več različic kaže v teh pesmih večsmerno posodabljanje svetopisemske prilike. Medtem ko je s posvetnega stališča v zavesti predvsem »človek, ki ni imel svatovske obleke«, ki da bi morala biti »židan gvant«, je z religioznega vidika naravnost pojasnjeno, da gre za oblačilo srca. Besedilo iz Beneške Slovenije je že docela poduhovljeno, saj motiv tu obravnavane gostije bleđi vpricho drugačne večerje - evharistije, kakor jo v pesmi simbolizirata kruh in vino.⁸⁹ V svojih prilikah Jezus večkrat uporabi prisposodobno vinograda (prim. Mt 21, 28-44; Jn 15, 1-7), vendar ni zanesljivega dokaza, ali je to ali vinogradniško okolje vplivalo na belokranjsko pesem, kako Jezus sadi, okopava, veže vinograd (Š - 5049).

Slovenska slovstvena folklor trdi, da je bil Jezusov prvi čudež že na begu v Egipt, ko je ozdravil roparjevega dečka,⁹⁰ ali celo že ob njegovem rojstvu, kar sta odkrila oče in žena, ko sta šla v tej sveti noči k studencu po vodo, a se je izkazalo, da sta »v vrč« / »škaf« natočila vino.⁹¹ A morda noben drug motiv iz obdobja Jezusovega javnega delovanja ni v slovenski slovstveni folklori tako bogato dokumentiran kot ravno Jezusov prvi čudež v Kani galilejski (prim. Jn 2, 1-11). Zaslugo za to ima število šest, kolikor je bilo vrčev vode, spremenjene v vino, kar je vzrok, da je v slovenskih pesmih po vzorcu hagade ta svetopisemski odlomek prišel vanje: »Šest je vrčev te vodé, / K' je Jezus storu vince ž nje / V Kani Galileji« (Š - 6676, prim. 6661-6680). Motiv je postal standarden tudi v svatovskih pesmih (Š - 5302, 5335-5365). Če je s prvim čudežem Jezus, Božji Sin, kot človek nakazal svoje poslanstvo, je v območju čudežev dosegel svoj vrhunec z obuditvijo mrtvega Lazarja iz groba (prim. Jn 11, 1-16). Ta svetopisemski odlomek je v slovenski slovstveni folklori izpeljan v treh variantah. Predvsem

⁸⁶ F. Kotnik, *Drabosnjakov 'Izgubljeni sin'*, v: *Etnolog* 5-6 (1933), 259-276.

⁸⁷ A. Gričnik, n. d., 448-449 / 974.

⁸⁸ *Slovenske ljudske pesmi* III (uredili M. Terseglav, I. Cvetko, M. Golež, J. Strajnar), Ljubljana 1992, 172-173 / 162 (26), 314-316 / 285 (1-3); (Š - 374); Z. Kumer, *Pesem*, 566 / 474.

⁸⁹ P. Merku, n. d., 100 / 120.

⁹⁰ Prim. J. Freuensfeld, v: *Kres* 4 (1884), 299 / 5.

⁹¹ J. Bilc, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 15 (1857), 239; D. Trstenjak, v: *Slovenski glasnik* 3 (1859), 78.

gre za dvogovor z Marto, ki žaluje za umrlim bratom.⁹² Motiv naj bi si prisvojila slovstvena folklorizacija iz srednjeveških duhovnih iger.⁹³

Ne da bi učenci to prav razumeli, jim je Jezus stalno dopovedoval, kaj pomeni zanj njegov vhod v Jeruzalem (prim. Mt 20, 17-19; Jn 10, 22-39). Slovenske folklorne molitve, znane kot »Zlati očenaš«,⁹⁴ so ga tako podomačile, da so celo družbeno razlikovale občinstvo, ki ga sprejema kot »judovskega kralja«: »Bogati se bojo pred menoj perklanjali, bojo štacune odpirali, unkej bojo jemali černe sukna, černo žamat, po poti je bojo prestirali; vbogi bojo na drevjice lezli, cvetje sekali in lomili« (Š - 453). Trdoživo krščansko izročilo povezuje Marijo iz Magdale z Marto iz Betanije, kot da sta sestri. Od tod pesem o napetosti med njima, ki se konča tako, da se »Majdalena« spokori (prim. Š - 6282)⁹⁵ in to na osnovi svetopisemskega odlomka, ko s svojimi solzami Jezusu umiva noge v Simonovi hiši (prim. Mt 26, 6-13). Jezusova postavitvev evharistije (prim. Mt 26, 26-28) je posredno ali neposredno motiv v pesmi na hvalo pšeničnemu klasu in vinski trti (Š - 5519-5520, 5916-5930, 5936).

Z začetkom Jezusovega doživljanja trpljenja v Getsemanskem vrtu (prim. Mt 26, 30; 36-39; Lk 22, 44) prihajajo tu kot vir v ospredje slovenske folklorne molitve (prim. SLM - 266, 254, 292, 334; Š - 6455, 6487-6490). Judež Iskarijot v slovenski slovstveni folklori ni le izdajalec svojega učenika (prim. Mt 26, 47-50), ampak mu je ob rojstvu prisojena Mojzesova usoda⁹⁶ in nato tragika umora lastnih staršev po zgledu Sofoklejevega Kralja Ojdipa,⁹⁷ je strasten kvartopirec,⁹⁸ nič obziren sogovornik (SLM - 251), medtem ko ga njegova literarna obdelava skuša prikazati v bolj pozitivni luči skesanja.⁹⁹ Spomin nanj sta vrba žalujka in krt.¹⁰⁰ Judeževih »trideset srebrnikov« se je kot stranski motiv tudi prebilo v folklorne pripovedi (z osrednjo strukturo trojne uganke).¹⁰¹

Hlapec Malhus (prim. Jn 18, 10) doživi samostojno razširjeno prozno obdelavo,¹⁰² kako Jezusa primejo, pa je scenirano v veliko besedilih »Zlatega očenaša« in njemu podobnih »Marijinih sanj« (prim. Š - 453, 451). Stalno se srečujemo s primeri, da je iz Svetega pisma sicer prepoznaven motiv vključen v besedilo po zaporedju nekanonično in prepleten z bajčno oziroma pravljlično snovjo (prim. Š - 452, 453, 6596, SLM - 268, 288, 290, 291, 341, 347, 348, 286). Le kot svetleče kamenčke v mozaiku je mogoče izluščiti iz konteksta raznorodnih motivov tiste, ki izvirajo iz Svetega pisma in se nanašajo na Jezusovo trpljenje:

⁹² SLP II, 107-109 / 82 (1).

⁹³ N. d., 109.

⁹⁴ Prim. V. Novak, SLM, 29-35.

⁹⁵ SLP II, 110-111 / 83 (1, 2).

⁹⁶ F. Kocbek, *Storije*, n. d., 244 / 13; J. Fonovski, *Dve narodni s Tolninskega*, v: *Kres* 2 (1882), 140.

⁹⁷ F. Kocbek, n. d.,

⁹⁸ SLP II, 112.

⁹⁹ J. Likovič, n. d., 15-20.

¹⁰⁰ Š. Kúhar, 157 / 91; J. Freuensfeld, *Narodno blago s Štajerskega*, v: *Kres...* 299 / 7.

¹⁰¹ Šz 7 / 126, 3. Arhiv ISN, ZRC SAZU, Ljubljana; M. Stanonik, n. d., 168-169 / 55; D. Komac-J. Hadalin, n. d., 38-39 / 10.

¹⁰² J. Kelemina, n. d., 51 / 6 / V.

kako ga zasramujejo in tepejo (prim. Mt 26, 57-75; 27, 1-31). Precejšnja pozornost je posvečena judovskim in rimskim oblastnikom, posebej seveda Pilatu (prim. SLM - 276, 290), še sanje njegove žene (prim. Mt 27, 19) ne uidejo budnim folklornim očem (SLM - 276).

Medtem ko Sveto pismo s križevim potom opravi v enem stavku zelo stvarno (prim. Jn 19, 17; Mr 15, 20-21), folklorne ritmizirane, prejkone na apokrifih sloneče variante, kot da uživajo v prizorih človeških muk, povezanih z vodo, lesom in železom (SLM - 229, 234, 255, 281, 297, 336; Š - 452), je Simon iz Cirene (prim. Mt 27, 32) zašel le v šaljivo pesem (Š - 8668). Motiv desnega razbojnika (prim. Lk 23, 32.39-43) je v folklornih pripovedih - presenetljivo - povezan z motivom bega Svete družine v Egipt. Spomin na davno srečanje z Detetom namreč deluje še leta, da oče ali njegov zdaj že odrasli sin, ki je ravno tako tolovaj z imenom Dizma,¹⁰³ želita srečati Jezusa, kar ju privede na križ in tam dobita milost kesanja. Kaže, da so na nosilce slovenske slovstvene folklore napravile izjemen vtis Jezusove besede s križa Mariji in Janezu posebej zato, ker je v njih Mati Božja nagovorjena kot žena (prim. Jn 19, 26). Zato ji v folklornih besedilih polagajo v usta bridke besede protesta: »Doslej sem ti bila lastna mati, zdaj sem ti pa tuja žena«¹⁰⁴ (SLM - 290), a Jezus ji razloži, da ji s tako razdaljo želi le olajšati materinsko bolečino, ker bi ji sicer počilo srce (prim. SLM - 239, 281, 289, 290; Š - 452, 6572). Jezusove zadnje besede s križa (prim. Mt 27, 46; Lk 23, 34.46; Jn 19, 26-28.30) so z večjimi ali manjšimi modifikacijami potresene po folklornih molitvenih besedilih kakor zlata zrnca sredi peska¹⁰⁵ (prim. Š - 452, 6440, 6588, 6797; SLM - 260, 265, 276). Motivi Jezusove žeje na križu se oblikovno ujemajo z evangeljskimi poročili, skrbna primerjava odlomkov pa kaže, da je folklorni spomin pomešal med seboj vrste pijače, ki so jo ponudili Gospodu ob prihodu na Kalvarijo (prim. Mt 27, 33-34; Mr 15, 23) in potem na križu (prim. Jn 19, 28-30). Večinoma mešajo med seboj kis in žolč (prim. SLM - 234, 323, 325, 343, 351), medtem ko je vino omenjeno le enkrat (SLM - 286). Hkrati je v njih navzoča že tudi teološko verjetna interpretacija, da je žeja po dušah Jezusa pripeljala na križ.

»Gvantec z njega pobran« (Š - 6440) je edini sfolkloriziran verz poročila »da so mu vzeli oblačila« (Jn 19, 23), kakor je tudi o žrebanju za njegovo suktnjo (prim. Jn 19, 24) znana le ena zgodba.¹⁰⁶ »Ura Gospodove smrti«¹⁰⁷ je v slovstveni folklori predstavljena izredno ekspresivno (prim. SLM - 281, 289, 292, 300, 303, 336; Š - 453), tako da za oporo očitno ne zadoščajo le zgledi iz pasijonskega dela evangelijev (prim. Mt 27, 51-52; Lk 23, 44-45), ampak so

¹⁰³ -, *Gobavček ali branje o desnem razbojniku*, v: *Zgodnja Danica* 30 (1877), 274; J. Freuensfeld, *Narodno blago s Štajerskega*, v: *Kres* 4 (1884), 298, št. 6; *Legenda o desnem razbojniku*, v: *Dolenjske novice* 12 (1896), 58, 67; *Podlistek*, v: *Mir* 19 (1900), 56-57; *Dizma*, v: *Vrtec* 31 (1901), 106-108; *Listek*, *Slovenski Gospodar* 36 (1902), št. 17, 2-3; A. Gabršček, *Desni razbojnik*, v: *V soških planinah*, Gorica 1910, 82-83 / 10; SLP II, 34-35 / 74 (1).

¹⁰⁴ Poknjženo iz porabskega narečja.

¹⁰⁵ SLP II, 356 / 111 (72; prim. 84, 85, 89, 98); V. T. Kómac, n. d., 13, 14.

¹⁰⁶ -, *Suktnja brez šiva*, v: *Naš dom* 5 (1905), št. 23, 6-7.

¹⁰⁷ F. Zupančič, *Iskal je Gospoda*, v: *Vrtec* 47 (1917), št. 1, 8-9.

izposojeni še iz knjige Razodetja (prim. Raz 6, 12-14). Obstaja tudi vrsta primerov, v katerih se ljudski umetnik izmakne okviru svetopisemskega dogajanja in zgodbo razvije po svoje (prim. Š - 6282, 6436, 6438).

V obravnavanem gradivu se božični krog bogoslužnega leta spoji s postnim (poleg omenjenega bega v Egipt in desnega razbojnika) še dvakrat: v motivu svečnice in kalvarije - Marijo srečajo Judi »na dan te svečence«, »Jezusa so ji vzeli, / Močno so ga gajžlali. / Na križ so ga pribili / Za roke, za noge (Š - 4757) - in modrih z vzhoda (prim. Mt 2, 1-12) in Jezusove smrti (prim. Mt 27, 51-52), in sicer zgodbi o četrtem »modrem«, ki ni prišel z drugimi tremi predenj ob njegovem rojstvu, ampak se je na poti zaradi dobrih del tako zamudil, da je bil ravno priča pretresom narave ob Gospodovem izdihu. Tudi sam umirajoč je slišal njegovo vabilo: »Pojdi v veselje nebeško« (prim. Mt 25, 40; 25, 21).

Motiv jokajočih (svetih) žen (prim. Lk 23, 27-28) je prišel iz Svetega pisma v molitvena folklorna besedila na način poezije gramatike,¹⁰⁸ brez kakršnihkoli ukrasov (prim. Š - 6441, 6574; SLM - 281, 292, 303), medtem ko se zadnje dejanje pasijona - vojak, ki s sulico prebode Jezusovo stran (prim. Jn 19, 31-35), v njih opira na teološko refleksijo krvi in vode iz Jezusovega prebodega srca (prim. SLM - 270, 344, 348; Š - 6442).¹⁰⁹ Polaganje v grob (prim. Mt 27, 57-66) je še komaj doseglo folklorni interes (prim. SLM - 348; Š - 453). Besedila o Jezusovem vstajenju (prim. Mr 16, 1-6; 14-15) (prim. SLM - 287; Š - 453, 6500-6501) se zbirajo v treh točkah. Prva je Marija Magdalena (Š - 6495, 6589; SLM - 500.517),¹¹⁰ druga je pot učencev v Emavs (prim. Mr 16, 12-13, Lk 24, 13-35), ki je tu znana le v dveh odzivih (Š - 6502, 6503) in nazadnje srečevanje Vstalega z apostoli (prim. Lk 24, 36; Jn 20, 19-21). Pogosto je navzoč: »Mir vam bodi«, s čimer ljudski pripovedniki celó ukrotijo nemirne pokojne.¹¹¹ Tudi tu je poglavje zase apostol Tomaž (prim. Jn 20, 25-28).¹¹²

(Krivico delamo živalim, predvsem pticam, ki jih v tem strnjenem pregledu na temo svetopisemske snovi v slovenski slovstveni folklori izpuščamo (prim. Š - 447, 464-465).¹¹³

Sveti Duh (prim. Jn 14, 15-18) je označen v folklori le leksemsko, a kot »troštar« (prim. Š - 5300, 5855, 6645). Sem sodi nemara (prim. Mt 12, 31-32) opozorilo na nevarnost, da bi kdo »nad Bogom scagal«¹¹⁴ (prim. Š - 402; SLM, 275, 335). Čista slovstvena folklorična pa je, da je Marija z Jezusom pod brezo počivala in »zato Sveti Duh gor sede«.¹¹⁵ Pogosto se pojavlja tudi Sveta Trojica:

¹⁰⁸ R. Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Beograd 1966, 72-96.

¹⁰⁹ P. Merku, n. d., 68-69 / 87.

¹¹⁰ SLP II, 363 / 111 (89), P. Merku, n. d., 79 / 100.

¹¹¹ M. Cvetek, n. d., 83 / 56; A. Gričnik, n. d., 354 / 725; M. Repanšek, *Bajže s Koroške* (Glasovi), Ljubljana 1995, 124 / 76; M. Piko, *Iz semena pa bo lipa zrasla* (Glasovi), v delu.

¹¹² SLP II, 394 / 119 (1).

¹¹³ F. Kotnik, *Storije II*, Celovec 1958, 76 / 37.

¹¹⁴ L. Kretzenbacher, *Slovenisch (s)cagati = »verzagen« als deutschen Lehnwort theologisch Gehaltes*. Ein Beitrag zum barocken »Legenden-ballade« der Slovenen, v: *Die Welt der slaven* 9 (1964), 14, 337-361.

¹¹⁵ J. Šašel-F. Ramovš, n. d., 31 / 43.

»Bôga no svête Trojce / Nišče ne more zgrüntati, / Niti srcon, ne z jezikon. / Niti s peron spísati.«¹¹⁶ S tem imenom in pojmom v Svetem pismu res ni nikjer omenjena. Vendar dejstvo obstoja njene skrivnosti izhaja iz Jezusovih besed: »Če me ljubite, boste spolnjevali moje zapovedi; prosil bom Očeta in dal vam bo drugega Tolažnika, da bo za vedno ostal pri vas. A Tolažnik Sveti Duh, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jn 14, 15; 14, 26). V zbranem gradivu je častljivo navzoča. Slovenske pobožne hagade pojejo pri številu tri: »Tri peršone Božje so« (Š - 6662; prim. Š - 6666, 6670, 6671, 6663, 6667, 6669).

Iz Apostolskih del je slovstvena folklorja sprejela le odlomek o prvem mučencu Štefanu (prim. Apd 7, 56-60), a še to le nekatere njegove sestavine, in to »odprto nebo« (SLM - 290, 61; Š - 6184) ter njegovo svetniško smrt (prim. Š - 632, 633, 634, 635, 4980, 4981).

Iz Pavlovih pisem so prešli v folklorno izročilo¹¹⁷ njegova gotovost o Kristusovem vstajenju (prim. 1 Kor 15, 12-19; Flp 2, 6-8), opozorilo na nevarnost zlorabe evharistije (prim. 1 Kor 11, 17-34) (prim. Š - 5843) in vprašanje zakona ali neporočenosti (prim. 1 Kor 7, 1-16.25-39.32-33) ali po folklorno »ledik stanu« (prim. Š - 2222, 8196-8211, 8204, 8205, 5266, 8256). Od tod (prim. Ef 5, 25-32) presenetljivo zagotavljanje ženina nevesti, da jo bo »prav srčno ljubu, / Glih tako, kakor Kristuš / To cercuku« (Š - 5295).

Na avtorja Razodetja se morda nanaša pesem, ki govori o majcenem fantu sv. Johanu, ki gre delat v Jeruzalem sodni dan in v kateri Marija prosi za noseče matere in otročičke majcene (Š - 480). Strnitev Babilonskega stolpa in Vélikega Babilona je bila že omenjena ob Stari zavezi, tu pride zraven še Antikrist (prim. 1 Jn 2, 18-22; 4, 1-6). Posebna pozornost je namenjena poslednji sodbi, veliko več v pesmih nagrobnicah (Š - 4894, 6273, 6212, 6213, 6215, 6494, 6250-6267) kot v prozi.¹¹⁸ Pri tem se sklicujejo na različna mesta Svetega pisma tako iz Stare (prim. 1 Kr 22, 1-51; 2 Krn 17, 1-19; 18, 1-34; Ezk 37, 1-3.12-14.18.19; Oz 10, 8; Jl 4, 1-2; 11-12;) kot iz Nove zaveze (prim. Mt 24, 15-28.36-44; 25, 31-46; Lk 21, 34-38; 23, 28-30; Raz 6, 15-17).

Ni še raziskano, od kod prepričanje,¹¹⁹ da bel konj prinaša srečo: ugledati belega konja je dobro znamenje. Ali je zgolj naključje, da se ta motiv lepo ujema z naslednjim odlomkom iz Razodetja: »Nato sem videl nebo odprto in prikazal se je bel konj. Ta, ki ga je jezdil, se je imenoval Zvesti in Resnični. Ta pravično razsoja in se bojuje. Oči so mu kakor ognjen plamen in na glavi nosi veliko krono; napisano pa ima ime, ki ga ne pozna nihče, le on sam. Ogrnjen je v plašč, ki je bil namočen v krvi, in ime mu je Božja beseda« (Raz 19, 11-13).

¹¹⁶ Š. Kühar, n. d., 89 / 149.

¹¹⁷ P. Merku, n. d., 393 / 537; I. Šašelj, *Bisernice*, 113 / 48.

¹¹⁸ T. Cevc, *Okamnelaživa bitja v slovenskem ljudskem izročilu*, v: *Traditiones* 3 (1974), 83; A. Gričnik, n. d., 289 / 600.

¹¹⁹ Terenski podatek, avtopsija.

Povzetek: Marija Stanonik, Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori

Razprava želi uzavestiti, kako je posamezne sestavine Svetega pisma vsrkala vase tudi slovenska slovstvena folklor. Načini prevzemanja so različni: tako rekoč od citatnih, ki se tudi kontekstualno ujemajo s svetopisemskim sporočilom, da popolnoma svobodne obdelave motiva, ki se v skrajnem primeru obrne v ironijo in šalo. Vmes je prizadevanje, ki skuša svetopisemsko snov približati ljudstvu v njemu blizke mišljenjske vzorce, marsikaj tudi z moralno poanto. Manj opazna je možnost, ko ne gre toliko za prevzemanje snovi, ampak za strukturo oblikovanja posameznih pripovedi. Z žanrskega vidika prepoznamo frazeme, rekla, pregovore, šale, vse do širše razvitih motivov, ki postanejo del posameznih povedk in pravljič.

Summary: Marija Stanonik, Interpretation and Concordance of Biblical Motifs in Slovenian Literary Folklore

The aim of the paper is to point out how individual elements of the Bible were absorbed by Slovene literary folklore. If we take the names as the most easily recognisable catchwords, we can establish that the ones found most frequently are those from the Pentateuch of the Old Testament (Adam and Eve, Cain, Abel, Noah, Abraham) and Jesus Christ with his mother Mary, and Peter from the New Testament. There were different ways of borrowing: from quotations also contextually corresponding with the biblical message to completely free treatments of motifs, which can even turn into irony or humour. In most cases, however, efforts can be observed to bring the biblical subject-matter close to common people by transforming it into familiar thought patterns. There is also often a moral point.

Lev Menaše

Podobe Boga

*Matto e chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer la infinita via
Chi tiene una sustanzia in tre persone.*
(Dante, Purgatorio III, 34)

*Licitum est ss. Trinitatem pingere,
non tamen in qualibet forma.*
(Benedikt XIV.)

*I believe that, next to God,
Andrew Jackson was the greatest man who ever lived.*
(John T. Moore)

Razvoj interpretacije Biblije v slovenski likovni umetnosti je najlaže ilustrirati z razvojem posameznih motivov. Za kratko predstavitev so upodobitve Boga še posebej primerne, saj so doživele razmeroma malo sprememb, ki pa so tipične in zato odlično zaznamujejo tri temeljna obdobja: prvo do protestantizma, drugo do 19. stoletja in tretje, ki sega do naših dni.

V vseh teh obdobjih so bile slovenske upodobitve Boga - podobno kakor drugod po Zahodni Evropi - praviloma antropomorfne, pri čemer so se umetniki in njihovi naročniki najlaže sklicevali na odlomek iz Geneze, kjer je zapisano, da je Bog človeka ustvaril »po svoji podobi« (1 Mz 1, 26).¹ Za natančnejše določanje Božjega lika pa so se seveda morali opreti na druge biblične vire; ti omogočajo različne interpretacije, vendar so v srednjem veku očitno najbolj upoštevali tiste, ki so Boga priličili Kristusu, najprej Kristusove lastne besede po Janezovem evangeliju: »Kdor je videl mene, je videl Očeta« (Jn 14, 9), potem pa še navedka iz Pavlovih pisem, v katerih je Kristus označen kot »podoba Boga« (2 Kor 4, 4) oziroma »podoba nevidnega Boga« (Kol 1, 15).

Tudi v slovenski srednjeveški likovni umetnosti se torej praviloma srečujemo s kristomorfim Bogom Očetom: takšen npr. nastopa na najpomembnejšem slovenskem bibličnem ciklu, na upodobitvah prizorov iz Geneze, ki jih je Janez

¹ Prim. W. Braunfels, *Gott, Gottvater, v: Lexikon der christlichen Ikonographie II*, col. 165.

iz Kastva leta 1490 naslikal na obok glavne ladje cerkve v Hrastovljah; glavo mu obdaja križni nimb, na njej pa nosi cesarsko krono. Ta - seveda docela posvetni - simbol absolutne oblasti naj bi ga načeloma tudi razlikoval od Kristusa, kar pa že v Hrastovljah ne drži: na prizoru Marijinega kronanja v apsidi glavne ladje sta kronana oba in tako je od oseb Svete Trojice vsaj na prvi pogled nedvomno prepoznaven samo kot golob upodobljeni Sveti Duh.

S podobnimi težavami se srečujemo tudi ob drugih poznosrednjeveških freskah: na zapleteni alegorični upodobitvi Oznanjenja, na tako imenovanem Lovu na samoroga v zaprtem vrtu, ki ga je Mojster Leonard leta 1504 naslikal na severni steni prezbiterija cerkve v Dolah pri Moravčah, npr. vidimo kar dva Boga Očeta: levi proti Mariji pošilja malega, s križem označenega Jezusa (osnovnemu je torej dodan motiv Kristusovega učlovečenja), desni pa se v gorečem grmu prikazuje Mojzesu. Oba sta kristomorfnata in znova označena s križnima nimboma, v desnici pa držita knjigi, torej atribut, ki ga je slovenski srednjeveški vernik najbolje poznal kot Kristusov simbol. Ta motiv bi v konkretnem primeru sicer morda lahko razlagali kot upodobitev Besede, ki »je bila pri Bogu« (Jn 1, 1), vendar bi takšna razlaga v primeru leve skupine vodila do novih zapletov in končno je očitno samo to, da je meja med obema Božjima osebama vsaj nejasna, če že ne docela zabrisana; nedvomno razlikovanje je mogoče samo glede na kontekst prizora, v katerem se lik nahaja.

Problem je torej najbolj očitno na poznosrednjeveških upodobitvah, pri katerih takšnega konteksta ni, kažejo pa vse tri osebe Svete Trojice. Vsebinsko najmanj problematična varianta tega motiva, Prestol milosti, pri nas seveda ni bila neznana (v drugem desetletju 15. stoletja so jo npr. naslikali na obok kapele Žalostne Matere Božje pri celjski opatijski cerkvi), vendar so - znova kakor drugod po Zahodni Evropi - tudi v Sloveniji prevladovala precej bolj vprašljive variante. Najbolj skrajnih, triobraznih in triglavih, v našem gradivu sicer ne poznam, druge pa si je najlažje ogledati na upodobitvah Marijinega kronanja, pri katerem sodeluje Sveta Trojica. Najstarejša slovenska upodobitev tega prizora, danes izgubljeni relief iz Zgornje Vižinge (okoli 1430-1435), jo npr. kaže kot tri osebe različnih starosti; na freski Janeza iz Kastva v Hrastovljah sta Bog Oče in Kristus skoraj enaka, nad Marijo pa plava Sveti Duh v podobi goloba; na freski v Mariji Gradec sta skoraj enaka Kristus in Sveti Duh, Bog Oče pa je predstavljen kot belolas in belobrad stavec s krono na glavi.

Takšne poznosrednjeveške upodobitve jasno odsevajo zmedo, ki so jo povzročile najrazličnejše teološko pogosto oporečne interpretacije. Te so prvi kritizirali krščanski humanisti in za njimi protestantski pisci, kritikam pa so sledile tudi ustrezne likovne upodobitve. Na freski Kristusovega učlovečenja v Lanišču, ki je nastala v tretjem desetletju 16. stoletja, se npr. celo srečujemo z docela abstrahirano podobo Boga Očeta, s tako imenovano Božjo desnico, ki proti Mariji pošilja križni nimb. *Dextra Dominis* je starodaven simbol, ki je bil znan že v starokrščanski umetnosti, v Sloveniji pa nikakor ni bil običajen. Dejstvo, da se je pojavil v tem trenutku, je seveda pomenljivo - avtor se tako ni samo ognil problematiki različnih interpretacij Božjega lika, ampak se je, podobno kakor v zgodnjem obdobju krščanstva, predvsem podredil popolni prepovedi njegovega upodabljanja (prim. 2 Mz 20, 4).

Kljub temu pa takšni simboli pri nas, čeprav jih srečujemo še v sodobni umetnosti, nikoli niso postali običajni. Celo slovenske protestantske variante so še vedno kazale antropomorfnega Boga Očeta, vendar v drugačni podobi, kot tako imenovanega Staroletnega, ki temelji na Danijelovem videnju: »Njegovo oblačilo je bilo belo kakor sneg in lasje na njegovi glavi kakor čista volna« (Dan 7, 9). Ta tip pri nas sicer ni bil nov - srečali smo ga že na freski v Mariji Gradec in kažejo ga tudi nekatere starejše upodobitve, pri čemer je znova značilno, da je najbolj pogost na variantah, nastalih neposredno pred protestantizmom, - vendar je bil prvič dosledno uporabljan šele na ilustracijah Dalmatinove *Biblije* (1584), hitro pa ga je prevzela tudi katoliška umetnost, saj je bila v času protireformacije Cerkev zelo občutljiva na protestantske kritike in je nanje hitro reagirala. Nenavadne srednjeveške upodobitve Svete Trojice je uradno sicer prepovedal šele papež Benedikt XIV. leta 1743, vendar so v likovni umetnosti postale redke že v poznem 16. stoletju, vsaj do prve svetovne vojne pa je prevladoval tip, ki ga je v leta 1908 izdani *Umetnosti v bogočastni službi* opisal še Janez Flis: »Bog, starček (antiquus dierum, Dan 7, 9), z dolgo, belo, nerazdeljeno brado ima okrogel sij z vpisanim križem ali enakostran trikot, oblečen v belo oblačilo in krasen plašč; v roki drži žezlo in svetovno kroglo... Njemu na desnici sedi na enem prestolu Bog Sin z razdeljeno, kratko brado, lasje rujavkasti, dolgi in razdeljeni. Na glavi ima križni nimbus, obleko belo ali rdečo, ogrnjen je s plaščem, vidijo se mu vse petere rane; v roki drži križ... Bog sv. Duh plava nad obema v podobi goloba v obsiju (glorioli) s križnim nimbom okrog glave.«²

Takšni shemi vsaj v bistvenih poudarkih ustreza že Sveta Trojica na najstarejši datirani slovenski poreformacijski upodobitvi Marijinega kronanja, na sliki, ki jo je Orazio Liberale leta 1575 naslikal za koprsko stolnico; kar tip Boga Očeta zadeva, ga od zaželenega očitno razlikuje le barva brade in las, ki jih je poleg tega tudi bolj malo. S plešo kot znamenjem Božje starosti in modrosti se srečujemo tudi na poznejših upodobitvah, do variant pa je prihajalo tudi v nekaterih drugih detajlih, predvsem v barvi oblačil. Vsaj tako pogosto kot bela so rdeča in modra, ki jih poznamo tudi z upodobitev drugih svetih oseb, pri čemer je barvna simbolika arhetipska - modra je barva neba in rdeča predvsem barva (krščanske) ljubezni. To pa je tudi vse; izjeme so resnično izjemne in zato toliko bolj nenavadne. Takšna je npr. freska, ki jo je Anton Lerchinger naslikal na stropu grajske kapele v Novem Celju. Spet gre za Kristusovo učlovečenje, torej za srednjeveški motiv, in tudi Bog Oče pred gledalca postavlja enak problem kakor tisti na slikarji Mojstra Leonarda: naslikan ni kot starec, ampak kot mladenič, v bistvu kot apolinični Kristus, ki torej uteleša samega sebe.

Tovrstna dela kažejo, da nekatera temeljna vprašanja še vedno niso bila dokončno rešena, vendar je resnično nove odgovore nanje prinesla šele umetnost 19. in 20. stoletja. V tej so interpretacije Boga Očeta temeljile na dveh temeljnih konceptih, ki bi ju po Izidorju Cankarju lahko še najbolj preprosto označili kot naturalističnega in idealističnega. Prvi je starejši in je v bistvu diametralno nasprotje procesa, ki ga v likovni umetnosti poznamo že vsaj od

² Prim. J. Flis, *Umetnost v bogočastni službi*, Ljubljana 1908, 234.

neoklasicizma: umetniki, kakršen je bil npr. Jacques-Louis David, so sakralno ikonografijo začeli prirejati posvetni, še zlasti revolucionarni tematiki. Najslavnejši primerek takšne metamorfoze je prav Davidov *Umorjeni Marat* (1793), ki ga je avtor povzel po tipu v grob položenega Kristusa, konkretno predvsem po neki leta 1790 nastali Girodetovi varianti.

Ta proces je v umetnostni zgodovini dobro znan in nešteto krat opisan, precej manj pozornosti pa so raziskovalci naklonili obratnemu: avtorji sakralnih del so v istem obdobju začeli posnemati formule posvetne umetnosti. Takšno metamorfozo v slovenski umetnosti in v okviru upodobitev Boga Očeta najboljše ilustrira v letih 1868-1871 nastala freska iz cerkve Marijinega rojstva na Svetih gorah, na kateri je Tomaž Fantoni naslikal Protoevangelij in pri tem Boga - z malimi, nebitvenimi spremembami - povzel po Rafaelovi upodobitvi Platona z znamenite Atenske šole v vatikanskih Stanzah (1509/10). Rafael je bil v 19. stoletju eden temeljnih zgledov akademske umetnosti in tudi Atenska šola ni sodila med tista njegova dela, ki bi s cerkvenega stališča bila vprašljiva, vseeno pa se je vredno spomniti, da je njegov Platon tudi *hommage* velikemu Leonardu in da torej na Svetih gorah v vlogi Boga nastopa ustvarjalec, ki ga je 19. stoletje med drugim slavilo kot enega od utemeljiteljev moderne znanosti, proti kateri se je Cerkev najbolj vneto borila prav v času nastanka Fantonijeve freske.

Fantoni in njegovi naročniki na takšne poudarke seveda niso mislili, vseeno pa zgodba dobro kaže, v kako paradoksnem položaju se je lahko znašla Cerkev, ki se je naturalizmu načelno sicer odločno upirala, hkrati pa se ji je zdelo še najbolj primerno, da cerkve krasijo čimbolj naturalistične podobe. Ob tem ne preseneča, da je končno tudi Bog ugotovil, da se lahko ljudem približa samo, če prikrije znamenja svoje božanskosti: Ludvik Mrzel v svoji noveli *Bog v Trbovljah* (1937) pripoveduje, kako je med rudarje prišel kot »siromašen oče frančiškan« in z njimi končno delil človeško usodo: »Hlapci njegove svetlosti gospoda barona [so ga] na skrivaj pribili na križ in zagreblji v zemljo, da mu živa duša groba ne ve.«

Maksim Sedej je Mrzelovo novelo ilustriral z ekspresionističnimi lesorezi, ki Boga ne kažejo samo kot frančiškana, ampak tudi kot ruskega »starca«, torej v podobi, ki je bila v času nastanka novele in njenih ilustracij dobro znana tudi zaradi Tolstoja in njegove usode. Dejansko je med pisateljevo in med usodo Mrzelovega Boga mogoče potegniti kar nekaj bistvenih vzporednic: podobno kakor Tolstoj se je tudi Bog iz bitja, ki ga časte milijoni, hote spremenil v zadnjega med zadnjimi, in tudi on si je tako prislužil anonimno smrt - zadnji Sedejev lesorez ga kaže, kako visi na vejnatem križu, znova s sijem okoli glave, a nepreklicno mrtev.

Mrzelovo novelo in Sedejeve lesoreze je seveda treba interpretirati na različnih nivojih; lesoreze, zlasti zadnjega, bi na umetnostnozgodovinskem lahko še najboljše označili kot svojevrsten povratek k začetkom, k osnovnemu kristomorfemu liku, od katerega pa se tokrat ne odpirajo nobene nove poti. Zgodba Boga v podobi človeka je z Mrzelovo zgodbo zaključena in s Sedejevo grafiko je zaključena zgodovina antropomorfnih upodobitev krščanskega Boga;

ostaja samo ideja, ki pa je na tradicionalni zahodnoevropski način ni več bilo mogoče upodabljati.

To spoznanje v slovenski likovni umetnosti najbolje ilustrirajo v petdesetih in šestdesetih letih nastala slikana okna Staneta Kregarja. Na njih je - v glavnem po zahtevah naročnikov - sicer upodabljal različne simbole in včasih celo figure, npr. Križanega, nikoli pa ni, kolikor vem, upodobil antropomorfnega Boga Očeta; njegovo prisotnost praviloma zaznamuje samo svetloba, ki sije skozi okna. Kregarjevi vitraji torej proti koncu 2. tisočletja povzemajo ideje, ki so jih v prvem razvili grški mistiki in ki so pomembno odmevale še v prvih obdobjih gotike, potem pa so jih za dolgo zakrile zahodnoevropske težnje k vedno bolj realističnemu upodabljanju; šele, ko je ta razvoj zašel v slepo ulico, so umetniki in potem celo nekateri naročniki le doumeli, zakaj je Bog ljudem prepovedal, da bi si delali kakršnekoli podobe tega, kar je zgoraj na nebu.

Povzetek: Lev Menaše, Podobe Boga

Upodobitve Boga dobro zaznamujejo tri ključna razvojna obdobja interpretacije Biblije v slovenski likovni umetnosti. Prvi je srednji vek, predvsem 15. in zgodnje 16. stoletje, ko se je problematika zaostriła ter zapletla ob vprašanju upodabljanja Svete Trojice. Na takšne teološko pogosto oporečne upodobitve je najprej odgovorila protestantska umetnost, v kateri je bil Bog Oče prvič upodabljan kot Staroletni; to formulacijo sta povzeli tudi proti-reformacijska in poznejša katoliška umetnost. Do zadnje bistvene spremembe je prišlo v moderni dobi, ko so se interpretacije razdelile na dve temeljni skupini, na naturalistične, ki pa so že v obdobju pred drugo svetovno vojno zašle v slepo ulico, in na idealistično abstrahirane, kakršne nastajajo še danes.

Summary: Lev Menaše, Images of God

Images of God are very suitable for a short presentation of the development of Bible interpretation in Slovene plastic arts. The first is, of course, the Middle Ages, mainly the fifteenth and early sixteenth centuries, when the issue became particularly complicated regarding the presentation of the Holy Trinity. The first reaction to such theologically objectionable late medieval images was provided by Protestant art, which was the first to consistently present God the Father as *Antiquus dierum*, The Ancient of Days; this formula was adopted also by counter-reformation and later Catholic art. The last essential change came about during the modern age, when the interpretations were divided into two basic groups, the naturalistic ones, which, however, entered a blind alley even before the World War II, and the idealistically abstracted ones, which are still appearing nowadays.

Nataša Golob

Marijino oznanjenje kot upodobitev *mulier docta* v poznem srednjem veku

V Lukovem evangeliju je napoved Jezusovega rojstva zapisana z besedami: »V šestem mesecu je Bog poslal angela Gabrijela v galilejsko mesto Nazaret, k devici, zaročeni z možem, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše, in devici je bilo ime Marija. Angel je vstopil k njej in rekel: 'Pozdravljena, obdarjena z milostjo, Gospod je s teboj!' Pri teh besedah se je vznemirila in premišljevala, kakšen pozdrav je to« (Lk 1, 26-30).¹

V prvih stoletjih krščanstva se motiv Marijinega oznanjenja ni uveljavil med vsemi skupnostmi z enako močjo, a že v katakombnem slikarstvu je zavoljo nagovora Božji sel dobil podobo mladeniča, ki se z glasniško palico v roki obrača k Mariji.² Te zgodnje upodobitve že govorijo o učlovečenju, vendar je Marija upodobljena brez posebnih opredelitev kot devica, h kateri je prišel angel z oznanilom. Po Efeškem koncilu (431) je Marijina podoba dobila nov pomen, bila je opredeljena kot *Theotokos*, Mati Božja, zavoljo česar je na prvem velikem pokoncilskem ciklu v Santa Maria Maggiore v Rimu³ upodobljena kot matrona v cesarskih oblačilih, sedeča na arhitekturnem prestolu pred zlatim ozadjem. V roki drži preslico s škrlatno prejo, iz katere je stkala zastor za svetišče. Preslica, ki je sedaj atribut Marije kot tempeljske device, je ikonografski motiv, povzet po apokrifnem psevdo-Jakobovem evangeliju (11, 1): v vzhodnoevropski umetnosti je preslica v Marijinih rokah ostala, v zahodnoevropski umetnosti pa je že okoli leta 1000 povsem izginila. Na isti psevdo-Jakobov evangelij so se naslonile tudi upodobitve oznanjenja ob vodnjaku, ki je bil vseskozi pomembna ikonografska prvina: pomeni *fons signatus*, *fons puritatis* in podobno. Starokrščanska literatura je Marijo

¹ Umetnostna zgodovina se v svojih utemeljitvah obrača k slikarskim in kiparskim ustvaritvam. Več spomenikov, ki jih omenjam v prispevku, je reproduciranih v standardnih ikonografskih priročnikih in sklicujem se zlasti na dva, ker sta dosegljiva v marsikateri knjižnici: G. Schiller, *Iconographie der christlichen Kunst*, I, Gütersloh 1966 (oziroma: *Iconography of Christian Art*, I, London 1971) in W. Braunfels (ed.) et al., *Lexikon der christlichen Ikonographie* (LCI), 4, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1972.

² Rim, Prisciline katakombe, katakombe sv. Petra in Marcellina, katakombe na Via Latina; prim. G. Schiller, n. d., sl. 69.

³ G. Schiller, n. d., sl. 66.

imenovala »devico, ki je na izviru (vodnjaku) ujela ribo (Kristusa)«,⁴ tako da je eksegeza neposredno povezala tip oznanjenja ob vodnjaku z Marijino čistostjo. V zahodnoevropski umetnosti se je ta tip ohranil: v visokem srednjem veku je bil tipološko povezan z Rebeko ob vodnjaku, v gotiki pa je motiv vodnjaka prešel med najodličnejše Marijine simbole in ni bil več vezan na trenutek oznanjenja. Na številnih upodobitvah - zlasti v staronizozemskem slikarstvu - ga je nadomestil vodnjak v obliki krstilnika,⁵ sicer pa je v prizoru oznanjenja, kadar se dogaja v domačem okolju, vodnjak nadomestila posoda s čisto vodo.⁶ V 13. stoletju se je na upodobitve oznanjenja uvrstil nov simbol, lilija, kar moramo razumeti kot odmev na komentarje sv. Bernarda iz Clairvauxa k Visoki pesmi: Lilija je bila ali cvet iz raja, ki ga drži Marija v rokah, ali cvetlica, ki jo vidimo v posodi blizu Marije, ali pa jo Gabrijel drži kot simbol oznanjenja.

Vsa umetnost se je vsebinsko pričela spreminjati z nastopom gotike in tudi Marijino oznanjenje so zaznamovale spremembe, ki so izražale nova verska čustva. Srečamo se s številnimi, področno zamejenimi skupinami, ki izražajo svoj ikonografski tok, kot celota pa se je motiv oznanjenja iz zgodovinsko-kristološkega toka preusmeril v mariološkega; poslej je oznanjenje pogosto zaznamovano kot trenutek učlovečenja s svetlobnim žarkom, ki od Boga Očeta pada na Marijo, s tem pa je bilo v eno, v neločljivo skladnost povezano dogajanje na nebu in na zemlji.

Še tako lapidaren ikonografski priročnik bo navedel, da se je v poznem srednjem veku dogodek oznanjenja preselil iz sorazmerno neopredeljenih prostorov v jasno označene: »Gre za prestop iz starejšega simbolizma in (umetnost je) prek transcendentnega realizma (prišla)... do alegoreze in končno do ljubeznivega predstavljanja idiličnega in intimnega.«⁷ Poznosrednjeveška umetnost se je odločila za dvoje značilnih prizorišč, to sta ali cerkveni ambient ali okolje, ki diha posvetno življenje.

Vsako ima svoje ikonografske iztočnice, s tem da je pri umestitvi oznanjenja v cerkvi poudarjena veljava Marije kot Cerkve, sam dogodek oznanjenja pa kot prag med staro in novo zavezo.⁸ Oznanjenja, ki so postavljena v prostore

⁴ F. J. Dölger, *Ichtya. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, II, Münster 1922, 486 sl.

⁵ Na primer: Jan van Eyck, *Marija ob vodnjaku*, Antwerpen, Musée Royal.

⁶ Tudi številne slike Jana van Eycka, Roberta Campina (tako imenovani *Mérodski oltar*, prim. spodaj), Rogierja van der Weydna itd.

⁷ *LCI*, 4, stp. 430.

⁸ Nemara sta najbolj mnogoplastni in hkrati zgovorni dve upodobitvi, ki naj ju na kratko opišem:

Slika *Marijinega oznanjenja* v cerkvi sv. Marije Magdalene v Aix-en-Provence (1440-1443), delo Mojstra Oznanjenja iz Aixa: Gabrijel je pokleknil v prostoru, ki ga slogovne prvine določajo kot poznoromansko arhitekturo. Stoji v prostoru, ki je star - prihaja kot sel, da bi se izpolnile napovedi, o katerih govori Stara zaveza - in zato sta nad kapiteli sohi dveh prerokov, na baldahinih pa sta reliefa zmaja in netopirja. Gabrijel se je ustavil v prostoru, ki je sorazmerno nizek in nad preklado se odpira modro nebo, kjer vidimo Boga Očeta, ki z blagoslavljačo desnico sipa snop žarkov proti Marijini glavi, na njih pa plava dete. Marija kleči v veličastno velikem katedralnem prostoru, ki se izraža z jezikom visokogotske arhitekture; gre torej za aluzijo na novo, sodobno

meščanske hiše poznega srednjega veka, so prepletene s prikritimi simboli.⁹ Nekatera pa so umeščena v Marijino spalnico, kar je treba razumeti kot

stavbarstvo in s tem na prostor, ki je simbol Nove zaveze. Značilno je tudi velikostno razmerje obeh prostorov: Gabrijel je v predprostoru, preddverju katedrale, ki je nižje in manjše od ladje, kjer je Marija pokleknila pred bralnim pultom. To je osmerostranična kiparsko-stavbarska umetnina; po obliki je tak kot podnožje keliha ali monštrance ali vodnjaka. Na bralnem pultu so naložene zaprte in odprte knjige, proti robu slike pa je pomaknjen vrč s simbolično pomenljivim cvetjem.

Tako imenovano *Friedsamovo oznanjenje*, sedaj New York, Metropolitan Museum of Art (okoli 1425), delo Jana van Eycka in sodelavcev, zlasti brata Huberta: Tudi tu je razmerje med staro in novo zavezo izraženo s simboliko arhitekture. Marija stoji na cerkvenem pragu, kjer beremo vklesane besede *Regina coeli laetare*. Marija ima odprto knjigo v rokah, na klopi v niši je vrč z lilijo. Arhitektura na njeni levici (preteklost) je zaprta, oblike so romanske in na vrhu polstebra čepi izklesana opica, v srednjem veku prvovrsten simbol vsega zavrženega. Temna stebra nad opico sta aluzija na stebra, ki sta stala ob vhodu v tempelj (prim. 1 Kr 7, 21). Tudi cerkvena notranjost je na tej strani zatemnjena, a tisti del notranjščine, ki ga vidimo za Marijino glavo, je osvetljen zaradi dveh oken. Enako je cerkvena zunanjščina na Marijini desnici odprta z velikim gotskim oknom, tla so prekrita z drobnimi cveticami. Timpanon nad cerkvenim vhodom je prazen: vidimo le konzolo, ki pripravljena čaka na pravo podobo, prav to pa oznanja angel. Gabrijel je pokleknil na poti proti cerkvi, na njegovi levici (!) je videti na pol podrt zid in za njim visoko rastoč plevel: tukaj je tudi vrt povzel simbolizem, ki je sicer najjasneje in najpogosteje izražen v arhitekturnem besednjaku.

Sliki: G. Schiller, n. d., sl. 114 in 115; E. Panofsky, *The Friedsam Annunciation and the Problem of the Ghent Altarpiece*, v: *Art Bulletin* 17 (1935), 432 sl. E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, Cambridge (Mass.) 1953.

⁹ Posebej severno od Alp, v staronizozemskem in francoskem slikarstvu, pod njunim vplivom pa tudi v nemški, avstrijski, češki in naši umetnosti 14. in 15. stoletja, je prizorišče oznanjenja dnevna soba. Spet kot dve upodobitvi, ki sta na skrajnih konceh ikonografskega besednjaka, navajam dve upodobitvi:

Tabelna slika *Marijinega oznanjenja*, delo Konrada Witz (okoli 1445), sedaj Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, je verjetno krasila delavniško stran krilnega oltarja za samostansko cerkev v Olsbergu pri Baslu. Vpelje nas v popolnoma prazno, asketsko izbo. Slika se ni osredotočila na trenutek oznanjenja, pač pa je napoved Marijine hvalnice, s katerim se zgodba oznanjenja zares sklene: to je v ambient spremenjen verz: »Ozrl se je na nizkost svoje služabnice« (Lk 1, 48). Prim. G. Schiller, n. d., 50.

Osrednja slika tako imenovanega *Mérodskega oltarja*, delo Mojstra iz Flémalla oziroma Roberta Campina (okoli 1425), sedaj New York, Metropolitan Museum of Art, Cloisters Collection, pa upodablja oznanjenje kot predmet mnogoplastnega čaščenja, saj ima vsak predmet v premožnem meščanskem bivališču svoj pomen: izrezljani levi na klopi, na katero se je naslonila Marija, so aluzija na Salomonov prestol, dva svečnika nad kaminom sta opozorilo na staro zavezo (kjer sveče ni, je le prazna skledica) in novo zavezo (pripravljena je nova sveča), v niši sta kotlič s čisto vodo in snažna, nedotaknjena brisača, simbola Marijine čistosti; sveča na mizi je pravkar ugasnila - bila je pozemska luč, ki je nehala plapolati, ko je v sobo prišel Gabrijel, Božji sel in prinesel Božjo svetlobo. Marija v trenutku njegovega prihoda bere knjigo, na mizi je odprta še ena, ob njej je zvitek. Pomemben pomenski premik pa je podoba deteta, ki s križem na ramenu polzi proti Mariji na zarku, ki lije v sobo skozi zastekleno okno.

Sliki: G. Schiller, n. d., sl. 112 in 113. E. Panofsky, n. d., (1953), 103-104. M. Botvinick, *The Painting as Pilgrimage: Traces of a Subtext in the Work of Campin and his*

poseben ikonografski odtenek - oznanjenje je napoved Kristusa kot ženina. V tem primeru gre za naslon na besedilo iz 5. poglavja pisma Efežanom in na komentar Iva iz Chartresa na 19. psalm ter široko ikonografijo motiva *Sponsus et sponsa*.¹⁰

Med najtehtnejše ikonografske spremembe v času gotike sodi poslej standardno upodabljanje Marije z odprto knjigo pred seboj, ki jo ima lahko v rokah, v naročju ali jo je položila na bralni pult.

Kar nekaj starejših motivov poznamo, ki so novemu tipu oznanjenja utrli pot. V zahodnoevropski umetnosti je kot dediščina antike ostala plejada poosebitev s knjigami v rokah. Posebno svobodne umetnosti so imele knjige kot svoj atribut (zlasti Gramatika ne bi mogla pogrešiti knjige, in tudi nekatere kreposti, npr. Previdnost, ki se iz zgodovine uči za svojo prihodnost).

Zgodnje upodobitve Marije s knjigo segajo še v 11. stoletje, in sicer v povezavi z interpretacijo Marije - Eklezije; tja do konca 13. stoletja se je tip počasi širil, potlej pa je knjiga dobila mesto enega osrednjih Marijinih atributov kot atributa mladenke, ki se je posvetila Božji besedi. Še okoli leta 1300 najdemo upodobitve, ko je Marija pred nami kot dekle, ki drži v rokah drobno (zaprto) knjigo, cvetoča lilija, ki raste iz vrča med njo in Gabrijelom, pa sega do višine njenih oči.¹¹ In preden je 14. stoletje minilo, je knjiga postala nepogrešljiva prvina v kompozicijah oznanjenja. Zlagoma se je povečalo tudi število knjig, ki so bile razpostavljene okoli beroče in razmišljajoče Marije, tako da je oznanjenje postalo prava predstavitev primerjalnega študija in seveda zasebne biblioteke.

Opozoriti velja še na pohištvo v Marijini sobi; v meščanskih hišah poznega srednjega veka ni bilo nenavadno, če so neporočeni odrasli imeli svoje sobe, v katerih so imeli posteljo, skrinjo, svetilke, klopi, klečalnik, police, kakšno sliko na steni, svoje zasebne predmete - npr. razpelo, hišni oltarček, knjige, posodo z vodo itd.¹² Ženske so se v svoje sobe umaknile takrat, ko so se hoteli izogniti vrvežu in klepetu po hiši, to so bili prostori za zasebno premišljevanje in molitev, pa tudi prostori, kjer so hranili osebne skrivnosti.¹³

Contemporaries, v: *Art History* 15 (1992/1), 2 sl. L. Seidel, *Jan van Eyck's Arnolfini Portrait. Stories of an Icon*, Cambridge (Mass.) 1993, 88-89.

¹⁰ Gre za misel, da je vzhajajoče sonce tako kot ženin, ki pride iz svoje sobe, to pa je povezal z oznanjenjem in je Marijo označil kot zakonsko sobo Sonca, ki je Kristus. Prim. G. Schiller, n. d., 50.

¹¹ Krilo hišnega oltarčka, anonimno kölnsko delo ok. 1300, Köln, Wallraf-Richartz-Museum; prim. R. Budde: *Köln und seine Maler 1300-1500*, Köln 1986, barvna sl. 1.

¹² Charles Sterling je v razpravi o mestnih vedutah in krajinskem portretu v slikarstvu Konrada Witz zapisal, da »to seveda niso portreti (mest), pač pa simbolične sestavine, ki imajo realistične prvine«. Ta citat dobro opredeljuje realizem v slikarstvu sredine 15. stoletja, ker je umetnostna volja in identiteta naslikane prvine - tukaj mesta, planin itd. enako veljavna tudi v okviru razprave o upodabljanju tkanin, pohištva, cvetja itd. Ch. Sterling, *L'influence de Konrad Witz en Savoie*, v: *Revue de l'Art* 71 (1986), 22.

¹³ Ph. Ariès - G. Duby, *A History of Private Life. II: Revelations of the Medieval World*, Cambridge (Mass.) - London 1988, 216-220.

Zaradi izbrane teme je za nas posebej zanimivo slediti preoblikovanju bralnega pulta v upodobitvah oznanjenja; spremembe so bolj zgovorne, pa tudi bogatejše so in sporočilno izrazitejše v umetnosti severno od Alp kot v italijanski. Prav tako je opozorila vredno, da se bralni pulti v upodobitvah iz posvetnega življenja le malo spreminjajo. - Sprva so upodabljali preprosta stojala, a že tako zgodaj, kot na Klosterneuburškem oltarju Nikolaja iz Verduna iz leta 1181, je bralni pult, za katerim stoji Marija, dobil trinadstropno podnožje in vtis je, kot da so ob straneh z vratci zaprte niše za hrambo drugih knjig.¹⁴ Okoli 1400 so bili pogosti klečalniki, ki so imeli več polic, pozneje pa omarasti klečalniki ali knjižne omare z več policami, na katerih so v slikovitem neredu naložene knjige.¹⁵ Knjige so naložene tudi na klopeh, policah, v stenskih nišah;¹⁶ so velike in majhne, okovane in vrečaste, iluminirane ali tekstovne knjige, pa še kakšen zvitek je vmes.¹⁷ Upodobitve Marijine sobe so nedvomno zrcalo tedanjega meščanskega bivališča, ki s pretanjeno mero preproščine poudarja njeno duhovno odličnost.

Take upodobitve so znane zlasti iz 14. in 15. stoletja in so v mnogih pogledih vzporednica podobam učenih mož: to so predvsem cerkveni očetje, pa evangelisti (ki kot pisatelji niso obdani s knjigami, ampak prosto ustvarjajo po navdihu), je pa v tej galeriji slovitih mož v poznem srednjem veku tudi nekaj portretov sodobnikov, npr. Petrarke, Nikolaja iz Oresma, Heinricha iz Seuse in drugih. Upodobitve učenih mož na eni strani in Marije pri branju na drugi ne povezuje tako močno le zelo podobna odslikava prostora (zaradi knjig, blagohotno naznačenega nereda, ko zavzeti duh išče odgovor v različnih spisih, zaradi naloženih zvitkov, posod na policah, pa simbolnih in pripovednih, žanrskih detajlov, s čimer so vzpostavljene vizualne paralele), oboje upodobitve povezuje vzdušje oziroma stanje duha, ki veje v prostoru. To je zaznamovano s prisotnostjo Svetega Duha, ki prinaša bodisi navdih ali dar učlovečenja: bistven je trenutek, ki je razsvetljenje. V njem je vsebovana resnica, večnost.¹⁸

¹⁴ Prim. F. Röhrig, *Der Verduner Altar*, Wien 1955, sl. 3.

¹⁵ Npr. dela kölnskega slikarja, imenovanega Mojster malega pasijona; prim. R. Budde, n. d., sl. 63 in zlasti kat. 39.

¹⁶ V Semeniški knjižnici v Ljubljani je v knjigi *Ein Schatz der Armen* vlepljen poznogotski lesorez Marijinega oznanjenja, kjer je na zadnji steni Marijine kamrice stenska vdolbina; na vrhnji polici so različne posode, na spodnji pa je odprta vrečasta knjiga, tako da se blago njenih podaljšanih platnic slikovito zgubano usiplje prek roba police. Prim. M. Kos - F. Stele, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, 129-131; M. Tršar, *Grafika*, v: *Enciklopedija Slovenije* 3, Ljubljana 1989, 371.

¹⁷ Opozorim lahko le na publikacije, ki obravnavajo posamezne sklope poznosrednjeveškega slikarstva, kot npr. že omenjeni deli E. Panofskega (1953) in R. Buddeja, ob tem pa še npr. v: *Marienbild in Rheinland und Westfalen*, Essen 1968; G. Goldberg - G. Scheffler, *Altdeutsche Gemälde. Köln und Nordwestdeutschland*, München 1972; A. Legner (ed.), *Die Parler und der schöne Stil 1350-1400. Europäische Kunst unter den Luxemburgern I-3*, Köln 1978; J. H. Marrow et al., *The Golden Age of Dutch Manuscript Painting*, Stuttgart - Zürich 1989 itd.

¹⁸ Marijine sobe ne bi mogli primerjati s sobami poznosrednjeveških pisarjev, dasi jim pomanjkanja znanja in zbranosti ne bi mogli očitati. Gre le za to, da so v 14. in 15. stoletju ti (povečini laični) mojstri sprejemali v svojih ateljejih oziroma delavnicah tudi

O Mariji in njenem življenju izvemo iz Svetega pisma le malo, nikjer ni rečeno, kakšne so bile njene spretnosti in kakšno je bilo njeno znanje. Ni nenavadno, da so praznino zapolnili apokrifni spisi. Eden teh zgodnjih virov je Jakobov protoevangelij, ki je nastal okoli leta 150; v njem piše, da je Marija znala presti in tkati, pa nič drugega. To je eden temeljnih virov za ikonografski tip Marije s preslico in škrlatno prejo. Grške homilije iz časa med 8. in 10. stoletjem že govorijo o Mariji kot ženski, ki je bila modra kot Atena.¹⁹ Nemara je v tem času nastal psevdo-Matejev evangelij, kjer je zapisana trditev, da »ni bilo nikogar, ki bi bil bolj razgledan kot ona in ki bi vedel več o Božji postavi in nikogar, ki bi znal bolje zapeti pesmi Davidove«. ²⁰ Tudi karolinška Olfriedova pesem *Krist* opisuje, da je v trenutku oznanjenja Marija brala Psalter. Bistveno drugače, namreč že izven območja starozaveznih besedil, je opredeljena Marijina razgledanost v spisih Thierryja iz Chartresa in Alberta Vélikega z besedami, da je prav Marija vodila sedmero svobodnih umetnosti. To je izraz visokega vrednotenja njenih intelektualnih sposobnosti, ki se je prepletlo z že uveljavljeno mislijo, da poznavanje *septem artes liberales* vodi do znanja o Bogu, Marija pa je kot Jezusova mati dobila mesto nad njimi in je bila obdarjena s sedmimi darovi Svetega Duha. Marija je kot Modrost vseh modrosti upodobljena na Salomonovem prestolu in s temi lastnostmi orisana v *Speculum virginis*, ki je bilo od 11. stoletja zelo razširjeno berilo, ilustracije pa so pogosto dopolnjene s citati iz Pregovorov (8, 1-21) oziroma so ob Marijini podobi citati od 22. verza dalje.²¹

Iz nobenega vira ne izvemo, kdaj in kje se je Marija naučila brati, a ker se v upodobitvah zrcali tedanje življenje, so nam v oporo stvaritve tistega časa. Vsekakor nam vsaj pisni viri povedo, da so se deklice lahko naučile brati doma, pri materi, starejših ženskah iz ožjega družinskega kroga, pri guvernanti (menda je večina otrok pričela črke spoznavati doma), ali pa so hodile v šole, ki so bile pri cerkvah in samostanih.²² V srednje- in zahodnoevropskih družbah so bile

stranke in skozi odprta okna je prihajal vrvež z ulice: čarnosti študija, ki v samopozabljenju išče pot do Boga, v teh podobah preprosto ni.

¹⁹ G. Schiller, n. d., 42.

²⁰ G. Schiller, n. d., 42. Gertrud Schiller je opozorila, da je še vedno polemično vprašanje, ali je psevdo-Matejev evangelij stvaritev latinskega Zahoda ali ne. Navedla je, da so v tem tekstu zaobjete starejše legende, ki bi po izviru lahko bile tudi grške. Vendar na drugi strani ni dokazil, da bi obstajala kakšna starejša grška verzija.

²¹ Prim. M.-Th. d'Alverny, *La sagesse et ses sept filles*, v: *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, I, Paris 1946, 245-278; P. Bloch, *Ecclesia et Domus Sapientiae*, v: *Miscellanea mediaevalia*, IV: *Judentum im Mittelalter*, Berlin 1966, 370-381.

²² C. Larrington, *Women and Writing in Medieval Europe. A Source Book*, London - New York 1955, 186 sl. S. Shahar, *Kindheit im Mittelalter*, Reinbeck b. Hamburg 1993, 253 sl. za deklice iz aristokracije, 263 sl. za meščanske pogoje, 185 sl. za deklice kmetijskega stanu. Vsekakor so bile navade, pogoji in cilji šolanja zelo raznolike glede na dežele in obdobja. Na str. 253 S. Shahar navaja, da se je v 12. in 13. stoletju pouk otrok obeh spolov v plemiških družinah le malo razlikoval. Če vzamemo za primer Gottfrieda von Eschenbacha ep o Tristanu in Izoldi, izvemo, da je Izoldo najprej poučeval neki duhovnik, pri katerem se je naučila brati in pisati, pesniti, govoriti tuje jezike, spoznala je pravila lepega vedenja, igranja na glasbilo, petja in skladanja. Resničnost, pravi S.

velike razlike glede na sloj, iz katerega so deklice izviralne, medtem ko je za židovske skupnosti veljalo, da so vsi dečki morali hoditi k pouku, deklice pa niso smele zaostajati za njimi.²³ Marija bi se prav lahko naučila branja v šoli pri shodnici ali pri svoji materi sv. Ani.²⁴ Oba tipa deklice Marije, ki se uči branja (solarke ali v zavetju matere), sta se pojavila hkrati, po sredini 13. stoletja.²⁵ V ciklih sledi ta prizor neposredno Marijini poti v tempelj in je v okviru njene ikonografije pomemben, ker vpelje misel, da se je Marija že od zgodnjega otroštva vešče lotevala branja, pozneje poglobljenega študija in to je zlagoma moralo prerasti v Marijo, ki je bila v trenutku oznanjenja izobrazena ženska.

Besede, ki jih na nekaterih odprtih knjigah lahko preberemo, so seveda citati iz Biblije, zlasti iz psalmov ali iz prerokov, ki so napovedi njenega materinstva in Jezusovega rojstva. Skupaj z besedami z drugih napisov (npr. angelovega pozdrava, naslovov knjig, besed na njihovih odprtih straneh) in glede na pomenjanje drugih predmetov, umestitev oznanjenja med druge prizore pa se oblikuje dokončna ikonografija.²⁶

Shahar, je bila manj idilična, so pa deklice (že zaradi bodočih obveznosti kot gospodarice na posestvih) učili branja, včasih so znale tudi pisati in računati, na pamet so v latinščini znale obsežne odlomke iz Svetega pisma, molitve in psalme, marsikateri svetniški življenjepisi; znati so morale recitirati, postavljati uganke, plesati, mestoma najdemo tudi besede, da je treba deklice vpeljati v sedem svobodnih umetnosti (prim. L. d'Arde, *Historia Comitum Ghisnensium*, MGHS, pogl. 24, 621: »Non tamen nutrienda quam moribus erudienda et liberalibus studiis imbuenda«), spoznati so se morale na zdravilne rastline, znati so morale šahirati in obvladati podobne oblike plemiške zabave, vzgajati sokole, biti spretni vezilje, znati tkati, jahati itd. Precejšnja razlika pa je bila v znanju med deklicami in dečki potlej, ko se je manj mladeničev odločalo za viteški stan in so jim bile odprte marsikateri šole, deklicam pa razen osnovnega pouka le izjemoma. Zanimivo je, da so v Florenci, kjer so otroci obeh spolov hodili v šole, leta 1338 žolčno razpravljali o ravni znanja, ki naj jo dosežejo deklice; razprava se ni nagibala deklicam v prid. Vseeno so nekateri znale dovolj latinsko in grško, da je (že v 15. stoletju) humanist ostrega duha Leonardo Bruni zanje zapisal dobro oceno. Prim.: Ariès - Duby, n. d., 281.

²³ M. Beit-Arié, *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*, London 1993, 79 sl.

²⁴ P. Sheingorn, »*The Wise Mother. The Image of St. Anne teaching the Virgin Mary*, v: *Gesta* 32/1 (1993), 69.

²⁵ Med zgodnje upodobitve lahko uvrstimo medaljon na slikanem oknu v Chartresu, historizirano inicialo v molitveniku za redovnice cistercijskega samostana ob Bodenskem jezeru, polje na slikanem oknu cerkve v Esslingenu, podložno polje na vezenem angleškem antependiju itd. Cit. po Sheingorn, n. d., 69-70.

²⁶ Tako v Esslingenu preberemo na odprti knjigi 1. verz 1. psalma; poleg tega, da je bil psalter v srednjeveških šolah temeljno čtivo, sta bila prva dva psalma posebej pomembna, ker se pričneta in skleneta z blagrovanjem. Pri oznanjenju lahko začetni citat iz psaltra sprejmemo tudi kot nadomestilo za vsebino celotnega, tako da je s tem zaznamovan horizont vsega nauka, vsebovanega v njem.

Na tabelni sliki iz Anglije, ki je sedaj v Parizu, Musée Cluny, beremo 11. - 12. verz iz psalma 45 (44) (»Poslušaj hči, nagni svoje uho, pozabi na svoje ljudstvo in hišo svojega očeta. Če kralj hrepeni po tvoji lepoti, on je vendar tvoj Gospod, se mu pokloni«). Krščanska eksegeza je te besede položila v usta Kristusu kot ženinu; na splošni ravni so

Mislim, da smemo poudarjeno Marijino zatopljenost v branje in knjižno tihožitje okoli nje šteti za prikrito citate iz življenja izobraženih žensk v poznem srednjem veku. To ne pomeni, da bi iz prejšnjih stoletij ne vedeli o njih ničesar, le mnogoštevilne okoliščine še niso dozorele, da bi se izkazala veljavnost in potrebnost izobrazbe žena. Christine de Pizan je v *Cité des Dames*, obsežnem rokopisu, ki ga je dokončala leta 1405, z bolj ali manj neposrednimi besedami vseskozi orisovala potrebnost in moč znanja - če že zaradi drugega ne, potem zato, da so ženske znale presoditi o pravnih in finančnih posledicah odločitev, da so si znale poiskati dobre svetovalce itd. Christine je bila hčerka uglednega znanstvenika, profesorja na Univerzi v Bologni Tommasa da Pizzano, ki ga je na pariški dvor povabil francoski kralj Karel V. za svojega astrologa in zdravnika, in je rastle v domu, kjer je bilo znanje doma, iščočih duh pa spremljevalec vsega početja. Vendar avtorica v besedilu razkrije, da je njen oče radostno spremljal njen razvoj, mati pa je temu nasprotovala. Njena lastna izkušnja, ki ponazarja razkorak med tradicionalističnim razmišljanjem o primernosti, da je dekle izobraženo, in možnostmi, ki bi jih lahko dosegla, je le drobec v celoti te literarne stvaritve.²⁷ *Cité des Dames* je dialoško besedilo med

te besede namenjene vsem kristjanom, na ožji pa so namenjene devicam in prav posebej Mariji, bodoči Kristusovi nevesti.

Kot izpolnitev starozavezne predpodebe pa je Marijino oznanjenje zaznamovano tedaj, ko beremo citat iz 7. poglavja, 14. verz, Izaije (»Glej, mladenka bo spočela in rodila sina in mu dala ime Emanuel«).

²⁷ V prostem prevodu se odlomek iz dialoga med Christine de Pizan in Razsodnostjo (Rectitude) glasi: »Potem sem jaz, Christine, rekla: 'Ljuba gospa, znano mi je, da so ženske dosegle mnogo odličnih uspehov in, tudi če bi slabe ženske storile zlo, bi - po mojem prepričanju - dobrote, ki so jo storile in jo še delajo dobre ženske - zlasti modre in tiste, ki so izobražene in one, ki so izšolane v naravnih znanostih, kot sem poprej omenila - pretehtala zlo. Zato sem presenečena spričo mnenja nekaterih moških, ki trdijo, da ne želijo, da bi bile njihove hčerke, soproge ali sorodnice izobražene, ker bi se sicer njihove šege poslabšale.' Ona (Razsodnost) je odgovorila: 'Tako se jasno vidi, da vsa mnenja moških ne temeljijo na zdravem razumu in da se ti moški motijo. Saj ne moremo misliti, da se navade poslabšajo zaradi poznavanja moralnih znanosti, ki učijo kreposti, prav zares ni niti najmanjšega dvoma, da jih moralna vzgoja popravlja in plemeniti. Kako bi si kdorkoli lahko mislil ali verjel, da je tisti, ki sledi dobrim podukom ali nauku zaradi tega tudi slabši? Takega mnenja ne moremo utemeljiti ali podpreti. Seveda ne mislim, da bi bilo za moškega ali ženske prav, da bi se učil umetnosti vedeževanja ali tistih nauk, ki so prepovedani - kajti Sveta Cerkev jih ni za prazen nič pregnala iz vsakdanje rabe - vendar ne smemo misliti, da so ženske slabše, če vedo, kaj je dobro.' 'Zatorej niso vsi moški (zlasti tisti najmodrejši) mnenja, da je za ženske slabo, če so izobražene. Vendar pa je prav tako res, da so tako trdili mnogi nespametni moški, ker jim ni bilo povšeči, da ženske vedo več kot oni. Tvoj oče, ki je bil velik znanstvenik in filozof, ni verjel, da bi bile ženske zaradi poznavanja znanosti kaj manj vredne; pravzaprav je, kot sama veš, imel veliko veselja, ko je videl, kolikšno je tvoje nagnjenje do učenja. Žensko stališče tvoje matere, ki je hotela, da bi se ukvarjala s predenjem in dekliskimi prismođarjami in se je držala ustaljenih ženskih navad, je bilo glavna ovira, da se nisi mogla bolj posvetiti znanosti. A tako kot pravi že navedeni pregovor 'Nihče ne more vzeti tega, kar je Narava dala', tudi tvoja mati ni mogla preprečiti tvojega občutka za znanje, ki si ga, spričo naravnega talenta, zbrala po kapljicah. Prepričana

Christine in tremi alegorijami: Razumom, Razsodnostjo in Pravičnostjo. Skupaj sezidajo mesto, za katerega so zidaki zgodbe oziroma primeri zglednih žensk iz zgodovine in sedanosti. To knjigo je, po lastnih besedah, napisala kot odgovor na vsebino knjige *Lamentations de Mathéolus* (nastala okoli 1300), vendar je to le del splošnega mizoginega odnosa tedanje družbe, ki ga dobro ponazarja eno najbolj vplivnih besedil tistega časa, knjiga izpod peresa Giovannija Bocaccia z naslovom *De claris mulieribus* (1355-1359). Tekst je vse kaj drugega kot vzpodbudno obeta naslov, ker je hvalnica začinjena s cinizmom brez primere. Že v uvodu je zapisal, zakaj je med življenjepisi 104 slovith žensk večina iz antike (zgodovinske ali mitološke) in je le pet takih, ki so živele v obdobju krščanstva: samo ena, Ivana, kraljica Sicilije, je bila njegova sodobnica: »Število slavnih (sodobnih žensk) je tako majhno, da je - menim - primerneje tukaj končati, kot nadaljevati (ta zapis).«²⁸

Literarnih in drugih stvaritev, ki so jih napisale ženske, je malo, vendar samo, če gre za primerjavo z moškimi. Med pomembne razloge moramo poleg tega, da so po zaključenem osnovnem pouku le redke lahko nadaljevale šolanje tudi na višji stopnji, šteti še didaktične odločitve, saj večji del srednjega veka umetnosti branja in umetnosti pisanja niso povezovali in so ju šteli za povsem različni veščini. Dokler je veljal za izobraženo osebo (ne oziraje se na spol) vsakdo, ki je znal brati v domačem in latinskem jeziku, je bila spretnost pisanja svet zase. Misli, spoznanja, védenje, občutke so širili po ustnem izročilu ali jih narekovali pisarju: navsezadnje je bilo zapisovanje prav njihovo delo, saj so si s tem služili kruh. Šele 12. stoletje je prineslo prelomnico.²⁹

Spričo svojega podrejenega položaja, ko so prav redke ženske imele na voljo lastna sredstva za plačilo pisarskih uslug, so toliko težje prišle do primerne pisarja ali pisarke, naj je šlo za samostansko ali posvetno okolje. Iz našega časovnega kota pa je tudi pri ohranjenih besedilih marsikdaj težko ugotoviti, ali je avtorica sama pisala ali pa je narekovala in od te pišoče roke je bila vsaj delno odvisna končna podoba besedila. Bržčas so najbolj nesporni avtografi njihova pisma, to so najbolj neposredni, osebni izrazi razmišljanja in čustvovanja; po obliki, obsegu, tehtnosti dosegajo pisma marsikdaj raven razprave ali literarnega dela.³⁰ Pri pismih je delež sodelujoče pisarske roke nedvomno manjši kot pri daljših besedilih. Logično je, da so Herrada iz Landsberga, Hildergarda iz Bingena in njima podobne avtorice pri prenašanju svojih

sem, da se zaradi tega ne šteješ za manj vredno, pač pa sodiš, da je to zate velika blagodat; in nedvomno je tako prav in upravičeno.' In jaz, Christine, sem na vse to odgovorila: 'Zares, draga gospa, to, kar pravite, je tako res kot amen na koncu očenaša.'« Prevod po: E. J. Richards, *Christine de Pizan, The Book of the City of Ladies*, New York 1982, 153-155.

²⁸ V. A. Kolve, *The Annunciation to Christine: Authorial Empowerment in the Book of the City of the Ladies*, v: B. Cassidy (ed.), *Iconography at the Crossroads*, Princeton 1990, 174.

²⁹ M. Clancy, *From Memory to Written Record: England 1066-1307*, Oxford² 1993, 194.

³⁰ Prim. M. Thiébaux, *The Writings of Medieval Women*, New York - London 1987, zlasti XI - XVI; G. Constable, *Letters and Letter Collections*, Turnhout 1976.

obsežnih teoloških in znanstvenih razprav v končno obliko potrebovale pomoč pisarske roke, pa vladarice in plemkinje so si tudi pomagale z njimi.³¹

Vendar je v celoti srednjeveškega intelektualnega razvoja delež, ki so ga prispevale ženske, pomemben in brez njihovega soustvarjalnega impulza bi bila duhovna podoba tistih stoletij bistveno okrnjena. Za podkrepitev te trditve se ne moremo preveč opirati na upodobitve, ki bi predstavile kopistke ali iluminatorke ali celo pisateljice pri delu: te so redke.³² Zdi se, kot da je umetnost hotela ponazoriti ženski prispevek v prisposobi *vitae contemplativae* in ne *vitae activae*, zato so v srednjeveški umetnosti upodobljene pri branju, molitvi, poslušanju - vseeno, ali gre za redovnice ali ne. Sploh pa poznamo prve upodobitve, ki so nedvomno portreti ali celo avtoportreti pisark, slikark ali (širše mišljeno) avtoric, šele iz 12. stoletja. Kar tri so nastale v kratkem času: to so Guta iz alzaškega Schwarzentanna, Guda iz neznanega srednjerenskega samostana in Claricia, ki je živela v južnonemškem prostoru malo pred 1200.³³ Tudi pozneje

³¹ Npr. Herrada iz Landsberga je avtorica monumentalnega enciklopedičnega dela *Hortus Deliciarum*, Hildegarda iz Bingena je napisala *Causae et Curae, Liber Divinorum Operum, Liber Vitae Meritorum, Litterae Ignotae, Ordo Virtutum, Symphonia Harmoniae et Caelestium Revelationum* itd., Hroswitha iz Gandersheima je avtorica več pesnitev itd. Več o pomoči pisarjev prim.: Larrington, n. d., 222 sl.

³² Po splošni oceni medievistov se je od stvaritev, ki so nastale tja do leta 1000, ohranil le odstotek ali dva vsega ustvarjenega. Za čas do romanike in monastičnega razcveta, ki bi ga postavili med približno 1050 in 1200-1250, je odstotek nekoliko višji - nemara tri do pet odstotkov v celoti, kar pomeni, da je ponekod čas odnesel vse, drugod pa je bila usoda bolj usmiljena. Tudi za čas gotike se splošne ocene sučejo okoli petih odstotkov; mnogi medievisti pa menijo, da je celo en odstotek za čas poznega srednjega veka odločno preveč. Imenovane upodobitve avtoric so torej po naključju ohranjeni primerki in so nedvomno (!) zelo pozni spomeniki svoje zvrsti.

³³ Guta iz alzaškega samostana Schwarzentann je kodeks prepisala, iluminirala ga je slikar Sintram iz bližnjega Marbacha; oba sta upodobljena na začetku kodeksa in stojita pred Marijo: Strasbourg, Bibliothèque du Grand Séminaire, Cod. 78, fol. 4 r. - Guda se je upodobila v notranjem polju inisialne D v molitveniku, ki ga je sama prepisala in iluminirala, kakor pove napis: *Guda peccatrix mulier scripsit et pinxit hoc librum*: Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibliothek, Ms. Barth. 42, fol. 110 v. - V psaltru, ki je nastal v jugozahodnem območju Nemčije, se je Claricia upodobila, ko drži obročasti del črke Q, njeno zleknjeno telo je prevzelo vlogo *caudae*. Z dolgimi lasmi in modno krojeno dopetno obleko je jasno izrazila, da ni nuna: Baltimor, Walters Art Gallery, W. 26, fol. 64 r. Vse tri upodobitve so objavljene v J. J. G. Alexander, *Medieval Illuminators and their Methods of Work*, New Haven - London 1992, sl. 28, 29, 31. Tudi iz poznejšega časa ni veliko upodobitev, iz 14. stoletja je znana slika Adelaide, ki si k prsim stiska kodeks: München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 23046, fol. 144 r. L. Miglio, »A mulieribus conscriptos arbitror«: *donne e scrittura, v: Scribi e colofoni. Le sottoscrizioni di copisti dalle origini all'avvento della stampa*, Spoleto 1995, 243. Ok. 1300 je nastala kopija *Romana o roži*, kjer sta na spodnji margini upodobljena moški, ki prepisuje, in ženska, ki barva slike; vsak sedi v svoji klopi, nemara sta zakonski par. To je sicer lapidarna predstavitev ateljejskega okolja, zanimiva pa je zato, ker kljub temu, da gre za lastno podobo, vtihotapljeno na margino, a očitno brez sleherne zahteve, da bi se postavljala pred bralcem in pričakovala pozornost. J. J. G. Alexander, n. d., sl. 204. Zgovorna interpretacija prikrte lastne hvale v avtoportretih je: H. Klotz, *Formen der*

so njihove upodobitve izjemne. Med portreti avtoric, pisateljic, bi tja do konca 14. stoletja lahko navedli le malokatero, nedvomno je bila Hildegarda iz Bingena največkrat upodobljena v kopijah svojih del, blažena Umiltà iz Faenze pa je bila upodobljena na več oltarnih slikah.

Dosti več izvemo iz kolofonov v rokopisih; izjemen je skupinski nastop devetih nun iz samostana Chelles blizu Pariza iz druge polovice 7. stoletja: Girbalda, Gislildis, Agleberta, Adruhic, Altildis, Gisletrudis, Eusebia, Vera, Agnes.³⁴ Takih skupinskih predstavitev je pozneje še cela vrsta, iz kolofonov izvemo, da so se dela lotile tudi zato, da bi si s kopiranjem kodeksa prislužile mesto v nebesih.³⁵

Kopistično delo je bilo fizično in psihično naporno in lahko da je k prepričanju, da prepisovanje ni bilo delo za ženske, svoje prispevala tudi etimološka razlaga besede *mulier*, ki sta jo zapisala Cezarij iz Arlesa in Izidor Seviljski: *Cum enim vir a virtute acceperit, et mulier a mollitie, id est a fragilitate.*³⁶ Vsekakor pa novejši raziskave kažejo, da so velik del knjig, zlasti v ljudskih jeziki, od 11. stoletja dalje prepisale ženske. Posebej se je njihovo število povečalo v krajih, kjer so bile univerze, to pa sovpada z obdobjem gotike. Za Bologno v 13. in 14. stoletju je sporočenih mnogo imen, iz zaključnih fraz pa izvemo, da so bile pogosto žene, hčerke, vdove kakšnega kopista ali iluminatorja, sodelavke v kakšnem ateljeju, pri notarju (ki je sestavljal pogodbe), trgovcu itd. Kljub velikemu številu sporočil o kopističnem in iluminatorskem delu žena izvemo tudi, da so v Bologni potrebovali vedno več rok in vedno manj časa so bili naročniki pripravljeni čakati na prepisano knjigo, listino itd.³⁷ Tudi v Parizu so ženske delale največkrat v družinskem krogu, za Christine de Pizan nam je znano, da se je lotila prepisovanja in pisanja zato, da je kot mlada vdova lahko skrbela za svojo družino, sama pa je nadvse hvalila Anastazijo, iluminatorko, ki ji menda ni bilo para, a v pisnih virih in kolofonih o njej ne zasledimo ničesar.³⁸

Anonymität und des Individualismus in der Kunst des Mittelalters und der Renaissance, v: Gesta 15 (1976), 303-312.

³⁴ B. Bischoff, *Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles*, v: *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, I, Stuttgart 1966, 16-34.

³⁵ Kot enega od možnih primerov, ki pa ima zares zgovoren kolofon, navajam: London, British Library, Harley 3099, fol. 166r: *Hec sunt nomina illarum que scripserunt librum istum. Gerdrut. Sibilia. Dierwic. Walderat. Hadewic. Lugart. Ota. Cunigunt. Ipse namque scripserunt monasteriensibus dominis quatinus deum pro eis rogent ut a penis eas liberet et paradyso collocet. Quisquis eis abstulerit anatematizatus sit. 1134.* Prim. A. G. Watson, *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 700-1600 in the Department of Manuscripts in the British Library*, London 1979, 132. Rokopis je nastal v belgijskem samostanu Munsterbilzen.

³⁶ Citat Cezarija iz Arlesa je povzet po: L. Miglio, n. d., 240, ki navaja tudi za Izidorja Seviljskega: *Mulier vero a mollitie, tamquam mollier, detracta littera vel mutata, appellata est mulier.*

³⁷ L. Miglio, n. d., 244-246.

³⁸ »Danes pa poznam žensko, Anastazija ji je ime, ki je tako izsolana in tako spretna v slikanju bordur, okvirjev in ozadij v rokopisnih miniaturah, da ne bi mogla najti

O položaju žensk med kopisti in iluminatorji nam nekaj malega nakažejo tudi podatki, da je v Bologni bilo med 1265 in 1270 vsega 217 kopistov, a med njimi sta imenovani le dve ženski; v Parizu je med 1292 in 1300 imenovanih 159 oseb, ki so se ukvarjale s knjigo (tudi kot pergaminariji, iluminatorji, knjigovezi), a navedenih je le 16 žensk.³⁹ Mislimo si lahko, da je dovršen del ženskega dela anonimno poniknil pod plaščem družinskega podjetja, le redke so nastopale zgolj s svojim imenom, a kot je videti, so se za samostojno delo odločale takrat, ko jih je usoda - smrt soproga, vzdrževanje staršev in otrok - prisilila v to.⁴⁰ O realnih okvirih takega življenja in dela nam vsaj malo pove zaporedje miniaturnih iz dveh francoskih rokopisov, ki sta sicer prevoda Boccacciove knjige *O slavnih ženskah*. Kodeksa sta nastala v prvih letih 15. stoletja za kraljevi dvor in najožji krog aristokracije, vidimo pa Marcio, Ireno, Thamar in druge pri slikanju: nikakor ne moremo prezreti zanimanja za delovni postopek, za različne faze v nastajanju stvaritve, za natančno ponazarjanje delovnih orodij itd. Ne da pa se prezreti tudi posebnega vzdušja intimne, nežnosti, pristnega poznavanja »ženskega ateljeja« (gre nemara za delo katere od pariških slikark?), v katerem se v eno zliva globoko religiozen odnos do podobe (Marijin kip, tabelna slika s Kristusovim obličjem itd.) s čaščenjem (svojega) ustvarjalnega dela, ki le v detajlih prehaja do obrežja zasebnega, profanega. Gre za podobo dela kot zrcalno podobo spoznavanja Boga.⁴¹

Atelje je bil po svoje javen prostor, v katerem se je odvijalo delo in življenje, tudi del pouka naslednjega rodu,⁴² pouk lastnega naraščaja se je odvijal najprej v domačih prostorih in šele nato je otrok prišel v atelje, delavnico - tudi kadar je nadaljeval družinsko izročilo. Glede življenja v predrenesančni Toskani je

rokodelca v vsem Parizu - kjer najdete najboljše, kar jih je na svetu - ki bi jo prekašal, nikogar, ki bi znal naslikati cvetje in detajle tako nadrobno kot ona, nikogar, čigar delo bi bilo bolj cenjeno, ne oziraje se, kako bogata in dragocena je knjiga. Ljudje ne nehajo govoriti o njej. In to vem iz lastne izkušnje, saj je zame naredila več reči, pa izstopajo med ornamentalnimi okvirji velikih mojstrov.« Prim.: Richards, n. d., 85.

³⁹ L. Miglio, n. d., 249-250.

⁴⁰ L. Miglio, n. d., 247-248. R. H. Rouse - M. A. Rouse, *The Commercial Production of Manuscript Books in Late-Thirteenth-Century and Early-Fourteenth-Century Paris*, v: L. L. Brownrigg (ed.), *Medieval Book Production: Assessing the Evidence*, Los Altos Hills, 1990, 103-116; K. Fianu, *Familles et solidarités dans les métiers du livre parisiens au XIV^e siècle*, v: *Médiévales* 19 (1990), 83-90.

⁴¹ Pariz, Bibliothèque Nationale, Fr. 12420, ok. 1401-1402 ter Fr. 598, pred 1404. Ni dokazila, s katerim bi podprla misel, da je te miniature slikala ženska roka, a iz njih diha »damska« atmosfera. Za upodobitve prim.: A. Legner, *Ikone und Portät*, v: A. Legner (ed.): *Die Parler*, n. d., 220-221; J. Dupont, *L'art courtois*, v: J. Dupont - C. Gnudi: *Les grands siècles de la peinture: La peinture gothique*, Genève - Paris - New York 1954, 157 sl.; H. Leisegang, *Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur*, v: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4 (1949/1950), 169 sl.

⁴² Geminiano Grasolfi, ki je v virih označen kot *magister schola scribendi*, je eden redkih učiteljev kopistike, ki ga poznamo, na drugi strani pa poznamo iz Bologne poznega 12. stoletja Bettisio Gozzadini, ki je slovela kot izjemna, v mit povzdignjena profesorica, pa Novello D'Andrea, ki je bila znana spričo svoje erudicije in pajčolana, ki ga je nosila, da ne bi s svojo lepoto motila študentov. L. Miglio, n. d., 248 in 246.

rečeno, da je bila materina spalnica po svoje tudi njen uradni prostor, od koder je vodila opravila, za katera se je dogovorila s soprogom in si jih delila »kot npr. gospodinjstvo in vzgoja ali tisto, kar je sodilo v njeno zasebno področje.«⁴³

Podobe, ko sv. Ana uči deklenco Marijo branja ali Marija uči branja malega Jezusa, ki ponavadi še kot dojenček sedi v njenem naročju, so lahko odslikava prvega stika z abecedo v domačem, posvetnem okolju slikarjev in kiparjev.⁴⁴ Spet so najbolj zgovorne ustvaritve izpod čopičev slikarjev severnega realizma, ki so témo razširili tudi na prizore Svete družine in Svetega sorodstva in s tem vpletli v učenje, razmišljanje in razlaganje Božje besede več rodov, s tem pa so bistveno razširili ikonografijo.

Potem ko je Robert Campin na srednjem polju *Mérodskega oltarja* upodobil Marijo, ki bere v trenutku, ko je do nje prišel angel z oznanilom, je zgodbo Marijine zatopljenosti v Božjo besedo nadaljeval v sliki *Svete družine na klopi*. Prizorišče je znano: tu je spet kamin, le malo je spremenjen, spet sta na prekladi kamina simbolično povedna svečnika, spet je pred kamin postavljena klop, le da sedaj na njej sedi Sveta družina. Marija drži Jezuščka in hkrati bere knjigo (to mu prek naslonjala drži odprto angel) in sv. Jožef, ki Jezuščku ponuja olupljeno (!) jabolko.⁴⁵ V marsikaterem pogledu je Campinovo delo povezano z delom Konrada Witzu, ki je v približno istem času naslikal *Sveto družino v cerkvi*, to je poseben ikonografski motiv Marije ponižnosti, saj sedi na blazinah, ki so položene na tla. Sedaj je Jezušček povsem zatopljen v odprte strani knjige, ki jo pridržuje sv. Katarina, in se za jabolko, ki ga ponuja sv. Jožef, ne zmeni. Razmerje je jasno: Jezus je tukaj v vlogi »novega Adama« (jabolko), Marija pa mu daje duhovno, Božjo hrano (knjigo). Poznamo še risbo po izgubljenem Witzovem delu, kjer sta Marija in dete sama in ga, tako pravi standardno poimenovanje risbe, uči brati.⁴⁶ Ali res? Seveda ne dvomimo, da bi Jezus še kot dojenec lahko sprejel vsebino besedila, ki je zapisana pred njim, a bolj se nagibam k misli, da je na odprtih straneh zapisano *Magnificat anima mea*. To pa je Marijina hvalnica, v kateri je vsebovano bistvo odrešenjskega nauka. S tem se zgodba oznanjenja sklene. Ne nazadnje jo tako razumemo tudi v eni najlepših upodobitev, v Botticellijevi *Madonni del Magnificat*.⁴⁷

»Nekega dne sem sama sedela v svojem studiolu, obdana s knjigami o vsakovrstnih temah in po svoji navadi sem se posvetila študiju književnosti; dolgo sem razmišljala o tehtnih ugotovitvah avtorjev, ki sem jih dolgo časa

⁴³ Ariès - Duby, n. d., 219-220.

⁴⁴ Kiparske ustvaritve pa povečini ne vključujejo kulis, ki bi predstavile okolje, v katerem se pouk odvija.

⁴⁵ Slika *Svete družine* je v stolnici v Puyu (okoli 1432-1435), delo Roberta Campina in njegovega ateljeja: Robert Campin je potoval po Savoiji že leta 1430 in se je takrat najbrž dogovoril za sliko, ki jo je želela imeti predstojnica tamkajšnjega samostana klaris; nekaj pozneje pa jo je poslal. Prim. Steling, n. d., sl. 15.

⁴⁶ Slika *Sveta družina v cerkvi* (ok. 1432), Neapelj, Pinacoteca Capodimonte; pripisana je Konradu Witzu kot njegovo zgodnje delo. Sterling, n. d., sl. 7. Risba Marije ponižnosti, ki uči Jezuščka brati, je poznejše delo, po Konradu Witzu; hranjena je v Erlangnu, Universitätsbibliothek.

⁴⁷ 1483-1485, Florenca, Uffizi.

preučevala. Pogled sem dvignila od knjige in se namenila, da jih za nekaj časa odložim.«⁴⁸ Te besede je napisala Christine de Pizan, a kot celoto bi jih lahko prenesli tudi na Marijo in opis enega tistih dni, ki jih je prebila v branju in razmišljanju o Božji besedi. Zares, motiv Marijinega oznanjenja je mnogostransko odprt in kot upodobitev - mišljeno vsako delo posamično - nam marsikaj pove o poznem srednjem veku, o družini in otrocih, o pouku in odnosu do knjige, o položaju žensk in ambientu, v katerem so živele, skozi svoje simbolike polne detajle nam upodobitev govori o duhovnosti tistega časa. Seveda pa motiv ne dopušča nikakih stereotipov, ker bi sleherna posplošitev bila tudi poenostavitev - tako motiva Marijinega oznanjenja kot zgodovine.

Vsi navedeni pogledi v življenje, ki se je odvijalo pred vsaj petimi stoletji, so izbrani, izjemni spomeniki. Že to pove, da niso in ne morejo biti dokazilo o občem položaju žensk, niti o položaju ožje skupine intelektualk. Skozi poglede v zasebne prostore si lahko samo približamo podobo ambientov, v kakršnih so ženske v poznem srednjem veku preživele del svojih dni: med knjigami, pri branju, razmišljanju, poučevanju, ustvarjanju. S tega stališča je opozorilo na sopomenjanje upodobitev Marijinega oznanjenja tudi prispevek k razumevanju srednjega veka.

Ker me ne veselijo vprašanja, četudi le retorično mišljena, ali je ženska, ki je živel v srednjem veku, zares »le stvaritev moškega pogleda«,⁴⁹ bi pristavila, da je v poznem srednjem veku bila umetnost v veliki meri sakralna in skozi njo se je posameznik izražal in skozi njene podobe iskal (in morebiti našel) svoj odsev, vsaj iluzijo lastne realitete. In tu je Marijino oznanjenje ponudilo možnost, da se v Marijini podobi najde sleherna ženska; tista, ki ji je vsajena sla po razmišljajočem življenju, še toliko prej.

Povzetek: Nataša Golob, Marijino oznanjenje kot upodobitev *mulier docta* v poznem srednjem veku

Trenutek, ko Marija sprejme oznanilo, je trenutek inkarnacije: likovna umetnost je sprva zaznamovala Božjo navzočnost in izbranost Marije. V obdobju gotike pa pridobi poseben pomen knjiga na Marijinem bralnem pultu. Motiv se iz upodobitve v branje zatopljene Marije zlagoma spremeni v upodobitev Marije kot učene ženske v studiolu in se s tem približa motivom učenjakov, znanstvenikov, kar je seveda odmev na vse večjo veljavo žena pri posredovanju znanja. Ob koncu srednjega veka so delovale kot pisateljice, učiteljice, prepisovalke, slikarke idr., udeležene na različnih področjih umskega dela; oznanjenje odpira bežen pogled v njihovo življenje.

⁴⁸ Richards, n. d., 3.

⁴⁹ Ch. Klapisch-Zuber, *Silences of the Middle Ages (A History of Women in the West)*, 1, Cambridge (Mass.) - London 1992, 7.

Summary: **Nataša Golob, The Annunciation as a Representation of *Mulier Docta* in Late Medieval Art**

The moment when the Virgin Mary accepts the message is the moment of incarnation: at first, the fine arts emphasized the presence of God and the value of Mary as the Chosen one. During the Gothic period the book on the Virgin's lectern gained more and more importance. The image gradually shifted from the presentation of the Virgin absorbed in reading to a representation of Mary as *mulier docta* in her studiolo; this brought the Annunciation into the sphere of representations of learned men, scientists, which has to be understood as an echo at the growing importance of women. They were by the end of the Middle Ages active as writers, teachers, copyists, painters etc., involved in several fields of intellectual work; the Annunciation opens a glimpse into their lives.

Janez Höfler

Biblia pauperum in slovenske srednjeveške freske

S pojmom *Biblia pauperum* (Biblija ubogih) pogosto označujemo način slikovnega predstavljanja zaporedja bibličnih dogodkov, predvsem Kristusovega življenja, trpljenja in smrti, ki naj nazorno, največkrat po stenah cerkva, prikaže verske resnice tistim, ki niso znali brati. Takšno razumevanje tega izraza pa ni pravilno. V stroki označuje pojem *Biblia pauperum* srednjeveški slikovni teološki kompendij-priročnik, zgrajen na osnovi konkordance Stare in Nove zaveze, z bolj ali manj stalno zgradbo, ki ga loči od drugih po tipu sorodnih del.¹ Pojavila se je v avstrijskem in južnonemškem rokopisnem slikarstvu zgodnjega 14. stoletja, poseben razcvet in razširjenost pa je doživela v 15. stoletju s pojavom tiskarskih tehnik. Osnovna zamisel *Biblie pauperum* je, da s sliko prikaže sosledje dogajanja Nove zaveze od Marijinega oznanjenja in Kristusovega rojstva naprej kot izpolnitev napovedi enega ali več dogodkov v Stari zavezi, v smislu krščanske tipologije oziroma skladnosti Stare in Nove zaveze (*Concordia veteris et novi Testamenti*), kakor jo je utemeljila srednjeveška teologija. Zanimivo je, da že najzgodnejši rokopisni primerki *Biblie pauperum* pokažejo zgradbo, ki ostane v veljavi vse do konca 15. stoletja.² Vsaka od tém – lahko jih je bilo več deset – je omejena na pol strani, pozneje na eno stran. Na poudarjenem mestu, v sredini, je prikazan dogodek iz Nove zaveze, ob straneh sta ustrezni podobi iz Stare zaveze, običajno (a ne vedno) tako, da je leva iz časa pred izdajo Mojzesovih zakonov, se pravi *ante legem*, desna pa po njej, *sub lege*; glede na to označujemo osrednji evangeljski prizor, zaznamovan z milostjo Božjo, ki se je pokazala s Kristusovim učlovečenjem, kot *sub gratia*. Tem trem prizorom, *ante legem*, *sub lege* in *sub gratia*, je dodano še

¹ Današnja strokovna raba pojma *Biblia pauperum* ni avtentična in se je pojavila šele v 18. stoletju. Prim. Armenbibel, v: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte I*, 1937, 1072 sl.; *Biblia pauperum*, v: *Lexikon der christlichen Ikonographie I*, Freiburg i. Br. 1965, 294 sl. (s pregledom literature); A. Weckwerth, *Der Name »Biblia pauperum«*, v: *Zeitschrift für Kirchengeschichte I*, 1972, 225–258. Omenimo naj še, da obstajajo tudi rokopisne redakcije *Biblie pauperum* brez ilustracij. Četudi njihova odvisnost od ilustriranih redakcij ni vselej razvidna, gre po vsej verjetnosti za skromnejšo redukcijo ilustriranih predlog.

² Še vedno temeljni študiji sta: H. Cornell, *Biblia pauperum*, Stockholm 1925 in G. Schmidt, *Die Armenbibel des XIV. Jahrhunderts*, Grädec-Köln 1959; kar zadeva vsebinsko zasnovu prim. H. Engelhardt, *Der theologische Gehalt der Biblia pauperum*, Straßburg 1927 (= *Studien zur deutschen Kunstgeschichte*, zv. 243).

četvero prerokov v dopasni podobi kot *auctoritates*, in sicer tistih, ki so v svojih prerokbah napovedovali obravnavani evangeljski dogodek. Slikovno gradivo je nato dopolnjeno z ustreznimi citati in pojasnjevalnimi besedili.

Nazornost in uporabnost tega tipa rokopišne knjige sta se pokazali z iznajdbo grafičnih tehnik v 15. stoletju.³ V tem času je nastalo več redakcij *Biblie pauperum* v različnih tehnikah, za njeno nadaljnjo usodo pa je bila odločilna tista, ki je bila pripravljena v prvi tehniki knjižnega tiska pred iznajdbo premičnih črk, za katero se je v stroki uveljavil nemški termin *Blockbuch* (angl. block-book) (to je, da so celotno stran z besedilom in ilustracijami vred izrezljali iz ene same lesene plošče, »bloka«). Daleč najpomembnejša in najbolj razširjena izdaja *Biblie pauperum* v tej tehniki je bila tako imenovana holandska štiridesetlistna izdaja.⁴ Glede na to, da so jo ponatiskovali in da je prišlo celo do manj kvalitetnih »piratskih« izdaj, strokovnjaki še niso dokončno razvozlali, kje natančno in kdaj so jo prvič natisnili. Po vsej verjetnosti se je to zgodilo v Utrechtu (mogoče tudi v Haarlemu) sredi 15. stoletja oziroma okoli leta 1450;⁵ za umetnostnega zgodovinarja je morda najpomembnejše to, da njene ilustracije sledijo slogu staronizozemskega slikarstva, ki je blizu vplivnemu slikarju Diericu Boutsu.

Holandska štiridesetlistna lesorezna *Biblia pauperum* je bila nedvomno najbolj razširjena knjiga izmed kakšnega ducata tistih v tehniki *Blockbuch*, ki so nastale še pred dokončno uveljavitvijo gibljivega tiska.⁶ Zaradi priročnosti in vsebinske kompaktnosti je lahko služila kot nadomestek Svetega pisma in so jo študijsko manj ambiciozni duhovniki gotovo s pridom uporabljali pri vsakdanjem pastoralnem delu. S pojavom in vse večjo dostopnostjo celotnih natisov Svetega pisma in tudi zaradi spremenjenih pogledov ob koncu srednjega veka pa se je njena uporabnost hitro zmanjševala, četudi je še v prvih dveh desetletjih 16. stoletja izšlo nekaj bolj svobodnih posnetkov v gibljivem tisku.

³ Zgoščen pregled ponuja A. M. Hind, *An Introduction to a History of Woodcut I*, London 1935, 207 sl., k *Biblie pauperum* str. 230 sl.

⁴ Med komentiranimi novimi izdajami naj navedemo: H. T. Musper, *Die Urausgaben der holländischen Apokalypse und Biblia pauperum*, München 1961, *Biblia pauperum, Faksimileausgabe des vierzigblättrigen Armenbibel in der Bibliothek der Erzdiözese Esztergom*, Hanau/Main 1967 (komentar E. Soltesz), in H. Avril, *Biblia pauperum, A Facsimile and Edition*, Aldershot 1987.

⁵ Prvotno so prvi natis holandske štiridesetlistne *Biblie pauperum* postavljali v šestdeseta leta 15. stoletja. Zgodnjo datacijo v čas okoli leta 1440 je prispeval H. T. Musper, *Die Urausgabe der niederländischen Biblia pauperum*, v: *Die graphischen Künste*, N. F. 2 (1937), 81–85, in ponovno *Die Urausgaben der holländischen Apokalypse und Biblia pauperum*, München 1961. Musperjeve argumente je kritika deloma upravičeno zavrгла (prim. R. A. Koch, *New Criteria for Dating the Netherlandish Biblia pauperum Blockbuch*, v: *Studies in Late Medieval and Renaissance Painting in Honor of Millard Meiss*, New York 1977, 283–289); freske v Pazinu, nastale mogoče že okoli leta 1460, vendarle dopuščajo misel, da je bil prvi natis holandske *Biblie pauperum* na voljo že okoli leta 1450. Nadrobno k temu vprašanju tudi v: A. Henry, n. d., 32 sl.

⁶ Druge najpomembnejše knjige v tehniki »Blockbuch« so: *Apokalipsa*, *Ars moriendi*, *Canticum canticorum in Speculum humanae salvationis*. Uvodni pregled zgodnjih tiskov v tehniki »Blockbuch« ima A. M. Hind, n. d.

O vplivu *Biblie pauperum* na evropsko likovno umetnost, posebej holandske štiridesetlistne izdaje, ne vemo dosti, ker razen nekaj posamičnih prispevkov še ni študij na to temo.⁷ Zato je toliko bolj pomembno, da se z vplivom *Biblie pauperum* srečamo v stenskem slikarstvu našega ožjega in širšega prostora, v Sloveniji in Istri. Pionirsko delo v raziskovanju tega vprašanja je opravil Branko Fučić, zaslužni raziskovalec istrskih srednjeveških fresk, ki je v svoji v Ljubljani obranjeni disertaciji iz leta 1964 ugotovil kopije po holandski *Biblii pauperum* v poslikavi prezbiterija kapiteljske cerkve v Pazinu in pozneje v več prispevkih zaokrožil to temo z nadaljnjimi najdbami v Istri.⁸ Medtem se je kopije po *Biblii pauperum* posrečilo najti tudi v spomenikih osrednje Slovenije in Primorske, tako da imamo danes že sorazmerno zanesljivo podobo o tem, kakšno vlogo je ta pomembni tisk odigral v slovenskem srednjeveškem stenskem slikarstvu.⁹

Prvič, in to zelo nazorno, se s holandsko štiridesetlistno lesorezno *Biblio pauperum* srečamo okrog leta 1460 v Pazinu.¹⁰ Takrat so neznani južnotirolski mojstri v celoti poslikali prezbiterij tamkajšnje kapiteljske cerkve sv. Nikolaja, ki je bil zgrajen že leta 1441, s svetopisemskimi prizori. Na oboku so upodobljeni dogodki iz Stvarjenja sveta in zgodbe prastaršev, na stenah, katerih poslikava je žal na prenekaterem mestu uničena, pa z zanimivimi kompozicijami, ki jih brez nadrobnejše razčlenitve ni mogoče v celoti razrešiti. S primerjavami se da ugotoviti, da je poslikava dveh celih stenskih pol, ene na jugu in ene na severu, tako rekoč v celoti posneta po celih listih *Biblie pauperum*, in sicer tretjega na jugu in četrtega na severu. Na sredini južne stenske pole je danes prebito okno. Nad njim zlahka prepoznamo Kristusovo rojstvo v obliki Marijinega čaščenja deteta. Pri drugih partijah nam pomaga tretji list *Biblie pauperum*: srednji prizor, Poklon sv. treh kraljev, je zaradi okna uničen, ob strani sta konkordančna starozavezna prizora, in sicer na levi Abner pred kraljem Davidom, na desni pa Kraljica iz Sabe pri kralju Salomonu. Iz te predloge sta vzeta tudi preroka pod oknom, na levi Izaija in na desni Mojzes; slednji sicer ne sodi v vrsto prerokov, vendar je tu prevzel njihovo funkcijo. Tudi srednji prizor severne stene je uničen z baročnim epitafom, nad katerim je izvirna napisna plošča o gradnji prezbiterija iz leta 1441. Srednji prizor je prikazoval Jezusovo predstavitev v templju, na levi je upodobitev starozaveznega očiščenja po rojstvu otroka (po 12. poglavju Tretje Mojzesove knjige), na desni pa Privedbe

⁷ Nekaj navedb v: R. A. Koch, n. d., A. Henry, n. d., 35 sl.

⁸ B. Fučić, *Srednjeveško zidno slikarstvo u Istri* (disertacija, tipkopis), Ljubljana-Rijeka 1964, 257 sl.; B. Fučić, *Biblia pauperum i istarske freske*, v: *Zbornik za umetnostno zgodovino* n. v. 13, (1977), 148 sl.

⁹ Kratak pregled problematike: J. Höfler, *Grafika kot predloga ter motivična in slogovna spodbuda v gotskem stenskem slikarstvu na Slovenskem* (nemški prevod: *Die Druckgraphik als Vorlage, Motiv- und Stilanregung in der gotischen Wandmalerei Sloweniens*), v: *Gotika v Sloveniji - Gotik in Slowenien - Il gotico in Slovenia, Akti mednarodnega simpozija Ljubljana, Narodna galerija*, 20.-22. 10. 1994, Ljubljana 1995, 331-346 in 347-360.

¹⁰ Za razpored fresk v pazinskem prezbiteriju in njihovo umetnostnozgodovinsko interpretacijo prim. B. Fučić, *Istarske freske*, Zagreb 1963, 20 sl. in katalog 12 sl., ter njegovo disertacijo 1964 (prim. op. 8).

malega Samuela duhovniku Heliju (iz 1. poglavja Prve knjige kraljev). Spodaj sta upodobljena preroka Zaharija in Sofonija.

Pojav celostranskih kopij po *Biblii pauperum* v Pazinu je, kolikor vemo, izjemen in tudi nenavaden, saj se zoperstavlja kontinuiranemu poteku pripovedi, kakršna je lastna stenskemu slikarstvu. Vendar bi neznanemu avtorju osnutka pazinske poslikave storili krivico, ko bi mu očitali neznanje. Prav nasprotno. Že na teh partijah vidimo premišljeno postavitvev treh osnovnih dogodkov iz Kristusovega otroštva, Rojstvo, Poklon kraljev in Predstavitev v templju, še bolj pa se to pokaže na drugih stenah (kolikor so freske še ohranjene), kjer na podločjih najdemo še Marijino oznanjenje ter nekaj ustreznih starozaveznih paralel (Gideonovo runo, Goreči grm in še en nerazpoznaven prizor), steno za oltarjem pa obvladuje velika upodobitev Kristusovega križanja. Poslikava pazinskega prezbiterija velja za delo skupine slikarjev, ki so prišli z Južne Tirolske, s katero je bila pazinska grofija zgodovinsko povezana. Zanimivo je, da na Južnem Tirolskem za zdaj o kopijah po *Biblii pauperum* ne vemo nič. To pomeni, da je to poslikavo vsebinsko zasnoval neki domač, teološko dovolj izobražen duhovnik, član kapitlja, ki je po vsej verjetnosti imel v lasti tudi predlogo, po kateri so slikarji opravili svoje delo.

Po Pazinu integralnih kopij po holandski štiridesetletni *Biblii pauperum* v Istri in na Slovenskem ne srečamo več. Vendar lahko potrdimo, da so to knjigo v tem prostoru imeli na več krajih in da so iz nje domači freskanti črpali kompozicije, seveda predvsem za prizore Kristusovega cikla, ki je ostal najpomembnejša tema cerkvenih poslikav. Tako v Marijini cerkvi na Blejskem otoku, katere prezbiterij je okoli leta 1470 okrasil neki slikar iz kroga Mojstra Bolfganga iz Crngroba (Jezusova predstavitev v templju),¹¹ in leta 1471 v kapeli Svete Trojice pri župnijski cerkvi v istrskem Žminju, katere poslikavo so prav tako zaupali nekemu mojstru osrednje-slovenskega Bolfgangovega kroga.¹² Ta je posebej zanimiva, saj kaže, da je njen obsežni Kristusov cikel s tridesetimi prizori, od Bega v Egipt dalje, v celoti posnet po srednjih prizorih *sub gratia Biblie pauperum*. Žal so žminjske freske slabo ohranjene in na veliko mestih celo povsem uničene. Kljub temu pa se lepo vidi, kako je slikar uporabljal predloge in jih po potrebi tudi likovno spremenil, saj je bil neposredni nizozemski realizem *Biblie pauperum* nekam pregrob za lirično-lepotno naravnost učencev in naslednikov Mojstra Bolfganga. Tudi nadaljnje kopije po *Biblii pauperum* srečamo v Istri, bodisi hrvaški ali slovenski. Z več primeri nam postreže Mojster Vincenc iz Kastva v freskah Marijine cerkve na Škriljinah pri Beramu iz leta 1474. Tu se je Mojster Vincenc poslužil tudi adaptiranja predlog. Tako je Kristusovo rojstvo *Biblie pauperum* uporabil za upodobitev Marijinega rojstva, saj je Kristusovo rojstvo v predlogi prikazano z Božjo

¹¹ J. Höfler, *Stensko slikarstvo na Slovenskem med Janezom Ljubljanskim in Mojstrom Sv. Andreja iz Krašč*, Ljubljana 1985, 71 sl.; J. Höfler, *Srednjeveške freske v Sloveniji I., Gorenjska*, Ljubljana 1996, 68 sl.

¹² J. Höfler, *Stensko slikarstvo na Slovenskem med Janezom Ljubljanskim in Mojstrom Sv. Andreja iz Krašč*, Ljubljana 1985, 77 sl.; prim. B. Fučić, *Biblia pauperum i istarske freske*.

porodnico v postelji, na način, kakršnega v našem širšem prostoru že več desetletij niso uporabljali, bil pa je prikladen za Marijino rojstvo. V drugih dveh prizorih, v Marijini predstavitvi v templju, povzeti po Jezusovem darovanju, in v Nedolžnih otrocih, pa je slikar osrednji prizor *Biblie pauperum* kombiniral s stranskima. V enem prizoru sta po *Biblii pauperum* segla tudi Janez iz Kastva v Hrastovljah leta 1490 (Kristus pred Pilatom) in približno v istem času njegov sodelavec v Gradišču pri Divači (Žene pri praznem Kristusovem grobu).

Navedeni zgledi z Bleda ter iz Žminja, Berama, Hrastovelj in Gradišča pri Divači kažejo, da je *Biblia pauperum* slikarjem služila le še kot likovni vir za prizore Kristusovega cikla, ne torej kot vir teoloških slikovnih kombinacij, ki so jo utemeljevale. V drugi polovici 15. stoletja se je razvoj stenskega slikarstva v Sloveniji in Istri namreč odvijal v tesni odvisnosti od raznih grafičnih predlog, predvsem bakrorezov nemškega in nizozemskega izvora, s katerimi so mojstri kolikor toliko držali korak z razvojem zunaj naših meja in si obenem lajšali delo. Posebej pomembno vlogo so pri tem odigrali listi domnevno strašburškega bakrorezca, ki ga po začetnicah njegovega imena poznamo kot Mojstra E. S. Podobno lahko razumemo tudi vlogo *Biblie pauperum* kot priročen vir predlog za novozavezne prizore, priročen prav zato, ker je na enem mestu združeval celoten Kristusov cikel v nasprotju s samostojnimi grafičnimi listi, ki jih je bilo treba venomer dopolnjevati in kombinirati.

Kakorkoli je že bilo, vsaj v enem slovenskem primeru pa je *Biblia pauperum* spet odigrala svojo izvirno vlogo, vlogo določenega teološkega sporočila. Že rahlo renesančno obarvane freske v cerkvi sv. Justa na Koseču pri Drežnici so bile deloma znane že pred drugo svetovno vojno, po njej pa so jih v celoti odkrili. Danes jih pripisujemo nekemu slikarju iz delavnice Leonarda Thannerja, furlanskega rezbarja nemškega rodu, ki je z več mojstri in deli izpričana na Primorskem, in datiramo v čas okrog 1480–1490. Raziskava fresk v ladji je pokazala, da je pretežni del tamkajšnje poslikave nastal po *Biblii pauperum*. Še več. Tu ne gre za običajni Kristusov cikel, marveč za premišljeno kombinacijo prizorov Kristusovega cikla s starozaveznimi prizori v smislu *Concordiae veteris et novi Testamenti*.¹³

Poslikava ladje na Koseču poteka v dveh vodoravnih pasovih po severni in južni steni, v vsakem pasu je pet prizorov, skupaj jih je torej dvajset. Program se začenja v zgornjem pasu severne stene s petimi prizori iz Geneze, ki jih je kljub poškodbam mogoče zanesljivo razbrati: to so (od leve proti desni) (1) Bog ustvari živali, (2) Bog ustvari Adama, (3) Stvarjenje Eve, (4) Izvirni greh (Adam in Eva ob drevesu spoznanja) in (5) Izgon iz raja. Zatem se pripoved preseli na zgornji pas južne stene, kjer na prvem polju na levi spoznamo še šesti prizor iz Geneze, in sicer (6) Adamovo prvo delo. Naslednja dva prizora (7 in 8) sta zaradi sekundarnega okna uničena. Sledi (9) Zadnja večerja. To je prvi prizor Kristusovega cikla, ki je, kot bomo videli, interpoliran s starozaveznimi, zato

¹³ Prvič je bilo na zasnovi fresk v kosečki ladji in njihov vir opozorjeno v avtorjevem članku *Grafika kot predloga ter motivična in slogovna spodbuda v gotškem stenskem slikarstvu na Slovenskem* (prim. op. 9). Za slogovno opredelitev fresk prim. J. Höfler, *Srednjeveške freske v Sloveniji II., Primorska* (v tisku).

lahko malce ugibamo, kaj je bilo upodobljeno na uničenih mestih. Lahko da sta bila tu še dva prizora iz Geneze (npr. Kajn ubije Abela in Bog ošteva Kajna, to sta tista dva, ki jih ima v tem ciklu tudi Janez iz Kastva v Hrastovljah) ali pa se je tu že začel Kristusov cikel z uvodnim prizorom Kristusovega prihoda v Jeruzalem in njegove starozavezne paralele, recimo Izraelske žene sprejmejo Davida po njegovi zmagi nad Goljatom. Od tu dalje z ugotavljanjem prizorov ni več težav. Vidimo, da poteka Kristusov cikel kronološko, posameznemu Kristusuovemu prizoru pa je na levi ali na desni priključen ustrezni starozavezni prizor. Tako Zadnji večerji, že na koncu zgornjega pasu južne stene, sledi (10) Pobiranje mane, sicer tudi znana predpodoba mašne daritve. Na južni steni spodaj si sledita najprej ustrezni starozavezni in zatem Kristusov prizor, in sicer: (11) Joab umori Abnerja ter (12) Judežev poljub oziroma Kristusa primejo, zatem (13) Babilonci zahtevajo Danijelovo smrt ter (14) Kristus pred Pilatom. Zadnji prizor spodnjega pasu južne stene predstavlja (15) Noetovo pijanost, ki že sodi k prvemu prizoru spodnjega pasu severne stene, to je (16) Kristusovemu zasramovanju oz. kronanju s trnjem. Tu sta na koncu še dve tako vsebinsko povezani dvojici, (17) Izak nosi z Abrahamom les za žrtvovanje in (18) Pot na Kalvarijo oziroma Kristus nosi križ ter (19) Izakovo žrtvovanje in (20) Križanje.

Kot smo rekli, je na Koseču zgornji pas severne stene s prizori iz Geneze precej uničen, zato njihovega vira ni več mogoče zatrdno ugotoviti. Pač pa se jasno vidi, da se je slikar za prizore, ki se zvrste od Zadnje večerje dalje, posluževal *Biblie pauperum*, in sicer tako, da je Kristusov prizor kot tudi njegovo starozavezno paralelo prevzel po istem listu: segel je po listih 18 (za prizora pod št. 9 in 10), 21 (prizora št. 11 in 12), 22 (prizora št. 13 in 14), 23 (prizora št. 15 in 16), 24 (prizor št. 17) in 25 (prizor št. 19). V zadnji dveh primerih si je slikar sposodil samo starozavezni prizor, saj je Kristusovega (gre za Pot na Kalvarijo in Križanje) ustvaril samostojno v tradicionalni kompoziciji. Četudi mu, vsebinsko gledano, manjkajo pomembni deli (npr. Kristusovo otroštvo, Kristusovo vstajenje in dogodki po njem), je teološko sporočilo koseškega cikla pretehtano: začenja se z izvirnim grehom in konča z odrešenjem, se pravi, s Kristusovo smrtjo na križu. Tudi za okoliščino, da tipološki prikaz Kristusovega trpljenja s predpodobami, osrednjo temo programa poslikave, uvaja okrajšani cikel Geneze, lahko navedemo neko sodobno in daleč razširjeno vzporednico: *Biblie pauperum* sorodni *Speculum humanae salvationis*, ki je po dolgem rokopisnem izročilu okoli leta 1470 pač spet v Utrechtu doživel prvi natis v tehniki *Blockbuch*.¹⁴ Seveda ne vemo, če je prav to v primerjavi z *Biblie pauperum* z Marijinim življenjem obogateno tipološko delo vplivalo na snovalca koseških fresk, vendar je ta moral poznati njegovo teološko zamisel.

¹⁴ J. Lutz - P. Perdrizet, *Speculum humanae salvationis*, Mulhouse 1907; E. Breitenbach, *Speculum humanae salvationis, Eine typengeschichtliche Untersuchung*, Straßburg 1930 (= Studien zur deutschen Kunstgeschichte, zv. 272); faksimile prve holandske latinske izdaje je pripravil E. Kloss, München 1925 (s posebnim zvezkom s komentarjem). Prim. A. M. Hind, n. d., 245 sl. Nemške izdaje, ki so izšle sredi sedemdesetih let pri različnih tiskarjih (Zainer v Augsburgu, Richel v Baslu in Drach v Speierju), v slikovnem delu sicer ne kažejo povezav z utrechskimi, vendar so vsebinsko enako zgrajene.

Predaleč bi nas zavedlo, če bi se spustili v obravnavo fresk na Koseču v širšem okviru paraleliziranja Stare in Nove zaveze, ki ima v evropski umetnosti in posebej slikarstvu srednjega veka bogato tradicijo. Za nas je pomembno predvsem spoznanje, da se je slikar tu ravnal po *Biblii pauperum*, ki mu je služila kot vir vsebinske zasnove poslikave in kot vir kompozicij posameznih prizorov. Cerkvica sv. Justa na Koseču je majhna podružnica v zaledju nekdanje tolminske pražupnije. Ne vemo, kdo jo je dal sezidati in poskrbel za njeno okrasitev. V Furlaniji, od koder je prišel slikar, kopij po *Biblii pauperum* ni najti. Zato lahko tudi tu sklepamo, da je program za poslikavo ladje sestavil neki izobražen domačin, morda duhovnik, doma iz teh krajev, ki je imel v lasti tudi potrebno predlogo in jo posređoval slikarju. Lahko da je tudi poznal druge primerke kopij po tej knjigi v sočasnem stenskem slikarstvu v Sloveniji in v Istri in se navdušil za takšno možnost.

Kolikor vemo, se v našem prostoru ni ohranil niti en sam primerek holandske lesorezne štiridesetlistne *Biblie pauperum*. Vendar kopije po tem tisku v stenskem slikarstvu dokazujejo, da je bila *Biblia pauperum* v drugi polovici 15. stoletja pri nas znana in da so jo uporabljali. V nekaterih primerih, kot npr. v delavnici naslednikov Mojstra Bolfganga iz Crngroba, ki sta slikala na Bledu in v Žminju, in mojstrov Vincenca in Janeza iz Kastva, lahko sklepamo, da je sodila v delavniško blago, drugič spet, kot v Pazinu in na Koseču, pa je verjetneje, da so jo slikarjem posređovali naročniki s posebnimi zahtevami glede vsebine poslikave. V celoti gledano pa pomenijo kopije po *Biblii pauperum* na naših freskah zanimivo drobno poglavje v kulturni zgodovini naših krajev v iztekajočem se srednjem veku in lep zgled odseva določenih kulturnozgodovinskih razmer v dokumentu vizualne kulture.

Povzetek: Janez Höfler, *Biblia pauperum* in slovenske srednjeveške freske

Biblia pauperum je naziv za tip srednjeveškega teološkega slikovnega kompendija na podlagi konkordance Stare in Nove zaveze za potrebe skromneje izšolanih klerikov, ki se je pojavil v rokopisnem slikarstvu 14. stoletja in se razcvetel s tiskom v 15. stoletju. Največjo razširjenost je doživela holandska lesorezna štiridesetlistna izdaja iz okrog leta 1450. Slikarji so jo najpogosteje uporabljali kot vir likovnih predlog za Kristusove cikle, v enem primeru se srečamo s kopijami po celi strani. Četudi se na Slovenskem ni ohranil niti en primerk holandske lesorezne štiridesetlistne *Biblie pauperum*, slovenski in istrski primeri kopij dokazujejo njeno razširjenost v tem kulturno-geografskem prostoru v poznem srednjem veku.

Summary: Janez Höfler, *Biblia Pauperum* and Slovenian Medieval Frescoes

Biblia Pauperum is the term for a type of medieval theological pictorial compendium on the basis of the Concordance of the Old and New Testaments for the needs of less well educated clergy, which appeared in manuscript illumination

of the 14th century and began to flourish with the invention of printing in the 15th century. Most widely spread was the Dutch edition with wood engravings containing forty pages, which was published about 1450. The painters of the time very frequently used it as a model for Christ's cycles. Though no specimen of this Dutch edition of *Biblia Pauperum* has been preserved in the Slovenian territory, Slovenian and Istrian copies prove that it was widely spread in this cultural-geographical area in the late Middle Ages.

Jurij Snoj

Gregorijanski koral v zgodovini zahodnoevropske glasbe

Prispevek se ukvarja s tisto glasbeno kulturo, ki ji pripadajo najstarejše ohranjene uglasbitve svetopisemskih besedil na Slovenskem. Te uglasbitve so množično številni spevi gregorijanskega koralnega, prisotni v srednjeveških koralnih kodeksih ali njihovih ostankih, hranjenih v knjižnicah in arhivih na Slovenskem. Najstarejši med temi segajo v čas okoli leta 1000.¹ Kot je znano, je gregorijanski koral prva ohranjena srednjeveška glasba sploh; glasba, ki se je zapisovala in jo je mogoče brati iz glasbenih zapisov, katerih najstarejši so iz 9. stoletja. Podoba gregorijanskega koralnega, kot se kaže iz srednjeveških zapisov, nikakor ni enotna in tudi na Slovenskem najdeni zapisi kažejo svojske regionalne značilnosti, ki jih je možno razumevati in razlagati znotraj širšega pojma srednjeveškega koralnega izročila. Prispevek jih pušča ob strani in se osredotoča na gregorijanski koral kot najstarejšo srednjeveško pisno glasbeno kulturo.

Na vprašanje, kaj je gregorijanski koral, ni mogoče odgovoriti s samimi glasbenozgodovinopisnimi dognanji. Potrebni so sicer odgovori na vprašanja: kdaj, kje, v kakšnih okolnostih, iz česa je gregorijanski koral nastal, kdo so njegovi tvorci, kdo nosilci koralnega izročila. Vendar ti odgovori določajo le zunanje okolnosti, za katere pa je vprašljivo, v kolikšni meri lahko določajo glasbo samo. V tem smislu je vsebinski obseg prispevka širši. V njegovem središču je vprašanje, kaj je koral, tak kot je zapisan v najstarejših zapisih, kot glasba; kaj je o koralu kot glasbi mogoče razbrati iz najstarejših glasbenih zapisov samih. V nadaljevanju je prikaz koralnega, kot ga je mogoče razumeti ob branju najstarejših nevmatskih zapisov in vzporejanju sočasne, se pravi karolinške glasbene teorije. Ta je nadaljevanje grške harmonične teorije, zato vzpostavlja most med antično grško glasbeno kulturo in srednjeveško koralno tradicijo. V tretjem vsebinskem sklopu je obravnavano vprašanje, ali obstaja zgodovinska povezava med koralom in judovskim glasbenim izročilom, ki je veljalo in še vedno velja za osnovni vir koralnih oblik in posredno tudi dejanskih melodij. Iz odgovorov oziroma pojmovanj, kot bodo oblikovana v prikazanih vsebinskih sklopih, bo razvidno, kaj je koral v evropski glasbeni zgodovini.

¹Prim. J. Höfler, *Tokovi glasbene kulture na Slovenskem*, Ljubljana 1970, 11 sl.; J. Snoj, *Srednjeveški glasbeni spomeniki v Ljubljani*, v: *Muzikološke razprave*, ZRC SAZU, Ljubljana 1993, 7-27.

I.

Gregorijanski koral je mogoče brati iz srednjeveških glasbenih zapisov, ki so po svoji paleografski podobi glede na čas in kraj nastanka različni. Najstarejši teh zapisov so iz 9. in 10. stoletja in so nastali na ozemlju Frankovske države.² Zgodovinarji jih v novejšem času razlagajo kot del karolinških kulturnih prizadevanj po poenotenju dotlej neenotne liturgije.³ Iz časa pred 9. stoletjem ni nobenega glasbenega zapisa.⁴ Ker izpred 9. stoletja ni glasbenih zapisov, je o podobi glasbe starejših stoletij možno govoriti le v obliki induktivnih hipotez: videti ali brati je ni mogoče.

A četudi je koral, kakršen je bil v 9. in 10. stoletju, ohranjen v zapisih, njegova podoba s stališča sodobnega opazovalca oziroma s stališča sodobnega razumevanja glasbe ni določena. Velika večina zapisov tega časa, med njimi zlasti starejši, so v tako imenovanih nediasmatskih nevmah,⁵ v tipu srednjeveške glasbene pisave, ki ne zaznamuje niti višinskih niti dolžinskih razmerij med toni. Za sodobnega izvajalca so nediasmatske nevmе nezadostne in tudi sodobnemu raziskovalcu in paleografu ne povejo tistega, kar bi želel vedeti o glasbi, zapisani z njimi, saj razmerij med toni oziroma natančnega tonskega poteka melodij iz njih ni mogoče razbrati. Diastematija, se pravi natančno zapisovanje intervalov, se je širše uveljavila šele okoli leta 1000 in šele iz tega časa so v večjem obsegu ohranjeni taki koralni zapisi, v katerih so višinska razmerja med toni melodij, intervali, natančno določeni in zapisane melodije berljive v svoji melodični podobi, čeprav še vedno brez ritmične določenosti.⁶

Nediasmatske nevmе so obveljale za nerazumljiv kuriozum: ne le zato, ker jih ni bilo mogoče prebrati oziroma razumeti v smislu sodobnega pojmovanja glasbe, pač pa tudi zato, ker si ni bilo in si še vedno ni mogoče predstavljati, čemu in komu so mogle služiti take, kakršne so bile. Starejše glasbeno zgodovinopisje je videlo v nediasmatskih nevmah nevešč, tehnično nepopoln in primitiven poskus glasbenega zapisa, ki je prav zaradi tehničnih pomanjkljivosti neberljiv in zato komaj uporaben.⁷ V tem smislu so se nediasmatske nevmе obravnavale in se še vedno obravnavajo kot zgolj nepopolno sredstvo, nedoraslo glasbi, v zvezi s katero so nastale in ki so jo zapisovale, sredstvo, ki z glasbo samo ni bilo notranje povezano.

Postavlja se načelno vprašanje: Ali je možno, da bi bila glasba kateregakoli zgodovinskega obdobja v svojem jedru nekaj drugega kot tisto, kar je mogoče razbrati iz njenih zapisov? Ali je možno, da nevmatski znakovni sistem ne bi bil v najožji zvezi z glasbo, s katero je nastal? V semiološki terminologiji bi se mogli vprašati: Ali je možno, da bi bil katerikoli znakovni sistem strogo ločen

²Prim. Sources, MS, II, v: *The new Grove Dictionary of Music and Musicians* 17, London 1980, 609; W. Apel, *Gregorian Chant*, London 1958, 79.

³Prim. D. Hiley, *Western Plainchant*, Oxford 1993, 514 sl.

⁴Prim. S. Corbin, *Die Neumen*, Köln 1977, 3.21 sl.

⁵Prim. S. Corbin, n. d., 3.181 sl.

⁶Prim. W. Apel, n. d., 118 sl.; D. Hiley, n. d., 388-389.

⁷Prim. P. Wagner, *Neumenkunde*, Leipzig 1912 (repr. Hildesheim 1970), 167.

od svoje reference, tako da med obema ne bi bilo nobene notranje povezave: niti na ravni posamičnih znakov niti na ravni celotnega znakovnega sistema?⁸

Čeprav take možnosti načelno ni mogoče izključiti, je v primeru nevmatske glasbene pisave očitno, da ta ni vrsta domenjenih sifer, katerih pomen bi se bodisi izgubil bodisi ne bi bil nikdar natančno določen, zaradi česar nevmatskih zapisov ni mogoče enoumno dekodirati v glasbeni zvok. Kot glasbena pisava so nevmne po svoji substanci in formi (v semiološkem pomenu)⁹ nujno najtesneje povezane s svojo referenco, glasbo. Kot taki imajo nevmatski zapisi določeno referenco, zaznamujejo določeno glasbo in če se zdi ta danes nerazumljiva ali nedoločljiva, potem razlog za nerazumljivost ni v nepopolnosti nevmatske pisave, ampak v drugačnosti pojmovanja in razumevanja same glasbe. Z drugimi besedami: če so nediestematski nevmatski zapisi nerazumljivi s stališča sodobnega glasbenega izkustva, tedaj se to glasbeno izkustvo loči od glasbenoizkustvenega okolja iz časa nediestematskih nevmatskih zapisov. To pomeni, da se je morala glasbena kultura 9. stoletja v nečem bistveno ločevati od novodobne.

Interpretacija nediestematske nevmatske pisave v sklopu glasbenoestetskih in semioloških vprašanj je deziderat sodobne muzikologije. Zaenkrat ni mogoče podati kakega novega kompleksnega in splošneje uveljavljenega pogleda na zgodnjo zgodovino glasbenega pismenstva, takega, ki bi nevmatske zapise interpretiral in razumeval v smislu znakovnega sistema v sklopu semioloških teorij z vsemi možnimi implikacijami. Naš poskus se omejuje le na en izrazito razpoznaven vidik nevmatskih znakov in ga skuša razumeti kot estetsko naravo z nevmatsko pisavo zapisane glasbe.

Večina razlag in razumevanj nevmam kot znakom pripisujejo ikonskost (v semiološkem smislu),¹⁰ se pravi, da so nevmatski znaki grafične ikone glasbenih oziroma zvočnih obratov. Če opišemo njihov izgled z nestrokovnimi izrazi, so nevmne v različne smeri obrnjeni zavoji, kljuke, polkrogi, črte in pike, razpostavljene v pisni prostor nad vrsticami pétihi besedil. Take so razumljene kot odslikave posamičnih glasbenih postopov, ki sestavljajo melodični tok.¹¹ Nevmne so v tem smislu prenos glasbenega gibanja, ki nujno poteka v kategoriji časa, v grafične znake, ki obstajajo v prostoru, konkretno pisne površine. Ko je razumljeno, kaj v pisnem prostoru ustreza čemu v glasbenem prostoru, je postavljena osnova za branje in razumevanje nevmatskih pisav.

Prikazana povezava omogoča vpogled v naravo zapisanih melodij, kot so jo morali videti prvi nevmatorji 9. in 10. stoletja, zlasti tisti, ki s svojimi zapisi niso zapisovali natančnih višinskih razmerij med toni. V smislu te povezave se lahko vprašamo, kaj kaže zapisana glasba, če si posamične nevmatske znake predstavljamo kot ikone, odslikave delcev, ki sestavljajo glasbeni tok. Kaže se predvsem kot glasbenozvočno gibanje: dvigovanje, spuščanje ali lebdenje; gibanje, ki je sicer moralo biti sestavljeno iz tonov, kot jih pojmujejo danes, a

⁸Prim. P. Guiraud, *Semiology*, London 1992, 24.

⁹Prim. P. Guiraud, n. d., 29.

¹⁰Prim. L. Treitler, *Reading and singing: on the genesis of occidental music-writing*, v: *Early music history* 4 (1984), 177; P. Guiraud, n. d., 25 sl.

¹¹Prim. B. Stäblein, *Schriftbild der einstimmigen Musik*, Leipzig 1975, Neumentabelle; E. Cardin, *Semiologia gregoriana*, Rim 1968, 5.

katerega zapisi ne kažejo jasne zavesti, da bi bili njihova osnova in izhodišče posamični toni. Zavest o glasbenem gibanju, že v antični glasbeni teoriji ločena od zavesti o tonih,¹² tu očitno prednjači pred zavestjo o samih tonih. Pojem določenega tona kot osnovnega elementa in v tem smislu izvora vsega glasbenega je v nevmatski pisavi le nedoločno prisoten.¹³ Iz tega je mogoče sklepati, da glasbeno gibanje, kot ga kažejo nevmatski zapisi, ni zamenljivo s pojmom iz tonov sestavljene tonske strukture z določenimi in strogimi razmerji med toni, ni zamenljivo s pojmom kompozicije v modernem pomenu besede.

Tako pojmovanje z nevmatskimi zapisi ohranjene glasbe, po katerem nediatematske nevmate zato ne zapisujejo višinskih razmerij med toni, ker to v glasbi časa ni bilo pomembno, je združljivo z novejšimi spoznanji o nastanku in naravi najstarejšega ohranjenega koralnega repertoarja. Iz primerjav in študij najstarejših nevmatskih zapisov je očitno, da se zapisane melodije niso pojmovale kot dokončne kompozicije, ampak kot možne glasbene uresničitve znotraj melodičnega koralnega izročila, ki je dopuščalo za isto besedilo v isti liturgični funkciji, se pravi za isti koralni spev, tudi drugačne dejanske uglasbitve.¹⁴ Nosilci koralne glasbene kulture karolinške dobe, med katerimi so bili tudi nevmatorji, potemtakem niso bili zgolj uporabniki ali prenašalci že dokončno oblikovanih glasbenih del, kompozicij, pač pa predvsem nosilci melodičnega koralnega izročila, ki ni poznalo dokončno oblikovanih skladb in dokončne oblikovanosti. Glede na to je razumljivo, da dokončne oblikovanosti tudi zapisi sami ne morejo izkazovati.

V smislu prikazanega pojmovanja koralnega melodičnega izročila je mogoče drugače razumeti tudi slavno sentenco v zvezi z zapisovanjem glasbe Izidorja iz Sevilje. Izidor pravi, da si je glasbo treba zapomniti, sicer je izgubljena, ko pa glasbenih tonov ni mogoče zapisati: *Nisi enim ab homine memoria teneantur, soni pereunt, quia scribi non possunt.*¹⁵ Ta sentenca je v delu glasbenozgodovinske literature obveljala za nesporen dokaz, da v prvi polovici 7. stoletja, se pravi v času Gregorja Vélikega, ni bilo glasbene pisave, kar tudi pomeni, da papež Gregor ni mogel dati zapisati koralnih melodij. Vsebina sentence ni sporna in ne potrebuje novih razlag. Vendar je še bolj povedna, če jo skušamo brati z zavestjo o naravi glasbene kulture, v kateri je nastala. Ne le, da ni glasbene pisave, glasbena pisava tudi ni možna, saj je glasba nekaj, kar ni dokončno določeno in fiksirano. Izidor je glasbo razumel kot stvar spomina, to je nečesa, kar je del človeške duševnosti. Če bi jo zapisali in izvajali po zapisih, po nečem, kar bi bilo zunaj izvajalčeve zavesti, bi bila po svojem bistvu nekaj drugega.

¹²Prim. Aristoxenus, *Elementa harmonica*, I, 11 (ed. A. Barker), *Greek Musical Writings* II, Cambridge 1989.

¹³Prim. M. Bieliz, *Musik und Grammatik*, München, Salzburg 1977, 47.

¹⁴Prim. H. Hucke, *Toward a new Historical View of Gregorian Chant*, v: *Journal of the American Musicological Society* 33 (1980), 464.

¹⁵Izidor iz Sevilje, *Sententiae de Musica*, I (ed. M. Gerbert), *Scriptores veteres de cantu et musica potissimum ecclesiastica* I, Sankt-Blasien 1774. Mesto je iz Izidorjevega dela *Etymologiarum sive originum libri*, III, 15.

II.

Če skušamo ta spoznanja o nevmatskih zapisih in glasbi, zapisani z njimi, preveriti v sočasni, se pravi karolinški glasbeni teoriji, jih lahko potrdimo le prek negacije. Pojmovanje glasbe, kot se kaže v nevmatskih glasbenih zapisih, ni združljivo s pojmovanjem, kot se kaže v karolinških glasbenoteoretskih spisih. Čeprav se karolinška glasbena teorija ves čas sklicuje na koralni repertoar in ga celo izrecno navaja, je očitno, da njena osnovna izhodišča niso v opazovanju sočasne glasbe. Njeni izhodiščni toposi so ton, interval, se pravi merjena razmerja med dvema tonoma, species ali razporeditve tonov in poltonov znotraj nekega večjega intervala in modusi,¹⁶ kar vse so natančno tiste danosti glasbe, ki jih iz sočasnih nediastematskih zapisov samih ni mogoče razbrati.

Skladno s tem so tudi glasbenoillustrativni primeri teh spisov pisani v drugačnih glasbenopisnih sistemih: takih, ki natančno zaznamujejo razmerja med toni; bodisi s črkami, bodisi z vpisom petega besedila v črtovje ali obojim.¹⁷ To dejstvo je pomenljivo: glasbo je bilo v 9. in 10. stoletju očitno mogoče zapisati tudi tako, da so bila višinska razmerja med toni določena, kar pomeni, da bi tako mogel biti zapisan tudi koral, če bi se bil pojmoval drugače. Prav različnost nevmatskega glasbenopisnega sistema je mogoče imeti za kazalec, da ima koralna melodična tradicija drugo miselno ozadje kot sočasna glasbena teorija.

Izvori karolinške glasbene teorije so znani: je nadaljevanje antične grške glasbene teorije, zlasti delo nesporne srednjeveške avtoritete, Boetija, avtorja oziroma prevajalca traktata *De musica*. Vendar grška glasbena teorija ni bila neodvisna od glasbe svojega časa: kljub vsej problematičnosti, ki spremlja razmerje med njo in grško melopoetično kulturo, je možno domnevati, da je nastala ob opazovanju dejanske sočasne glasbene kulture, ki ga je spremljalo razmišljanje o tem, kje so vzroki za tak ali drugačen glasbeni etos. V njeni osnovi se kaže prepričanje, da so estetske danosti glasbe in njen etos skriti v fizičnih danostih zvoka, ali vsaj v lastnostih glasbenoteoretskih abstraktov. Razpravljanje o glasbeni zvočnosti, ujeto v matematične podobe, je v grški glasbeni teoriji hkrati tudi razpravljanje o njenih estetskih določilnicah.

Iz tega je mogoče sklepati, da je pojmovanje glasbe, kot je razvidno iz grške glasbene teorije, razberljivo tudi iz grške glasbe same in to potrjujejo tudi ohranjeni, zapisani primeri grške glasbe¹⁸ oziroma že sama grška glasbena pisava. Znaki grške glasbene pisave zaznamujejo tako tone glasbenotonskega sistema kot njihove dolžine,¹⁹ kar pomeni, da so ohranjeni primeri antične melopoetične kulture v svoji tonski in ritmični sestavi določljivi, njihova glasba izmerjena tako v ritmičnem kot intervalnem pogledu. Prav s tem pa so

¹⁶Prim. C. V. Palisca, *Theory, theorists, v: The New Grove Dictionary of Music and Musicians* 18, 744 sl.

¹⁷Prim. D. Hiley, n. d., 392.

¹⁸Prim. E. Pöhlmann, *Denkmäler altgriechischer Musik*, Nürnberg 1970.

¹⁹Prim. R. P. Winnington-Ingram, *Greece, Ancient, v: The new Grove Dictionary of Music and Musicians* 7, 668 sl.

ohranjeni ostanki grške glasbe v svojem jedru skladni z izhodišči grške glasbene teorije, po kateri so prvine in začetek glasbe toni, intervali in sistemi.

Očitno je, da koralna melodična tradicija, kakršna je obstajala v karolinškem času, ni bila niti zasnovana niti razumljena v smislu pojmovanj antične harmonične teorije in njenega nadaljevanja v srednjem veku, niti ni temeljila na enakih estetskih izhodiščih kot antična grška melopoetična kultura. A ne le razkorak med glasbeno teorijo in koralnim melodičnim izročilom, viden v grški notaciji v primerjavi z nevmatsko notacijo, tudi dejanske primerjave ohranjenih primerov grške glasbe s koralom so prepričljivo pokazale, da gre v primeru koralnega izročila za kulturo, ki je ni mogoče povezovati z antičnim grškim glasbenim svetom.²⁰

III.

V glasbenem zgodovinopisju je do nedavna veljalo, da je izvor krščanskega melodičnega izročila v glasbi judovskega starozaveznega bogoslužja in da so osnovni oblikovni principi gregorijanskega koralna kot tudi posamične melodije prevzete od tam. To prepričanje se je opiralo zlasti na dejstvo, da je bila psalmodija, petje psalmov, ki jo je mogoče videti kot izhodišče gregorijanskega koralnega repertoarja, ena od pomembnih sestavin judovske tempeljske in sinagogalne liturgije.²¹ Nova spoznanja v zvezi s sinagogalno liturgijo, ki naj bi nastala šele nekaj stoletij po razrušitvi templja leta 70 in ki taka ne more biti niti nadaljevanje tempeljske niti izhodišče krščanske liturgije, kažejo povezavo med tempeljsko, sinagogalno in zgodnjekrščansko liturgijo in glasbo v novi luči. Z gotovostjo je mogoče reči, da ni neposredne in jasne povezave med zgodnjekrščansko in judovsko glasbo.²² Iskanje zgodovinskih povezav med obema je vprašljivo zato, ker temelji glasbeno zgodovinopisje prvih krščanskih stoletij zgolj na nizu med sabo največkrat nepovezanih izjav o glasbi ali njenih omemb, katerih interpretacija je zlasti v pogledu glasbenih terminov vedno hipotetična in vprašljiva.

Na trdnejša tla glede razmerja med judovsko in krščansko glasbo bi mogli stopiti šele z 12. stoletjem, iz katerega so ohranjeni prvi pisani primeri glasbe judovskega okolja. A za te primerke ni gotovo, kaj so: novonastale melodije, zapisi ali priredbe glasbe kakega judovskega okolja v Evropi ali kaj drugega. Ti primerki so pisani v italijanskih nevmah - njih zapisovalec naj bi bil Italijan, v notaciji torej, ki je bila zasnovana kot zapis koralna.²³ Glasbo teh primerov je mogoče prepoznati kot sorodno koralni melodiki, a ta sorodnost je prej posledica dejstva, da gre za glasbo, ki je nastala v okolju srednjeveške evropske monodije, kot pa posledica domnevnih zgodovinskih povezav med zgodnjekrščansko in judovsko glasbo tisočletje nazaj.

²⁰Prim. W. Apel, n. d., 36.

²¹Prim. O. Ursprung, *Die katholische Kirchenmusik*, Potsdam 1931, 1 sl.; W. Apel, n. d., 34.

²²Prim. J. W. McKinnon, *On the question of psalmody in the ancient synagogue*, v: *Early music history* 6 (1986), 159-191.

²³Prim. E. Werner, *The Sacred Bridge II*, New York 1984, 206 sl.

Velika večina glasbe judovskih skupnosti je bila zapisana šele po letu 1700,²⁴ v 19. in 20. stoletju se je zapisovala tudi v smislu modernega zanimanja za ljudske glasbene kulture zunaj zahodnoevropske umetne glasbe in domneva o izvoru zgodnjekrščanske glasbe v judovski glasbi naj bi dobila potrdilo prav v glasbi novodobnih judovskih skupnosti, zapisani v novejšem času. A zapisi judovske glasbe 19. in 20. stoletja, ki so se primerjali s koralom, so za več kot poldrugo tisočletje mlajši od tiste melodične kulture, ki bi bila lahko skupni vir tako novodobni judovski glasbi kot koralni tradiciji karolinške dobe. Sklepi o zgodovinski povezavi med zgodnjekrščansko in judovsko glasbo, narejeni na osnovi teh primerjav, temeljijo na domnevi, da je judovska glasba ostala tisočletje in pol nespremenjena. Te domneve ni mogoče z ničemer podpreti.

Podobnosti med novodobno judovsko glasbo in koralom sicer obstajajo, čeprav niso posebno vpadljive.²⁵ A četudi jih priznamo, je izpeljevanje zgodovinskih povezav iz prepoznanih melodičnih podobnosti vprašljivo. Primerjava v 19. stoletju zapisane glasbe s tisočletje starejšimi zapisi je vprašljiva zlasti zato, ker obravnava glasbene tvorbe ločeno od njihovega okolja. Če v smislu semiološkega gledanja razumemo dejanske melodije kot znakovno sporočilo, ki ga je mogoče brati in razumeti različno glede na različni kod, potem enakost samih znakov še ne more pomeniti enakih referenc. S samo obliko znaka še ni določen njegov pomen,²⁶ kar pomeni, da enakosti ali podobnosti v melodiki same na sebi še ne morejo biti dokaz zgodovinskih povezav.

IV.

Iz doslejnjega razpravljanja je razvidno, da zgodovinska evidenca ne dovoljuje neposrednega povezovanja judovskega glasbenega izročila z zgodnjekrščanskim; podobno kaže razkorak med karolinško glasbeno teorijo, nadaljevalko antične, in karolinškim koralom, da je ta del drugačnega glasbeno-izkustvenega okolja kot antična grška glasba, ki tako ne more biti daljni predhodnik karolinškega koral. Preostane, da koral vidimo kot glasbo časa in prostora, ko je bil zapisan. Vendar si zgodovine nastanka tega obsežnega srednjeveškega glasbenega repertoarja ni mogoče zamisliti kot delo določenega števila posameznikov istega časa in prostora. Pač pa si ga je treba predstavljati v smislu glasbene tradicije, ki je obstajala v zahodnokrščanski liturgiji stoletja pred prvimi ohranjenimi zapisi.²⁷

Kakšno je bilo to melodično oziroma glasbeno izročilo pred zapisi, ni mogoče vedeti. Iz narave najstarejših ohranjenih zapisov, tistih v nediasmatskih nevmah 9. in 10. stoletja, pa je razvidno, da gre za zapis ustnega melodičnega izročila, katerega posamične enote glasbeno niso dokončno določene. V tem smislu so posamični zapisi spevi - kot je bilo že nakazano - zapisi možnih

²⁴Prim. E. Werner, *Jewish Music, Liturgical*, v: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* 9, 616.

²⁵Prim. E. Werner, *Jewish Music, Liturgical*, 625; W. Apel, n. d., 34.

²⁶Prim. P. Guiraud, n. d., 27.

²⁷Prim. H. Hucke, n. d., 464 sl.

uglasbitev, ki v času pred zapisom, če si ga lahko predstavljamo, niso imele take vrednosti, ki bi izključevala drugačne uglasbitve istega liturgičnega besedila. Tako so prvi zapisi po svoji naravi prej zapisi dejanskih glasbenih dogodkov kot pa dokončni glasbeni objekti.

Ob tem si je treba zastaviti vprašanje o mestu glasbenega zapisa v glasbeno-komunikacijskem procesu dobe oziroma o začetkih in namenu glasbenega zapisovanja sploh. To vprašanje ni le paleografsko, ampak tudi semiološko. Ne gre le za ugotavljanje, kdaj, kje in iz katerih znakov je nastala nevmatska glasbena pisava, ampak tudi za vprašanje, kaj je postala glasba, da se je morala začeti zapisovati.²⁸

Odgovor na to vprašanje nam lahko osvetlijo nekatera dejstva v zvezi s splošnimi kulturnimi prizadevanji dobe. Znano je, da se je zahodnoevropski latinski *ritus* kodificiral v karolinški dobi. Vzporedno s tem se je izoblikovala enotna latinična pisava, ki je postala osnova vsem nadaljnjim latinicam. Sočasno se je izoblikoval ali vsaj močno izpopolnil interpunkcijski sistem, katerega namen je bil logično in smiselno členjenje besedil, razumevanje katerih je s tem postalo mnogo določnejše in v manjši meri prepuščeno prosti presoji.²⁹ Tu je mogoče prepoznati najbližjo vzporednico z glasbo. Prav tako, kot je bilo treba določiti logični smisel besedil, da bi bila ta enako razumljena, tako je bilo potrebno določiti tudi glasbeni smisel petih liturgičnih enot; koralni spevi, najstarejše ohranjene uglasbitve svetopisemskih besedil, so glasbene interpretacije, ki so prav s tem, da so se zapisale, postale tudi zavezujoče dejstvo. Odtlej tako kot logična tudi glasbena interpretacija besedil ni bila več povsem prepuščena trenutnemu miselnemu ali čustvenemu vzgibu posameznika, to je izvajalca, pač pa se je morala držati ene predpisane oblike. Nediastematske nevmne, ki še ne zaznamujejo višinskih razmerij med toni, so v tem smislu na začetku razvoja natančne melodične, tonske določitve koralnih spevov, do katere je prišlo nekaj desetletij kasneje. Koralni spevi, zapisani v karolinški dobi, sicer niso kompozicije, kot jih poznamo iz kasnejših obdobj, vendar predstavljajo s svojo pisnostjo odločilen korak k pojmu zavestnega tonskega oblikovanja, komponiranja v sodobnem pomenu besede.

Sklep

Srednjeveški glasbenoteoretični pisci, tudi predkarolinški, si zlasti v uvodnih poglavjih svojih traktatov pogosto zastavljajo vprašanje o začetkih glasbe oziroma o njenih začetnikih ali iznajditeljih. *Quis inventor musicae* je tako eden od toposov srednjeveških glasbenoteoretičnih razprav³⁰ in v tej zvezi se pojavljata dve imeni: svetopisemski Iubal, za katerega ve Prva Mojzesova

²⁸Prim. L. Treitler, n. d., 207-208.

²⁹Prim. L. Treitler, n. d., 138 sl.

³⁰Prim. Izidor iz Sevilje, n. d., II; Aurelianus Reomensis, *Musica disciplina*, II (ed. L. Gushee), *Corpus scriptorum de musica* 21, American Institute of Musicology 1975; B. Praspergius, *Clarissima plane atque choralis musice interpretatio*, Basel 1501, brez označenih strani.

knjiga le to, da je bil oče vseh judovskih glasbenikov,³¹ in Pitagora, ki naj bi prvi dognal, da je skrivnost glasbe v strogo določenih in merljivih številčnih razmerjih.³² Vprašanje, kot je zastavljeno v srednjeveških glasbenoteoretičnih spisih, je na ravni mitološkega razumevanja namišljenih glasbenih začetkov in ne na ravni logičnega razmišljanja o glasbi in njeni vpetosti v čas. V tem smislu mu je težko pripisati druge razsežnosti. A prav mitološkost toposa mu daje nedoločeno, ki dovoljuje, da obe osebi, Iubala in Pitagoro, razumemo svobodno kot simbola za dvoje različnih pojmovanj glasbenega.

Ti pojmovanji lahko izrazimo s tema vprašanjema: Ali sta izvor in bistvo glasbe skrita v merljivi in določljivi naravi, fizisu zvočnih pojavov, tako, da so vse pojavne možnosti glasbe zaobsežene že v sami naravi zvočnosti, z njo določene in jih je treba le odkriti; ali pa je glasba nekaj, kar se začneja šele tam, kjer se svet naravne zvočnosti končuje, tako da je zvok le nujno sredstvo, prek katerega se glasba more prenašati od izvajalca do poslušalca, sredstvo, ki s samo glasbo kot umetnostjo sicer ni povezano? Če to dilemo prenesemo na glasbo neposrednega okolja piscev, ki so se spraševali o začetnikih Iubalu in Pitagori, če jo prenesemo na koral in se vprašamo, kakšno razumevanje glasbenega kaže ta glasba, lahko rečemo: Koralu kot ustni glasbeni tradiciji ni mogoče pripisati zavesti o merljivosti glasbenozvočnih sestavin in o njihovih kozmoloških razsežnostih in vzporednicah, kakršne je videla grška teorija. Vendar je karolinška in pokarolinška recepcija, ki je koralu pripisala hagiološki izvor, hotela videti koral kot nespremenljiv zakon, katerega estetske določilnice niso v trenutnem učinku glasbenozvočnih dogodkov, pač pa so utemeljene v principih, ki so skriti za dejanskimi glasbenimi pojavi in ki jih more odkriti le teorija.

Stoletja trajajoča zgodovina gregorijanskega koral, najstarejše svetopisemske glasbe, prepušča koral obojemu razumevanju.

Povzetek: Jurij Snoj, Gregorijanski koral v zgodovini zahodnoevropske glasbe

Prispevek se ukvarja z glasbenozgodovinskimi in glasbenoestetskimi določilnicami gregorijanskega koral, znotraj katerega so tudi najstarejše ohranjene uglasbitve bibličnih besedil. Izhajajoč iz drugačnega razumevanja nevmatskih zapisov se koralne melodije, zapisane prvič konec 9. in v začetku 10. stoletja, ne kažejo kot dokončno določena glasbena dela, kompozicije v sodobnem smislu, pač pa kot možne glasbene uresničitve posamičnih liturgičnih spevov v sklopu koralnega melodičnega izročila. Po novejših glasbenozgodovinskih dognanjih tudi judovske tempeljske ali sinagogalne glasbe zgodovinsko ni mogoče neposredno povezovati s krščanskim melodičnim izročilom.

³¹Prim. 1 Mz 4, 21.

³²Prim. Gvido Aretinski, *Micrologus*, XX (ed. J. Smits van Waesberghe), Corpus scriptorum de musica 4, American Institute of Musicology 1955.

Summary: **Jurij Snoj, Gregorian Chant in the History of Western European Music**

The article deals with the historical and aesthetical determinations of Gregorian chant, among whose melodies there are also the oldest preserved musical settings of biblical texts. As a result of a different approach to the neumatic notations, the plainchant melodies, which were first written down during the 9th and 10th centuries, cannot be conceived as thoroughly defined musical entities, compositions in the modern sense of the word. According to recent research, it is also impossible to draw a direct link between the Jewish Temple or synagogue music and early Christian chant.

Vinko Potočnik

Slovenci in Sveto pismo

Iz javnomnensjske raziskave o percepciji Svetega pisma pri Slovencih

Sveto pismo je neposredno vstopilo v slovenski versko-kulturni prostor tedaj, ko so naši predniki sprejeli krščanstvo. Še v izrazitejši meri pa je postalo integralni del tega prostora pred štirimi stoletji, ko je našim prednikom spregovorilo tudi v njihovem lastnem jeziku. Slovenci smo bili tedaj med petnajstimi izvoljenimi narodi, ki so v zakladnici domače knjige premgli tudi Sveto pismo. Misel o sprejetju Svetega pisma v slovenski kulturno-duhovni prostor pa lahko tudi obrnemo in postavimo tezo, da smo Slovenci takrat vstopili v biblijski prostor. Sveto pismo nam je namreč odprlo vrata v tisti versko-kulturni milje, ki je odločilno začrtal in usmeril pot človeštva, vključno do razvoja sodobne civilizacije.

Zato percepcija Svetega pisma predstavlja nepogrešljiv ključ za razumevanje ne le verske, temveč tudi širše kulturne zgodovine Slovencev. O tem vlada široko soglasje, posebej kar zadeva razvoj slovenskega jezika oziroma celotnega literarnega ustvarjanja. Prav tako nihče ne taji odločilnega vpliva Svetega pisma na našo likovno umetnost, vse do najširše ljudske kulture, ki se kaže v šegah, navadah ter javnih in privatnih praznovanjih.

Ob precejšnji odmevnosti izida novega prevoda Svetega pisma bi bilo mogoče sklepati, da sta mesto in vloga Svetega pisma tudi pri Slovencih našega časa še vedno na sorazmerno visoki ravni. To bi pomenilo, da se pomen Svetega pisma pri Slovencih ni zmanjšal niti desetletja po drugi svetovni vojni, ko je bila ta knjiga v javnosti nezaželen, če ne kar prepovedan gost. Vendar bi verjetno težko našli človeka, ki bi brez pridržkov pritrjeval takšnim domnevam. Proti mnenju, da Sveto pismo v slovenskem kulturnem prostoru tudi danes zavzema neko povsem izjemno mesto, govori že najpreprostejše dejstvo, da Sveto pismo ni več knjiga med redkimi knjigami, temveč deli mesto z vedno večjim množtvom raznovrstnih publikacij, ki njeno edinstvenost vsaj v količinskem smislu zastirajo. Ker je Sveto pismo knjiga, je za njen splošni položaj velikega pomena tudi kultura branja, ki se v sodobni družbi množičnega obveščanja močno spreminja.

Tudi krščanstvo, za katerega je Sveto pismo sveta knjiga, ima v sodobnem življenju posameznika in družbe drugačno mesto in vlogo kot nekdaj, z njim pa tudi Sveto pismo. Zato je upravičena domneva, da je vloga Svetega pisma v

sodobnem načinu življenja spremenjena. Na eni strani se zdi, da zanimanje za Sveto pismo in s tem tudi njegov pomen za sodobnega Slovence narašča. Na to kaže dejstvo, da v zadnjih dvajsetih letih v Sloveniji povpraševanje po tej knjigi narašča. V četrto stoletja smo Slovenci kupili skoraj trideset tisoč izvodov ekumenske izdaje Svetega pisma¹ in upravičeno govorimo o bibličnem *bestsellerju*. Nemajhne odmevnosti je bilo v zadnjih letih deležno tudi zahtevno delo prevajalcev Svetega pisma iz izvornika v sodobni slovenski jezik. Skratka, v zadnjih letih je v naši javnosti oziroma v sredstvih javnega obveščanja Sveto pismo vse bolj vidno navzoče.

Vendar ostaja vprašanje, koliko je mogoče stališča o izjemnem pomenu Svetega pisma za Slovence posplošiti oziroma v kolikšni meri dejansko držijo. Kolik je delež Slovencev, ki jim Sveto pismo vsaj nekaj ali veliko pomeni, in koliko je tistih, za katere nima nikakršnega praktičnega pomena? Za katere kategorije Slovencev pri tem gre? Ponuditi diferenciran odgovor na vprašanje o odnosu sodobnih Slovencev do Svetega pisma je bil cilj empirične raziskave, izvedene v okviru programov Teološke fakultete² v prvi polovici leta 1996. Na podlagi analize predhodno zbranih mnenj o odnosu do Svetega pisma je bil izdelan vprašalnik in nato apliciran³ na reprezentativnem vzorcu.

Vzorec respondentov

Vzorec za anketiranje je bil zasnovan proporcionalno glede na število prebivalcev v Ljubljanski, Mariborski in Koprski škofiji. Po slučajnostnem izboru smo določili župnije v vsaki tretji dekaniji. Dovolili smo si tudi nekaj manjših korekcij, da smo vključili nekatera naselja, iz katerih izhajajo študentje, ki so sodelovali v raziskavi. Pri tem pa smo obdržali številčno razmerje med posameznimi škofijami in dekanijami. Tako smo prišli do teoretičnega vzorca, ki naj bi zajel 2500 polnoletnih prebivalcev Slovenije, starih najmanj 18 let. Zbrati nam je uspelo 2008 izpolnjenih vprašalnikov, kar predstavlja 80,32%

¹ Pri tem je mišljena Ekumenska izdaja, ki jo je izdala Britanska biblična družba. Ob njej je v tem času prišlo na slovenski trg še več drugih izdaj, od Svetega pisma v slikah prek žepnih do reprezentativnih ilustriranih izdaj.

² Raziskava je bila izvedena v okviru izbirnega predmeta *Izbranih vprašanj sociologije in psihologije religije* (docent dr. Vinko Potočnik). Pri pripravi in aplikaciji vprašalnika ter delno pri njegovi računalniški obdelavi so sodelovali slušateljice in slušatelji na Teološki fakulteti v Ljubljani in na Enoti iste fakultete v Mariboru: Iztok Mozetič, Dominik Frelih, Andrej Župan, Andrej Ojstrež, Izidor Grošelj, s. Andreja Godnič, s. Erika Prijatelj, Stanka Hrastelj, s. Marina Fischer, Tomaž Kete, Tone Horvat, Jerneja Grilj, fr. Jurij File, Roman Leban, Ana Bambič, Tina Lesjak, Nataša Govekar, Mihaela Pograjec, Rebeka Verdikon, Polona Modic, Tita Marija Guček, Mitja Markovič, Tadej Legnar, Romana Novak, Barbara Laznik, Andreja Pezdevšek, Oto Hrastnik, Simon Potnik, Milan Kvas, Simona Rožej, Sašo Popijal, Janez Oblonšek, Boštjan Čeh, Boris Popovič, Matej Jakopič, Anica Randl, Rajko Janžekovič, Darko Bračun.

³ Študentje so izvršili povpraševanje v drugi polovici aprila in v prvi polovici maja 1996. To je bil čas po velikonočnih praznikih in čas bližnje priprave na obisk papeža Janeza Pavla II. v Sloveniji.

teoretičnega vzorca.⁴ To dejstvo in tudi nadaljnji prikaz zajetega vzorca opozarjata, da podatkov raziskave ne moremo v vseh ozirih jemati za reprezentativne, temveč se temu idealu le približujejo. Glede na spol smo zajeli 828 moških ali 41,2 % in 1172 žensk ali 58,4 % vseh vprašanih. Po starostnih skupinah je dejanski vzorec vprašanih nekoliko preveč obarvan z mnenji mladih. Sicer pa je glede na starostno drevo populacije še kar uravnovešen. Vprašanih nad 56 let starosti je namreč skupaj 324, kar znaša 17%.

Tabela 1: Anketiranci po starosti

| | | |
|---------------|-----|--------|
| do 25 let | 709 | 35,3 % |
| 26 - 40 | 504 | 25,1 % |
| 41 - 55 | 449 | 22,4 % |
| 56 - 70 | 236 | 11,8 % |
| nad 71 let | 104 | 5,2 % |
| brez odgovora | 6 | 0,3 % |

Glede na kraj bivališča so anketiranci razdeljeni, kot prikazuje tabela 2. Iz nje je razvidno, da tudi v tem pogledu vzorec vprašanih ne ponovi v celoti slovenskega povprečja, saj jih skoraj 43% izhaja iz vaškega okolja. Seveda je treba upoštevati, da so anketiranci sami opredelili kraj svojega bivanja in da se danes mnoge razlike med prebivalci vaških in drugih tipov naselij manjšajo.

Tabela 2: Anketiranci po tipu kraja bivanja

| | | |
|----------------------|-----|--------|
| na podeželju, vasi | 861 | 42,9 % |
| v primestnem naselju | 525 | 26,1 % |
| v mestu | 615 | 30,6 % |
| brez odgovora | 7 | 0,3 % |

Med pomembnejše dejavnike odnosa ljudi do Svetega pisma vsekakor sodi izobrazba. Tabela 3 prikazuje izobrazbeno strukturo respondentov raziskave.

Tabela 3: Stopnja izobrazbe

| | | |
|-------------------------------|-----|--------|
| osnovnošolska izobrazba | 395 | 19,7 % |
| poklicna izobrazba | 361 | 18,0 % |
| srednja (strokovna) izobrazba | 869 | 43,3 % |
| višja | 192 | 9,6 % |
| visoka | 160 | 8,0 % |
| magisterij, doktorat | 21 | 1,0 % |
| brez odgovora | 10 | 0,4% |

⁴ Manjkajoče odgovore predstavljajo predvsem tisti vprašani, ki naj bi svoje odgovore vrnili po pošti oziroma jih izročili dogovorjenim osebam v določenem času. Delno pa število manjkajočih vključuje tudi tiste, ki so intervju odklonili (po pričevanju anketiranj se je večkrat zgodilo, da so ljudje najprej privolili v pogovor, ko pa so ugotovili, da gre za biblično oziroma versko-kulturno tematiko, so sodelovanje odklonili) - čeprav smo odklonitve skušali nadomestiti z drugimi osebami.

Tabela 4 kaže razmerja anketirancev glede na njihove poklicne orientacije. Razvidno je, da predvsem v prevelikem deležu dijakov in študentov dejanski vzorec vprašanih odstopa od slovenskega povprečja.

Tabela 4: Poklic anketiranih

| | | |
|----------------------------|-----|--------|
| dijak, študent | 591 | 29,4 % |
| delavec | 343 | 17,1 % |
| uslužbenec | 386 | 19,2 % |
| kmetovalec | 113 | 5,6 % |
| prosvetni delavec, učitelj | 137 | 6,8 % |
| obrtnik | 67 | 3,3 % |
| upokojenec | 273 | 13,6 % |
| drugo | 90 | 4,5 % |
| brez odgovora | 7 | 0,3 % |

V samopredstavitev respondentov smo vključili tudi versko pripadnost, ki je vsekakor pomembna za odnos do Svetega pisma kot svete knjige kristjanov. Vprašani so se opredelili, kot prikazuje naslednja razpredelnica.

Tabela 5: Pripadnost veroizpovedi

| | | |
|----------------|------|-------|
| katoličani | 1699 | 84,6% |
| evangelikičani | 32 | 1,6% |
| drugi | 32 | 1,6% |
| nobeni | 226 | 11,3% |
| brez odgovora | 19 | 0,9% |

Še bolj kot pripadnost ali nepripadnost k določeni veroizpovedi utegne biti pomembna za odnos do Svetega pisma osebna vernost. Vprašane smo prosili, da svojo vernost opredelijo ne glede na (ne)obiskovanje verskih obredov. Tabela 6 prikazuje njihovo samooceno vernosti.

Tabela 6: Vernost anketirancev

| | | |
|----------------------|------|--------|
| globoko verni | 187 | 9,3 % |
| verni | 1323 | 65,9 % |
| nevtralni, neodločni | 311 | 15,5 % |
| neverni | 117 | 12,2 % |
| prepričani ateisti | 62 | 3,1 % |
| brez odgovora | 8 | 0,3% |

Čeprav na tem mestu ne bomo motrili rezultatov pod vidikom obiskovanja verouka, naj dodamo, da je med anketiranci 13,7 odstotkov tistih, ki verouka niso nikoli obiskovali, 4% pa ga je obiskovalo le do prvega obhajila, kar je tudi skoraj kot nič. Bolj kot glede obiska verouka naš vzorec odstopa od slovenskega povprečja glede obiska bogoslužja, saj je zajel nekoliko večje število tistih, ki se udeležujejo versko liturgičnih srečanj. Očitno je bila ta kategorija Slovencev bolj voljna odgovoriti na zastavljena vprašanja.

Prikaz vzorca vprašanih nam omogoča bolj kritično branje rezultatov dobljenih odgovorov. Vsekakor je reprezentančnost podatkov pri ožjih kategorijah vprašanih zanesljivejša kot pri zbirnih podatkih.

Zanimanje za nov prevod Svetega pisma

Ker je zamisel raziskave o odnosu Slovencev do Svetega pisma spodbudil projekt izdaje novega prevoda Svetega pisma v slovenski jezik, nas je za začetek zanimalo, koliko Slovencev za nov prevod sploh ve. Poleg tega lahko predpostavljamo, da podatki o obveščenosti vsaj delno kažejo tudi na stopnjo splošnejšega zanimanja za »knjigo vseh knjig«. Anketiranim smo zastavili vprašanje, če so slišali, da bo kmalu izšel nov slovenski prevod celotnega Svetega pisma oziroma Biblije?

Tabela 7: Seznanjeni o izidu novega prevoda (v %)

| seznanjeni | | | starost | | | | |
|------------|-------|--------|---------|-------|-------|-------|--------|
| vsi | moški | ženske | do 25 | 26-40 | 41-55 | 56-70 | nad 71 |
| 43,5 | 40,5 | 45,6 | 35,8 | 43,7 | 48,8 | 55,1 | 46,2 |

Kot kaže tabela 7, je četrta leta pred izidom novega prevoda zanj vedelo 43,5% polnoletnih Slovencev. Nekoliko bolj seznanjene so Slovenke. Vzoredno s povečevanjem starosti se povečuje tudi seznanjenost o prevodu - le po sedemdesetih letih se vedenje o tem zopet znižuje.

Mestni prebivalci so seznanjeni na ravni slovenskega povprečja, prebivalci podeželja nad njim (46,9%), primestni prebivalci pa najmanj (38,5%).

Posebno očitna je zveza med stopnjo seznanjenosti o novem prevodu in stopnjo izobrazbe. Kaže se v premem sorazmerju: z osnovnošolsko izobrazbo jih zanj ve 39,0%, s poklicno 40,2%, s srednjo 44,25%, z višjo 46,9% in z visoko izobrazbo 53,8%. Pod povprečjem je tudi seznanjenost dijakov in študentov, ki doseže le 34,9%.

Pomembni spremenljivki seznanjenosti o novem prevodu sta tudi konfesionalna (ne)pripadnost in stopnja vernosti. Katoličani so najbolj (47,3%) seznanjeni o novem prevodu, medtem ko pripadniki evangeličanov in drugih verskih skupnosti za to vedo v veliko manjši meri (25%). Od skupine, ki ne pripada nobeni verski skupnosti, pa jih za prevod ve le 20,8%.

Posedovanje Svetega pisma

Med temeljne pokazatelje odnosa ljudi do Svetega pisma sodi podatek o tem, kdo oziroma koliko ljudi to knjigo sploh ima. Marsikaj glede naše kulture do Svetega pisma razkrivajo tudi odgovori o tem, kako je kdo prišel do knjige.

Podatki, ki jih prikazuje tabela 8, kažejo razširjenost te knjige med slovensko populacijo oziroma odgovarjajo na vprašanje, kdo Svetega pisma nima. Svetega pisma nima 15,2% vprašanih. Glede tega med spoloma, starostnimi kategorijami in stopnjami izobrazbe ni večjih razlik. Nekoliko preseneča podatek, da je na

podeželju prisotnost te knjige nad slovenskim povprečjem (le 11,6% je nima), v mestu pa pod povprečjem, saj je brez nje 19,8% vprašanih.

Največje razlike v posedovanju Svetega pisma pa so glede na versko pripadnost in stopnjo vernosti. Niti 10% katoličanov in evangeličanov ni brez Svetega pisma. Medtem pa je brez Svetega pisma 53,1% tistih, ki ne pripadajo nobeni verski skupnosti in 54,8% tistih, ki so se opredelili za neverne in prepričane ateiste.

Razlog za to, da se posedovanje Svetega pisma v Sloveniji kaže na tako visoki stopnji, je tudi v tem, da dobra četrtina Slovencev to posest razume družinsko: doma imajo skupaj družinsko Sveto pismo. Na stvar tako gleda največ kmečkega prebivalstva (32,7%, kar tudi pojasni najvišjo stopnjo posedovanja te knjige), 30,2% mladih, 28,9% katoličanov; višja je izobrazba, manjša je družinska, zato pa višja individualna posest Biblije.

Tabela 8: Načini posedovanja Svetega pisma (v %)

| | vsi | starost | | | | |
|------------------|------|---------|-------|-------|-------|--------|
| | | do 25 | 26-40 | 41-55 | 56-70 | nad 71 |
| nima SP | 15,2 | 13,8 | 17,3 | 14,9 | 15,3 | 16,3 |
| ima družinsko SP | 26,5 | 30,2 | 22,8 | 24,7 | 27,2 | 26,9 |
| sam ga je kupil | 26,4 | 13,0 | 25,2 | 37,9 | 40,3 | 44,2 |
| dobil kot darilo | 27,1 | 36,7 | 30,2 | 19,2 | 15,3 | 9,6 |

Od vprašanih si je 26,4% Sveto pismo kupilo, 27,1% pa ga je dobilo kot darilo. Najvišji odstotek (46,5%) tistih, ki so si Sveto pismo sami kupili, izkazujejo globoko verni; tudi kmečki živelj si je v 37,2% sam kupil to knjigo. Zelo jasno je to razmerje opredeljeno glede na starost: starejši ko so vprašani, v večji meri so si to knjigo kupili sami.

Tabela 9: Posedovanje SP glede na versko pripadnost in vernost (v %)

| | kato- | cvange- | brez | zelo | versko | | ateisti | | |
|------------------|--------|---------|------|------|--------|---------|---------|-------|--------|
| | ličani | ličani | | | drugi | pripad. | verni | verni | indif. |
| nima SP | 9,8 | 9,4 | 37,5 | 53,1 | 3,7 | 8,5 | 28,3 | 54,7 | 54,8 |
| ima družinsko SP | 28,9 | 25,0 | 12,5 | 12,8 | 18,7 | 29,5 | 28,6 | 13,7 | 4,8 |
| sam ga je kupil | 28,6 | 40,6 | 6,3 | 9,7 | 46,5 | 28,4 | 14,8 | 6,8 | 17,7 |
| dobil kot darilo | 29,1 | 25,0 | 25,0 | 13,7 | 28,9 | 30,2 | 19,9 | 17,9 | 11,3 |

In obratno, kot nedvoumno kaže tabela 8: mlajša ko je raziskovalna populacija, v večji meri je dobila Sveto pismo v dar. Obdarovanje s Svetim pismom je najbolj razširjeno med katoličani; evangeličani so si ga v 40,6% kupili sami. Predvsem starostna struktura kaže na to, da postaja Sveto pismo vedno v večji meri darilna knjiga. To pomeni, da vstopa v naše življenje v posebnih in slovesnejših trenutkih.

Branje Svetega pisma

Pomembnejše za odnos do Svetega pisma kot knjigo imeti je vsekakor vprašanje, koliko kdo to knjigo jemlje v roke in jo bere.

Raziskava kaže, da slaba četrtnina polnoletnih Slovencev Svetega pisma sploh ne bere. Nebralcev je za 7% več moških kot žensk; nekoliko več mladih kot starejših. Svetega pisma nikoli ne bere 29,6% mestnih prebivalcev, 23,6% primestnih in 19,6% prebivalcev v vaškem okolju. Glede na versko pripadnost je najmanj nebralcev med evangeličani. Kot kaže tabela 11, pa je še pomenljivejši dejavnik branja vernost: 5,9% se je med globoko vernimi izreklo za nebralce, medtem ko je med ateisti takšnih 71%. Glede na poklicno izobrazbo ni večjih odstopanj od povprečja, razen tistih z magistrsko in doktorsko izobrazbo, ki so se le v 14,3% izrekli za nebralce Svetega pisma.

Tabela 10: Pogostnost branja SP (v %)

| | vsi | moški | ženske | starost | | | | |
|-------------------|------|-------|--------|---------|-------|-------|-------|--------|
| | | | | do 25 | 26-40 | 41-55 | 56-70 | nad 71 |
| SP ne bere | 23,7 | 27,7 | 21,0 | 25,7 | 24,0 | 24,1 | 18,2 | 19,2 |
| je prezahtevno | 5,6 | 6,6 | 4,9 | 4,4 | 3,6 | 6,7 | 8,9 | 12,5 |
| bral, ko je moral | 9,4 | 9,7 | 9,2 | 12,4 | 7,9 | 7,1 | 8,1 | 8,7 |
| bere občasno | 46,9 | 43,7 | 49,1 | 39,6 | 52,8 | 51,9 | 49,6 | 41,3 |
| 1x mesečno | 4,1 | 3,3 | 4,8 | 4,4 | 4,4 | 2,9 | 3,8 | 7,7 |
| 1x tedensko | 5,2 | 4,0 | 6,1 | 7,3 | 3,0 | 4,0 | 6,4 | 4,8 |
| vsak dan | 4,7 | 5,0 | 4,5 | 6,1 | 4,0 | 3,3 | 5,1 | 4,8 |

Tistih pa, ki so z branjem Biblije le poskusili, vendar se jim je to zdelo prezahtevno besedilo, raziskava evidentira 5,6%. Ta skupina je najbolj kmečka (19,5%), nekoliko bolj moška kot ženska, s starostjo se krepi, z višanjem stopnje izobrazbe pa nekoliko upade.

Tudi podatka o »prisilnem« branju Svetega pisma ne moremo imeti za indikator bralcev te knjige. Skoraj 10% populacije se je namreč s Svetim pismom srečalo in ga bralo, ker je to moralo. V najvišji meri so to prisiljenost izrazili evangeličani (28,1%), sledijo pa jim nekonfesionalno opredeljeni, neverujoči, versko indiferentni in ateisti. Tudi študentje in dijaki so to prisiljenost izrazili v 13,4%, kar je znatno nad slovenskim povprečjem.

Skoraj polovica vprašanih je izjavila, da Sveto pismo bere občasno. Ta dokaj nejasen odgovor dopolnjujejo bolj določni odgovori, ki povedo, koliko vprašanih bere Biblijo mesečno, tedensko ali vsakodnevno.

Tabela 11: Branje SP glede na versko pripadnost in vernost (v %)

| | kato- ličani | cvange- ličani | drugi | brez pripad. | zelo verni | verni | versko indif. | neverni | ateisti |
|-------------------|-----------------|-------------------|-------|-----------------|---------------|-------|------------------|---------|---------|
| SP ne bere | 18,4 | 9,4 | 37,5 | 63,3 | 5,9 | 15,0 | 44,7 | 70,1 | 71,0 |
| je prezahtevno | 5,7 | 9,4 | 6,3 | 4,9 | 4,8 | 5,2 | 9,0 | 3,4 | 4,8 |
| bral, ko je moral | 7,9 | 28,1 | 12,5 | 17,3 | 5,3 | 7,9 | 15,1 | 15,4 | 14,5 |
| bere občasno | 52,0 | 31,3 | 34,4 | 13,3 | 44,9 | 56,7 | 28,0 | 10,3 | 8,1 |
| 1x mesečno | 4,4 | 15,6 | 3,1 | 0,4 | 8,0 | 4,5 | 2,3 | 0,9 | 1,6 |
| 1x tedensko | 6,0 | 6,3 | 0,0 | 0,4 | 13,4 | 5,8 | 1,0 | 0,0 | 0,0 |
| vsak dan | 5,5 | 0,0 | 6,3 | 0,0 | 17,6 | 4,7 | 0,0 | 0,0 | 0,0 |

Če združimo podatke o vsakodnevem, tedenskem in mesečnem branju v redno branje Svetega pisma, pridemo do podatka o 14% takšnih bralcev. Teh bralcev nič tako odločilno ne določa kot stopnja vernosti in konfesionalna pripadnost. Kot kaže tabela 11, je najvišji delež tako rednih kot tudi občasnih bralcev med (globoko) vernimi, skoraj nič pa med neverujočimi. Med pripadniki evangeličanske skupnosti se kaže močnejša skupina mesečnih bralcev Biblije.

Poznanje Svetega pisma

Koliko vprašani poznajo Sveto pismo, smo skušali odgovoriti na dveh ravneh: na subjektivni ravni smo povprašali za samooceno o poznanju Svetega pisma; bolj objektivno pa smo skušali to poznanje izmeriti s pomočjo pravih in nepravilnih odgovorov na vprašanje, ali se posamezne dvojice imen - tabela je vsebovala sedem parov tako bibličnih kot nebibličnih imen - nahajajo v Svetem pismu. Dodatno pa poznanje Svetega pisma osvetljujejo dobljeni podatki o dobresednem in prenesenem razumevanju bibličnega besedila ter o (ne)želji po temeljitejšem poznanju te knjige.

Vprašani so imeli štiri možnosti samoocene svojega poznanja Svetega pisma. Skoraj polovica se je ocenila z zadovoljivo seznanjenostjo o tej knjigi, 15,3% je to znanje smelo ocenilo z dokaj dobro, slaba tretjina pa je bila samokritična z odgovorom slabo.

Podrobnejša analiza pokaže, da so moški svoje poznanje te knjige na splošno nekoliko nižje ocenili - razen v modaliteti »dokaj dobro«, kjer sebe vidijo kot boljše biblično poznavalce od žensk.

Tabela 12: Samoocena poznanja SP (v %)

| | vsi | moški | ženske | starost | | | | |
|-------------|------|-------|--------|---------|-------|-------|-------|--------|
| | | | | do 25 | 25-40 | 41-55 | 56-70 | nad 71 |
| dokaj dobro | 15,3 | 16,1 | 14,8 | 11,6 | 12,7 | 15,6 | 19,9 | 42,3 |
| zadovoljivo | 47,1 | 44,7 | 48,8 | 47,0 | 47,6 | 48,3 | 50,0 | 34,6 |
| slabo | 31,2 | 32,1 | 30,7 | 35,5 | 34,1 | 28,7 | 22,9 | 18,3 |
| ne poznam | 6,1 | 7,0 | 5,5 | 5,5 | 5,6 | 7,1 | 5,9 | 4,8 |

V tabeli 12 je dobro vidno, kako se z višanjem starosti znižuje samokritična ocena o poznanju Svetega pisma: ocena »dokaj dobro« je namreč s starostnimi stopnjami vse višja, vzporedno pa je ocena o slabem poznanju vedno nižja. Starejši so torej manj kritični in zadovoljnejši s svojim znanjem o Svetem pismu.

Podatki še povedo, da mestna populacija oceni svoje poznanje Svetega pisma pod slovenskim povprečjem, medtem ko podeželani nadpovprečno. Samokritičnost v obliki nižje samoocene pa se zvišuje z višanjem izobrazbene strukture, tako, da tukaj velja: več ko znaš, bolj se zavedaš, kako malo veš.

Glede na versko pripadnost evangeličani višje ocenijo svoje poznanje Svetega pisma kot katoličani, saj jih kar 37,5% meni, da je le-to dokaj dobro. Tudi stopnja vernosti je v premem sorazmerju s samooceno o poznanju Svetega pisma: najvišje se ocenijo globoko verni (43,3% od njih meni, da je to znanje dokaj dobro, 47,1% pa zadovoljivo); od tistih, ki so sebe ocenili za verne, pa jih 15% meni, da poznajo to knjigo dokaj dobro, 56,2% pa zadovoljivo.

Izmeriti dejansko poznanje Svetega pisma je obširna in zahtevna naloga. V našem primeru gre za zelo približno oceno tega znanja s pomočjo ugotavljanja bibličnih in nebibličnih osebnosti. Bibličnim so namreč dodana imena Cirila in Metoda, Frančiška in Klare ter Mohorja in Fortunata, ki se v našem versko-kulturnem področju pogosto uporabljajo - podobno kot druga biblična imena. Po naši oceni razločevanje enih od drugih zahteva precejšnjo stopnjo tako bibličnega kot versko-kulturnega znanja. Je pa pravilni odgovor mogoče tudi slučajno uganiti.

Tabela 13: Biblične osebnosti (DA - v %)

| | vsi | moški | ženske | starost | | | | |
|--------------------|------|-------|--------|---------|-------|-------|-------|--------|
| | | | | do 25 | 26-40 | 41-55 | 56-70 | nad 71 |
| Adam in Eva | 96,1 | 96,0 | 96,5 | 98,7 | 96,2 | 93,8 | 94,5 | 95,2 |
| Kajn in Abel | 82,3 | 79,2 | 84,8 | 88,3 | 76,4 | 80,8 | 80,1 | 86,5 |
| Peter in Pavel | 83,9 | 83,7 | 84,4 | 91,5 | 81,2 | 76,8 | 80,9 | 86,5 |
| David in Goljat | 66,7 | 66,8 | 66,9 | 72,5 | 64,9 | 61,2 | 67,4 | 66,3 |
| Mohor in Fortunat | 6,7 | 8,7 | 5,8 | 5,5 | 5,8 | 6,7 | 8,9 | 15,4 |
| Frančišek in Klara | 12,3 | 13,4 | 11,4 | 9,3 | 12,1 | 13,4 | 15,7 | 21,2 |
| Ciril in Metod | 27,6 | 27,3 | 28,0 | 27,2 | 26,8 | 29,4 | 26,7 | 30,8 |

Na vprašanje, ali so navedene dvojice osebnosti omenjene v Svetem pismu, so s pritrdilnimi odgovori - torej v prvih štirih primerih tabele 13 pravilno, v zadnjih treh primerih pa napačno - vprašani najtočneje odgovorili v primeru Adama in Eve, najslabše pa v zvezi z Davidom in Goljatom. Presenečajo tudi odgovori 27,6% vprašanih, ki Cirila in Metoda uvrščajo med svetopisemske osebnosti. Prej bi to pričakovali za manj znana Mohorja in Fortunata - čeprav zaradi Mohorjeve družbe nikakor ne gre za tuje ime. Očitno so se tisti, ki teh zaved dovolj ne poznajo, nagibali k temu, da so manj znana imena redkeje uvrstili v zbor bibličnih osebnosti.

Poznavanje biblične tematike, kot jo kažejo odgovori raziskave, glede na spol bistveno ne variira, vendar nekoliko bolje so se vendar izkazale ženske (razen v primeru Cirila in Metoda, katerima so v večji meri kot moški napačno

pripisale mesto med bibličnimi osebnostmi). Pri starostnih kategorijah pa je mogoče opaziti, da mlajši v večini primerov podajo natančnejše ocene glede bibličnih in nebibličnih osebnosti. Glede kategorij vas, primestje, mesto ni pomembnejših razlik. Pač pa se s padanjem stopnje vernosti v smer verske indiferentnosti in ateizma zmanjšuje tudi stopnja pravih odgovorov, vendar to ni zelo izrazito. Veliko pomembnejši dejavnik pri poznanju Svetega pisma je stopnja izobrazbe. Anketiranci višjih izobrazbenih stopenj so svoje biblično znanje sicer nižje ocenili kot drugi, vendar ta odgovor kaže, da je dejansko boljše. Med poklicnimi skupinami pa se v pravih odgovorih najbolje izkažejo učitelji oziroma pedagoški delavci ter študentje in dijaki.

Razumevanje bibličnega besedila

Še jasnejšo sliko o tem, koliko raziskovana populacija dejansko pozna Sveto pismo, dobimo, če ugotovimo način razumevanja bibličnih besedil: Ali se vprašani bolj nagibajo k dobesednemu razumevanju teh besedil? Ali se v večji ali manjši meri zatekajo v oceno, da gre za zmotne trditve? Ali besedila jemljejo kot pravljice, ali pa so zmožni razumevanja tudi v prenesenem pomenu?

Za preizkus oziroma za iskanje odgovorov na zastavljena vprašanja smo zbrali znano biblično poročilo o stvarjenju Adama in Eve. Navedli smo del besedila iz 1Mz 2, 22-23 v obliki, kot sledi: "In Gospod Bog je naredil iz rebra, ki ga je vzel človeku (Adamu), ženo (Evo) ter jo privedel k človeku." Vprašane smo prosili, naj povedo, kako ga razumejo.

Tabela 14: Razumevanje bibličnega besedila (v %)

| | vsi | moški | ženske | starost | | | | |
|--------------------|------|-------|--------|---------|-------|-------|-------|--------|
| | | | | do 25 | 26-40 | 41-55 | 56-70 | nad 71 |
| kot zmotna trditev | 5,2 | 7,7 | 3,5 | 4,5 | 5,6 | 6,9 | 4,2 | 3,8 |
| pravljico | 8,7 | 10,7 | 7,3 | 6,6 | 10,3 | 9,1 | 8,9 | 12,5 |
| kot mit | 12,5 | 14,6 | 10,8 | 16,9 | 12,5 | 11,1 | 5,1 | 4,8 |
| dobesedno | 17,5 | 15,3 | 19,0 | 8,5 | 10,7 | 22,5 | 35,6 | 50,0 |
| prenesen pomen | 52,1 | 47,6 | 55,6 | 58,8 | 56,0 | 48,8 | 43,6 | 24,0 |

Dobra polovica vprašanih besedilo razume v prenesenem pomenu - kot nam ga približuje tudi sodobna biblicistika. V drugi, sicer nekoliko manjši polovici populacije pa je največja skupina - 17,5% celotnega vzorca - tistih, ki to besedilo razumejo dobesedno. Sledita grupaciji, ki v predloženem besedilu prepoznata mit in pravljico. Najmanjša pa je skupina, ki to besedilo okvalificira kot zmotno trditev, kar predstavlja precejšnje presenečenje, če pomislimo, koliko desetletij se je v naši javnosti poudarjala zmotnost Svetega pisma naproti evolucionistično »znanstvenim«
pogledom.

V tem vprašanju srečamo sorazmerno veliko razliko med stališči obeh spolov. Ženski odgovori so na splošno bližje sodobnemu razumevanju takšnih besedil - razen v alineji o dobesednem razumevanju.

Zelo zanimiv vpogled na vprašanje razumevanja bibličnega besedila nam nudi starostna struktura vprašanih. Najočitnejša je, kako s starostjo pojema

razumevanje besedila v prenesenem pomenu in tudi kot mit. Prav nasprotna pa je tendenca o dobesednem in tudi pravljичnem razumevanju. Pri mnenju o zmotnosti besedila zveza ni tako očitna.

Tabela 15: Razumevanje bibličnega besedila glede na izobrazbo (v %)

| | vsi | osnovna | poklicna | srednja | višja | visoka |
|--------------------|------|---------|----------|---------|-------|--------|
| dobesedno | 17,5 | 38,0 | 28,0 | 10,2 | 3,6 | 1,3 |
| pravljичno | 8,7 | 12,7 | 10,2 | 8,2 | 4,2 | 3,8 |
| prenesen pomen | 52,1 | 34,9 | 38,8 | 57,9 | 73,4 | 70,0 |
| kot mit | 12,5 | 6,3 | 16,1 | 13,8 | 10,4 | 15,0 |
| kot zmotna trditev | 5,2 | 5,3 | 4,7 | 5,3 | 5,7 | 5,0 |

Tabela 15 razkriva pomen izobrazbe za razumevanje bibličnih besedil. Očitno z višanjem izobrazbe pojema dobesedno razumevanje, pa tudi kot pravljica, povečuje pa se razumevanje v prenesenem pomenu in tudi kot mit. Le delež tistih, ki to trditev vidijo kot zmoto, ostaja enak pri vseh starostnih kategorijah.

Ob upoštevanju še drugih spremenljivk odkrijemo, da delež tistih, ki to besedilo razumejo dobesedno, najbolj zvišujeta kmečki (39,8%) in delavski živelj (21,9%). Glede na konfesionalno pripadnost pa je najbolj očitno: pripadniki evangeličanske skupnosti se v najvišji meri (31,3%) nagibajo k dobesednemu razumevanju predloženega besedila; za vprašane, ki niso konfesionalno opredeljeni in tiste, ki se niso opredelili za katoliško in evangeličansko versko pripadnost, pa je to besedilo v najvišjem deležu (20-25%) zbirka mitov in zmot.

Tabela 16: Razumevanje bibličnega besedila glede na vernost (v %)

| | vsi | zelo verni | verni | versko indif. | neverni | ateisti |
|--------------------|------|------------|-------|---------------|---------|---------|
| dobesedno | 17,5 | 38,5 | 19,1 | 6,8 | 2,6 | 3,2 |
| prenesen pomen | 52,1 | 48,7 | 59,2 | 41,8 | 26,5 | 14,5 |
| kot mit | 12,5 | 2,7 | 9,6 | 21,2 | 30,8 | 25,8 |
| pravljичno | 8,7 | 4,3 | 6,8 | 15,4 | 19,7 | 8,1 |
| kot zmotna trditev | 5,2 | 1,6 | 1,9 | 10,6 | 15,4 | 41,9 |

Precej drugačno sliko pa dobimo, če razumevanje bibličnega besedila motrimo skozi optiko stopnje vernosti, kot so jo vprašani zase določili. Vsekakor presenetli visok delež dobesednega razumevanja tako imenovanih globoko vernih. Tudi modaliteta prenesenega razumevanja se kaže v jasnem premosorazmernem odnosu s stopnjami vernosti.

V obratnem sorazmerju s stopnjami vernosti pa so preostale modalitete odgovorov. Iz tabele 16 je razvidno, da odstotke za mitično in pravljичno razumevanje ter kot zmotno besedilo prispevajo večinoma respondenti, ki so versko indiferentni, neverni in prepričani ateisti.

V tej preglednici zelo očitno stopita pred nas dve skrajnosti - dobesedno razumevanje besedila s strani globoko vernih in opredelitev istega besedila za

zmotno s strani prepričanih ateistov. Vsaka od skrajnosti je zelo problematična, čeprav vsaka na svoj način.

Pomen Svetega pisma

Osrednje vprašanje celotne raziskave je: Kaj ljudem Sveto pismo pomeni? Če smo v prikazu posameznih razsežnosti odnosa Slovencev do Svetega pisma to vprašanje obravnavali bolj posredno, se želimo v tem delu osredotočiti predvsem nanj.

Zdi se, da je že iz samih imen, ki jih za to knjigo uporabljamo (Biblija, Sveto pismo), mogoče izluščiti del pomena, ki ga kdo tej knjigi daje. Ne gre le za to, da je tradicionalno evangeličanom bližji izraz Biblija, katoličanom pa Sveto pismo. Zdi se, da je naziv Biblija bolj sekularizirana inačica naslova za to knjigo.

S takšnimi hipotezami in pričakovanji smo prosili izbrane sogovornike, da povedo, katero ime jim je bolj blizu in ga raje uporabljajo: Sveto pismo ali Biblija. Kot prikazuje tabela 17, je skoraj trem četrtinam vprašanih bližji naziv Sveto pismo, 8,8% Biblija, 17,9% pa sta obe besedi enakovredni in jim je vseeno, katero uporabijo.

Tabela 17: Preferenca za naziv knjige (v %)

| | vsi | moški | ženske | zelo | | versko | | ateisti |
|-------------|------|-------|--------|-------|-------|--------|---------|---------|
| | | | | verni | verni | indif. | neverni | |
| Sveto pismo | 72,8 | 69,2 | 75,8 | 78,1 | 80,4 | 57,9 | 44,4 | 27,4 |
| Biblija | 8,8 | 12,1 | 6,6 | 5,3 | 6,0 | 14,1 | 17,1 | 37,1 |
| vseeno | 17,9 | 18,4 | 17,6 | 15,5 | 13,5 | 27,7 | 37,6 | 35,5 |

Moškim je nekoliko bližji izraz Biblija, ženskam pa Sveto pismo, ujemata pa se deleža obeh spolov med tistimi, ki jim je vseeno, za katero ime gre.

Najpomembnejša za izbiro enega ali drugega imena je katoliška oziroma evangeličanska konfesionalna pripadnost. 78,8% katoličanov daje prednost Svetemu pismu (za Biblijo jih je le 5%, 15,9% pa za enakovredno rabo obeh), medtem ko 68,8% evangeličanov daje prednost Bibliji (25% je bližje Sveto pismo, le 6,3% pa je glede imen vseeno).

Kot je razvidno iz tabele 17, poleg evangeličanov naslavlajo to knjigo z besedo Biblija predvsem tisti, ki se imajo za neverujoče in versko indiferentne. To potrjuje podmeno o bolj sekularizirani rabi naslova Biblija. Dodatno ga izkazuje tudi večja raba v mestnem kot v vaškem ali tudi primestnem okolju.

Izrecneje pa smo mnenja o tem, kaj vprašanim pomeni Sveto pismo, zbrali s pomočjo odgovorov o popolnem ali približnem (ne)soglašanju z desetimi trditvami o tej knjigi, ki so jih naključni mimoidoči izrazili vpraševalcem. Ta seznam trditev zajema široko paleto vsebin te knjige, od pretežno teoloških in duhovnih prek cerkvenih, etičnih, vzgojnih, do modrostnih in kulturnih. Tabela 18 prikazuje odgovore, rangirane po padajočem deležu glede popolnega soglašanja z navedenimi trditvami o Svetem pismu.

Tabela 18: Mnenja o Svetem pismu (v %)

| | popol. soglašam | v glavnem soglašam | neodločen | v glavnem, ne soglašam | sploh ne soglašam |
|---|--------------------|-----------------------|-----------|---------------------------|----------------------|
| Sveto pismo je: | | | | | |
| - knjiga molitve, premišljevanja, izvir spoznanj, vere, upanja in ljubezni | 52,9 | 27,2 | 11,0 | 3,4 | 1,5 |
| - še danes pomembna vzgojna knjiga | 46,4 | 26,1 | 13,0 | 5,7 | 4,8 |
| - od Boga navdihnjeno besedilo, Božja beseda, zapisana po navdihnjenih pisateljih | 37,4 | 22,6 | 19,7 | 7,4 | 8,3 |
| - knjiga verskih in cerkvenih nauk, namenjena vernikom | 24,2 | 32,1 | 10,5 | 16,6 | 12,6 |
| - knjiga moralno-etičnih nauk, predpisov, zapovedi, prepovedi | 22,8 | 40,5 | 16,5 | 8,7 | 6,2 |
| - predvsem zgodovinska knjiga | 15,2 | 27,9 | 20,4 | 18,7 | 13,8 |
| - filozofska knjiga, modrost judovskega naroda | 10,9 | 22,9 | 32,5 | 14,8 | 13,9 |
| - zbirka mitov, mitoloških in drugih zgodb | 7,0 | 19,7 | 26,1 | 15,8 | 52,7 |
| - leposlovna knjiga stare hebrejske književnosti | 6,9 | 18,1 | 35,9 | 14,2 | 19,6 |
| - danes zastarela knjiga, saj je znanost veliko svetopisemskih trditev ovrgla | 2,9 | 5,8 | 15,5 | 18,8 | 51,4 |

Vprašani v najvišji meri soglašajo z versko naravo Svetega pisma, v smislu molitve in meditacije, ki je tudi vir, iz katerega je mogoče črpati duhovne moči.

Le v nekoliko nižji meri vprašani soglašajo s pomenom Svetega pisma kot vzgojne knjige. Po višini soglašanja sledi izrazito teološka opredelitev o navdihnjenem besedilu. V gornjo polovico lestvice sodi še soglašanje o etično moralnem značaju Svetega pisma. V spodnjem delu razpredelnice pa najdemo gledanje na Sveto pismo kot zgodovinsko, filozofsko, mitološko in leposlovno knjigo. Najmanj soglasja vprašanih je deležna trditev, da je Sveto pismo za današnji čas zastaralo, ker je znanost njegove trditve ovrgla.

Tabela 18 kaže na majhno število tistih, ki menijo, da je Sveto pismo filozofska in leposlovna knjiga. Najmanj pa se jih strinja s trditvijo, da je Sveto pismo mitološka in znanstveno zastarela knjiga.

Ker je Sveto pismo prvenstveno verska knjiga - s takšnim mnenjem v veliki meri soglašajo tudi vprašani (kot kaže tabela 18), si je smiselno natančneje ogledati pojmovanje Biblije glede na stopnje vernosti. To stanje prikazuje tabela 19, in sicer na ta način, da sta združeni relativni števili o popolnem in navadnem soglašanju z danimi trditvami o Svetem pismu.

Kot kaže tabela 19, dobimo skoraj identično lestvico večjega ali manjšega sprejemanja predlaganih opredelitev o Svetem pismu - z eno izjemo: trditev o etičnem karakterju, ki je glede na popolno soglašanje na petem mestu, dobi iz obeh stolpcev skupaj 63,3% in se povzpne na tretje mesto, za trditvama o versko duhovnem (skupaj 80,1%) in vzgojnem (72,5%) značaju Svetega pisma.

Sicer pa nam tabela 19 kaže kar pet trditev, torej ravno polovico, s katerimi v zelo enaki meri soglašajo vsi vprašani, kljub temu da se imajo eni za (globoko) verne, drugi pa za indiferentne ali ateiste. Posebnost teh podatkov je še v tem, da so glede na stopnjo soglašanja enakomerno razporejene, vsaka naslednja približno za 10% nižje.

Najvišjega enakomernega soglašanja vseh, v razredu nad 60%, je deležna trditev o Svetem pismu kot knjigi moralno etičnih nauk, predpisov, zapovedi in prepovedi. Slabih 10% nižjega soglasja, ki pa še vedno zajema širok krog vprašanih, je deležna trditev, po kateri je Sveto pismo knjiga verskih in cerkvenih nauk, ki zadeva predvsem vernike. Takšno mnenje torej deli več kot polovica populacije.

Tabela 19: Soglašanje s trditvami o Svetem pismu (v %)

| | vsi | zelo verni | verni | versko indif. | ateisti neverni | |
|--|------|---------------|-------|------------------|--------------------|------|
| Sveto pismo je: | | | | | | |
| - knjiga molitve, premišljevanja, izvir spoznanj, vere, upanja in ljubezni | 80,1 | 89,3 | 87,0 | 68,8 | 51,3 | 25,9 |
| - še danes pomembna vzgojna knjiga | 72,5 | 83,5 | 82,4 | 52,4 | 30,8 | 13,0 |
| - knjiga moralno-etičnih nauk, predpisov, zapovedi, prepovedi | 63,3 | 63,1 | 62,7 | 66,2 | 67,5 | 62,9 |
| - od Boga navdihnjeno besedilo, Božja beseda, zapisana po navdihnutih pisateljih | 60,0 | 88,8 | 68,3 | 34,7 | 14,5 | 11,3 |
| - knjiga verskih in cerkvenih naukov, namenjena vernikom | 56,3 | 62,6 | 53,3 | 64,3 | 58,7 | 62,9 |
| - predvsem zgodovinska knjiga | 43,1 | 42,2 | 42,4 | 46,9 | 49,6 | 32,3 |
| - filozofska knjiga, modrost judovskega naroda | 33,8 | 33,7 | 31,8 | 39,2 | 47,9 | 32,3 |
| - zbirka mitov, mitoloških in drugih zgodb | 26,7 | 12,8 | 20,5 | 43,0 | 56,6 | 61,3 |
| - leposlovna knjiga stare hebrejske književnosti | 25,0 | 25,1 | 22,7 | 31,5 | 34,2 | 25,8 |
| - danes zastarela knjiga, saj je znanost veliko svetopisemskih trditev ovrgla | 8,7 | 3,2 | 5,0 | 14,8 | 20,5 | 51,6 |

Naslednje tri takšne trditve, na katere stopnja verovanja nima bistvenega vpliva, so o Svetem pismu kot predvsem zgodovinski knjigi (nad 40% vseh - nekoliko nižje s tem soglašajo le prepričani ateisti), o Svetem pismu kot filozofsko modrostni knjigi (nad 30%) in o Svetem pismu kot leposlovni knjigi (o tem soglaša približno četrtnina vseh).

V tabeli 19 srečamo tudi tri trditve o Svetem pismu, ki so premo sorazmerne s stopnjami vernosti in dve, ki sta s stopnjami vernosti v obratnem sorazmerju.

Trditev, da je Sveto pismo najprej knjiga vere in duhovnosti, torej molitve in premišljevanja ter vir duhovnega življenja, je deležna najvišjega soglasja verujočih. Le v nekoliko manjši meri soglašajo verni s trditvijo o Božji navdihnjenosti bibličnega besedila. Pri tem dejansko gre za tisto trditev, ki karakterizira to knjigo za eminentno knjigo vere. Zato je tudi razumljivo, da neverni s to trditvijo najmanj soglašajo. Ravno v tej oznaki Svetega pisma pride do največje razlike v mnenju neverujočih in vernih.

Tretja trditev o Svetem pismu, pri kateri gre za bistveno razliko v spremenljivki verovanja, zadeva Sveto pismo kot vzgojno knjigo. Čeprav gre pri tem bolj za aplikativno opredelitev, jo verni sprejemajo v visokih odstotkih, medtem ko neverujoči v tej knjigi ne vidijo vzgojiteljice današnjega človeka.

Ista tabela vsebuje še dve trditvi, s katerima pa verni soglašajo v bistveno manjši meri kot neverujoči. Predvsem gre za trditev o znanstveni zastarelosti svetopisemskih sporočil, s katero soglaša dobra polovica prepričanih ateistov, vernih pa le nekaj odstotkov. Podobna razlika v mnenju vernih in neverujočih zadeva tudi trditev, da je Sveto pismo zbirka mitoloških in drugih zgodb.

Želja po spoznavanju Svetega pisma

Končno se želimo vprašati, koliko so ljudje zadovoljni s svojim odnosom do Svetega pisma, kakršnega so nam razkrili z odgovori. Zato smo jim zastavili še vprašanja: Ali bi želeli iz splošnih ali iz določenih razlogov Sveto pismo bolje poznati, ali pa so zadovoljni tako, kot je sedaj? Drugo vprašanje pa se je nanašalo na spoznavanje Svetega pisma v zvezi s šolo: Ali menite, da bi v osnovni in srednji šoli morali nuditi več možnosti za spoznavanje Svetega pisma?

Tabela 20: Želja po spoznavanju Svetega pisma (v %)

| | vsi | moški | ženske | zelo verni | verni | versko indif. | ateisti neverni | |
|--|------|-------|--------|---------------|-------|------------------|--------------------|------|
| - želel bi ga bolje spoznati | 28,4 | 27,7 | 29,1 | 25,1 | 32,2 | 24,4 | 14,5 | 6,5 |
| - želel bi ga bolje spoznati in iz njega črpati pomoč za svoje življenje | 36,5 | 30,2 | 41,0 | 58,5 | 45,2 | 7,1 | 1,7 | 1,6 |
| - želel bi o njem več vede- ti iz kulturnih razlogov | 17,1 | 18,1 | 16,6 | 3,2 | 10,9 | 41,8 | 37,6 | 27,4 |
| - mislim, da ga dovolj poznam | 11,2 | 14,4 | 8,6 | 11,2 | 10,4 | 14,5 | 10,3 | 14,5 |
| - me sploh ne zanima | 6,3 | 9,2 | 4,4 | 1,6 | 1,1 | 11,9 | 35,9 | 50,0 |

Na vprašanje o želji po boljšem bibličnem znanju je 6,3% vprašanih odgovorilo negativno: sploh jih ne zanima. Med njimi je več moških (9,2%) kot žensk (4,4%); več meščanov (9,4%) kot vaščanov (4,6%); glede na versko pripadnost sta obe skrajnosti med katoličani (le 2,8% jih ne zanima) in nekonfesionalnimi (31,4% teh je odgovorilo, da jih sploh ne zanima). Kot kaže tabela 20, pa je največji delež tistih, ki jih Sveto pismo sploh ne zanima, med prepričanimi ateisti - res pa je, da se je le-teh 27,4% izreklo, da bi iz kulturnih razlogov želeli boljše poznati to knjigo.

K negativnim odgovorom o nadaljnjem poglobljanju v Sveto pismo končno sodi tudi prepričanje 11,2% vprašanih, da Sveto pismo že dovolj poznajo. Pri tem mnenju je med spoloma občutna razlika: moški so bolj zadovoljni z dosedanjim poznavanjem te knjige. Glede na stopnje vernosti ni občutnih razlik, medtem ko je glede na konfesionalnost največ »zadovoljnežev« med evangeličani (21,9%). Mlajše generacije v veliko nižji meri (9,3%) kot starejše (11,5 do 70 let in 29,8% nad 71 let) izražajo zadostnost dosedanjega poznanja Svetega pisma.

Ves preostali del populacije želi boljše poznati Sveto pismo: 36,5% ga želi boljše poznati iz bolj verskih nagibov ter iz njega črpati pomoč za svoje življenje; 17,4% čuti to željo bolj iz kulturnih razlogov; preostalih 28,4% pa ni natančneje opredelila želje po boljšem poznavanju Svetega pisma, temveč jo le izrazila.

Med spoloma prihaja do precejšnje 11% razlike glede versko motivirane želje za spoznavanje Svetega pisma. Glede na versko pripadnost se kaže pričakovan rezultat: bolj verni se nagibajo k srečevanju s Svetim pismom kot virom pomoči za življenje, medtem ko manj verne zanima ta knjiga bolj iz kulturnih nagibov. V zvezi s tem je presenetljiv podatek o pedagoških delavcih in učiteljih, ki le v 16,1% deležu izražajo željo po spoznavanju iz kulturnih nagibov, medtem ko jih 47,4% želi iz nje tudi črpati pomoč za svoje življenje.

Zanimalo nas je še, v kolikšni meri vprašani menijo, da lahko pri tej želji po spoznavanju Svetega pisma odigra svoje poslanstvo tudi šola. 56,7% jih meni, da bi morali osnovna in srednja šola nuditi več takšnih možnosti, 16,3% pa meni nasprotno, medtem ko jih četrtina, natančneje 16,3% tega ne ve oziroma je neodločnih.

Tabela 21: Šola naj nudi več možnosti za spoznavanje SP (v %)

| | vsi | moški | ženske | zelo verni | versko indif. verni | ateisti neverni | | |
|--------|------|-------|--------|---------------|---------------------------|--------------------|------|------|
| da | 56,7 | 54,8 | 58,1 | 81,8 | 66,9 | 25,1 | 13,7 | 9,7 |
| ne | 16,3 | 19,1 | 14,5 | 5,9 | 9,1 | 26,7 | 57,3 | 72,6 |
| ne vem | 26,3 | 25,5 | 27,1 | 12,3 | 23,7 | 47,6 | 27,4 | 17,7 |

Glede na spol moški nekoliko bolj odklanjajo misel, da bi šola več storila za boljše vedenje o Svetem pismu. Pri nevernih je odklanjanje največje, verujoči pa so nasprotno najbolj za večji angažma šole. Poleg tega starejši ko so ljudje, bolj so prepričani, da bi šola morala več storiti. Tudi ljudje s podeželja pričakujejo od šole več za boljše poznanje Svetega pisma.

Povzetek: Vinko Potočnik, Slovenci in Sveto pismo

Sprejemanje Svetega pisma predstavlja nepogrešljiv ključ za razumevanje verske in tudi širše kulturne zgodovine Slovencev. Čas po drugi svetovni vojni Svetemu pismu ni bil naklonjen, v zadnjih letih pa je v slovenski javnosti vse bolj navzoč. Vendar je upravičena domneva, da pomen Svetega pisma za Slovence ni enoznačen, temveč zelo diferenciran. Osvetlitev te domneve je bil cilj empirične raziskave, ki je na reprezentativnem vzorcu slovenske polnoletne populacije skušala raziskati: Koliko Slovencev sploh ima Sveto pismo? Koliko je Sveto pismo knjiga, ki jo berejo? Koliko ga poznajo? Raziskava je pokazala, da za sodobne Slovence Sveto pismo ni le verska in teološka knjiga, ampak je še vedno aktualna tudi s svojim vzgojnim in etično-moralnim poslanstvom.

Summary: Vinko Potočnik, The Slovenes and the Bible

The reception of the Bible represents an indispensable key for understanding Slovenian religious and also cultural history. The time after the Second World War was not in favour of the Bible, yet its public presence has recently been rising. It can be supposed, however, that the relevance of the Bible for the Slovenes is not completely definite but rather complex. In order to examine this supposition, an empirical survey was made on a representative sample of adult Slovenian population, which tried to find answers to the following questions: How many Slovenes possess the Bible? To what extent is the Bible a book they read? How well do they know it? The survey showed that for today's Slovenes the Bible is not only a religious and theological book but is still relevant also with its educational and ethical message.

Jože Krašovec

Sveto pismo v umetnosti

Sveto pismo v leposlovju

Sveto pismo je bilo v Evropi eden najpomembnejših virov literarnega ustvarjanja. Dajalo je navdihe za poezijo, drame, romane in novele v različnih jezikih. Veliko je del, ki imajo naslove po svetopisemskih osebah oziroma zgodbah, a tudi druga znana dela, ki se ne nanašajo neposredno na Sveto pismo, imajo v njem svojo filozofsko-teološko in etično osnovo, npr. Shakespearejeve drame, Dantejeva *Božanska komedija*, *Zločin in kazen* Dostojevskega itd. Umetniki besede segajo v vse globine razmerja med grehom in kaznijo ter kesanjem in usmiljenjem.

V posvetni književnosti je Sveto pismo dobilo pomembno mesto šele z začetki duhovne drame v srednjem veku. Izoblikovale so se božične, pasijonske in velikonočne igrice. Posebna zvrst duhovnih iger so bili mirakli in misteriji.

Med reformacijo so številni pisatelji pisali svetopisemske epe, ki so izražali narodne težnje in versko hrepenenje ljudstva. Od renesanse dalje imajo literarna dela s svetopisemsko tematiko politični in socialni prizvok. V Angliji so se svetopisemske teme pogosto uveljavile od 17. stoletja dalje, tako v poeziji kakor v prozi. J. Milton je slaven zaradi del *Izgubljeni raj* (1667) in *Samson Agonistes* (1671), G. B. Shaw je napisal *Nazaj k Matuzalemu* (1921). V Franciji so protestanti v 16. stoletju pisali epe na svetopisemske teme. V 17. stoletju so pisali pod močnim vplivom Svetega pisma J. B. Bossuet, B. Pascal in dramatik J. B. Racine. Zadnji je napisal deli *Estera* (1689) in *Atalija* (1691). Pozneje se na svetopisemske teme naslanjajo F. R. Chateaubriand, A. de Lamartine, A. de Vigny, V. Hugo, L. Bloy, P. Claudel, C. Péguy, A. Obey in A. Gide.

Pogoste so svetopisemske teme v italijanski, španski in nizozemski literaturi. V nemški in avstrijski literaturi postane Sveto pismo pomembno ob reformaciji in pozneje. Avtorji S. Birck, H. Sachs, C. Weise, J. J. Bodmer, S. Gessner, F. Klopstock in J. K. Lavater. Vpliv Svetega pisma je viden dalje pri J. G. Herderju, F. Schillerju in J. W. Goetheju (*Faust*). V 19. stoletju je F. Grillparzer napisal delo *Estera*. V 19. in 20. stoletju so na svetopisemske teme pisali G. Kaiser, F. Wedekind, T. Mann, H. Heine, K. Beck, A. Nadel, S. Zweig in mnogi drugi.

V vzhodni Evropi je stanje glede pomena Svetega pisma v leposlovju podobno. Na področju nekdanje Jugoslavije velja omeniti predvsem pesnika M.

Marulića, ki je napisal deli *Judita* v hrvaščini in *Davidiada* v latinščini, in M. Vetranovača Čarčića iz Dubrovnika (16. stoletje). Med srbskimi pisatelji je glede svetopisemskih motivov pomemben epik M. Vidaković (začetek 19. stoletja).

Sveto pismo v slovenskem leposlovju

Biblični motivi so najpogostejši v pesništvu, do veljave pa pridejo tudi v pripovedništvu in dramatik. V dušah umetnikov so budili in poglobljali čut za doživljanje skrivnostnih sil ljubezni in sovraštva, svetosti in greha, neskončnosti in končnosti človeškega bitja, ki je razpeto med dva svetova. Tu navajamo samo dela, v katerih so svetopisemski motivi prišli bolj ali manj do veljave.

Pesništvo. France Prešeren je napisal pesmi *Bilo je, Mojzes, tebi naročeno* in *Odprlo bo nebo po sodnem dnevi*, ko je bil v največjem zanosu ljubezni. Simon Gregorčič je poleg prepesnitev svetopisemskih besedil napisal lirsko-pripovedno pesem *Jeftejeva prisega* in bolešno groteskno zgodbo *Samson in Dalila*. Anton Aškerc je napisal balado *Judit*, legendo *Iškarijot*, samogovor *Ahasver pod križem* in pesem *Gamalielov govor (Gamaliel)*. Dragotin Kette v svojih ljubezenskih pesmih zajema primere iz svetopisemskih zgodb (Adam, Mojzes, Samson), posebno značilni pa sta glede svetopisemske tematike pesmi *V kriпти* in *Moj Bog IV: V puščavi si v podobi megloviti*. Oton Župančič zajema motive iz svetopisemskih virov za balado *Sveti trije kralji* ter pesnitvi *Sveta noč* in *Vizija*. Anton Medved je spesnil *Žalne pesmi preroka Jeremija ob jeruzalemskem mestu, Absalom, Iz Joba*; Alojzij Merhar (pseudonim Silvin Sardenko) *Mlajši sin, Rahelo slišim v bridkem joku*; Alojz Gradnik *Veliki teden, Božična, Nova Golgota, Kajn, Psalm 23, Psalm 40, Psalm 137*; Srečko Kosovel *Beli Krist - Poslednje obhajilo, Ko da ljudje, Kristus, On prihaja, Pot po klancu*; Anton Vodnik *Ob vodah babilonskih, Rdeči mornarji, Svetilka na mizi, Narod-David, Zapuščanost, Ob jaslicah, Ženitev v Kani Galilejski, Oznanjenje, Mesec*; France Vodnik *Znamenja na nebu*; Jožef Pogačnik *Golgota, Romanci o boli*; Božo Vodušek *Judež, Oljčni vrt*; Vida Taufer *Križev pot*; France Balantič *Judežev obup*; Edvard Kocbek *Noe*; Vladimir Truhlar *David in duh, Rebeka, Krstnik ob Jordanu, Krstnikova smrt, Dekla Agara, Desni razbojnik, Velika noč, Prvi učenci, Visoka pesem, Očitna grešnica, Emavs, Sveti Pavel*.

Pripovedništvo. Iz svetopisemskih virov je med drugimi zajemal Janez Trdina, ko je pisal *Verske bajke*; tu je zastopan motiv o usodnosti človeške svobodne volje, o prvem grehu, o vesoljnem potopu, o Noetu v zvezi z vinom, o zidanju babilonskega stolpa ter o Kristusu, Mariji in Petru. Ivan Cankar ima v mnogih delih pristno religiozno-etično jedro, značilno za svetopisemsko preroštvo, ne da bi se neposredno skliceval na svetopisemske motive. Izjema so predvsem črtice *Za križem (Kristusova procesija), Četrta postaja, Tretja ura, Nedelja*. Med novejšimi pisatelji velja posebej omeniti Alojza Rebula in Draga Jančarja. Rebula se na Sveto pismo opira predvsem v romanu *Jutri čez Jordan*, Jančar pa v eseju *Egiptovski lonci mesa*.

Dramatika. Prvo ohranjeno slovensko dramsko besedilo je *Škofjeloški pasijon*; obsega petnajst prizorov (figur), skupaj nad tisoč kvintelverzov. Besedilo je za pasijonski sprevod v Škofji Loki priredil kapucinski pater

Romuald Štandreški (Lovrenc Marušič, umrl leta 1748). Zdi se, da so leta 1721 prvič uprizorili 13 prizorov iz Svetega pisma stare in nove zaveze. Škofjeloški obrtniki, drugi meščani in okoliški kmetje so na veliki petek v veličastnem dramatskem sprovodu ponazarjali Kristusovo odrešitev človeštva. Besedilo je ohranjeno v rokopisu, natisu in faksimilirani izdaji. Koroški bukovnik Andrej Šuster Drabosnjak je prevedel in priredil nekatere nemške ljudske knjige; ohranjena so tri dela: *Pasijon ali Komediya od celiga grenkiga terpljenja Jezusa Kristusa* (v tisku izdal 1811), *Igra od zgubleniga sina* in *Pastirska igra*. Izročilo pa pozna še *Igro o Adamu in Esteri*, *Igro o egiptovskem Jožefu* in *Igro o bogatem možu*. Alojzij Merhar (psevdonim Silvin Sardenko) je med drugim napisal dramski besedili *Mater Dolorosa* in *Mati svetega veselja*. Ivan Pregelj se je najbolj vidno naslonil na Sveto pismo v svetopisemski drami *Azazel*. Franc Ksaver Meško je napisal dramsko delo *Pasijon*. V razdobju med vojnama so po raznih krajih igrali *Pasijon*, ki sta ga napisala igralec Edvard Gregorin in p. Roman Tominec. Gregorin ga je predelal in leta 1935 izdal pod naslovom *V času obiskanja*. Leta 1936 je izdal knjigo *Kralj z neba*. V njej podaja božično skrivnost. Končno pride posebno močno do veljave svetopisemska tematika v dramskih delih Ivana Mraka: *Quo vadis, Domine*, *Biblični ciklus: Svetopisemske drame* (1985). V svoji zadnji knjigi *Biblični ciklus* je Mrak izdal himnično tragedijo *Herodes Magnus*, himnično trilogijo *Proces*; tragedije *Človek iz Kariota*, *Veliki duhovnik Kajfa* in *Prokurator Poncij Pilat*, himnični misterij *Janez Evangelist* ter himnično tragedijo *Apostol Peter*.

Sveto pismo v upodabljaljoči umetnosti

V krščanski Evropi so se ob Svetem pismu navdihovali na vseh področjih umetnosti. Biblični motivi so prišli do izraza v stavbarstvu, kiparstvu, v mozaični umetnosti, v stenskem slikarstvu, na krilnih oltarjih, na ikonah, na posamičnih slikah, na slikanih oknih, na prtih za oltarje in v ilustracijah knjižnih izdaj.

Do 4. stoletja so svetopisemske motive zaradi preganjanja večinoma upodabljali v skrivnih prostorih, zlasti v katakombah, in sicer v stenskem slikarstvu in kiparstvu. V Rimu imamo na stropu grobnice Dobrega pastirja upodobitve različnih svetopisemskih motivov, začenši z Adamom in Evo, v katakombah sv. Petra in Marcelina nedolžno Suzano, v Domicilinih katakombah Kristusa-Orfeja (3. stoletje) in Kristusa med apostoli ter v Kalistovih katakombah Mojzesa, ko udari s palico po skali, da priteče voda (4. stoletje). Iz 3. in 4. stoletja so ohranjeni tudi primeri posameznih kipov in sarkofagov na svetopisemske teme: več primerov Dobrega pastirja, Kristus učenik, Daniel v levnjaku, mladi Kristus med apostoli itd.

Od 4. stoletja so v raznih deželah zgradili veličastne bazilike, ki so bile tudi prostor za reprezentativne upodobitve. Njihov namen ni bil samo poučevati, temveč sočasno tudi razodevati. Stavbe so podoba nekega idealnega mesta, ki predstavlja nebeški Jeruzalem. Nekatero stare bazilike so se ohranile vse do danes: bazilika rojstva v Betlehemu (325), Sv. Marija Velika (Maggiore) v Rimu (352-366), Sv. Sabina v Rimu (425-440), Sv. Janez Evangelist (ok. 425) in druge znane cerkve iz iste dobe v Ravenni, Sv. Katarina na Sinaju (527), Sv. Sofija

(Hagia Sophia) v Carigradu (posvečena 537), Evfrazijeva bazilika v Poreču (6. stoletje) itd. V zahodni Evropi je romanska umetnost dosegla višek v visokem srednjem veku, ko je bilo med drugim zgrajenih več znamenitih katedral.

V poznem srednjem veku pride do razmaha veličastna arhitektura gotike. Katedrale zajamejo vse veje umetnosti, vse služi eni sami veliki podobi neba, ki predstavlja nebeški Jeruzalem. Kipar postavlja svoja dela v arhitektonsko razčlenjeno ohišje, zlatar ustvarja relikviarje in monštrance v arhitektonskih oblikah, velika pisana steklena okna s tisočnimi upodobitvami svetopisemskih dogodkov označujejo onstranskost svetlobe, ki prihaja skozi stekla. Relievi na stranskih vratih tipološko povezujejo staro in novo zavezo; v severnem portalu so izklesani liki prerokov, sibil in očakov ob Mariji, ki predstavlja most k novi zavezi; na južni strani pa je na osrednjem slopu Kristus, obdan z apostoli, mučenci in spoznavalci. Na oknu nad temi vrati je upodobljen Kristus kot nebeški vladar na prestolu. Znotraj cerkve je množica kiparskih reliefov in fresk, ki upodablja svetopisemsko zgodovino odrešenja. Od 13. stoletja dalje pa nastajajo tudi samostojne slike, ki predstavljajo prostorsko in časovno enotno zgrajen kompozicijski prostor. Takšne slike krasijo predvsem oltarje.

Na Vzhodu se zlasti med slovanskimi narodi nadaljuje bizantinsko izročilo. V 11. stoletju je umetnost Bizanca privzel Kijev. Tudi tu so zgradili katedralo sv. Sofije (1046-1050). V Novgorodu je nastala znana cerkev Gospodovega spremenjenja (1374), v Moskvi Kremelj s slovitima katedralama Marijine smrti (1475-1479) in Marijinega oznanjenja (1482-1490). V Srbiji slovi cerkev Matere Božje v Studenici (ok. 1196), samostan Vaznesenja v Visokih Dečanih (11.-14. stoletje), samostanska cerkev Marijinega oznanjenja v Gračanici (1315-1321), cerkve nekdanje peške patriarhije: Sv. apostoli (13. stoletje), Sv. Demetrij (začetek 14. stoletja), Mati Božja (14. stoletje). Med znanimi umetninami v neslovanskih deželah velja omeniti zlasti Pavlov samostan na Sveti gori Atos (ustanovljen verjetno v 10. stoletju) in katedralo sv. Marka v Benetkah (1042-1071), ki je bila zgrajena po bizantinskih zgledih in tudi s pomočjo strokovnjakov iz Carigrada. Posebne značilnosti ima romunska umetnost. Znana je samostanska cerkev Nebeške gospe v Voronetu (1488-1547).

Na Vzhodu je bil mozaik značilna oblika umetniškega oblikovanja in je prodrl tudi precej daleč na Zahod. Iz starejšega obdobja je v nekropoli pod cerkvijo sv. Petra v Rimu ohranjen mozaik, ki predstavlja Kristusa kot sončnega Boga (ok. 300). V apsidi cerkve sv. Pudencijane je upodobljen Kristus med dvanajstimi apostoli (konec 4. stoletja). Sveto pismo je najpomembnejša podlaga mozaikov v vseh cerkvah v Ravenni, Carigradu, na celotnem Vzhodu, v Benetkah in drugod. Prvo fazo mozaičnega okrasja cerkve sv. Marka v Benetkah so izvedli vzhodni umetniki. Ta cerkev je še danes najodličnejši primer bizantinskega sloga iz 12. stoletja.

Na Vzhodu se začne v 6. stoletju izjemno pomembna nova miniaturna umetnost, knjižno slikarstvo. Proti koncu 7. stoletja se knjižna umetnost razcvete v irskih samostanih in se postopoma razvije tudi drugod po Evropi. Tako je prišlo do mnogih slovitih rokopisov Svetega pisma, psalterjev, evangeliarijev in zakramentarijev. Platnice pogosto krasijo dragoceni umetniški reliefi, besedilo pa bogate slikarske kompozicije iz Stare in Nove zaveze.

Pergamentni rokopis, tako imenovana Dunajska Geneza iz 6. stoletja, predstavlja v dunajski Narodni knjižnici najstarejšo ohranjeno ilustracijo Svetega pisma. Knjižna umetnost je bila izredno živa in bogata vse do našega časa, predvsem pa ves srednji vek. Evropske knjižnice in muzeji hranijo ogromno bogato ilustriranih Svetih pisem.

Z renesanso se začne v Italiji nova zlata doba slikarstva, ki doseže vrh v delih Leonarda da Vinci (1452-1519) in Michelangela Buonarottija (1475-1564). Prvi je med drugim znan po upodobitvi zadnje večerje, drugi po kipih Pietà, Mojzes in David ter po slikarski upodobitvi znanih svetopisemskih tem v sikstinski kapeli. Zasloveli so tudi slikarji v Španiji in Franciji, na Nizozemskem ter v Nemčiji in Angliji. Slavno izročilo renesančnega slikarstva se nadaljuje tudi skozi barok in rokoko. Nastalo je veliko stropnih fresk po cerkvah in kapelah, pa tudi samostojnih slik na svetopisemske teme. Med slikarji sta posebno slavna P.-P. Rubens (1577-1640) in Rembrandt (1606-1669). Rubens je upodabljal svetopisemske teme z veliko dramatsko svobodo. Rembrandt pa jih je odel v nadnaravno skrivnostnost.

V 19. stoletju prevladajo posvetni motivi pod motom »zemski paradiz«. Ta moto narekujejo nove sekularizirane ideologije in revolucije, začenši s francosko revolucijo. Svetopisemske teme ne igrajo več pomembne vloge. V 20. stoletju pa je položaj spet boljši. Posebno sloviti judovski slikar Marc Chagall je ustvaril več kot 40 slik s svetopisemsko tematiko.

Sveto pismo v slovenski upodabljači umetnosti

Na Slovenskem so se svetopisemski motivi uveljavili na vseh področjih umetnosti. Vendar pri nas imamo ohranjenih zelo malo starih spomenikov. Na njih so upodobljeni posamezni svetopisemski prizori iz Stare in Nove zaveze. Na splošno so umetniki pogosteje segali po motivih iz Nove kakor iz Stare zaveze, zato je razumljivo, da so zlasti v upodobitvah Jezusove mladosti in Marijinega življenja upodabljali motive tudi iz apokrifnih evangelijev.

Upodobitve svetopisemskih motivov lahko zasledujemo od 13. stoletja dalje. Proti sredi 13. stoletja je bil v proštijiški cerkvi na Ptujcu upodobljen niz starozaveznih in novozaveznih motivov: *Ustvarjenje Eve*, *Oznanjenje*, *Poklon kraljev*. Freske so ohranjene le fragmentarno. V gotskem stenskem slikarstvu prevladujeta motiva Kristusovega trpljenja in Marijinega življenja. Prvi je zastopan v Crngrobu (sreda 14. stoletja), v špitalski cerkvi v Slovenj Gradcu (1450-1460), v južni ladji v Hrastovljah (1490), v cerkvi sv. Petra nad Begunjami (ok. 1530); drugi v cerkvi sv. Primoža nad Kamnikom (1504). Niz svetopisemskih motivov *Stvarjenje sveta in človeka* imamo na oboku srednje ladje v Hrastovljah. V Vratih na Koroškem veliki pasijonski niz vključuje simbolično povezavo starozaveznih in novozaveznih prizorov (1478-1489). Med prti za oltarje velja omeniti zlasti postni prt iz leta 1505, ki se je ohranil v Vovbrah na Koroškem; tu imamo 36 prizorov iz Stare in Nove zaveze. Med slikanimi okni so posebno znamenita v Vetrinju (ok. 1400).

Leta 1584 je izšla Dalmatinova Biblija. Z njo smo Slovenci dobili ne samo prvi celotni prevod Svetega pisma, temveč tudi prvo ilustrirano Sveto pismo. V

njej imamo 222 lesorezov, ki so delo različnih mojstrov. Za tisk Dalmatinove Biblije so bili izposojeni pri frankfurtskem tiskarju in grafiku S. Feyerabendu. *Hišna postila*, ki jo je Primož Trubar priredil po Lutru, ima za ilustracijo razlag nedeljskih in prazničnih evangelijev 108 lesorezov.

Leta 1632 so župnijsko cerkev v Ormožu poslikali s 40 prizori iz Stare in Nove zaveze; to je največji ohranjeni svetopisemski niz iz 17. stoletja. Za barok so značilne iluzionistične kompozicije, ki vključujejo posamezne svetopisemske prizore. Znamenit primer so freske v kalvarijskih kapelah pri Sv. Roku nad Šmarjem pri Jelšah iz srede 18. stoletja. V drugi polovici 19. stoletja se uveljavi poznonazarensko stensko slikarstvo, ki znova ustvarja pripovedne cikle iz Stare in Nove zaveze. Naši mojstri so bili pod vplivom lesorezov Julija Schnorra in Gustava Doréja. Schnorrove sta Frančišek Lampe in Janez Evangelist Krek skoraj v celoti prevzela v svoje veliko delo *Zgodbe Svetega pisma*, Doréjeva ilustrirana Biblija pa je pri nas izšla leta 1986.

Sveto pismo v glasbi

Judovsko in krščansko versko izročilo je bistveno povezano z glasbo. V zgodovini so se uveljavile vse glasbene zvrsti in v vseh je Sveto pismo prvi vir glasbenih motivov. Velikokrat so svetopisemska besedila služila več ali manj nespremenjena. Prav tako pogosto so jih svobodno prirejali in jih povezovali z besedili iz poznejšega izročila. V izbiri svetopisemskih motivov se je posebno jasno pokazalo, kateri svetopisemski simboli, motivi, osebnosti in zgodbe utelešajo univerzalne resničnosti človeškega bitja in njegovo razmerje do Boga in človeka. Samo takšne je mogoče organsko aktualizirati v vsakem času in v vseh družbenih razmerah.

Najbolj prvotna, izrazito svetopisemska glasba je petje psalmov, ki je enako pomembno v judovstvu in krščanstvu. Pozneje so v vseh jezikih samodejno nastajale ljudske verske pesmi, ki se bolj ali manj neposredno naslanjajo na svetopisemska besedila. Danes so v ospredju črnske duhovne pesmi in popevke.

Veliki umetniki so se naslanjali na Sveto pismo, ko so v glasbenih vrsteh izražali Božjo moč v veseljstvu in v velikih zgodovinskih dogodkih, pa tudi najbolj skrivnostne vzgibe človeških src v njihovi skrajni predanosti ali zaslepljenosti. Omeniti velja posebno znane ustvarjalce. Maše so skladali: G. de Machault, G. Dufay, J. Ockeghem, J. Desprez, G. P. da Palestrina, J. Gallus, J. S. Bach, W. A. Mozart, J. Haydn, L. van Beethoven, F. Schubert, L. Cherubini, A. Bruckner, A. Dvořak, I. Stravinski; rekviem: W. A. Mozart, L. Cherubini, H. Berlioz, G. Verdi, A. Dvořak, M. Reger, G. Fauré; motete: O. di Lasso (*Magnum opus musicum*), G. P. da Palestrina (*Sicut cervus, Super flumina, Ad te levavi*), J. Gallus (*Opus musicum*), A. Gabrieli (*Psalmi Davidici*), G. Gabrieli (*Sacrae symphoniae*), H. L. Hassler (*Aus tiefer Not schrei ich zu dir*), S. Scheidt (*Cantiones sacrae*), J. Scheidt (*Israelbrünnlein*), H. Schütz (*Musikalische Exequien*), J. S. Bach (*Singet dem Herrn ein neues Lied*), kantate: D. Buxtehude (*Fürwahr er trug unsere Krankheit*), J. S. Bach (*Nun komm, der Heiden Heiland*); oratorije: E. de Cavalieri (*Rappresentazione di corpo e di anima*), G. Carissimi (*Abraham in Izak*), G. F. Händel (*Mesija, Salomon, Izrael v Egiptu*,

Samson, Juda Makabej), J. S. Bach (*Božični, Velikonočni, Vnebohodni oratorij, Magnificat*), L. van Beethoven (*Kristus na Oljski gori*), F. Mendelssohn-Bartholdy (*Elija, Pavel*), H. Berlioz (*Odrešenikovo rojstvo*), F. Liszt (*Kristus*), J. Brahms (*Nemški rekviem*), A. Honegger (*Kralj David*), B. Britten (*Vojni rekviem*), L. Bernstein (*Chichester Psalms*), pasijon: H. Schütz, J. S. Bach, K. Penderecki; Stabat Mater: G. B. Pergolesi, G. Rossini, A. Dvořak; Te Deum: G. F. Händel (*Utrechter, Dettinger*), G. Verdi, A. Bruckner; opere: G. Rossini (*Mojzes v Egiptu*), G. Verdi (*Nabucco*), N. Rimski-Korsakov (*Božična noč*), C. Saint-Saëns (*Samson in Dalila*), R. Strauss (*Saloma*), A. Schönberg (*Mojzes in Aron*).

Sveto pismo v slovenski glasbi

Sveto pismo je najpomembnejša predloga slovenski cerkveni pesmi, pa tudi v umetniških skladbah maš, oratorijev, motetov itd. Prve ljudske pesmi so nastajale po latinskih in nemških predlogah. Najstarejša je zapisana v Stiškem rokopisu (15. stoletje); gre za s kitico velikonočne pesmi *Nas Gospud ye od smerti wstal*. Slovenski protestanti so spesnili več psalmskih pesmi: Primož Trubar: Ps 1, 12, 51, 74, 130; Jurij Dalmatin: Ps 23, 25, 31, 46, 67, 91, 103, 124, 137; Sebastjan Krelj: Ps 2, 14, 15, 82, 83, 128; Marko Kumprecht: Ps 13; neznani avtorji: Ps 2, 14, 67, 114, 128. Izročilo psalmskih pesmi je ostalo nepretrgano vse do danes. Poleg psalmov so našli svoje mesto v bogatem slovenskem izročilu ljudskih pesmi in umetniških skladb tudi mnogi drugi motivi iz Svetega pisma.

Maše so komponirali: J. Gallus (*Selectiores quaedam missae*), J. K. Dolar (*Missa sopra la Bergamasca, Missa villana, Missa Viennensis*), A. Ivančič (*Missa pastoritia, Missa s. Ambrosii, Missa festiva*), J. G. Goschell, L. F. Schwerdt, K. Mašek, A. Foerster (*Missa s. Caeciliae, Missa quilisma*), H. Sattner (*Missa seraphica*), I. Hladnik (*Missa solemniss, Missa laetentur coeli*), A. Hribar (*Missa Ecce panis angelorum*), H. Volarič (*Missa s. Andreae*), S. Premrl (*Missa s. Josephi, Missa s. Nicholai, Missa s. Familiae, Missa Salus infirmorum*), F. Kimovec (*Missa pastoralis, Missa Regina pacis*), E. Hochreiter (*Missa Beati pauperes, Beati mites*), M. Tomc (*Missa Immaculati Cordis Mariae, Missa iubilaei*), M. Železnik, V. Vodopivec (*Missa in hon. Nativitatis BMV*), A. Mav (*Missa Rex invincibilis*), L. Ačko (*Missa solemniss, Missa Vita Iesu*), G. Zafošnik; rekviem: I. Hladnik, A. Hribar, S. Premrl, F. Kimovec, E. Hochreiter, M. Železnik, V. Vodopivec, A. Mav; motete: J. Gallus (*Opus musicum*), G. Plavec (*Flosculus vernalis*), D. Lackner (*Soboles musica, Flores Iessae, Florum Iessaeorum*), I. Poš (*Harmonia concertans*), W. K. A. Siberau (*Concertus sacri*); kantate: J. K. Dolar (*Miserere mei Deus*), A. Lajovic (*Psalmi 41 in 42*), H. Sattner (*Jeftejeva prisega, Oljki*), I. Hladnik (*Tri Marijine kantate*), S. Premrl (*Sončna pesem sv. Frančiška*), M. Tomc (*Slovenski božič, Križev pot*); oratorije: M. Omerza (*Christus baiulans crucem*), J. B. Höffer(n) (*Magdalenae conversio, Mors et vita, Patientia victrix in amico Iob*), H. Sattner (*Vnebovzetje*), S. Premrl (*Sv. Jožef*), E. Hochreiter (*Kristusovo rojstvo*), M. Tomc (*Odrešeniku sveta*); Te Deum: J. F. Zupan, I. Hladnik, F. Kimovec, E. Hochreiter.

Od Trubarjevega *Katekizma* (1550) dalje je izšlo veliko pesmaric cerkvenih ljudskih pesmi in izdaj umetniških skladb. Za razvoj kulture cerkvene glasbe je imel pomembno vlogo *Cerkveni glasbenik* (1878-1945, 1976-).

Povzetek: Jože Krašovec, Sveto pismo v umetnosti

Sestavek podaja pregled odmevnosti Svetega pisma v evropski, in posebej v slovenski umetnosti: v leposlovju, v upodabljalni umetnosti in v glasbi. V posvetni književnosti je Sveto pismo dobilo pomembno mesto šele v srednjem veku. Ustvarjali so božične, pasijonske in velikonočne igre, svetopisemske epe, drame, pripovedi, romane in razne zvrsti pesništva. V umetnosti je Sveto pismo prišlo do veljave v stavbarstvu, v kiparstvu, v mozaični umetnosti, v stenskem slikarstvu, na krilnih oltarjih, na ikonah, na drugih posamičnih slikah, na slikanih oknih, na prtilih za oltarje in v ilustracijah knjižnih izdaj. V glasbi so dobili prvenstveno vlogo psalmi. Nastale pa so tudi številne verske pesmi, maše, rekviemi, moteti, kantate, pasijoni, hvalnice in opere.

Summary: Jože Krašovec, The Meaning of the Bible for the Development of Culture

The present article deals with the resonance of the Bible in European, and especially Slovene culture: in literature, in arts and in music. In secular literature, the Bible took its important place only in the Middle Ages. Authors created Christmas, Passion and Easter drama, biblical epics, plays, narratives, novels and various kinds of poetry. In arts, the Bible is represented in architecture, in sculpture, in mosaic arts, in mural painting, on triptych altars, on icons, in other individual pictures, in stained glass, in altar-clothes and in book illustrations. In music, the Psalms received the primary role. In addition, numerous hymns were composed as well as masses, requiems, motets, cantatas, passions, hymns (*Te Deum*) and operas.

Kazalo

| | |
|---|-----|
| F. Oražem , Spremnna beseda | 1 |
| <i>Forword</i> | |
| J. Krašovec , Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma | 3 |
| <i>Characteristics of the New Slovenian Translation of the Bible</i> | |
| M. Holc , Načela in problematika prevajanja Svetega pisma | 13 |
| <i>Principles and Problems of Bible Translation</i> | |
| K. Gantar , Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum | 17 |
| <i>Not Word for Word But Meaning for Meaning</i> | |
| P. Weiss , Jezikovni pregled novega prevoda Svetega pisma | 27 |
| <i>Language Checking of the New Translation of the Bible</i> | |
| M. Peklaj , Stalne besedne zveze v Pentatevhu | 33 |
| <i>Standing Expressions in the Pentateuch</i> | |
| S. Večko , Krivda, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi | 39 |
| <i>Guilt, Punishment and Forgiveness in 1 and 2 Samuel</i> | |
| J. Bizjak , Job: kaznovan ali preizkušan | 47 |
| <i>Job: Punished or Tried</i> | |
| F. Rozman , Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami - smerokazi prevajalcem Svetega pisma | 51 |
| <i>The Synoptists with Their Similarities and Differences as Guides for the Translators of the Bible</i> | |
| F. Premk , Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme Psalma 137 | 67 |
| <i>How the First Slovenian Authors Solved the Problems of Psalm 137</i> | |
| E. Škulj , Glasbila v 150. psalmu | 83 |
| <i>Musical Instruments in Psalm 150</i> | |
| J. Plevnik , Lonerganova spoznavna teorija in hermenevtika v zgodovini literarnih oblik | 95 |
| <i>B. Lonergan's Cognitional Theory and Hermeneutics in Form Criticism</i> | |
| C. Tóth , Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji | 111 |
| <i>Hermeneutics of Utopia and Hope in the Bible</i> | |
| B. Ošlaj , Biblija in eko-etična kriza | 125 |
| <i>The Bible and the Ecological-Ethical Crisis</i> | |
| A. Rebula , Blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja ... | 133 |
| <i>A Block of Light in the Spiritual Foundations of the New Slovenian Millenium</i> | |
| J. Pogačnik , Dalmatinov prevod Biblije (1584) - Izhodišče za ubesedovalno in narativno prakso v slovenski književnosti | 137 |
| <i>Dalmatin's Bible Translation (1584) - Starting Point of Putting into Words and Narrating in Slovenian Literature</i> | |
| J. Kos , Recepcija Biblije v slovenski literaturi | 151 |

| | |
|--|-----|
| <i>Reception of the Bible in Slovenian Literature</i> | |
| F. Zadavec , Uporni angel - hudič v Cankarjevi literaturi | 159 |
| <i>Rebellious Angel - Devil in Cankar's Literature</i> | |
| M. Stanonik , Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori | 165 |
| <i>Interpretation and Concordance of Biblical Motifs in Slovenian Literary Folklore</i> | |
| L. Menaše , Podobe Boga | 181 |
| <i>Images of God</i> | |
| N. Golob , Marijino oznanjenje kot upodobitev <i>mulier docta</i> v poznem srednjem veku | 187 |
| <i>The Annunciation as a Representation of Mulier Docta in Late Medieval Art</i> | |
| J. Höfler , Biblia pauperum in slovenske srednjeveške freske | 203 |
| <i>Biblia Pauperum and Slovenian Medieval Frescoes</i> | |
| J. Snoj , Gregorijanski koral v zgodovini zahodnoevropske glasbe | 211 |
| <i>Gregorian Chant in the History of Western European Music</i> | |
| V. Potočnik , Slovenci in Sveto pismo | 221 |
| <i>The Slovenes and the Bible</i> | |
| J. Krašovec , Sveto pismo v umetnosti | 239 |
| <i>The Meaning of the Bible for the Development of Culture</i> | |

Slovenski sodelavci svetopisemskega simpozija

- Bizjak J.**, Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Gantar K., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Golob N., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Höfler J., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Holc M., Seraphicum, Via del Serafico 1, IT-00142 Roma
Kos J., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Krašovec J., Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Menaše L., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Ošljaj B., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Peklaj M., Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Plevnik J., Regis College, 15 St. Mary Street, Toronto, Ont M4Y 2R5, Canada
Pogačnik J., Univerza v Mb, Pedagoška fakulteta, Koroška 160, 2000 Maribor
Potočnik V., Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Premk F., Institut za slovenski jezik, ZRC SAZU, Ljubljana, Novi trg 3, 1000 Lj
Rebula A., SAZU, Novi trg 3, 1000 Ljubljana
Rozman F., Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Snoj J., Muzikološki institut, ZRC SAZU, Novi trg 3, 1000 Ljubljana
Stanonik M., Institut za narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana, Novi trg 3, 1000 Lj
Škulj E., Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Tóth C., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Večko S., Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Weiss P., Institut za slovenski jezik, ZRC SAZU, Ljubljana, Novi trg 3, 1000 Lj
Zadavec F., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana

