

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KSAV. LUKMAN

LETO II

ZVEZEK III-IV

LJUBLJANA 1922

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Srebrnič, Papež Ivan X. v svojih odnosih do Bizanca in Slovanov na Balkanu (De Ioannis X. relationibus ad Byzantinos et Slavos peninsulae Balcanicae) 205
- Ušeničnik Aleš, Iz psihologije milosti (Duae theses ex psychologia gratiae) 241
- Ujčić, Biblični teksti o odpustnem grehu (Textus biblici de peccato veniali) 259

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Znaki cerkve (F. Grivec) 276 — Ali je 11 = 45? (Jos. Ujčić) 278 — Kada pričesnik prima sakramentalnu milost? (I. P. Bock D. J.) 280 — O izpovedni molčečnosti (F. Ušeničnik) 283 — Komu se zakramentali ne smejo deliti? (F. Ušeničnik) 286 — Prepovedane slike (F. Ušeničnik) 289 — O sv. obhajilu pri polnočni maši na sveti večer v župnih cerkvah (F. Ušeničnik) 291 — Procesija na sv. R. T. dan (V. Močnik) 292 — Nove določbe redovniškega prava (G. Rožman) 293 — Nova prošnja v litanijah vseh svetnikov (F. U.) 294.

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia):

- Iz vzhodne cerkve. 1. Ruska cerkev. 2. Ruska cerkev v pregnanstvu. 3. Srbska cerkev. 4. Carigrajski patriarhat (F. Grivec) 295.

Slovstvo (Literatura):

- Ušeničnik Aleš, Uvod v filozofijo I. (F. Kovačič) 302 — Zimmermann, Uvod u filozofiju (A. Ušeničnik) 305 — Veber, Sistem filozofije I. (A. Ušeničnik) 306 — Zappetal, Grammatica linguae hebraicae (A. Jehart) 308 — Muckermann, Neues Leben I. (G. Rant) 309 — Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters VII. VIII. (I. Zorè) 310 — Hudal, Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche (F. Grivec) 313 — Nachbaur, In der Werkstatt Gottes. Nachbaur, Der hl. Johannes Berchmans. Hofer, Der hl. Klemens Maria Hofbauer 314.

Beležke (Analecta):

- Prefacija v sv. mašah de Requie (Lukman) 315.

Priloga:

- Snoj, Staroslovenski Matejev evangeliј (De versione palaeoslavica evangeliј S. Matthaei).



Dr. Jos. Srebrnič — Ljubljana:

Papež Ivan X. v svojih odnosih do Bizanca in Slovanov na Balkanu.

(De Joannis X. relationibus ad Byzantinos et Slavos peninsulae Balcanicae.)

1. Exponitur rerum status initio pontificatus Joannis X. — Conditiones difficillimae erant tum Romae tum in Italia ceteraque Europa, Constantinopoli, ubi Photio amoto pax cum sede Romana renovata est, lites de tetragamia patriarcha Nicolao Mystico bona fide agente Ecclesiam Graecam denuo a pontifice Romano separarunt. Bulgari jam inde ab a. 880 independentes facti a patriarcha Constantinopolitano tempore Boris et Simeonis se in re ecclesiastica plane sui juris esse ostendebant, versionem S. Scripturae e. g. sibi prospiciendo non sec. textum Byzantii receptum sed sec. textum Alexandrinum vel introducendo loco linguae graecae in liturgiam linguam slovenam vel parando sibi dignitates ecclesiasticas, quae ecclesiae autocephalae conveniebant. Ipsi patriarchae Constantinopolitano commercium erat cum archiepiscopo Bulgarorum tamquam sibi aequali. Apud Croatas res ecclesiasticae in duas partes oppositas explicatae apparent: territorium quod Croatiae inhabitabant quodque tempore Tomislavi regnum amplissimum constituere proprio episcopo et quidem unico Nonae residenti Romaeque immediate obnoxio parebat, dioeceses vero antiquae in insulis et civitatibus maritimis Dalmatiae olim a Leone III. Isauro iurisdictioni pontificae ereptae Constantinopoli tum civiliter tum ecclesiasticae et isto tempore subjectae esse inveniuntur. Serbi mox Bulgarorum mox Graecorum arbitrium sequebantur.

2. Joannes X. inter res dissolutas omnia de ordine publico, libertate, auctoritate restituendis expe-
ritur. — Reiciuntur prae primis Liutprandi calumniae de Joanne X., cum nec alii coaetanei nec Nicolaus Mysticus semper vel maxime abhorrens ab omnivita parum verecunda in ipsa sua oppositione contra Romam nihil prorsus sciant, quod in pontifice reprehensione dignum esset. Pari modo nullius momenti esse ostenditur, si qui Joannem invasorem ecclesiae Romanae fuisse incusant. E contra evolvitur Joannem statim operibus suis bono communi Ecclesiaeque dicatis praestitisse omnibus: in Italia, in Germania, in Gallia. Byzantii Nicolaus Mysticus pacem cum Sede Romana inire multam operam dabat, sententiam quam de quartis nuptiis initio amplexus erat, ipsas scilicet esse divinitus prohibitas, paulatim deserens, petebatque a Joanne X., ut quartas nuptias vi legis ecclesiasticae positivae tamquam impedimentum dirimens at in Ecclesia Graeca tantum valitum approbaret. Sic errorem suum revocavit, rem sententiae pontificis Romani subiecit, auctoritatem eius supremam omnino

agnovit. A. 923 Joannes X. per legatos suos precibus patriarchae Constantinopolitani satisfacit; unio inter Romam et Constantinopolim restituta est.

3. De Bulgarorum relationibus ad Constantinopolim et Romam. — Explanatur, cur Romani pontifices caute immo diffidenter se gerere inceperint contra Byzantinos. Joannes VIII. aperte declaravit, Constantinopolitanos esse periculo verae fidei, cum populos a successore b. Petri avertere student. Hac de causa pontifices maxime advertabant, ut populos in peninsula Balcanica, quibus periculum Constantinopolitanum imminebat. Romae aquirent. Apud Bulgaros tempore Joannis X. regnabat Simeon ex educatione sua graeca typum principis byzantini prae se ferens. Independens esse volebat a Byzantinis at sub omni respectu ipsis aequalis. Res cum ecclesia Constantinopolitana prorsus reiciebat: patriarcham Nicolaum Mysticum despectui habebat; aperte etiam declaravit, se ipsum nullo modo tamquam patrem spirituales et archiepiscopum agnoscere velle. Patriarcha quidem Simeonem saepissime monebat, ut pacem iniret cum Rhomaeis, sed dum preces istae semper effectu carerent, Simeon statim cum Romano Lecapeno imperatore byzantino tractare incepit, cum pontifex Romanus a. 923 ipsum ad pacem ineundam hortatus esset. Si revera pax inita non est, hoc non ex inobedientia Simeonis erga pontificem contigit, sed ex insidiis imperatoris byzantini, qui eodem tempore, quo de pace agebat, contra Simeonem alios populos instigabat. Variis argumentis ostenditur, Bulgaros bene conscios fuisse de suprema auctoritate Romani pontificis. Bulgaros vero Romae fuisse conjunctos eruitur etiam ex facto sequenti. Post magnam victoriam contra Graecos a. 917 Simeon sibi titulum imperatoris Bulgarorum imposuit. Ex epistulis Caloianis et Innocentii III. initio saec. XIII. clare concludi potest, Simeonem eiusque filium Petrum »coronam« et »patriarchalem benedictionem« a Romano pontifice accepisse. Patet, hoc fieri non potuisse, nisi Simeon et Petrus Ecclesiae Romanae uniti fuissent. Verisimillimum est, istos duos principes insignia imperialia secundo dimidio a. 926 adeptos esse, cum legati pontificij Madalbertus episcopus necnon Joannes dux Cumanus a Joanne X. in Bulgariam ad dissidia componenda inter Bulgaros et Croatas, qui foedus inierant contra Simeonem cum Byzantinis, missi essent. Croatae ope pontificis a Byzantinis separati cum Bulgaris amicitiam conciliarunt; occasione istius solemnitatis Simeon eiusque filius Petrus et quidem ambo simul ad exemplum Byzantii, ubi id temporis vel quinque vel quatuor augusti coronati erant, uncti et coronati sunt.

4. Joannes X. et Croatae. — A. 923 in reconciliacione Constantinopoleos cum Ecclesia romana insulae et civitates maritimae in Dalmatia ecclesiasticae Romae restitutae sunt, civiliter vero sub potestatem supremam Tomislavi, principis Croatarum, pervenerunt. Hic quoque vere magnus successus erat Joannis X. Pontifex Tomislavum, qui potentissimus erat in partibus septentrionalibus occidentalibusque peninsulae Balcanicae et quam maxime idoneus, ut Hungaros arceret a populis christianis, titulo regis ornavit. Sed quaestio remansit non parvi momenti de hierarchia ordinanda in ditionibus Tomislavi. Synodus a. 924 Spalati celebrata sedi antiquae metropolitanae Salonitanae omnes dioeceses in regno Croatarum supposuit. Intercessit quidem episcopus Gregorius Nonensis sedi suae primatum vindicans inter Croatas, at frustra. Sic regnum Croatarum propriam hierarchiam e manibus pontificis recepit. — In actis synodalibus inveniuntur etiam duae epistolae Joannis X. (cfr. Jaffé I. ed. 2, no 3571 et no 3572, vel Farlati, III. Sacrum III., p. 93 s.), in quibus usus linguae slovenae in sacra liturgia condemnatur et male de S. Methodio iudicatur. Ista epistula hac in re depravata et interpolata esse pluribus argumentis demonstratur. Joannes X. in suis epistulis aut nihil omnino scripsit de usu liturgiae slovenae apud Croatas et de S. Methodio, aut si quid de istis rebus

scripsit, minime tali modo scribere potuit. — Usus liturgiae slovenae a Nicolao II. et Alexandro II. saeculo demum sequenti prohibitus est, sed non ex aversione contra linguam slovenam in liturgia, ac si tantummodo apud Croatias huiusmodi usus improbatus esset, nam eodem tempore etiam in Hispania ritus gothicus abolebatur. Fiebat autem ista abolitio ex motivis fidei et liturgiae ad formam romanam reducendae. Quae medio saeculo XI. de liturgia mozarabica exprobrabantur similiter et usui linguae slovenae in liturgia vitio vertebantur. Ut canones contra liturgiam slovenam a Nicolao II. et Alexandro II. lati iam ex antiquioribus temporibus ius habere ostenderentur, quae medio saeculo XI. de liturgia mozarabica circumferebantur, Joanni X. reddita sunt, sane quidem epistulas eius depravando et interpolando. — Joannes X. paci ac fidei studiosissimus in peninsula Balcanica successus assecutus est, quibus majores neque praedecessores neque successores eius obtinere nunquam poterant.

Papež Ivan X. in njegova doba je v mnogočem še malo proučena in nejasna. Odkar je kremonski škof Liutprand pisal svojo Antapodosis, počiva kakor teman oblak na življenju in pontifikatu Ivana X., in naj so razlogi kar največji, da je Liutprand skrajno nezanesljiva priča, ko govori o sebi simpatičnih oziroma antipatičnih osebah ali strankah, služi navzlic temu še pri najnovejših avtorjih kot vir, ki mu je treba brezpogojno verjeti. Ni naloga se razprave, pisati življenjepis Ivana X., tudi ne, podati vsestransko sliko njegove delavnosti v dobi, ko je cerkev vladal kot papež.¹ Prvega in drugega se bo razprava le toliko dotikala, kolikor je za umevanje tu stavljene naloge potrebno.

1. Položaj ob početku pontifikata.

Stolico sv. Petra je Ivan X. zasedel koncem marca 914;² cerkev je vladal do julija 928, ko so ga politični nasprotniki nasilno odstavili in vrgli v ječo, kjer je kmalu potem umrl.³ Od Gregorja IV. (827—44) do Pashala II. (1099—1118), v dobi torej več kot 250 let, ni papeža, ki bi bil cerkvi toliko časa načeloval kot on. Zavidljiv pa radi tega čas njegovega pontifikata ni bil nikakor. Težke razmere so bile v Rimu, v Italiji in povsod v Evropi. V Rimu se je razvilo po smrti Ivana VIII. († 882) hudo politično strankarstvo za nadvlado v mestu in cerkveni državi, kjer so imele nekatere mogočne plemiške porodice glavno vlogo. Volitev papeža je bila cerkvi iztrgana, ko so l. 898 na sinodi v Rimu sprejeli kanon (X.), naj se papeža določa in voli »expetente senatu et populo«.⁴ Cesarstvo, ki bi

¹ O papežu Ivanu X. je pisal: Francesco Liverani, *Opere*. Vol. II., Giovanni da Tossignano, che sedette nel secolo X. col nome di Giovanni X. Macerata 1859. pp. 7—557. Na str. 471—500 obravnava poglavje XVII »Gesta di papa Giovanni in Dalmazia, Schiavonia, Illirico, Croazia e Bulgaria«.

² *Regesta pont. Rom.*, ed. Phil. Jaffé 2. ed., T. I. Leipzig 1888, p. 449.

³ *Pravtam* p. 452.

⁴ Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandl. u. Untersuchungen*. Paderborn. I. 1897; »Das Papstwahldekret in c. 28, Dict. 63« (p. 460—478), p. 474.

v smislu svoje ideje moralo ščititi cerkev in njenega glavarja pred vsakim nasiljem, je bilo že dolgo brez moči. Razni neznamiti knezi: Gvido Spoletanski (891—94), njegov sin Lambert (892—98), potem Nemeč Arnulf (896—99), Ludovik III. iz Burgundije (901—05) in Berengar Forojulski (915—24) so se tedaj ob koncu 9. in početkom 10. stoletja pulili za cesarsko krono, ne da bi ji pa mogli pripomoči do ugleda. Pripadnost h gotovi politični stranki, pobarvani po svojih interesih v germansko ali italsko smer, ali spojeni po svojih rodbinskih vezeh s to ali ono gospodujočo porodico, je določala kandidata za tiaro. Ne cerkev, le nasilje strankarsko fanatiziranega laiškega elementa je zakrivilo, da nekateri papeži iz tiste dobe niso odgovarjali svojemu visokemu poklicu. L. 904 se je porodici tuskulanskih grofov posrečilo spraviti svojega člana na papeški prestol, kjer je kot Sergij III. vladal od l. 904 do l. 911. To bi sicer ne bilo tako hudo, toda okolnost, da so v tisti porodici Theodora starejša ter njeni dve hčeri Theodora mlajša in Marozia imele vso oblast v rokah, ki so jo dosledno izrabljale v svoje vladohlepne in sladostrastne namene, daje Rimu nekaj pečat v vsi prvi polovici in še preko srede 10. stoletja. Sodobni nasprotniki so to okolnost strastno izrabljali, da so sovražnim osebam, tudi papežem, naprtili pregrehe in grda nagnjenja, ki prav gotovo niso bila vedno resnična, a so se zdela verjetna prav radi rodbinskih oz. strankarskih vezi, ki so jih z navedeno porodico družile.⁵ Tako v Rimu.

V Italiji so na jugu zagospodovali Saraceni-mohamedanci, ki so od svojih utrjenih postojank ob Gariglianu neprestano nadlegovali okolico Rima, Kampanijo ter spodnjeitalske pokrajine sploh. In ni bilo človeka, ki bi jih bil mogel od tam pregnati, ker so celo domači italski knezi iz medsebojnega nasprotstva sklepali zveze z njimi.⁶ Morale v politiki ti knezi niso poznali. Nevarnost je bila, da se bodo Saraceni zopet Rimu približali kakor v časih Sergija II. (844—47) in Leona IV. (847—55). Na severu so Italijo ogrožali Madžari-pogani. Čut za interese cerkve je bil med krščanskimi knezi tudi tukaj izginit. Potomci Karla Velikega, ki je sto let poprej tu na iztoku moč avarskih barbarov na korist krščanske ideje razpršil v nič, so plemenske sorodnike istih barbarov vabili v boje proti svojim krščanskim nasprotnikom. Od l. 898 dalje so Madžari skoraj vsako leto plenili in pustošili po severnih provincah Italije, pa prišli so tudi do Apulije na jugu.⁷ Politična nemoralnost je bila

⁵ Prim. L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 3. éd. Paris 1911, p. 305 ss; Hefele, *Conciliengeschichte*, IV. 1860, p. 549 ss; B. Jungmann, *Dissertationes selectae in Hist. Eccl.*, T. IV. 1884, p. 39 ss; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter III.*, p. 261—295.

⁶ Duchesne o. c. 315; Hergenröther, *Photius, Patriarch v. Constantinopel II. Regensburg 1867*, p. 573: isto že za dobo Ivana VIII. itd.

⁷ Fr. Kos, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku II.* Ljubljana 1906, p. 274, št. 354.

tako velika, da jih je celo cesar Berengar klical kot zaveznike — Liutprand pravi, da so mu bili »amicissimi«⁸ — proti svojim nasprotnikom v pomoč.⁹ Od italskih knezov je bil torej vsak preobrat na boljše izključen. Arnulf na severu je i sam že l. 892 naščuval Madžare proti Svetopolku.¹⁰ Seveda so prišli in v naslednjem desetletju velikomoravsko državo z zemljevida izbrisali, a so tudi krščanstvo v Panoniji korenito iztrebili¹¹ ter kmalu potem 5. julija 907 še bavarsko vojsko pri Bratislavi porazili.¹² Pota proti zapadu so se jim po kristjanih samih na stežaj odprla.

Žalostne so bile razmere tudi onstran Alp. Velika mogunška sinoda l. 888 in nemški nacionalni koncil v Triburu l. 895 sta nam v svojih kánonih ohranila mučno sliko tedanjih težkih razmer med Nemci.¹³ Še hujše je postalo po smrti Arnulfa l. 899, ko je država dobila otroka za vladarja v osebi njegovega sina Ludovika III. Ob sredobežnem antagonizmu nemških plemen, katerim se je zahotelo po kolikor možno popolni neodvisnosti oz. vsakemu izmed njih po nadvladi nad drugimi, je bil nositelj krone brez vsake moči. Madžarom je vse to pri njihovih izletih prav dobro služilo. Konrad I., ki je l. 911 zasedel prestol, je spoznal, da more vlasti le cerkev red in avtoriteto zopet prinesiti.

Nič bolje ni bilo na Francoskem, kamor so Normani iz Skandinavije redno hodili na plen in že dolga desetletja širili strah in trepet. Ob koncu 9. stoletja so se oni — tudi pogani — na Francoskem celo stalno naselili in njihov tedanji voditelj Rollo († 930) je zagospodoval na zapadnih straneh Pariza in na polotokih, v katere se te strani raztezajo. Tuj, nepopisno podjeten in bojevit element je prišel v deželo, ki ga je šele krščanstvo moralo prekvasiti. — Na Pirenejskem polotoku je vladal islam. Le na skrajnem severu so se ohranili svobodni ostanki nekdanje krščanske zapadnogotske države v vednih bojih z Mavri ter se polagoma pretvarjali v nove vlasti: leonsko, kastilsko, katalansko, aragonsko. Zanimivo pa je, da so nudili islamski kalifi na svojih zemljah krščanstvu mnogo svobode, kar je omogočilo, da se je v cerkvi na polotoku še nadalje ohranjala in razvijala stara gotska liturgija ter postajala v svoji mozarabski obliki del nacionalno-španskega verskega izražanja.

Na iztoku vlada skoraj na celi črti bizantinski, Rimu ne kaj prijazni vpliv. Tudi Hrvatska je bila prišla za malo časa v vazalno odvisnost od bazileja ob Bosporu in s tem v nevarnost

⁸ Liutprandi Antapodosis, PL 136, 831.

⁹ Kos o. c. p. 274, št. 354.

¹⁰ Pravtam, p. LI, 230, št. 303. op.

¹¹ Pravtam, p. 245.

¹² Pravtam, p. LII, 266, št. 342.

¹³ Hefele o. c. IV, p. 526 ss, 531 ss.

cerkvene podrejenosti od patriarha. To se je zgodilo za Zdeslava (878—79); pomorska dalmatinska mesta so bila že od prej in so ostala še nadalje v zvezi z Bizancem.¹⁴ Toda celinska Hrvatska se je kmalu potem po Branimiru (879—92) zopet osvobodila bizantinske nadoblasti.

Bizanc sam je po smrti Bazilija Makedonca I. 886 hitel popraviti, kar je bil s Fotijem nasproti Rimu zagrešil. Fotij je bil odstavljen in obe oblasti, cerkvena in svetna, sta takoj upostavili zopetno zvezo z Rimom, priznavši njegovo cerkveno nadoblast s prvim korakom, ki sta ga v cerkvenih zadevah napravili.¹⁵ Patriarh Antonios Kauleas, drugi naslednik Fotijev, je prištet svetnikom ne samo iztočne, ampak tudi zapadne cerkve.¹⁶ Tretji Fotijev naslednik Nikolaos Mystikos, izvoljen v februarju 895, je vsaj za dobo papeža Leona VI. izrecno pričal, da je bil mir med papežem in bizantinsko cerkvijo.¹⁷ Nove spore v episkopatu carigrajskega patriarhata na eni strani ter med patriarhom in Rimom na drugi je povzročil Nikolaos Mystikos s svojim odklonilnim stališčem glede veljavnosti četrte ženitve. Tretjo, še bolj pa četrto poroko je namreč cerkvena zakonodaja v Bizancu strogo zabranjevala. Začetkom l. 906 se je Leon VI. (886—912) navzlic temu poročil z Zoè Karbonopsino, s katero je že mnogo časa prej živel v nedovoljenem razmerju in katera mu je l. 905 rodila kot nezakonsko dete sina, poznejšega cesarja Konstantina Porphyrogenneta. Patriarh je radi tega cesarja iz cerkve izobčil.¹⁸

Oba sta apelirala v Rim, da bi od tam dobila razsodbo o veljavnosti četrte poroke. Tudi ta priziv pomeni priznanje Rima kot najvišje instance v cerkvi! Sergij III. (904—11) je razsodil za veljavnost; posledica tega je bila, da je bil Nikolaos odstavljen in odveden v prognanstvo;¹⁹ na njegovo mesto je bil izvoljen za patriarha cesarjev spovednik Euthymios (907—12), ki je papeževo sentenco sprejel in veljavnost četrte poroke priznal. V carigrajskem patriarhatu sta nastali stranki Nikolaitov in Euthymiancev. Prva je zametavala veljavnost četrte ženitve ter hkratu Nikolaja priznavala še nadalje za legitimnega patriarha; druga je držala z Euthymijem. Spor se je ob smrti Leona VI. († 11. maja 912) prenesel tudi na razmerje med Rimom in Carigradom. Nikolaos namreč je bil pozvan nazaj, Euthymios odstavljen, a zveze z Rimom pretrgane, ker ni hotel papež pristati na Nikolajevo ekstremno stališče radi četrte ženitve. Tu je Ivan X. v Rimu cerkvi zavladal.

¹⁴ Prim. Ferd. Šišić, *Geschichte der Kroaten I.* Zagreb 1917, p. 98 ss.

¹⁵ Hergenröther o. c. II. p. 686 s.

¹⁶ Prim. *Acta SS.* Febr. Tom. II. p. 622 ss (ad diem XII.). Tudi prvi neposredni Fotijev naslednik patriarh Štefan je svetnik; pravtam, *Maji Tom. III.* p. 36 ss (ad diem XVII.).

¹⁷ Nikolai ep. 75, PG 111, 277.

¹⁸ Prim. Georgios Kedr. PG 121, 1153; Theoph. Cont. PG 109, 388.

¹⁹ Prim. Georgios Kedr. PG 121, 1153; Theoph. Cont. PG 109, 388.

Bolgarska je stopila l. 870 v definitivno območje bizantinske cerkve in bizantinske kulture. Rim ni mogel tega pozabiti. Hadrijan II. (867—72) in njegov naslednik Ivan VIII. (872—82) sta pri tedanjem patriarhu Ignatiju in pozneje pri Fotiju opetovano reklamirala stare pravice rimske stolice nad tem ozemljem. Toda svojih prvih uspehov ni Rim na Bolgarskem nikdar več dobil nazaj. Latinski obred, ki se je bil v času od l. 866—870 razširil po Bolgarski, se je moral grškemu umakniti, prav tako latinsko svečenstvo grškemu. Še vedno je za nas skrivnost, zakaj ni hotel Hadrijan II. ugoditi Borisu, ko je le-ta prosil za nadškofa na Bolgarskem najprej Formoza, potem Marina, a je prosil obakrat zaman. Boris se je užaljen naslonil na Carigrad, ki je še isto leto 870 poslal nadškofa Josipa in temu priznal posebno privilegirano stališče. Lapôtre je dokazal, da je od l. 880 dalje bolgarska cerkev nasproti Carigradu naravnost avtokefalna.²⁰ Papež Ivan VIII. se v pismu z dne 13. avgusta 880 cesarjem Baziliju, Leonu in Aleksandru izrecno zahvaljuje, da mu je bila bolgarska dieceza zopet izročena.²¹ Zveza z Rimom se ne da posebno zasledovati, kar so gotovo zakrivile zmede, ki so v Rimu po smrti Ivana VIII. nastale. Mnogo bolje moremo ugotavljati neodvisnost Bolgarske nasproti carigrajskemu patriarhu. Ona se je uveljavljala ne samo v tem, da na Bolgarskem ni bil sprejet carigrajski uradni tekst sv. pisma kot podlaga za prevajanje svetih knjig v ljudski jezik,²² ampak še posebno v tem, da se je brez najmanjšega nam znanega protesta od tam povsod po Bolgarskem uvajala in širila slovenska liturgija. Zadnje se je pričelo vršiti zelo verjetno že pred smrtjo sv. Metoda († 885).²³ Bolgarska in Velikomoravska sta si bili tedaj sosedji; prav tako cerkvi prve in druge; poleg tega je na Velikomoravskem delovalo z Metodom mnogo Slovanov iz bolgarske države. Ko so po smrti Metodovi številni njegovi učenci pribežali na jug, se je slovenski obredni jezik še bolj širil. Le samostojnosti bolgarske cerkve je treba njegovo brzo razširjenje pripisati. Boris (852—88, † 907) in njegov sin Simeon (893—927) sta naravno tudi iz političnih

²⁰ Lapôtre, L'Europe et le Saint-Siège à l'époque Carolingienne I. Le pape Jean VIII. Paris 1895, p. 71—74.

²¹ »Vobis gratias multas referimus, quia Bulgarorum dioecesim pro amore nostro gratanti animo sancto Petro, ut justum erat permiseritis habere.« Mansi, Amplissima Coll. Conc. 17a & 18a (an. 872—967), p. 186. Če piše torej dr. W. N. Slatarski: »Boris hatte alle Beziehungen zu Rom abgebrochen und blieb der orthodoxen Kirche treu, von der er viel mehr Konzessionen zu erlangen hoffte als von der römischen«, vsekako historičnim dejstvom to ne odgovarja. Prim. njegovo Geschichte der Bulgaren. I. Teil, p. 46. Leipzig 1918. Verlag v. dr. Iwan Parlapanoff.

²² M. Murko, Geschichte der älteren südslavischen Literaturen. Leipzig 1908, p. 61; prim. tudi p. 66 s.

²³ Prim. V. Jagić, Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin 1913, p. 76 s.

razlogov slovenski obredni jezik pospeševala, ker je ta okolnost i cerkev i državo samo odtegovala kontroli in vplivu po carigrajskih oblasteh. Zato so Boris in razni plemiči v deželi begunce-svečenike iz Velikomóravске zelo prijazno sprejeli.²⁴ Metodov učenec sv. Klemen je postal veliški biskup za pokrajine ob Ohridskem jezeru, širil je meništvo²⁵ in vzgajal je svečenstvo naravnost velikopotezno. Umrl je 27. julija 916.²⁶ Njegovo žitje pripoveduje, da je vzgojil on „Βουλγάρα φλώσση πρώτος επίσκοπος“²⁷ in nastavljal po bolgarskih pokrajinah 3500 klerikov, gotovo v duhu sv. Metoda: v slovenskem obrednem jeziku, ki je na tak način še za njegovega življenja proti grščini več ali manj povsod zavladal. Tudi njegov tovariš sveti Naum je deloval v isti smeri († 910).²⁸

Delo sv. Klementa se je razvijalo in poglobljalo tudi v zelo ugodnem zunanem miljeju. V deželi je bil mnogo let mir, motilo ga je za nekaj časa le vojno stanje med Grki in Bolgari, ko je Simeon I. 893 vladu prevzel. Šele po smrti cesarja Leona VI. so se pričeli dolgotrajni boji. V ti dobi miru se je starobolgarska cerkvena književnost povzpela do razcvita. Simeon sam se je v njej posredno in neposredno udeleževal.²⁹ Razmere za slovenski obredni jezik so bile torej ugodne; pa tudi po smrti Leona VI. mu niso bile nasprotno, ker je vojno stanje ločitev od Bizanca še bolj pospeševalo. Vojno stanje je zveze z njim sploh prekinilo. To se opaža tudi v odnosih med Bolgarsko in patriarhom v Carigradu.

Drugače so bile razmere pri Hrvatih. Politično so bili razdeljeni na posavske Hrvate, ki so bili v drugi polovici 9. stoletja preko zgornjepanonskega kneza Kocelja (861—76) in potem preko lastnega kneza Braslava (c. 880—96) kletveniki Frankov, in na dalmatinske, ki so delj časa sicer tudi priznavali frankovsko nadoblast, a so za Zdeslava (878—79) prišli pod hegemonijo bizantinskega cesarstva. Branimir (879—92) je postal neodvisen knez ter znova stopil v zvezo z Rimom baš ob času, ko se je papež na vso moč prizadeval pridobiti tudi Bolgarsko zase.³⁰ Bizantinski deli Dalmacije, mesta in otoki, so ostali še nadalje v zvezi z Bizancem. Vendar so imeli dalmatinski Hrvati že iz prve polovice 9. stoletja neko cerkveno samostojnost, ki so jo že izza svojega pokristjanjenja po zapadnih frankovskih misijonarjih z ustanovitvijo posebne hrvat-

²⁴ Pravitam, p. 97, 109 s.

²⁵ Prim. Vita S. Clementis, PG 126, 1228 ss. — Prim. tudi: Vasilije Markovič, Православни монаштво и манастири у средњевековној Србији. Сремски Карловци 1920, p. 2-7.

²⁶ Jagić o. c. p. 111—119. Prim. tudi dr. Fr. Pastrnek, Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda, V Praze, 1902, p. 147 ss.

²⁷ Vita S. Clementis, PG 126, 1228.

²⁸ Vasilije Markovič o. c. p. 7.

²⁹ Murko o. c. p. 58 ss.

³⁰ Šišić o. c. p. 104 s; prim. tudi p. 71.

ske Rimu podrejene biskupije v Ninu ostvarili.³¹ Nevarnost, da bi prišli tudi oni, kakor so prišla že davno prej dalmatinska mesta in otoki pod carigrajski patriarhat, je Branimir odstranil. Ta neodvisnost od sicer Carigradu podrejenih, a po svojih tradicijah in po svojem duhu latinsko orientiranih biskupij v Splitu, Zadru ter na otokih Rabu, Krku in Osoru je morala mnogo sodelovati, da se je tudi po dalmatinsko-hrvatskih župah razširil slovenski obredni jezik najbrž že od časa sv. Metoda naprej.³² Zaprek ni bilo nobenih. Do prihoda Madžarov so bile te pokrajine po panonsko-hrvatskih v neposredni zvezi s panonsko-sriemsko nadbiskupijo sv. Metoda; prav tako so dolgo, do smrti Simeona l. 927 in še dalje, neposredno mejile na Bolgarsko. Tudi jim svečeniški naraščaj ni dohajal iz latinsko opredeljenih biskupskih mest v Dalmaciji, pač pa se je vsaj del Metodovih učencev po smrti svojega učitelja vanje zatekel, in beg pred Madžari je pozneje še druge v slovenskem obrednem jeziku vzgojene svečenike semkaj napolil. Škoda, da tukaj ni nikjer nastopila nobena osebnost, ki bi negovala slovenski jezik in literaturo in nam zapustila neizpodbitne dokaze za obstoj slovenskega obrednega jezika iz te dobe, kakor vidimo to pri Bolgarih.

Srbi, ki so v notranjosti polotoka že v prvi polovici 9. stoletja prišli do državne samostojnosti, so pozneje med Bolgari in Grki kolebali sedaj na eno sedaj na drugo stran. V cerkvenem oziru ne opazamo pri njih v tem času nobene ustaljenosti. Papež Ivan VIII. je hotel sicer usmeriti tudi nje proč od iztoka in je zato kneza Mutimira (c. 850 do c. 891) l. 873 nagovoril, naj se podredi Metodovi sriemsko-panonski biskupiji.³³ Kaj je Mutimir napravil, ni znano. Znano je le to, da je l. 878 došlo večje število grških misijonarjev, da bi delovali ne samo med Srbi, temveč tudi med slovanskim ljudstvom južno Cetine pa med Neretljani, ki so bili še pogani;³⁴ očitno je bil tukaj Fotij vmes. Mutimirov drugi naslednik Peter Gojniković (892—917) je priznaval grško nadoblast, a je bil posebno od 898 dalje tudi s Simeonom v prijateljskih stikih. Grško nadoblast je priznaval vsaj do leta 912 tudi zahumski knez Mihael Višević (910—30).

Na Balkanskem polotoku razlikujemo torej ob času, ko je bil Ivan X. izvoljen za papeža, tri velike samostojne državne tvorbe: bizantinsko, bolgarsko in hrvatsko, ki so se po svojih močnih vodilnih osebnostih in po svoji notranji konsolidaciji silno razlikovale od atomiziranih oz. notranje neurejenih vlasti

³¹ Pravitam, p. 62, op. 1.

³² K. Jireček, *Geschichte der Serben I.*, Gotha 1911, p. 177 s; Šišić o. c. p. 108.

³³ Rački, *Documenta Hist. Croat. per. ant. ill.*, Zagrabiae 1877, p. 367 s. Prim. tudi: *Monumenta G. hist. Ep. VII*, 282.

³⁴ Rački o. c. 369 ss.

v Italiji in ostali Evropi. Ivan X. je stal pred nalogo, krščanskim ljudstvom v Italiji in Evropi prinesiti red in mir, balkanske narode pa, za katere sta se Nikolaj I. in Ivan VIII. toliko žrtvovala zaman, navezati k Rimu.

2. Pri delu za upostavitev avtoritete.

Naj se ozremo na katerokoli stran pontifikata Ivana X., nikjer ne dobimo ni najmanjših podatkov, ki bi kakorkoli potrjali znano Liutprandovo pikantno poročilo o načinu, kako je Ivan X. prišel do papeškega prestola.³⁵ Liutprand govori prav gotovo tukaj neresnico; o ti dobi je on sploh zelo slabo poučen; zanjo ne pozna dobro niti papežev v Rimu niti nadškofov v Ravenni. Svoje delo je pisal kakih 60 let pozneje, ko so se zadevni dogodki vršili. Vrhu tega izrecno poudarja, da hoče pristransko pisati. Svoje delo označuje kot osvetlo, kot *retributio-ἀνταπόδοσις* nasproti Berengarju Ivrejskemu in njegovi ženi Willi,³⁶ sploh nasproti onim, ki so pripadali italski stranki od Karla III. (881—87), s katerim svoje delo pričinja, naprej, a hkratu tudi kot nagrado nasproti onim, ki so mu bili naklonjeni, t. j. nasproti nemški stranki, kateri je od l. 950 dalje pri Ottonu I. služil in od katere je l. 962 biskupsko mesto v Cremoni dobil. To so dejstva. Zato moramo le neznanstveno tendenco gledati v okolnosti, ako ga nekateri historiki navajajo kot pričo za umazane anekdote v življenju tedanjih papežev.³⁷ Politična stranka, ki je Ivana X. spravila v Rim, je bila nemški stranki nasprotna, zato jo v Ivanu X. Liutprand svojemu stališču primerno cinično spravlja ob čast in ugled. Drugi res sodobni viri Ivana X. kar najlepše sodijo, kakor Flodoard iz Rheims-a³⁸ in Berengariev slavopevec.³⁹ Tudi pariarh Nikolaos Mystikos, ki je bil skrupulozno strog v zadevah

³⁵ Prim. Liutprandi Cremonensis episcopi Antapodosis l. II., c. 47, 48. PL 136, 827 s; kritično sodbo o tem poročilu prinaša n. pr. Hefele o. c. IV. 553 s. Sodbo o Liutprandu podaja n. pr. W. Wattenbuch, *Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter I.*, Berlin 1885, p. 391—396. »Er stammte aus vornehmem longobardischem Geschlecht. Auf die Römer sieht er als ganz entartet mit tiefer Verachtung herab« (p. 391). Prim. tudi Gregorovius o. c. 262, ter sodbo o Liutprandu pri W. Wattenbuch, *Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter I.* B. Berlin 1885, p. 391—396.

³⁶ Liutprandus o. c. l. III. c. 1. PL 136, 837.

³⁷ N. pr. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, III. Leipzig 1906, p. 205; Baronius, *Annales Ecclesiastici*, T. XV. sledi Liutprandu brezpo- gojno; zato so njegove sodbe o Ivanu X. [ad a. 915, Nr. 3; a. 918, Nr. 2; a. 928, Nr. 2] nekritične.

³⁸ Flodoardi, *Canonici Rhemensis, opuscula Metrica l. XII. c. 7.*; PL 135, 831 s, kjer ga pisec proslavlja kot »munificisque sacram decorans ornatibus aulam«.

³⁹ Njemu je bil Ivan X. »officio affatim clarus sophiaque repletus«; prim. Panegyricus Berengarii, l. IV. 90; *Mon. Germ. hist., Pertz, Script. T. IV.* p. 208.

spolne morale in je bila njegova skrupuloznost vzrok, da je za mnogo let celo zveze z Rimom prekinil, ne navaja v svojih mnogobrojnih pismih nikjer kaj takega, kar bi mu bilo glede Ivana X. v spotiko, dasi je bil po svojih poslancih gotovo poučen o življenju papeževega dvora. Kar nekateri viri papežu očitajo, je to, da je »contra instituta canonum agens Romane ecclesie invasor factus«,⁴⁰ ker je ravennatsko stolico zamenil z rimsko, vendar so bili baš pred njim papeži Marinus (882—84), Formosus (891—96), Stefan VI. (896—97) in Sergij III. (904—11) isto napravili in je radi tega ta očitek brezpredmeten. Prav tako ne pomenja ničesar, ako je mogočna stranka — »invitatus a primatibus Romanae urbis«⁴¹ — izposlovala njegovo izvolitev in da je iz Ravenne »petitus ad hanc Romanam percolit arcem«⁴² ker je bilo to pač v duhu rimske sinodalne odredbe iz l. 898.

Papeževo življenje stoji neomadeževano in čisto pred nami, njegov pontifikat je prežet velikih idej in poln velikih del.

. . .

Najprej je hotel vrniti Italiji in Evropi red in mir. V decembru 915 je zaupal Berengarju cesarsko dostojanstvo. Toda v Berengarju se je motil. Berengar mu ni prinesel pomoči ne proti Saracenom ne proti Madžarom. Da, v gornjeitaljskih spletkah je l. 924 ta cesar Madžare celo sam poklical v Italijo. Ivan X. si je moral i proti Saracenom i proti Madžarom drugače pomagati. Proti prvim je v čudovito kratkem času organiziral kneze iz Beneventa, Capue, Salerno, Toscane, Spoleta, Neapelja in Gaete; pridobil je celo vladarja v daljnem Bizancu, da je poslal svoje brodovje na pomoč; zedinil je tudi razprte velikaše v Rimu, da so oni in vsi drugi sprejeli vrhovno poveljstvo rimskega senatorja Theophylakta in grofa Alberika, in se sam neposredno udeleževal raznih bojov, da bi s svojo prisotnostjo in osebnostjo ohranjal med knezi potrebno slogo in disciplino. Nevarnost od Saracenov je bila še tekom poletja 916 popolnoma odstranjena.⁴³ Proti Madžarom ni mogel najti v Italiji pomoči. Iskal in našel jo je v Nemcih in Hrvatih. A najprej je trebalo tu in tam razpršene sile osredotočiti v rokah vladarja. Zato je njegovo avtoriteto in njegovo moč skušal dvigniti potom cerkve in njenih organov. Takoj po veličastnih uspehih v Italiji ga vidimo po legatu škofu Petru iz Orte v septembru istega leta 916 pri veliki sinodi v Hohenaltheimu.

⁴⁰ Chronicon S. Benedicti Casinensis; Monumenta Germ. hist., Scriptores rerum Long. et Italic. saec. VI—IX, p. 484.

⁴¹ Pravtam.

⁴² Flodoardus o. c. PL 135, 831.

⁴³ Prim. Duchesne o. c. 315 ss; Alfred v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom II. Berlin 1867, p. 229 ss.

Cela vrsta kánonov je bila tukaj sprejeta, da se upostavi zvestoba in pokornost nasproti kralju, težke cerkvene kazni določene za izdajo in nezvestobo.⁴⁴ Sadovi se sicer niso takoj pokazali, a uživala jih je že naslednja generacija, ko je dočakala madžarske poraze l. 933 in l. 955 in zrla v Henriku I. in Ottonu I. mogočno rast nemške države. — Pri Hrvatih je nastopil sicer drugače, a v luči iste ideje, da pomagaj cerkev državi do konsolidacije in avtoritete. Hrvati so se razvili ravno tedaj v najmogočnejšo državo na severozapadu Balkanskega polotoka ter so dobili po Ivanu X. v Tomislavu svojega prvega kralja. Kako sta oba za hrvatsko državo skupaj delovala, bomo videli pozneje. Vsekako je ta država bila tako močna, da je madžarske roparske pohode na svojo stran popolnoma onemogočila. — Za avtoriteto vladarja se je Ivan X. zavzemal tudi na Francoskem, ko je l. 921 ostro nastopil proti kölnskemu nadškofu Hermannu, ki je ne oziraje se na zadevne kanonično priznane pravice Karola IV. imenoval Hilduina za škofa v Liège-u.⁴⁵ Drugi vladarji na zapadu so bili itak v zvezi ž njim.⁴⁶

* * *

Zelo važno je razmerje Bizanca do Ivana X.

L. 912 je umrl cesar Leon VI. Filozof. Naslednik mu je bil brat Aleksander, ker je imel Leonov sin Konstantin komaj sedem let. Toda že junija meseca 913 je preminul tudi Aleksander in pomagati so si morali z začasno oskrbniško vlado, kateri je načeloval patriarh Nikolaos Mystikos. Cesarica-mati Zoè Karbonopsína pa je patriarha l. 914 iz vlade izločila in radi njegovega stališča v vprašanju tetragamije nemilostno ravnala ž njim, dokler ni Konstantin sam posegel vmes, ki je l. 919 mater odstranil od vlade ter Nikolaja zopet poklical na dvor. Istočasno je dobil tudi admiral Romanos Lekapenos velik vpliv pri Konstantinu, ki se je z njegovo hčerko Heleno poročil. Zoè je hotela Romana zastrupiti, a zarota je bila odkrita in ona je morala iti med nune. Romanos je bil še decembra istega leta kronan za avgusta; postal je fakični vladar v Bizancu; Konstantin se je bavil s knjigami.

Nikolaos Mystikos je že l. 906 pretrgal zveze z Rimom, ko je Sergij III. priznal veljavnost poroke med Leonom in Zoè. Euthymios je stališče papeža sprejel, zato je on ostal v zvezi z Rimom. Ko je pa Nikolaos l. 912 zopet zasedel patriaršijski prestol, je dal črtati iz diptihov i Euthymija i papeža v Rimu. Nastal je torej razkol med Rimom in Bizancem. Toda stiske, v katere je prišla bizantinska država po dolgotrajnih bojih s

⁴⁴ Prim. Hefele o. c. p. 556 ss; osobito capitulum 19 ss, p. 558 ss.

⁴⁵ Jaffé, Regesta T. I., 2. ed. p. 449, Nr. 3564.

⁴⁶ Prim. Baronius, Annales T. XV; n. pr. Ordonij, leonski kralj, ad a. 915, n. 4.; ad a. 918; Aethelstan, angleški kralj, ad a. 924 n. 9 ss.

Simeonom, in nevarnost, katera je pretila glavnemu mestu radi njegovega zmagovitega prodiranja, dalje zavest, kako zločinsko počenanje so boji med kristjani, in končno globoka vernost, ki je patriarha Nikolaja odlikovala, so Nikolaja privedle do spoznanja, da je tudi razkol sam veliko zlo. Razmere so mu postale neznosne, zato je skušal duhove izmiriti najprej doma, kar se mu je tudi na sinodi julija meseca l. 921 posrečilo. Po 15 letih notranjega razdora⁴⁷ je bil takrat *ὁ τόμος τῆς ἐνώσεως* sprejet.⁴⁸ Tetragamija se tukaj izrecno prepoveduje kot nedovoljena in neveljavna. Tretja ženitev je dovoljena, a le pod izrednimi pogoji. Koj na to je poiskal patriarh stike tudi z Rimom, ki je sprva kazal neko nezaupnost, a je dve leti pozneje spravo s Carigradom sprejel. Razkol je prenehal. Iz pisma, ki ga je Nikolaos sredi l. 923 pisal bolgarskemu caru Simeonu,⁴⁹ je razvidno, da je v Carigradu vse v redu, da je zveza med rimsko in konstantinopeljsko cerkvijo zopet upostavljena: „*πάντα ὅσα ἐδεῖτο θεραπείας, ἔτυχε τῆς ὀφειλουμένης ἰάσεως.*“ Rim je bil poslal posebne legate, ki so stališče Nikolaja odobrili.⁵⁰

Vprašanje je samo, kako je Rim stališče Nikolaja Mystika sprejel. Zapadna cerkev je zakoncem vedno dovoljevala po smrti enega dela drugemu novo poroko brez vsake določbe, kolikokrat se ne sme ali se še sme poročiti. Je-li odnehala ona? Ne, popuščal in popustil je Nikolaos, in sicer na način, s katerim jasno priznava primat oz. vrhovno oblastno instanco rimske cerkve. Primat rimske cerkve sta on in cesar izpovedala že l. 906, ko sta za razsodbo apelirala v Rim. Tedaj in še precej časa potem je bil Nikolaos o se b n o prepričan, da je prepoved tetragamije božjega izvora.⁵¹ Toda dejstvo, da je Rim čisto drugega mnenja, da so neuspehe Bizanca v vojski proti Simeonu mnogi smatrali kot kazen za razkol,⁵² ki ga je on v vprašanju četrte ženitve povzročil, mu je morala prej

⁴⁷ Izrecno omenja to sam v prvem pismu na papeža Ivana X., ko pravi, da je Gospod Jezus Kristus „*τὸν τάραχον τῆς καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησίας ἰδοῦ πεντεκαιδέκατον ἔτος... εἰς τὸ ἀτάραχον διελύσατο.*“ Nik. ep. 53, PG 111, 246. — Prim. tudi pravtam ep. 54, p. 253, kjer govori zopet o 15 letih, kar je nastala zmeda v Carigradu.

⁴⁸ Mansi, T. 17a & 18a, p. 336—341; prim. tudi dr. Jos. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864, p. 441 ss.

⁴⁹ Za datiranje Nikolajevih pism na Simeona in bolgarskega nadškofa prim.: V. N. Zlatarski. „*Πισματα на цариградекия патриархъ Николая Мвстуга до българския царь Симеона.*“ *Сборникъ за нар. вмотв., наука и книж. София* (1894) X p. 372—428; XII (1896) p. 121—211. — Za zgoraj citirano pismo prim. PG III, 177; ep. 28.

⁵⁰ Nik. ep. 28. PG 111, 179 s.

⁵¹ Nik. ep. 32. PG 111, 205. Prepoved četrte ženitve označuje kot „*ἡ σαρμότης τῆς πίστεως*“, „*ἡ ἀνωθεν ἱερὰ παράδοσις*“, „*ἡ κρίσις τῶν ἀποστόλων*“ i. t. d.

⁵² Nik. ep. 75. PG 111, 276 s.

ali slej pomagati do spoznanja, da je s svojo opozicijo proti Rimu na krivem potu. Leta 912 je v obširnem pismu na Anastazija III. (911—13) skušal sicer dokazati, da ima on prav.⁵³ Odgovora ni dobil iz Rima nobenega bodisi radi tega, ker je Anastazij III. in njegov naslednik Lando (913—14) prehitro umrl, bodisi radi tega, ker je Rimu v svoji neoportuni gorečnosti očital mala fides.⁵⁴ Tudi Ivan X. ni imel povoda patriarhu izkazovati svoje zaupanje, dokler bi mu sam ne priznal svoje zmote. Ko je l. 916 iskal proti Saracenom pomoči v Carigradu, ni imel Nikolaos, ki je bil tedaj izločen iz vlade pri dvoru, prav nobene vloge pri tem. Svoje ekstremno stališče pa je Nikolaos začel zapuščati od trenutka, ko je po smrti Aleksandra Konstantinovo mater Zoè, katere l. 906 nikakor ni hotel priznati za cesarico in legitimno soprogo Leona VI., javno pozdravljal kot avgusto.⁵⁵ To se je zgodilo l. 913, eno leto po pismu na papeža Anastazija, ki je bilo ostalo brez odgovora. Patriarh je torej odnehal. S tem pa je že indirektno priznal pravoveljavnost Leonove četrte poroke ter legitimnost razsodbe papeža Sergija III. in stališča patriarha Euthymija. Tako pa je opustil tudi svoje naziranje, da je prepoved četrte ženitve božja prepoved, ter sprejel nauk Rima, da je ta stvar zadeva cerkve, ki lahko napravi iz nje le večji ali manjši zakonski zadržek, ampak vedno le zadržek, od katerega je možno dobiti oprost.

„Ὁ τόμος τῆς ἐνώσεως“ leta 921 zameta sicer četrto ženitev, a le kot zadržek, ki naj se v iztočni cerkvi ne oprostí, kajti četrte ženitve Leona VI. nikakor ne obsoja. V pismu, ki ga je Nikolaos po izvršeni spravi v Carigradu poslal po posebnem zaupniku Ivanu X. v Rim, prosi „ὥστε τὰ κατατηρωθέντα ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησίᾳ καὶ εἰρηνικῆν λαβόντα κατάστασιν, οὕτω καὶ τὰ ἐν ὑμῖν τυπωθῆναι“,⁵⁶ prosi torej, naj Rim potrdi, kar so oni v Carigradu glede tetragamije za svojo cerkev sklenili, da je namreč četrta ženitev razdiralni zakonski zadržek v grški cerkvi, ki naj ga odslej dalje tudi Rim, seveda za grško cerkev, priznava in upošteva. Patriarh tu kaj izrecno izpoveduje vrhovno oblast rimskega papeža: odpoveduje se svojemu nazoru in prosi za potrditev iz Rima, da sme četrta ženitev veljati v njegovi cerkvi kot zakonski zadržek. Pokojnega Sergija III. pa, kateremu je v pismu do Anastazija III. l. 912 indirektno očital, da ni spoštoval dostojanstva cerkve in avtoritete

⁵³ Nik. ep. 32. PG 111, 196—220.

⁵⁴ „Πορεύειν εἰς τὰ τῶν Χριστιανῶν εἰςτηγάγετε ἄγια“ — „Σὺν δ' ἂν εἴη καὶ τοῦτο τὸ τὸλμημα, τὸ τὴν ἁμαρτίαν μὴ δεκεῖν ἁμαρτίαν νεμῆσειν.“ Pravtam p. 205, 214 i. t. d.

⁵⁵ Hergenröther, Photius III. 678.

⁵⁶ Nik. ep. 53. PG 111, 249.

cerkvenih kanonov, češ, da je očitno nečistovanje (četrti ženitev) smatral za legitimen zakon itd.,⁵⁷ proslavlja sedaj kot blaženega.⁵⁸ S tem seveda preklicuje vse, kar je proti Rimu zastopal, in priznava svojo zmoto.

Kako sijajna razlika med Nikolajem in Fotijem! —

Ko je Nikolaos v posebnem pismu l. 923 zopet prosil papeža, naj pošlje svoje legate v Carigrad, da se zveza med obema cerkvama proglasi,⁵⁹ je mogel Ivan X. sedaj to brez skrbi storiti. Poslal je tja škofa Theophylakta in Kara, ki sta Nikolajevo sedanje stališče odobrila, obsodila ž njim tudi pohujšanje, ki je bilo v carigrajski cerkvi nastalo povodom Leonove četrte ženitve,⁶⁰ ter upostavila edinost med zapadom in iztokom. Papežev primat je zmagal. Načelno mu Nikolaos ni bil pravzaprav nikdar nasproten. Kar je l. 906 napravil, to je sedaj l. 923 zopet ponovil. Vršil je v dejanju, kar je drugače tudi z besedo učil. Rimski škof je bil njemu vedno oseba, „ὁ ἀπειθεῖν ἀθέμιτον κρίνομεν,⁶¹ kdor nježa ne sluša bo občutil jezo prvakov apostolov; svet strah naj prepreči, da bi kdo opomine rimskega škofa preziral.⁶²

Nikolaos je umrl 15. maja 925 v zvezi z Rimom. Iztočna cerkev ga časti kot svetnika.⁶³ V zvezi z Rimom je ostala iztočna grška cerkev tudi nadalje do Kerularija v naslednjem stoletju.

3. Razmerje Bolgarske do Bizanca in Rima.

Cerkvena smer Bizanca je smer onih cerkva, ki so od njega bodisi politično, bodisi duhovno oz. liturgično odvisne. Rim se je tega prav dobro zavedal. Odkar so Grki pri konferenci, ki so jo priredili tri dni po sklepu IV. carigrajskega

⁵⁷ Nik. ep. 32. PG 111, 205, 208 s.

⁵⁸ Nik. ep. 53. PG 111, 249.

⁵⁹ Nik. ep. 56. PG 111, 256 s.

⁶⁰ Baronius, Annales, XV, 557, oz. Zhishman o. c. 441, pod črto: „Ὁ καὶ τὰ σκάνδαλα, τὰ ἐκ τοῦ τετάρτου γάμου συμβεβηκότα ἔπαυσαν, καὶ εἰρήνην τῷ κλήρῳ παρέδωκαν.“ Pod „τὰ σκάνδαλα τὰ ἐκ τοῦ τετάρτου γάμου συμβεβηκότα“ ni treba nikako razumeti četrte poroke Leona VI., ampak okolnosti, v katerih je nastala in zmedo, katero je v Carigradu povzročila. Nepravilno mislijo oni, ki trde, da legati v Carigradu niso mogli sprejeti stališča Nikolaja, in da je radi tega sploh nejasno, kaj so oni tam potrdili in kaj ne. Saj niso sprejeli četrte ženitve kot zakonskega zadržka za vesoljno cerkev; pritrdili so samo prošnji patriarha, da tudi rimska cerkev ta zadržek prizna na iztoku. To pa so lahko napravili, potrdili so tetragamijo, bizantinski etični miselnosti primerno, kot razdiralni zadržek z veljavo na iztoku, ter tako vršili mandatarno funkcijo rimske vrhovne nadvlasti. Prim. Zhishman o. c. 440, op. 4. — Hergenröther o. c. III. 693 s. — Hefele o. c. IV. 562 itd.

⁶¹ Baronius, Annales XV. p. 556.

⁶² Pravtam.

⁶³ Acta SS., Maji Tom. III. p. 507 ss (ad diem XV.).

cerkvenega zbora, podali načelo, da nima Rim ničesar iskati v območju grškega cesarstva niti v pokrajinah nekdanjega Illyrika,⁶⁴ ki jih je Leon III. Izavrijski l. 732 rimski jurisdikciji nasilno odvzel in carigraskemu patriarhatu podredil, so postali papeži nasproti Grkom nezaupni in oprezni. Niso gledali v njih samo tekmece, ki jim jemlje stare pravice, ampak tudi činitelja, ki je po svojih tendencah dušam nevaren. Ivan VIII. je l. 878 Borisu odkrito povedal: »In eis saepe praesule constantinopolitano vel imperatore, aut plerumque utroque auctore facto haereseos, plures qui sub ipsis sunt, adulatione aut certe timore illis efficiuntur consimiles, et vae tunc eis est, qui societatem sequuntur eorum;«⁶⁵ zato opomin, ki nam razodeva stališče Rima: »Revertimini ergo ad b. Petrum, apostolorum primum;«⁶⁶ zato svarilo: »Noli ergo sequi Graecos, fili carissime, quia argumentis semper fallacibus student, semper dolosis intendunt versutiis.«⁶⁷ — Bridke skušnje so ga privedle do tega nezaupanja in do tega stališča nasproti iztoku. Celo grški obredni jezik, ki so ga bili samostanu sv. Gregorija v Rimu dovolili, jim je bil sumljiv.⁶⁸ Ta miselnost je v Rimu za dolgo časa pač trajna ostala. Ž njo imamo tudi pri Ivanu X. računati. Zato je tudi on še drugače deloval v tradiciji izza Nikolaja I. in Ivana VIII., skušal torej na ozemlju nekdanjega Illyrika paralizirati vpliv Bizanca ter pridobiti za Rim Bolgarsko in narod na ozemlju nekdanje rimske Dalmacije. Predpostavljati moramo, da so bili v Rimu dobro poučeni ne samo o dogodkih v Carigradu, temveč na Balkanu sploh. »Čemu bi Ti reči opisovali,« je pisal Nikolaos Mystikos l. 921 Ivanu X., »ki jih že brez mojega pisma poznaš!«⁶⁹ »Dobro vem,« je v drugem pismu izpovedal, »da se za vse zanimaš, tudi če Ti jaz ne pišem, in da poznaš prav tako dobro kot jaz vse, kar se je zgodilo meni in cerkvi božji.«⁷⁰

⁶⁴ Anastasii Bibliothecarii historia de vitis Rom. pont. Adrianus II., PL 128, 1393 s; zastopniki iztočnih patriarhov so ugotovili nasproti rimskim legatom: »Satis indecens est, ut vos, qui Graecorum imperium detrectantes. Francorum foederibus inhaeretis, in regno nostri principis ordinandi jura servetis. Quapropter Bulgarorum patriam... sanctae Ecclesiae Constantinopolitanae... nunc per Christianismum restitui iudicamus.

⁶⁵ Joh. VIII. ep. 75, Mansi o. c. 17a & 18a, p. 63.

⁶⁶ Pravtam.

⁶⁷ Pravtam.

⁶⁸ Prim. Hergenröther, Photius II. p. 307.

⁶⁹ Nik. ep. 53. PG 111, 248: „Ὡς οὖν πρὸς εἰδὸτα, παραλείπειν καλὸν ἡγησάμην τὸ γράφειν, ἃ καὶ τοῦ γράμματος χωρὶς οὐ λέληθεν ὑμᾶς.“ Sploh prim. ves uvod pisma.

⁷⁰ Nik. ep. 77. PG 111, 281: „Οἶδαμεν γὰρ ἀναμφιβόλως, ὡς ἡ... σύνεσις ὑμῶν καὶ χωρὶς τῶν ἡμετέρων γραμμάτων πάντα διερευνῶσα καὶ ἐξετάζουσα, οὐδὲν ἕλαττον ἡμῶν ἐξεπιστάται τὰ συμπεσόντα ἡμῖν καὶ τῇ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ.“

Kaki so bili torej odnosi Bolgarske do Carigrada in Rima?

Na Bolgarskem je vladal Simeon; čuden mož; sedaj menih in asket, sedaj ohol in krvoločni vojščak;⁷¹ grško vzgojen vseznalec,⁷² a propagator slovenske kulture; z orlovsko drznimi političnimi načrti, a dostopen poklonom in darovom, ki ga od načrtov odvajajo;⁷³ besedo daja, a je ne drži;⁷⁴ norčuje se iz patriarha in iz carjev.⁷⁵ On je pravi prototip v bizantinskem miljeju vzgojenega mogočnega.

Saj skoraj ni moglo biti drugače. Simeon je bil rojen okoli l. 863.⁷⁶ Če je prebil svojo deško dobo v Carigradu kot dijak in pozneje tam živel kot menih, kakor pripoveduje Liutprand, tedaj je živel med Grki v letih 870—890. Kaj je tam videl? Fotija, boj za cerkveno nadvlado na Bolgarskem, Fotijevo sinodo l. 879/80, mržnjo proti Rimu, razuzdanost na dvoru, cerkev kot politicum v rokah bizantinske vlade, a tudi veličastno kulturno delo Bazilija I. Vtise vsega tega je prinesel domov na Bolgarsko.

Ko je l. 893 vlado nastopil, je bila Bolgarska cerkveno že neodvisna od patriarha v Carigradu. Ta neodvisnost se je

⁷¹ Liutprandus o. c. l. III, 29., PL 136, 847, kjer L. poroča, da je bil Simeon nekaj časa tudi menih; ali pa Nik. ep. 5. PG 111, 53, kjer piše početkom l. 913 patriarh o njem, kako radi prve vojske s kristjani (893—96) pokoro dela „νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ“ — „ἐαυτὸν ἐκκαθαίρων νυσταίας καὶ ἀκρυσαὶ καὶ συντρίψει καρδίας“ in Nik. ep. 12, PG 111, 96, da hodi v cerkev, kjer moli zase, za ženo in za otroke svoje in za ves narod in kjer prejema sv. obhajilo, ali ko patriarh omenja, da je bil Simeon pred vojsko (l. 917): „ὁ κρείττων ἡδονῶν, ὁ τὴν γαστέρα κατάρχων οὐδὲν ἤττον οἷς ἐν ὄρεσιν ἢ ζῶῃ, ὁ οἴνου ἀγευστος“ itd. (pravtam, ep. 14, PG 111, 101). — Kako je dal sovražnim vojakom je tnikom nosove odrezati, pripoveduje Georgios Kedrenos PG 121, 1141. Zato je proslavljanje Simeona v Vita S. Clementis PG 126, 1225 s gotovo le enostranski panegirik. Enostranska je tudi sodba, ki jo o Simeonu izreka Slatarski, Geschichte der Bulgaren I. p. 49.

⁷² Liutprandi Antapodosis l. III., 29. PL 136, 847, kjer pravi, da se je učil »a puericia Bizantii Demosthenis rhetoricam Aristotelisque silogismos.« A je bil tudi dober poznavalec zgodovine; prim. Nik. ep. 20, PG 111, 133; ep. 26, ib. p. 172; ep. 31, ib. p. 191 s.

⁷³ Prim. Hergenröther o. c. III. 676, 701; Jireček, Geschichte der Bulgaren, Prag 1876, p. 169; M. S. Drinovъ, Южные Славяне и Византия въ X вѣкѣ. Москва 1876, p. 12 s, 30 ss.

⁷⁴ Nik. ep. 31, PG 111, 189, kjer ga patriarh sredi l. 923 vpraša: „Ποῦ τῶν σῶν λόγων αἱ ὑποσχέσεις“; in mu očita „τὸ παλίντροπον καὶ μεταπηδᾶν ἐκ λόγων εἰς λόγους μηδαμοῦ τὸ βᾶσιμον καὶ ἔδρανον κεκτημένους.“ Podobno mu očita koncem julija l. 919 (ep. 8., PG 111, 65): „Τὸ γέγονεν ἢ τῆς εἰρήνης ὑπόσχεσις“; i. t. d.

⁷⁵ Patriarh se nad tem prav dostikrat pritožuje ter navaja v svojih pismih kar drastične zglede; prim. ep. 29. PG 111, 185; ep. 31. ib. p. 189; ep. 25. ib. p. 166; ep. 28. ib. p. 179 s; ep. 21. ib. p. 140, 141, 144; ep. 10. ib. p. 80 ss; ep. 15. ib. p. 108 etc.

⁷⁶ V pismu 29. iz l. 923 (PG 111, 183 s) ga patriarh opozarja, da ima že 60 let oz. da jim je že blizu.

od l. 912 dalje radi razkola med Carigradom in Rimom še utrdila, in ko je isto leto izbruhnila dolgotrajna vojna med Simeonom in Bizancem, sploh ni moglo biti več govora o kakí zvezi med obema cerkvama. Niti prijateljskega razmerja ne opažamo med njima. Drugače z Rimom. Po ločitvi od Bizanca je bila bolgarska cerkev ž njim gotovo v tesnem stiku. Za to govori več razlogov. Prvič so na Bolgarskem dobro vedeli, da predstavlja rimska stolica najvišjo oblast v krščanstvu.⁷⁷ Ta nauk so dobili od vsega početka iz Carigrada, ki so ga tolikokrat gledali prositi razsodbe iz Rima. Že Boris se je ravnal po tem nauku, ko je l. 866 poslal svoje ljudi k papežu Nikolaju I., da bi od njega dobil avtoritativne izjave v dvomih, ki jih je glede verske discipline imel. Še bolj so jim ta nauk razložili zapadni misijonarji, ko so pri njih delovali v času od l. 866 do 870. V Rimu so imeli Bolgari vrhu tega dobre znance na papeškem prestolu: Marina I. (882—84) in pozneje Formoza (891—96). Oba sta bila delovala delj časa na Bolgarskem in bila Borisu tako draga, da ju je v Rimu predlagal za nadškofa cele Bolgarske. Ko so po smrti Metodovi prišli njegovi učenci na Bolgarsko, so bili tudi oni orientirani proti Rimu, ker so se bili tega od svojega učitelja naučili.⁷⁸ To bi veljalo za dobo Borisa. Isto velja tudi za dobo Simeona. Že pomen občevanja med Simeonom in Ivanom X. to dovolj izkazuje. Patriarha v Carigradu pa je Simeon naravnost briskiral. Morda se je tako proti njemu obnašal radi tega, ker ga je videl v razkolu z Rimom. Sicer pa so mu dogodki pri odstavitvi Euthymija l. 912 jasno pokazali, kaj pomeni patriarh v Carigradu. Par zglede, kaj je bil on tudi Simeonu. Po veliki zmagi nad grško vojsko l. 917 pri Achelou ga je Nikolaos prosil za mir. Simeon mu odgovarja, da je norec — „μωρός“;⁷⁹ zopet ga prosi za mir, on mu piše, da je gotovo božja volja, da se polasti grškega cesarstva;⁸⁰ Nikolaos hoče priti k Simeonu, Simeon se mu roga: Zaman je Tvoja pot, oče! Toda le pridi k sinu; saj so tudi apostoli imeli razna pota radi plačila v nebesih, četudi so jih vodila v negotovost.⁸¹ Leta 923 pride do sestanka med Simeonom in Nikolajem ter cesarjem Romanom. Simeon se vpričo vseh iz starega patriarha norčuje, češ, njegovi molitvi se mora zahvaliti, da so mu Grki v bitki pri Achelou konja

⁷⁷ To izpričuje prav lepo Nik. ep. 28. PG 111, 176 ss.

⁷⁸ Zato se E. Golubinskij, *Краткий очеркъ истории православныхъ церквей болгарской, сербской и румынской*. Москва 1871 p. 278 temeljito moti, če trdi, da niso bili prvi bolgarski cari niti za trenutek ločeni od grške cerkve.

⁷⁹ Nik. ep. 10. PG 111, 80 ss.

⁸⁰ Nik. ep. 21. PG 111, 114: „βούλημα Θεοῦ τὴν τῶν Ῥωμαίων ἐξουσίαν ὑμᾶς λαβεῖν.“ Isto ep. 18. ib. p 125: „ὅτι τοῦτο ἔδοξε τῷ Θεῷ.“

⁸¹ Nik. ep. 20. PG 111, 129 ss.

ubili.⁸² Ko ga patriarh opozarja na njegovo starost, na težko poslednjo sodbo, na vojne grozote, na izobčenje iz cerkve, če ne miruje, on niti ne reagira. Čisto pogrešno je, če je mogel Hergenröther ob teh dejstvih napisati, da patriarh »bei ihm großes Ansehen genoss,« ali pa Simeon »gab dem Patriarchen fortwährend Beweise von Achtung.«⁸³ Le nasprotno je res. — Stališče, ki ga je Simeon nasproti Nikolaju zavzel tudi v cerkvenem oziru, najlepše osvetljuje njegov odgovor na patriarhovo ponudbo, da bi rad osebno pri njem za mir posreboval. Lahko pride, mu je odpisal, a sprejel bi ga ne kot duhovnega očeta in nadškofa, temveč kakor navadnega vsakega drugega poslanca...⁸⁴ Sploh je v očeh Simeona carigrajski patriarh — ničla. — Pač pa postane Simeon pozoren takoj, ko se sredi l. 923 papež Ivan X. s pismom pri njem oglasi, posredujoč za mir. Prošnji iz Rima ugoti takoj. Ne carigrajska, temveč rimska cerkvena avtoriteta, in sicer na podlagi njenega evangeljskega ozadja⁸⁵ ga je napotila k mirovnim pogajanjem z bizantinsko vlado!

Tudi nadškof bolgarski nima nobenih stikov s carigrajskim patriarhom. Od patriarha sta nam dve pismi na nadškofa ohranjeni. Obe pismi jasno potrjujeta neodvisnost bolgarske cerkve od Carigrada. Patriarh se zaveda, da nima nobene ingerence nad njenim nadškofom. Vse škofe in nadškofe nagovarja drugače s »τέκνον ἡμῶν ἱερόν« ali »τέκνον ἡμῶν ἱερώτατον«,⁸⁶ smatra jih v duhovnem oziru sebi podrejene; v nadškofu na Bolgarskem pa vidi dostojanstvo, ki ima svečeniško oblast nad vsem bolgarskim narodom — *ἱερατεύειν λαοῦσα τοῦ Βουλγάρων ἔθνους*,⁸⁷ ki 'se torej razteza povsod, kjer Bolgar gospodar in ga l. 917 naravnost naziva z »ἀδελφὲ καὶ συνιεροῦ«,⁸⁸ ki ima isto

⁸² Nik. ep. 31. PG 111, 189.

⁸³ Hergenröther, Photius III. 676 in op. 61. na isti strani. Sicer si pa v tem oziru sam sebi nasprotuje, kajti na drugem mestu ugotavlja, da je Simeon patriarhu »einen sehr beleidigenden Brief geschrieben,« prav tam p. 681.

⁸⁴ Nik. ep. 20. PG 111, 129: »ἀλλ' ἡγήσῃ με τῶν ἄλλων ἕσαι πρὸς σε παραγεγόνασι πρέσβεις μηδὲν διαφέρειν.«

⁸⁵ Kakor je razvidno iz Nik. ep. 28. PG 111, 176 ss.

⁸⁶ Prim. n. pr. PG 111 ep. 58. na škofa v Ikoniju, p. 257; ep. 52. na nadškofa Petra v Alaniji, p. 244 ss; ep. 48. na metropolita Gregorija v Efezu, p. 240; ep. 50. na metropolita Ignatija v Cyziku, p. 241; ep. 43. na metropolita Andreja v Patrah, p. 232; ep. 93. na škofa Theoktista v Klaudiupolju, p. 300; ep. 97. na škofa Ignatija v Nikomediji, p. 304; ep. 100. na metropolita v Nikeji, p. 308, itd.

⁸⁷ Nik. ep. 4. PG 111, 44; pismo datira iz dobe l. 896—906 oz. 912—13; pismo je pisal vsekako takrat, ko je bil mir in je bil on kot patriarh priznan v Carigradu. Zato torej nikakor ne velja doba 901—913, ki jo Zlatarski nastavlja za vsebinsko enako pismo na Simeona, kajti v letih 906 do 912 je bil Nikolaos vendar odstavljen. Prim. Zlatarski, Πισματα ο. ε., Сборникъ X (194) p. 39¹ ss.

⁸⁸ Nik. ep. 12. PG 111, 92 na nadškofa Bolgarske — »Βουλγαρίας«.

delo in isto službo kot on sam, *ὅτι γὰρ ἔργον καὶ ἡ διακονία κοινή*, in kateremu ne zapoveduje in ne daje opominov, ampak se ž njim samo razgovarja, *γράφομεν οὐ παραίνεσιν οὐδὲ διδασκαλίαν, ἀλλ' οἷον συνομιλίαν καὶ ὅσα εἰ παρόντες ἡμῶν καὶ συνδιατρέβοντες, κοινῶς ἂν διεσκεψάμεθα*.⁸⁹

Organizacija bolgarske cerkve po bizantinskem vzorcu, in sicer v nacionalno-bolgarski smeri ter dosledno njeno popolno neodvisnost od patriarha v Carigradu dokazuje tudi dejstvo, da imamo pri bolgarskem nadškofu iste dostojanstvenike kakor pri grškem patriarhu. Iz starobolgarske literarne zgodovine nam je znan Jovan Exarh.⁹⁰ On je bival v Preslavi. O Simeonovem dvoru nam podaja krasno sliko v svojem šestodnevju. Jovan ni bil exarh = višji metropolit v smislu 4. stoletja, ampak nadzornik in istodobno posredovatelj med najvišjim cerkvenim poglavarjem na eni strani ter biskupi in drugim klerom oz. tudi meništvom na drugi strani, kakor vidimo take nadzornike v carigraskem patriarhatu v 9. do 14. stoletju. Poleg Jovana Exarha nastopa tudi Gregorij menih, in sicer kot »prezbiterъ mniхъ vsѣхъ cerkovnihъ болгарскихъ cerkvej«, morda v činu hartofilaksa ali velikega sakelarija, ki so patriarhu pomagali kot kancelarji v cerkveni administraciji in pri cerkvenem sodišču, oz. kot referenti v zadevah celega patriarhata in meništvu.⁹¹ Oba sta bila, kakor se vidi iz njunega književnega dela, v tesnem stiku s Simeonom. Prav tako pisatelj Konstantin, episkop v Tiči blizu Preslave. Ta nacionalna smer bolgarske cerkve, ki jo je Simeon realiziral, hoteč biti Carigradu popolnoma enak, nam še posebej tolmači, zakaj patriarh Nikolaos tako malo pomeni pri Bolgarih.

Ni znano, če je bolgarski nadškof na patriarhova pisma odgovoril. Najbrž mu ni; vsaj v dobi ne, ko je bil Nikolaos z Rimom v sporu. Značilno je, da datira drugo in zadnje patriarhovo pismo iz avgusta oz. septembra l. 917 po veliki Simeonovi zmagi pri Achelou.⁹²

* * *

Z zmago pri Achelou je Simeon zagospodoval na Balkanskem polotoku: od Belgrada do Olimpa, od Črnega do Jadran-

⁸⁹ Pravtam p. 89, 92.

⁹⁰ D. Suhlevъ, Духовно-литературният животъ на българския народъ при царь Свмеона. Сборник за нар. itd. София 1895. XII. p 570 ss.

⁹¹ Pravtam p. 582.

⁹² Nik. ep. 12. PG 111, 89—96. Pisal ga je patriarh pod vtisom poraznih novic, ki jih imenuje nezaslišano tragedijo *ἀνιστόρητος ταύτης τραγῳδίας*, ib. p 96, hoteč na vsak način dobiti Simeona za mir. Poslal je tri pisma na Bolgarsko, po posebnem selu najprej Simeonu (prim. ep. 9. ib. p. 80. in ep. 12. ib. p. 93), potem še nadškofu in prvemu svetovalcu Simeonovemu. Vsa tri pisma izražajo isto zbežanost in isto silno željo, dobiti Simeona za mir. Simeon mu je v cerkvenem oziru odgovoril s tem, da je nadškofa Bolgarske povzdignil v patriarha! Prim. Slatarski, Geschichte o. c. p. 55.

skega morja; grško cesarstvo je bilo reducirano na glavno mesto, na Solun in nekatere druge točke ob morskih obalah; Srbija je priznavala Simeonovo nadoblast;⁹³ zahumski knez Mihael Višević je bil na njegovi strani.⁹⁴ Simeonu se je zahotelo tudi po zunanjih, ti moči odgovarjajočih znakih. Proglasil se je za carja in samodržca Bolgarov. Da je to napravil, in sicer kmalu po slavnem bojnem uspehu l. 917, v tem so si vsi historiki edini; različnega mnenja so, kdaj in po kom naj bi se bila slovesnost kronanja izvršila. Kronanje je bil cerkven obred, združen z maziljenjem in blagoslovitvijo. V Carigradu so carsko kronanje vršili patriarhi, na zapadu papeži. Bolgarsko carsko kronanje je izvršil Rim, bodisi neposredno po posebnem legatu, bodisi posredno po patriarhu-nadškofu v Preslavi, gotovo pa Rim. O tem ni nobenega dvoma.⁹⁵ Krona sama je bila poslana iz Rima. Vse to ugotavlja početkom 13. stoletja bolgarski kralj Kalojan izrecno, pišoč 21. februarja 1204 Inocencu III., da je iz listin v dvornem arhivu doznal, da so dobili njegovi nekdanji predniki Simeon, Peter in Samuel vladarsko »corona« in »patriarchalis benedictio« od rimske cerkve.⁹⁶ Nastane vprašanje, kdaj je bil Simeon kronan po poslancah iz Rima? Potek dogodkov nam odgovori tudi na to.

Srbsko ozemlje je bilo za časa Simeona v cerkvenem oziru seveda tam, kjer Bolgarska.

S carskim naslovom, ki si ga je Simeon po achelóški zmagi privzel, je pred celim svetom dokumentiral popolno neodvisnost Bolgarske od Carigrada. Enak mu je hotel postati, cerkveno, kulturno, politično in v zunanjem blesku. Iz pisem Nikolaja Mystika moremo pa razbrati, da si je Simeon kmalu postavil še višje cilje. Romana Lekapena, ki je meseca marca 919 poleg Konstantina Porphyrogenneta zavladal v Carigradu, ni hotel priznati za carja; zahteval je, da se mora prestolu odpo-

⁹³ Jireček, Geschichte der Bulgaren p. 167 s.

⁹⁴ Šišić, Geschichte der Kroaten 125 ss.

⁹⁵ Le Golubinskij, Краткій очеркъ itd. o. c. p. 276 ss to dejstvo zavrača; toda njegovi razlogi so že davno zavrženi po M. S. Drinovu, Южные Славяне o. c. p. 60 s; prim. tudi Zlatarski, Писмата на бизантийския императоръ Романа Лакапена до българския царь Симеонъ; Сборникъ, София 1896. XII. 317 oromba.

⁹⁶ Theiner, Monumenta Slav. Merid. I. p. 27 s: »Inquisivi antiquorum nostrorum scripturas et libros et beate memorie imperatorum nostrorum predecessorum leges, unde ipsi sumpserunt regnum Bulgarorum, et firmiter imperiale, coronam super caput eorum et patriarchalem benedictionem... in eorum invenimus scripturis quod... Symeon, Petrus et Samuel... coronam imperii eorum et patriarchalem benedictionem acceperunt a sanctissima dei Romana ecclesia et ab apostolica sede, principe Apostolorum Petro.« Papež je njegove besede sprejel najprej z opombo, da se je iz listin v svojem arhivu i sam prepričal, da so bili v resnici mnogi kralji na Bolgarskem kronani, potem pa s tem, da je poslal Kalojanu vladarske insignije. Prim. tudi PL 214, 1113 ss, 1116 ss; 215, 279 ss, 290.

vedati in da mora mesto njemu predati,⁹⁷ Strah in trepet je ob teh zahtevah polnil patriarha Nikolaja, ki je v grškem cesarstvu gledal najvišjo božjo tvorbo zemeljske oblasti;⁹⁸ miru ni mogel sicer od Simeona doseči, a pisal mu je navzlic temu, da tistega pregrešnega cilja ne bo nikdar dosegel — »πρὸς δὲ τὴν Ῥωμαϊκὴν βασιλείαν καὶ παντελῶς ἀδύνατον.«⁹⁹

Res se to ni zgodilo. Simeonova odjenljivost in pomanjkanje državniške dalekovidnosti sta upostavitev bolgarskega carstva na tleh grško-bizantinske prestolnice preprečila.¹⁰⁰

Nikolaos Mystikos je napravil še pravočasno mir v svoji cerkvi ter sredi l. 923 med seboj in Rimom. Ivan X. je dosegel tedaj tudi to, da je Bizanc po 190 letih odstopil dalmatinska mesta in otoke zopet rimski vrhovni jurisdikciji.¹⁰¹ Tudi Simeona je pričel priznavati za carja in samodržca Bolgarov.¹⁰² Politično je bila sprava z Rimom važna radi tega, ker je na nujno prošnjo Romana Lekapena in Nikolaja Ivan X. direktno apeliral na Simeona, da svoje načrte glede Bizanca opusti in miruje. Simeon je pristal in 9. septembra 923 sta si Romanos in Simeon pred carigrajskim zidovjem dala v znamenje sprave poljub miru.¹⁰³ Pravi mir ni bil sicer sklenjen, pač pa je Simeon o blju bil sklenitev miru.¹⁰⁴ Zlatarski nepravilno sklepa, da Simeon papeža sploh ni upošteval, ki označuje njegovo obnašanje proti papežu kot »непокорности и непочитанияго«.¹⁰⁵ Dokazal tega ni. Simeon je storil, kar je ob njemu dobro znani zahrbtnosti bizantinske politike mogel storiti. In da je pravilno ravnal, dokazujejo dogodki. Romanos Lekapenos je hotel torej mir s Simeonom. Samega papeža sta on in njegov patriarh priklicala pred Simeona; a istodobno je iskal zaveznikov proti Bolgarom ter jim skušal celo njihove dosedanje zaveznike izneveriti. Tako je dobil na svojo stran Hrvat, ko je tista mesta in otoke, ki so cerkveno prišli pod jurisdikcijo Rima, knezu Tomislavu izročil v varstvo ter mu naklonil v ta namen bizan-

⁹⁷ Nik. ep. 18. PG 111, p. 121, 125; pravtam ep. 27. p. 176.

⁹⁸ Nik. ep. 8. PG 111, 64.

⁹⁹ Nik. ep. 25. PG 111, 165.

¹⁰⁰ Iv. Kokuljevič, Prvovjenčani vladavci Bugara, Hrvata i Srba i njihove krune. Simeon I. car bugarski. Rad XVII, Zagreb 1881 p. 222. s.

¹⁰¹ Prim. Šišić o. c. 129.

¹⁰² Leo Diaconus, hist. l. VII. 7, PG 117, 836: „εἰς ἀπόνοιαν τε τὴν Σκυθηκὴν καὶ συνήθη ἐπαρθεῖς, αὐτοκράτορα ἑαυτον ἀνακηρύττειν Ῥωμαίοις ἐκέλευεν“; Vita S. Clementis PG 126, 1125: „ὅς καὶ βασιλεὺς πρῶτος ἀνεκηρύχθη Βουλγάρων.“

¹⁰³ Theoph. Cont. PG 109, 425; Georg. Kedr. PG 122, 39 s.

¹⁰⁴ Nikolaos poudarja le to, ko piše: „Καὶ γὰρ καὶ πρὸς ἐκεῖνον, τέκνον ἡμῶν, ἐπαγγελίας παρέσχες εἰρήνης“ (ep. 30 PG 111, 188); prim. tudi ep. 31. PG 111, 189; isto poroča Theoph. Cont. PG 109, 425: „κατένευσεν τὴν εἰρήνην ποιήσασθαι“, prav tako Georgios Kedrenos PG 122, 40.

¹⁰⁵ Zlatarski, Писματα itd. Сборникъ XIII (1896) p. 318.

tinsko dostojanstvo prokonzula.¹⁰⁶ Mihaela v Zahumlju je imenoval za prokonzula in patricija ter tako tudi nježa Simeonu izneveril. Končno je proti Simeonu pobunil še Srbe, vse to v času, ko je iskal miru z njim. Naravno, da so te spletke izzvale novo vojno med Bolgari in Grki; a bil je Bizanc, ki je vojno izzval. Nikakor torej ne gre sklepati, da je bil Simeon nasproti papežu neposlušen in nespoštljiv.

S Srbi je Simeon kmalu opravil; spomladi naslednje leto je njihovo ozemlje postalo bolgarska provinca (ostala taka do l. 931). Nasproti Grkom je zavzel zopet svoj stari načrt. Še koncem l. 924 si je nadel naslov »*βασιλεύς και αυτοκράτωρ πάντων τῶν Βουλγάρων και Ῥωμαίων*«, hoteč s tem označiti, da gre odslej za življenje in smrt med njim in Carigradom.¹⁰⁷

Na poti sta mu stala le zahumski knez Mihael, a pred vsem Tomislav. Cilja svojih načrtov Simeon ni dosegel. Onemogočil mu ga je najprej porazni neuspeh proti Hrvatom leta 925,¹⁰⁸ a onemogočila mu ga je predvsem prezgodnja smrt 27. maja 927. Vendar je še pred svojo smrtjo dočakal, da je poslanstvo iz Rima prineslo njemu in njegovemu sinu Petru krono in priznanje carske časti. To se je zgodilo po papežu Ivanu X., ki se je radi bizantinske politike videl postavljenega pred važno nalogo, kako preprečiti tesno politično zvezo z raznimi njenimi posledicami med Hrvati (Zahumljem in Srbi) ter Bizancem in kako izmiriti dva njemu vdana naroda, Bolgare in Hrvate.

Tudi Nikolaos Mystikos ni več dočakal zadnjih dogodkov. ker je umrl, dve leti pred možem, ki je bil skoraj 13 let, do smrti, njegov trepet. Generacija za njim je uživala sadove njegovega dela: mir z Rimom in mir z Bolgari.

* * *

Odnose Ivana X. do Hrvatov kakor tudi do Simeona v zadnji dobi njegovega življenja osvetljuje zapisnik o poteku znanih in že dostikrat obravnavanih dveh splitskih saborov iz l. 924 in l. 927.¹⁰⁹ Proti za-

¹⁰⁶ Šišić o. c. p. 129 s.

¹⁰⁷ Prim. Zlatarski, *Πεσματa* itd. o. c. *Сборникъ XIII* (1896) p. 282 do 322, kjer avtor razpravlja o teh dogodkih na podlagi pisem Romana Lekapena Simeonu; prim. posebno p. 300 ss.

¹⁰⁸ Z Zlatarskim (pravtam, *Сборникъ XIII* (1896) p. 313 s, 314); *Дриповом* (*Южные Славяне* o. c. p. 54, 58); Račkim (*Documenta* o. c. p. 392) i. dr. stavim i jaz to vojno v l. 925; Šišić (o. c. 140) jo stavi v l. 926.

¹⁰⁹ Zapisnik s papeškimi pismi in sabornimi zaključki prinaša n. pr. Farlati, *Illyricum sacrum* III 92—106; Fr. Rački, *Documenta Historiae Chroaticae, periodum antiquam illustrantia, Zagrabiae 1877*, p. 187 do 197; Thomas Archidiaconus, *Historia Salonitana, Zagrabiae 1894*, digessit dr. Fr. Rački, p. 36—41; dr. Ferd. Šišić, *Enchiridion fontium historiae Chroaticae, Zagrabiae 1914*, p. 211—224. — Lucius označuje ta zapisnik v uvodu k svojemu delu »*Inscriptiones dalmaticae*«, *Venetiis*

ključkom prvega sabora l. 924 je bil vložen protest. Zato je papež Ivan X. odredil, da hoče sporne točke »per viam iustitiae« sam po osebнем zaslišavanju prizadetih cerkvenih dostojanstvenikov, ki jih je iz Dalmacije v ta namen pozval v Rim, razrešiti. Zadeva se je vlekla. Iz Dalmacije so rešitev opetovano urgirali (unde frequenter eandem poscentibus nobis diffinitionem recipere hac de causa terminanda). Končno je poslal Rim po dveh letih (post biennium) dva poslanca, škofa Madalberta in kumskega (Cumae) kneza Ivana v Dalmacijo. Toda značilno omenja zapisnikar, da sta sicer prišla »ad confinia nostra«, nista se pa tukaj mudila, temveč samo oddala gotova pisma, ki žal niso več ohranjena, ter takoj odpovala naprej na Bolgarsko, »sicut illis opus iniunctum apostolica missione fuit«. ¹¹⁰ Bili so torej zelo važni posli, radi katerih jih je sv. Stolica tja poslala, gotovo še bolj važni kakor oni v hrvatski kraljevini. Njih naloga je bila, izmiriti Tomislava in Simeona. Ta korak sv. Stolice se opravičeno stavi v dobo takoj po hrvatski zmagi l. 925 nad Bolgari. Simeon bi bil namreč lahko vojsko nadaljeval, da bi vojni neuspeh izravnal, kar bi mu ne bilo pri silni moči njegove države preveč težko; s tem bi pa započeto versko-reformno delo na Hrvatskem trpelo; nasprotstvo med Hrvati in Bolgari bi se poglobilo; Bizanc bi lahko med Hrvati zopet prišel do vpliva, ¹¹¹ ne samo politično, ampak tudi cerkveno; Madžari bi dobili prilike za nove vpade v Italijo in morda celo v Dalmacijo. Razlogov je bilo torej dovolj, da je papež najbrž iz lastne iniciative nastopil in takoj posegel vmes. Odtod naglica legatov preko Hrvatske proti

1674 (prim. dostopnejše delo Farlatijevo *Illyricum Sacrum* I. p. 319 s) z vsemi akti kot »omnia ficta et suppositia«; Jireček se mu v »Geschichte der Serben«, Gotha 1911. I. p. 201, Anm. 1 pridružuje: »Die Akten von zwei Synoden in Spalato 924 und 926—927... betrachte ich wie einst Lucius als unecht.« Rački jih imenuje »Acta retractata«. Drugi n. pr. Farlati o. c. I. p. 320; Ritig, *Povjest i pravo slovenštine u crkvenem bogoslužju*, sa osobitim obzirom na Hrvatsku I. Zagreb 1910, p. 134—151; Šišić, *Enchiridion* p. 150—155, p. 211 s; *Geschichte der Kroaten* I. Zagreb 1917, p. 131—139, 144—149, i. dr. jih sprejemajo kot neokrnjeno ohranjena. — Da imamo v zapisniku v resnici še manj kot le *acta retractata*, bom skušal vsaj za nekatere točke dokazati. Opomnil bi še to, da datira najstarejši rokopis, ki nam ta *acta* iz početka 10. st. letja posreduje, iz dobe okoli l. 1600, iz dobe torej okoli 700 let pozneje, in da jih Thomas Archidiaconus († 1268) pri spisovanju svoje »*Historia salonitana*« niti poznal ni, dasi bi mu bila izborna služila.

¹¹⁰ Ker poroča zapisnikar, da se je takoj po njihovem povratku iz Bolgarske vršila nova sinoda, zato sta vsekako pred svojim potom na Bolgarsko to sinodo razpisala. To lahko sklepamo iz tega, ker sta papeška legata škof Ivan iz Ankone in palestrinski škof Leon pred zborovanjem prve sinode l. 924 najprej imela informativno vizitacijo po škofijskih mestih v Dalmaciji ter tudi sestanke s predstavitelji svetne oblasti (*convenientes Chroatorum et Serborum* [!] *proceribus*) in sta pričela šele potem »*congregatis in Spalato episcopis et iudicibus concilium peragere*.« Vsega tega o priliki druge sinode ni bilo.

¹¹¹ Prim. Zlatarski, *Цармата* itd., *Сборникъ* XIII. (1896) p. 315 ss.

iztoku. S svojim delom za izmiritev Tomislava in Simeona je poslanstvo uspelo, ker se je škof Madalbert »peracto negotio pacis inter Bulgaros et Chroatos« povrnil v Split. Bojno nasprotstvo med Hrvati in Bolgari se je spremenilo v mir in prijateljstvo.¹¹²

O priliki te slovesne sprave, ki jo Zlatarski ne brez razloga pojmuje kot uslugo Simeona nasproti papežu — mi lahko v ti uslugi gledamo nekaj več —, se je skoraj gotovo izvršilo to, kar je l. 1204 na podlagi listin svojega arhiva Kalojan poročal Inocentu III.: »Quod Simeon, Petrus et Samuel coronam imperii eorum et patriarchalem benedictionem acceperunt«. — Dobil je krono iz Rima; njegovo carsko dostojanstvo je potrdil Rim; bil je maziljen in kronan; preslavski nadškof je bil od Rima slovesno priznan kot primas oz. patriarh Bolgarske. Tako je Ivan X. preprečil politične načrte Bizanca ter odvrnil nevarnost, ki je z verske strani pretila Hrvatski. Vse to se je skoraj gotovo zgodilo v drugi polovici l. 926. Z veliko gotovostjo lahko tudi trdim, da je bil tedaj poleg Simeona kronan še njegov sin Peter. Prilika je bila tukaj. Kako naj jo izrabi, je Simeona in Petra učil Bizanc, kjer imamo prav tedaj poleg kronanega Avgusta Konstantina od l. 920 dalje še kronanega Romana Lekapena, ki je zopet še trem svojim sinovom poskrbel po slovesnem maziljenju in kronanju cesarsko dostojanstvo: Christophu l. 921, Štefanu in Konstantinu l. 923 ali l. 924.¹¹³ Istočasno kronanje Simeona in Petra po rimskih odposlancih potrja tudi okolnost, da bizantinski viri imenujejo Petra takoj po Simeonovi smrti carja, in pa okolnost, ker nam zgodovinski dokumenti nikakih podatkov ne nudijo, da bi se Petrovo kronanje po rimskem legatu pozneje izvršilo. Peter se je namreč kmalu po očetovi smrti naslonil na Bizanc, dobre štiri mesece po njej je že poročen z Marijo, Christophovo hčerko in vnukinjo Romana Lekapena; poročil pa ga je ne bolgarski, ampak carigrajski patriarh Štefan. Življenski ideji svojega očeta se je on čisto izneveril. Skoraj nemogoče je, da bi od takrat dalje iz Rima prosil »coronam« in »patriarchalem benedictionem«. Zatorej govore vse okolnosti za to, da je papežev delegat Madalbert mazilil in kronal v carja Bolgarov Simeona in njegovega sina Petra o

¹¹² Nerazumljivo je, kako more Zlatarski (pravtam, p. 319) sklepati iz besed »negotio pacis peracto«, da delo za spravo med Hrvati in Bolgari ni bilo še definitivno dovršeno, temveč samo »peractum«, t. j., kakor razlaga, le »изтъкмено, т. е. че оставало още да се изпълнятъ задълженята отъ дветѣ страни, които трѣбало да послѣдватъ, повидимому, наскоро слѣдъ това«. Negotium peragere pomeni vendar delo zaključiti!

¹¹³ Prim. Hergenröther, Photius III, p. 683, 702; Theoph. Cont. I. VI. 23, PG 109, 431 imenuje Petra neposredno po smrti očetovi »βασιλεύς«, ko piše, da je bila njegova žena Marija »γαίραισα δὲ ἐν οἷς βασιλεῖ προσήγορεῦθη«. *ἡμεροστο ἀνδρὶ καὶ δέσποινᾳ Βουλγάρων προσήγορεῦθη*.

priliki, ko se je slovesna sprava sklenila med Hrvati in Bolgari, enkrat v drugi polovici l. 926.

Tudi proti Grkom se Simeon ni več vojskoval. Smrt mu je preprečila vse visokoleteče načrte. Bizanc se je oddehnil. Bolgarska pa gleda v Simeonu enega svojih največjih vladarjev. Toda zlati vek, ki se spaja z njegovim carovanjem, označujejo le njegova leta miru, ne pa leta vojne in hlepenja po prestolu v Carigradu! Za Bolgarsko bi bilo neskončno bolje, če bi bil Simeon po achelôški zmagi l. 917 poslušal Nikolaja Mvstika ter kot car Bolgarov započel novi del zlatega veka do smrti svoje. Žal, da mu je dedna tatarska kri to krščansko spoznanje zamešala z glorio na bojnem polju.

Bizanc sam je sedaj Saracene sijajno podil od svojih meja. Daljnja Eufkrat in Tigris sta zopet postala državna granica. Papež Ivan X. je mogel biti zadovoljen. Dočakal je sicer še Petra na Bolgarskem. Toda Rim je bil na iztoku priznan, mir izvojevan, Saraceni ponižani. Madžari so sicer po smrti Simeonovi udrlji na Bolgarsko, a so deželo kmalu zapustili ter jo pustili pri miru.¹¹⁴

4. Ivan X. in Hrvati.

Važna naloga je čakala papeža v njegovih zadnjih letih med Hrvati. Del te naloge je že srečno rešil: dalmatinske biskupije je zopet pridobil za Rim, tudi je Hrvate za vedno odtegnil vplivu bizantinskega iztoka. — Hrvatska se je bila pod Tomislavom razvila v veliko vlast. Segala je od Drave do Cetine oz. Neretve, vsa morska obala na tem prostoru je bila njena; proti iztoku se je globoko razprostirala v današnje Bosno, na severu celo do Drine. Tvorila je na severozapadu Balkanskega polotoka res mogočno trdnjavo. Simeon jo je bil preizkusil. Madžari se je niso upali. Papežu se je tu odpirala lepa naloga, to državo s pomočjo cerkve konsolidirati ter iz nje napraviti oporo miru in oporo cerkvi proti poganstvu v Madžarih in proti bizantinski orientaciji na iztoku.

To je izvršil najprej s tem, da je tedanjemu hrvaškemu knezu Tomislavu priznal kraljevski naslov. V pismu, ki mu ga je pred otvoritvijo prvega splitskega sabora l. 924 poslal, že govori: »Dilecto filio Tamislao regi Chroatorum.« To je bil prvi korak, da s pomočjo cerkve njegovo avtoriteto dvigne v prid hrvaške države. Z drugim je hotel urediti hierarhične zadeve v njej.

* * *

Kakor že omenjeno, se je na hrvaškem ozemlju cerkvena organizacija razvila v dvojno smer. V dalmatinskih mestih in na otokih se je ohranila stara še iz rimske dobe, izgubivši

¹¹⁴ Rački, Documenta p. 394, Nr. 199.

samo stolice, ki so se bile nahajale v celinski notranjosti.¹¹⁵ Četudi so v dobi od l. 732 do l. 923 izgubile stik z Rimom, ker so prišle deloma v območje Bizanca, so navzlic temu vedno ostale latinske po svojem duhu. Te so bile sledeče: Salonitana (sedaj s sedežem v Splitu) kot metropolitana, Iadertina (Zadar), Arbensis (Rab), Ueclensis (Krki)¹¹⁶ in Absarensis (Osor) v dolnji oz. zapadni Dalmaciji; Stagnensis (Ston), Ragusitana in Catharitana (obe, Dubrovnik in Kotor, kot naslednici Epitaura) v zgornji oz. iztočni Dalmaciji.¹¹⁷ — Druga smer je nastala od dobe pokristjanjevanja Hrvatov, ki se je od početka 9. stoletja dalje vršilo po Rimu vdanih misijonarjih. Svojega dela ti misijonarji niso mogli priklopiti metropoli v Splitu, ki je bila v območju Bizanca, temveč podredili so ga naravnost Rimu ter v ta namen organizirali posebno biskupijo s sedežem v Ninu za ves hrvatski teritorij.¹¹⁸ Z l. 923 so prišla vsa ta ozemlja izimši iztočno Dalmacijo v meje iste države. Salonitanska metropolitanska stolica je stopila sedaj s svojimi pravicami iz rimske dobe na dan. Pojavilo se je hudo nasprotstvo med hrvatskim in latinskim svečenstvom, kajti tudi rimski škof je za svojo stolico zahteval cerkveni primat v državi ter navajal razloge za svoj nastop. Na prošnjo vseh prizadetih je Ivan X. poslal dva legata, Ivana škofa v Ankoni in Leona škofa v Palestrini, kot vizitatorja v Dalmacijo, da bi vse proučila in napravila primerne ukrepe. Prinesla sta seboj dve papeževi pismi, eno za splitskega nadškofa Ivana ter njegove sufragane, drugo za reprezentante svetne in cerkvene oblasti, imenoma za kralja Tomislava, zahumskega kneza Mihaela in nadbiskupa Ivana. O poteku sinode tukaj ne razpravljam, ker so že mnogi drugi to storili. Ugotavljam samo, da nam kanoni izkazujejo, kaj je bil prvi namen sabora. Prvi namen je bil hierarhična ureditev kraljevine: Split se postavi kot metropolitanska stolica za

¹¹⁵ Prim.: Thom. Archid. Hist. Sal. ed. Rački p. 12—18, posebno opombe; tudi Šišić, Enchiridion p. 149—164, osobito p. 156. — L. 532 so bile salonitanski metropoliji (Salonitana) podrejene naslednje stolice: A) Ob morskem obrežju: Arbensis (Rab), Jadertina (Zadar), Scardonitana (Skradin), Muccorensis (Makarska), Naronitana (Narona), Epitauritana (Epidaurum); B) V notranjosti dežele: Ludroensis (Ludrum = blizu Knina), Sarsentarensis (Sarsentarium = med Imotskim in Duvnom), Martaritana (Martar?), Bestoensis (Bestoe Vetus = Zenica), Delminensis (prim. Šišić, Geschichte o. c. p. 146, op. 1; Delminium = Duvno), Sisciana (Siscia = Sisek). Škofije v notranjosti so se izgubile in prenehale; od onih ob morju so prenehale Scardonitana, Muccorensis in Naronitana; ime oz. sedež svoj so spremenile Salonitana in Epitauritana.

¹¹⁶ O dobi postanka zadnjih dveh biskupij so razna mnenja; l. 827 so gotovo že več časa obstojale; prim. Šišić: Enchiridion p. 176 s, op. 2.

¹¹⁷ Prim. E. Dümmler, Über die älteste Geschichte der Slawen in Dalmatien; Sitz.-Ber. d. kais. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XX., Wien 1856. p. 353—430; p. 421, Anm. 3. —

¹¹⁸ Šišić, Enchiridion o. c. p. 190; Geschichte o. c. p. 390 s.

vso državo; kot legitimne škofije se priznajo one, »in quibus semper recolitur episcopus habitasse« (Can. II.); ninski škof se podredi Splitu (Can. XI.). Proti tem kanonom je ninski škof Gregor »sibi vendicare cupiens primatum dalmatinorum episcoporum« vložil priziv v Rim. Ivan X. je prizivu ugodil, hoteč ves spor osebno proučiti ter podati pravično razsodbo. Na novi sinodi 927, kjer je bil pravkar iz Bolgarske se vrnivši papežev delegat škof Madalbert »residens« ter »cunctas provinciae antiquas consuetudines iusto moderamine perscrutans,« so vse vprašanje zastopniki cerkve in države rešili tako, da je bil Split zopet priznan kot metropolitanska stolica. Ureditev se sploh ni dala drugače izpeljati, kajti Split — Salona je imel vso tradicijo, vse historično-posestno pravo na svoji strani. Tu je bila »ecclesia s. Domnii«, ki »ab apostolo Petro praedicare Salonam missus est.« Njemu so se torej podredile druge škofije v hrvatski kraljevini: zadarska, rabska, krčka in osorska; poleg njih izven kraljevine tudi stonska, dubrovniška in kotorska. Ninski škof Gregor je dobil na izbero eno izmed onih iz rimske dobe: ali skradinsko ali sisačko ali delminsko, ki bi se obnovila. Prepovedano pa mu je bilo, polastiti se vseh treh. Sklepi te druge sinode so se v Splitu sprejeli še za Ivana X. Potrdil pa tega ni več on, ampak njegov naslednik Leon VI. l. 928, ki je tudi Gregorju določil Skradin kot stolico njegove škofije.

S tem se je za hrvatsko državo izvršila enotna cerkvena organizacija, kakor so jo papeži povsod pri posameznih narodih skušali izvesti: med Angleži, med Nemci, med Moravani, med Bolgari, pozneje med Madžari, Poljaki itd. Tako enotno izpeljana od Rima odvisna cerkvena organizacija je bila najmočnejše poročstvo za prospevanje versko-nravnega življenja v narodu, hkratu tudi najsilnejša opora vsemu javnemu redu. Ko je papež Ivan X. to nalogo med Hrvati reševal, je le nadaljeval ono delo, ki ga je bil s svojim pontifikatom v isti smeri započel v Italiji, pri Nemcih, Francozih in Špancih ter je bil v isti idejni tradiciji kakor Gregor I., Gregor III., Hadrijan II., Ivan VIII. in Silvester II. To delo je bilo tudi nacionalno delo prve vrste. Svetopolk tega ni razumel, zato je postal grobokop moravanske državne in nacionalne neodvisnosti. Nasprotno se je Tomislav važnosti enotno izpeljane cerkvene organizacije za hrvatsko vlast globoko zavedal, ker je s svojimi župani papeža prosil, da mu jo za njegovo državo izvede. Papež mu je željo izvršil in s tem hrvatskemu narodu naklonil tudi velik naroden dar. Bila je pač neoportna nadaljna politična orientacija hrvatskih kraljev, da ni prinesel ta dar nacionalnemu življenju v Hrvatih tistih dobrin, ki jih drugače vidimo povsod v podobnih slučajih, n. pr. pri Madžarih, Poljakih, Bolgarjih itd., kjer so znali vladarji ta dar čisto drugače lastni državi aplicirati.

Napaka je bila, da so hrvatski kralji notranjost države c e r k v e n o zanemarjali. Krčevito so se držali le mest ob morskem obrežju. Ni bilo prav, da Tomislav ni urgiral izvedbe cerkvene organizacije tudi v notranjosti dežele, ki je bila na dolgo in široko brez vsakega škofa. Tam, kjer jih je celo rimska doba izkazovala šest, ni bilo sedaj nobenega. Celo Sisek in Duvno (Delminium) sta ostala nezasedena, ki se l. 927 kot vakantni stolici izrecno omenjata.¹¹⁹ Morali so 170 let pozneje priti Madžari, da se je v Zagrebu obnovila stara stolica iz Siska! — Tudi menihov niso hrvatski kralji v notranjost države vabili, da bi ž njih pomočjo v samostanih in šolah ostvarjali kulturna središča za večjo ali manjšo okolico. Treba se samo spomniti, koliko so v tem oziru Boleslav II. (967—99), Břetislav I. (1037—1055) in Vladislav I. (1106—1125) pri Čehih; Boleslav Hrabri (992—1020) in Kazimir I. (1040—1058) pri Poljakih, Štefan I. (997—1038) pri Madžarih v početkih svoje države na tem polju storili! Papeži bi bili naravno Hrvatom tudi tukaj vedno pomagali, kakor so pomagali drugim. — —

* * *

Acta splitskih saborov govore mnogo tudi o slovenskem liturgičnem jeziku. Jaz vsega tega dosedaj nalašč nisem navajal, ker smatram vsa tista poročila za podtaknjena.¹²⁰ Razlogov za to je mnogo.

1. Predvsem je nerazumljivo, da Thomas Archidiaconus († 1268) ne ve absolutno ničesar o kakem nastopu proti slovenskemu obrednemu jeziku v dobi naših dveh sinod. Res je, on tudi o sinodah samih ne poroča ničesar, vendar pripoveduje točno in jasno, da je ninski biskup Gregor nasprotoval splitskemu nadškofu Ivanu »sibi ius metropoliticum indebite uendicando.«¹²¹ Če pomislimo pa na poročilo, ki ga on podaja o dogodkih po splitski sinodi l. 1060,¹²² in kjer tako porogljivo govori o stupidni ignoranci svečenstva s staroslovenskim ob-

¹¹⁹ Lahko bi kdo ugovarjal, da zasedba teh stolic ni bila mogoča ter se skliceval na Can. II. prve sinode l. 924: »quia juxta decreta patrum non liceat in modicis civitatibus vel villis episcopos (statuere), praesertim ne nomen episcopi vilescat.« Toda škofu Gregorju je bilo vendar dano na izbiro, da si voli tudi »Delminium« oz. »Siscia«! A brez ozira na to, bi bile lahko samostanske naselbine škofom posredovale potrebna delovna središča, kakor so povsod drugod.

¹²⁰ Citiram po izdaji: Rački, Documenta p. 187—197; izdajo je ponatisnil Šišić, Enchiridion p. 213—214. — Dobijo se tudi pri Farlatiju, III. sacrum III. 92—106; prim. zgoraj op. 109.

¹²¹ Thom. Arch., ed. Rački, p. 54; sinodalni zapisnikar je to glede Gregorja skoraj z istimi besedami spravil v acta: »qui sibi uindicare cupiens primatum dalmatianorum episcoporum, hoc quod non expediebat.« Documenta p. 193. — Kar se dostaje Tomaža Arhidiacona prim. Prof. D. Cherubino Šegvić, Tommaso Arcidiacono. Il suo tempo e la sua opera. Spalato 1914, priloga k »Bullettino di arch. e stor. dalmata« XXXVII (1914). —

¹²² Thom. Arch., ed. Rački, p. 49—53.

rednim jezikom, hoteč krvavo osmešiti i »goticas literas« i »Methodium haereticum« i svečenstvo samo, potem je naravnost uganka, zakaj v isti zadevi prav nič ne ve o času ninskega škofa Gregorja. Kajti jasno se vidi, da njega — partizansko prežetega zastopnika italijansko-nacionalne mentalitete — mnogo bolj zanima in se mu zdi mnogo bolj važno, kako bi staroslovenski obredni jezik osmešil in onemogočil, kakor pa način, kako so se hierarhične razmere za Tomislava uredile. Prvi zadevi posvečuje 25 krat več prostora kakor drugi. Če je iz poročil črpal podatke o načinu hierarhične ureditve početkom 10. stoletja, zakaj ni tudi dobil podatkov o istodobnem urejevanju liturgičnega jezika? Vse se je vrhu tega vršilo v mestu, kjer je bil on sam doma, in so mu bili vsi arhivi dostopni...

Dalje nam dokazuje analiza zapisnika, da so zadevne notice podtaknjene.

2. Biskup ninski je vložil priziv, a izrecno pravi zapisnikar, da le proti onim kanonom, ki so Splitu prisodili primat v Dalmaciji in ninsko biskupijo oropali njenega dosedanjega izjemnega stališča. Nikjer ni govora o kakem najmanjšem protestu proti suponirani zabranitvi slovenskega obrednega jezika. Nikakor ni pa verjetno, da bi Gregor kot dosedanji zastopnik ogromnega skoraj celo hrvatsko državo zajemajočega cerkvenega teritorija in gotovo mnogo večjega števila svečenstva — »cleri ordo sufficiens adest«, ugotavlja prva sinoda glede ozemlja, po katerem stanujejo Hrvati (Can. II.) — kot v dalmatinskih mestih in otokih mirno tako prepoved brez posebnega protesta v ti smeri vzel na znanje. Njegov nastop jasno priča, da se v kánone ni sprejela nobena prepoved slovenskega obrednega jezika; ni se torej v sinodi sklepalo o njem, pa bi se vendar moralo, ker tako hočejo dozdevna papeževa pisma, toliko bolj, ker vidijo v slovenskem obrednem jeziku naravnost ogroženje vere.

3. Prvo pismo papeža Ivana, ki je zapisniku priloženo, velja izrecno le »reverendissimo confratri nostro Joanni, sanctae salonitanae ecclesiae archiepiscopo omnibusque suffraganeis.« Ne velja torej Gregorju, ki ni bil sufragani Splita, temveč neposredno podrejen sveti Stolici. Isto potrjuje tudi nadaljnji prvi stavek papeževega pisma: »Cum religio vestrae dilectionis per tot annorum curricula et mensium spatia sanctam romanam ecclesiam apostolicam atque universalem, in cujus cathedra deo auctore nos praesidemus, visitare neglexit omnino miramur.« Ninski škof je bil vedno, celò v kratki dobi Zdeslava, v zvezi z Rimom. Papeževa konstatacija in očitek ne velja torej njemu, ampak le tistim, ki so bili do l. 923 ločeni od Rima. To pa so bili prav splitski nadškof in njegovi sufragani, zatorej tudi papeževo pismo ne more biti naslovljeno na

Gregorja. Če upoštevamo dalje še okolnost, da se je jurisdikcija i splitskega metropolita i njegovih sufraganov omejevala le na pomerij onih mest, kjer so stolovali in kjer ni moglo biti niti sledu slovenskega obrednega jezika, potem je izključeno, da bi papež, ki je bil o teh razmerah prav dobro informiran, njim zapovedal, naj oni na ozemlju svoje jurisdikcije sveto mašo opravljajo »in latina scilicet lingua, non autem in extranea.«¹²³

4. Papež Ivan X. se v pismu na metropolita in njegove sufragane zelo nepovoljno izraža o svetem Metodu: »Sed absit hoc a fidelibus qui Christum colunt et aliam uitam per operationem se credunt posse habere, ut doctrinam euangelii atque canonum volumina apostolicaeque etiam praecepta praetermittentes, ad Methodii doctrinam confugiant, quem in nullo volumine inter sacros auctores comperimus« — prav tako v pismu na Tomislava, ker mu je slovenski obredni jezik »lingua barbara«.¹²⁴

Popolnoma nemogoče je, da bi bil Ivan X. tako pisal. Nikolaos Mystikos se je glede njega opetovano izrazil, da je o razmerah na Balkanu dobro poučen. Papež je torej vedel, da je slovenski obredni jezik pri Bolgarih povsod razširjen. Informacije je lahko dobil od patriarha samega, lahko tudi od poslancev Romana Lekapena in Nikolaja, ki so l. 922 prišli v Rim, lahko od svojih legatov, ki so bili l. 923 v Carigradu, lahko tudi od onih, ki so šli h kronanju Borisa in Petra l. 926, lahko na mnoge druge načine. Nikjer pa ne stoji, da bi se bil kakorkoli nepovoljno izrazil o slovenskem obrednem jeziku med Bolgari; nasprotno je imel dovolj prilike zvedeti od njih, kdo je bil Metod, prav tako, da slovenski jezik, ki je prav tedaj živel svoj zlati vek na Bolgarskem, ni »lingua barbara«. Tudi je kaj neverjetno, da bi bil papež, navajajoč za zgled »Saxones«, ki so »novo tempore a nostro antecessore, pie memoriae Gregorio papa« zadobili »escam praedicationis apostolicae ecclesiae«, tako krivo poučen o Metodu in bi prav nič ne vedel o njegovem delovanju, ko so se vendar dogodki

¹²³ Šišić, Geschichte p. 99: »Das Niner Bistum hatte nämlich seit seiner Gründung seine Rechte auf das ganze (podčrtal avtor) kroatische Territorium geltend gemacht, wogegen die dalmatinischen Bistümer auf den betreffenden Stadtbezirk beschränkt geblieben« (podčrtal jaz); prim. tudi p. 147 s. — Da je bil Rim o razmerah dobro informiran, sledi iz pisma papeža Leona VI. l. 928. Tu predpostavlja, da so bile dalmatinske škofije omejene le na mesta svojih stolic, smatra to za nedostatek, zato utemeljuje odredbo, po kateri splitska cerkev zadobi obseg nekdanje salonitanske, z besedami: »quia non potest parochia infra muros ciuitatis (terminari), sed per longinqua spatia terrarum etc.«; prim. Documenta p. 196.

¹²⁴ »Quis etenim specialis filius sanctae romanae ecclesiae, sicut uos estis, in barbara seu sclauinica lingua deo sacrificium offerre delectatur?« Prim. Documenta p. 190.

s »Saxones« mnogo prej vršili, kakor pa oni z Metodom.¹²⁵ Minilo je komaj 40 let, kar je Metod umrl; in papež naj bi tako napačno presojal njegovo delo in njega, dasi je bil ope-
tovano v Rimu, dočim naj bi bil tako dobro informiran o dogodkih, ki so se vršili 100 let (po Račkem celo 200 let) poprej in v pokrajinah, ki so od Rima mnogo bolj oddaljene od onih, kjer so Metod in njegovi učenci delovali? Kdo naj bi to verjel?

5. Baronius nam poroča, da je v severozapadnih krajih Pirenejskega polotoka ob času Ivana X. nastalo veliko razburjenje radi mozarabskega obreda.¹²⁶ Campostellski škof S. Sinenandus je doznal, da se mozarabski misal, kakor so ga rabili v mnogih španskih škofijah, precej razlikuje od rimskega. Poslal je posebnega legata v Rim, da vse primerja in ugotovi. Zaključek je bil, da »quamvis multa ritu diverso, in nullo tamen ea discrepare invenit a catholica veritate.« Ritus mozarabicus je obsegal drugačen obred za sveto mašo, drug jezik in drugo abecedo, kakor pa oni v Rimu. Preiskava se je vršila od l. 918 naprej. Papežu je bil ves njen potek dobro znan. A izimši besede posvečenja, ki jih je hotel imeti kakor v rimskem misalu, je ljudstvu ves obred z jezikom, ki je bil kot »lingua gothica« vsaj tako »barbara«, kakor slovenski, pustil neokrnjen in nespremenjen. Postavil se je torej v vprašanju nelatinskega obrednega jezika na stališče popolne tolerance. Je-li mogoče, da bi eno — dve leti pozneje spremenil svoja načela, ko je imel z drugim nelatinskim, t. j. s slovenskim obrednim jezikom opraviti? Ni mogoče!

Zatorej mislim, da so vsa mesta v pismih Ivana X., kolikor se tičejo slovenskega obrednega jezika, podtaknjena, prav tako tudi Can. X. sinodalnih odredb.¹²⁷

¹²⁵ Pri tem opozarjam, da ni mogoč Račkijev komentar v »Thom. Arch. Hist. Sal.« p. 37. op. 4 glede »Saxones«: »Subintelligitur Gregorius II., qui Bonifacium in Germaniam misit.« Bonifacij ni deloval med Sasi; Sasi so se spreobrnil precej pozneje za Karla Velikega (768—814) in Ludovika Pobožnega (814—840). Tu je treba vsekako misliti na Gregorja IV. (827—844), ob čegar času je bilo spreobrnenje Sasov z ustanovitvijo škofij v Hildesheimu in Halberstadtu ter znamenitega Korvejskega samostana dovršeno. — Aug. Gfrörer: Byzantinische Geschichten II. B., Graz 1874, p. 175 prevaja besede »sicut Saxones novo tempore a nostro antecessore pie memorie Gregorio papa« čisto samovoljno z »wie die auf dem Boden Britanniens angesiedelten Angelsachsen, denen unser Vorgänger heiligen Gedächtnisses Papst Gregorius I...«, gre celo v zadnje desetletje 6. stoletja, torej kar 330 let nazaj, kar očitno nasprotuje označbi »novo tempore«.

¹²⁶ Baronius, Annales XV. ad a. 918.

¹²⁷ V prvem pismu torej stavek »Sed absit hoc a fidelibus... auctores comperimus;« potem »ita ut secundum mores... qui opera dei negligentem facit.« — V drugem pismu pa besede »in ea videlicet lingua, in qua illorum mater apostolica ecclesia infulata manebat« ter

Če ta mesta izpustimo, nam podajajo papeževa pisma opomine, kakor so bili takrat o priliki sklicanja kake sinode običajni. Pismo na predstavitelje svetne in cerkvene oblasti opozarja na npravne reforme (»ut spirituali argumento valeamus nequitie caliginem radicatus extirpare ab omni coetu christianorum«; — »ut caritas Dei per zelum rectitudinis in vestris resplendeat cordibus, quatenus ab omni torpore mentis impulsus deo omnipotenti placere possitis«). V tej smeri se je na sinodi tudi dejansko mnogo sklenilo (Can. IV., V., VI., VII., XIII., XIV., XV.). — Pismo na metropolita in njegove sufragane poziva k zvezi z Rimom ter napoveduje vizitacijo, »quia fama revelante cognovimus, per confinia vestrae parochiae aliam doctrinam pullulare, quae in sacris voluminibus non reperitur, vobis tacentibus et consentientibus.« O tej »alia doctrina« papež ničesar gotovega ne ve. Zato je naravno, da mora po svojih vizitatorjih najprej dati konstatirati, kaj je na govoricah. In res nam sinodalni zapisnikar pripoveduje, da je bilo prvo delo papeževih legatov: »Dalmatiarum peragrantes civitates.« Ampak samo »civitates«, mesta, kjer so škofje stolovali in na katere je bila njihova jurisdikcija de facto ograničena. V notranjost dežele, ki je bila podrejena ninskemu škofu, se niso podali. Papež je torej slišal, da je »alia doctrina« le v tistih mestih doma, ki so še do leta poprej spadala v območje Bizanca. »Alia doctrina« bi morda obstojala v Fotijevem nauku o izhajanju Sina samo od Očeta, ali v Nikolaja Mystika stališču glede tetragamije, ali svečeniški poroki itd. Vizitacija se je vršila; zaključek je bil Can XV.¹²⁸

»Unde hortamur uos... nostra conversatione et lingua.« — Prav tako izmed kanonov Can. XV.

Opozoril bi še na druga nesoglasja v zapisniku splitskih sinod. Eno nesoglasje je navedel s svojega stališča K. Jireček, *Geschichte der Serben* I. p. 201, Anm. 1; k temu prim. Šišić, *Geschichte* p. 143, Anm. 2; drugo nesoglasje vidi M. S. Drinovъ (Южные Славяне o. c. p. 145, op. 57) v tem, da sinodalni zapisnik rabi za prebivalstvo južne Dalmacije, ki spada pod kneza »Chulmorum«, naziv Srbi (et Croatorum et Serborum proceribus convenientes), a historična poročila do Časlava (931—c. 960) za to prebivalstvo tega naziva sploh ne poznajo. — Nesoglasje vidim jaz v tem, da sinoda l. 927 dosedanjemu ninskemu škofu Gregorju izrecno prepoveduje imeti več kot eno škofijo, a se brez vsakega ugovora ravno tisti dve škofiji (Siscia, Delminium), ki jih Gregor ni smel imeti, prepušča splitskemu nadškofu, tako da je on kar trem biskupoval. Načelo, ki ga poudarja sinoda in papež, v slučaju Gregorja velja, v slučaju splitskega nadškofa Ivana pri isti reči pa ne. To ne more biti. Tudi to mesto mora biti ponarejeno.

¹²⁸ »Quod si sacerdos incontinenter primam, quam sortitus est, teneat uxorem, propter ipsam continentiam separatur a consortio cellae. Si vero aliam duxerit: excommunicatur.« — Navzlic temu iztočni običaj svečeniške ženitve ni še dolgo iz dalmatinskih mest izginil. To vidimo v slučaju splitskega nadškofa Dabra, ki je imel pri sebi ženo in otroke, češ, to mu je dovoljeno »ex consuetudine orientalis ecclesie«; prim. Thom. Arch. hist. Sal. ed. Rački p. 46.

In o slovenskem obrednem jeziku se ni nič sklepalo? Pri drugi sinodi l. 927 gotovo ne. Pri prvi l. 924 se je morda o njem govorilo, a pustil se je status quo. Slovenski obredni jezik je ohranil svojo mirno posest in se širil. Verjetno pa je, da je latinsko svečenstvo hrvatskemu začelo nasprotovati, ne samo radi rabe slovenščine pri svetih obredih, ampak tudi radi njegove nizke izobrazbe. Hrvatski Tomislav in njegovi nasledniki niso bili Boris in Simeon, ki sta hotela narod svoj v kulturnem oziru izenačiti grškemu in sta radi tega povsod ustanavljala samostane, postavljala škofo ter dala svečenstvu vsa potrebna poklicana sredstva na razpolago. Vsega tega pri Hrvatih ne vidimo. To pa je vzbujalo v prebivalstvu romanskih dalmatinskih mest prezir do njih in njihovega svečenstva. Konflikt je prišel, a v zgodovini je z a j a m č e n šele sredi naslednjega 11. stoletja.¹²⁹

Preostane še vprašanje, kdaj so se pisma Ivana X. ponaredila. Tudi na to se da odgovoriti; odgovor bo hkratu potrditev, da imamo v pismih res podtaknjena mesta ter tendenco, prepoved slovenskega obrednega jezika na hrvatskem teritoriju kolikor mogoče v starejše dobe datirati.

* * *

Resnična historično nedvomno izkazana prepoved slovenskega obrednega jezika na hrvatskem teritoriju je bila sprejeta na splitski sinodi za časa Nikolaja II. (1058—1061) marca meseca l. 1060, sankcionirana po istem Nikolaju na rimski sinodi v aprilu istega leta ter potem še enkrat razglašena po Aleksandru II. (1061—1073) v lateranski sinodi koncem aprila l. 1063.¹³⁰ Vendar historičnim dejstvom ne odgovarja, če piše Šišić: »Dok su svi ostali kanoni više manje identični s onima, što su ih u to vrijeme stvarali i drugi crkveni sabori po katoličkoj Evropi, izuzetak čini za Hrvatsku z a b r a n a s l o v e n s k o g j e z i k a u l i t u r g i j i.«¹³¹

Na Španskem imamo namreč istodobno iste dogodke kakor med Hrvati!

V katoliški cerkvi se je od srede 11. stoletja započelo mogočno reformno gibanje. Pojavili so se tudi dvomi o pravoverni vsebini liturgičnih knjig, ki niso bile pisane v latinščini in z latinskimi pismenkami.¹³² Gregor VII. (1073—1085) l. 1074 v pismu na Sancha in Alfonza VI., kralja leonskega in kastiljskega, izrecno ugotavlja, da so Priscilianci in Arianci v litur-

¹²⁹ Prim. o tem Šišić, *Geschichte* p. 223—243.

¹³⁰ Pravitam, p. 225—233; prim. tudi *Starine XII* p. 221—223; Thom. Arch. o. c. p. 49.

¹³¹ Šišić, *Enchiridion* p. 235.

¹³² Prim. o vsem gibanju na Španskem: Joh. Pinius, *Tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, Mixta. Acta SS. Julii Tom. VI.* p. 1—112.

gične knjige vtihotapili svoje zmote, ter zahteva, da Španci sprejmejo rimski obred, »sicut cetera regna Occidentis et Septentrionis«. ¹³³ Rim je hotel liturgijo splošno unificirati; nacionalna mržnja proti temu ali onemu narodu je pri tem stremljenju popolnoma izključena. Že prej, okoli l. 1060, je sinoda Jaccensis v Aragoniji sklenila, naj svečeniki svoje molitve po rimskem načinu, »neque Gothica utpote peregrina piacula exsolverentur«. ¹³⁴ Imamo tukaj gibanje in prepovedi ob istem času kakor v Dalmaciji. Toda španski škofje so protestirali, predloživši zadevo koncilu v Mantovi l. 1064 ¹³⁵ in tu navzočemu Aleksandru II. še posebej v preiskavo »libros Gothicos Ritualis«, nakar je papež ukazal, naj se ničesar ne spreminja. Papež je pozneje zopet odredil preiskavo po kardinalu Hugonu Kandidu, zakaj, pove v pismu iz l. 1071: »Accepimus in partibus Hispaniae, Catholicae fidei unitatem a sua plenitudine declinasse...« Zatorej kardinal »confusos ritus divinatorum obsequiorum ad regulam canonicam et ordinem reformavit.« ¹³⁶

Alfonz VI. se je vdal in skušal papežu ugoditi. Pa se je proti temu dvignilo svečenstvo, vojaštvo in ljudstvo. ¹³⁷ — Paralelizem med dogodki na Hrvaškem in Španskem v l. 924, l. 1060 itd. je popoln!

Da je bilo to gibanje na Španskem gotovo tudi v Dalmaciji znano, ne more biti nobenega dvoma. Če se je v Rimu in Italiji in na Španskem toliko govorilo o »litterae Gothicae«, »ritus Gothicus«, »libri Gothici«, »littera, quam Gulfilus Gotthorum episcopus adinvenit«, ¹³⁸ »Officium perfidia Arianorum depravatum«, ¹³⁹ »de abroganda Gothica scriptura« ¹⁴⁰ itd., se je tedaj prav lahko vse to tudi v Dalmacijo zaneslo ter proti slovenskemu obrednemu jeziku z njegovimi tujimi (glagolskimi) pismenkami ter neznanim početkom njegovega izvora apliciralo. Tu je torej ključ za razumevanje onih očitkov, ki jih od l. 1060 v Dalmaciji srečujemo. Isti so, kakor na Španskem oz. v Italiji. Nastop proti slovenskemu obrednemu jeziku je

¹³³ Pravtam, p. 46; »Quaedam contra Catholicam fidem inserta esse.« prvi o knjigah v drugem pismu iz l. 1080 na Alfonza VI., pravtam, p. 47.

¹³⁴ Pravtam, p. 42 s.

¹³⁵ Pravtam, p. 43; prim. tudi Hefe: Conciliengeschichte IV. p. 800, Amn. 1.

¹³⁶ Pinius o. c. Acta SS. Julii Tom. VI. p. 45.

¹³⁷ Pravtam, p. 49.

¹³⁸ Pravtam, p. 52.

¹³⁹ Pravtam, p. 45. v pismu Gregorja VII. iz l. 1074.

¹⁴⁰ Pravtam, p. 52. — Ne sme se pozabiti, da so Tomaž Arhidiakon in ž njim najbrž tudi drugi iz njegove dobe v Splitu in Dalmaciji Gote istovetili s Slovani in Hrvati, kar je očitke proti resnično gotski liturgiji na Španskem delalo še posebno aktualne za aplikacijo na glagolico pri Hrvatih, Prim. Šegvič o. c. p. 86 s ter Pastrnek o. c. p. 144 s, ki sprejema poročilo Tomaža Arhidiakona kot popolnoma verodostojno.

tukaj prav tak kakor proti gotskemu obredu na Španskem. Poleg tega so pod vtisom odcepa Bizanca od Rima, ki se je prav takrat izvršil, v obliki nerazumljivega in nečitljivega slovenskega obrednega jezika sumničili zmote, podobne onim, ki so jih prav takrat v obleki gotskih pismenk iskali na Španskem. Ker pa srečujemo podobne očitke tudi v nam ohranjenem zapisniku sinod od l. 924 in 927, zato je prav mogoče, da so jih v drugi polovici 11. stoletja, morda o priliki prepovedi v Splitu l. 1060 ali v neposredni dobi potem, ki je dajala radi javnega razburjenja najboljšo dispozicijo za to, spravili v akte splitskih saborov l. 924 in 927. S tem je hotel ponarejalec aktov prepoved iz l. 1060 legitimirati in opravičiti z namišljeno mnogo starejšo iz l. 924. Da bi se pa prevara ne mogla takoj ugotoviti, jih je skrnil, da ni niti Thomas Arhidiaconus pozneje mogel do njih.

Zaključujem. Papež Ivan X. je na Balkanskem polotoku dosegel uspehe, kakor sta Nikolaj I. in Ivan VIII. zaman stremela za njimi. Pa tudi nihče za njim ni več videl podobnih. Njegova tragika je v tem, da v Rimu samem ni mogel cerkvi pomagati do boljših razmer. A imel je namen, svobodo cerkvi tudi tukaj izvojevati.¹⁴¹ Pri tem delu je podlegel in umrl je v ječi kot mučenik ideje, da bodi cerkev svobodna. Še pred svojo smrtjo pa je potrdil pravila novim redovnikom v Clunyju, ki so v službi njegove ideje cerkvi pomagali ostvarjati najveličastnejšo dobo njene dosedanje zgodovine. Ivan X. spada gotovo med največje papeže na stolici sv. Petra.

¹⁴¹ Prim. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter III p. 292—294; Duchesne, o. c. p. 321. —

Dr. Aleš Ušeničnik — Ljubljana:

Iz psihologije milosti.

(Duae theses ex psychologia gratiae.)

Summarium. — Si modum, quo gratia divina in mentibus operatur, gratiae psychologiam vocare licet, duae theses ex gratiae psychologia in operibus theologiae dogmaticae addendae esse videntur, altera de relatione inter gratiam et naturam ante iustificationem, altera de relatione inter naturam et gratiam post iustificationem.

I. De relatione inter gratiam et naturam ante iustificationem. — 1. Iure ac merito a theologis in operibus dogmaticis eae theses primum constituuntur, quibus contra errores Pelagianos gratiae necessitas atque gratuita tuto firmanur. Positis autem his fundamentis quaestio de relatione inter gratiam et naturam nondum est absoluta. Certe enim quiddam est, propter quod etiam naturae dispositio in operatione gratiae non est omnino indifferens. Aliqui theologi loquuntur de »praeparatione negativa« ad gratiam. Quae tamen formula, si caute non adhibetur, facile iura gratiae laedit. Etenim si gratia est donum Dei liberrimum et omnino supernaturale, haud bene aliquis ea magis vel minus dignus naturā diceretur. Immo neque id sine additamento satis proprie dicitur, posse aliquem ex suis, quominus gratia detur, obstacula remove. Ager, sive sit cultus, sive sit incultus, nihil facere potest, ut sol luceat, neque aliquid facere potest, ut ne luceat. Luceat sol aut non luceat suo iure suaque lege. Sane quidem sole lucente non iam indifferens est, an ager sit cultus, an incultus; ager enim incultus fecundanti solis efficaciae reapse obstaculum ponit. Analoge de gratia dicendum. Homo ipse nihil proprie facere potest, neque obstacula remove, ut gratia ipsi a Deo donetur, neque obstacula ponere, ut gratia ipsi non donetur. Potest tamen homo, si gratia ipsi a Deo detur, impedimentum praestare eiusque effectum frustrare (licet gratia, cum sit omnipotens, aliquando etiam rebellem voluntatem miraculose compellat). Cum vero gratia sit donum Dei rationale, id addendum quod caput est, posse gratiam ipsam lege sua quasdam constituere conditiones, quibus in natura non positus ipsa plerumque aut simpliciter aut saltem efficaciter non sese donabit. — 2. Et profecto, ita est. Quare omissis in thesi de gratiae gratuitate quibuslibet limitationibus, omissis quoque adnotationibus de praeparatione negativa, quae ibi vix bonum sensum habere possunt, pro re tanti momenti sua thesis statuenda esse videtur, forsitan istius modi: Licet autem gratia sit omnino gratuitum Dei donum, tamen ex ordinatione supernaturali providentiae divinae lege communi supponit quasdam conditiones naturales, ita ut non detur, nisi adsint, aut si detur, non sit efficax. Haec thesis gratuitatem gratiae nullo modo coartat, cum conditiones, quae apponuntur, ab gratia ipsa apponantur. Nihil hic de maiori minorive dignitate dicitur: nemo dignus, nemo dignior, cum gratia totam naturam omnino transcendat. Statuitur tantum lex gratiae, quae communiter quasdam exigit conditiones, ut ordo salvetur a divina sapientia in rebus constitutus. Neque opponi potest, in hac quoque sententia alium prae alio aliquid afferre, nam nihil affertur a quopiam, quod gratiam quoquo modo exigit, et quod affertur, sub ordine supernaturalis providentiae affertur adeoque et ipsum suo modo Dei donum est. Asseritur igitur tantum quaedam lex harmoniae gratiae et naturae, liberrime pro ordinario rerum cursu divinitus constituta. — 3. Si thesis ita proponitur, quaelibet controversia, uti videtur, cessabit, omnes enim fateri debent, talem legem reipsa existere. Eam testantur tota oeconomia salutis et certissima experientia. Praesertim commentarii missionum omnes consentiunt, conversionem tam singulorum

quam gentium ordinarie supponere quasdam condiciones naturales, aliquam culturam animorum, aliquam assuetudinem laboris, ordinis, stabilis vitae. Notum est omnibus, quanti sint ad animos comparandos religioni christianae opera charitatis, cura infirmorum, et quod nostris temporibus (praesertim in Asia) in dies magis appareat, actio socialis institutaque socialia. Praeterea vero, ut iam notaverat Suarez, etiam minima vitae quotidianae, quae certe sine gratia supernaturali fieri possunt, saepe conditio sunt, ut aliquis ad veritatem perveniat: mature surgere, adire missionarium, audire, meditari. Suarez comprehendit talia nomine «vocationis externae», cum et ipsa certo a supernaturali Dei providentia disponantur, attamen ex sese adhuc naturalia sint eisque vocatio gratiae interna accedere debeat. Si haec in praxi vera sunt, etiam in theoria a theologis exprimantur oportet, ne doctrina de gratiae divinae psychologia dissona sit atque manca.

II. De relatione inter naturam et gratiam post iustificationem. — 1. Item non satisfacit, quod in operibus dogmaticis de altera quaestione etiam maioris momenti communiter proponitur, sc. quomodo se habeat natura cum suis donis et dotibus naturalibus vel habitibus acquisitis sub dominio gratiae sanctificantis. Apud plerosque quidem theologos reperitur illud axioma: »gratia non destruit naturam, sed perficit eam«, ut libertas voluntatis sub gratiae motione eo demonstretur. Quasi vero principium istud nihil praeterea nobis diceret! Quasi non diceret, naturam integram cum omnibus suis dotibus trahi ad ordinem divinum atque inservire gratiae! Sicut in quaestione priori ita etiam hic timor quidam non iustus Pelagiani erroris claram cognitionem turbare videtur. Cardinalis Billot in opere *De virtutibus infusus* (1901, pg. 58) hoc obiter quidem, sed nervose notavit; Cavendum omnino esse ab eo divortio, quod inter naturam et gratiam nonnulli ponere videntur, timentes Pelagianum errorem, ubi revera nullus est timor. Quasi natura non esset necessarium gratiae fundamentum! Quasi ad gratiae operationes nihil conferret bona naturae habitudo! Quasi non communi et ordinaria lege notaretur de magnis illis sanctis, quos veneratur Ecclesia, optimam eos indolem a natura semper fuisse sortitos. Optimam dico indolem, quae et ipsa suo modo donum Dei est. — 2. Haec igitur altera thesis in operibus dogmaticis addenda esse videtur: Gratia non destruit naturam, sed perficit eam, i. e. gratia quidquid boni in natura reperit, suo subicit dominio et ductui, nobilitat et elevat ad ordinem supernaturalem, ita ut spiritualis character naturali quoque nota temperetur. In thesi neutiquam asseritur, gratiam nihil novi afferre, quod nimis absurde diceretur, ipsa enim gratia sanctificans cum omnibus virtutibus infusis, donis Spiritus Sancti et gratiis actualibus aliquid omnino novi, immo divini est. Neque asseritur gratiam non posse hominem miraculose transformare. Dicitur tantum, gratiam lege communi mancipare hominem, qualem invenit: omnia eius naturalia, complexionem corporalem, indolem, ingenium, passiones animi, habitus acquisitos sub gratiae elevatione et ductu in servitium Dei trahi; neque imperfectiones et habitus vitiosos operatione gratiae statim destrui — destruitur semper tantum id quod peccati rationem habet — verum sub gratiae impulsu exercitio virtutum paulatim vinci. Quod in thesi diserte non declaratur, at in illa adnotatione Cardinalis Billot plane expressum est, id ex tenore prioris thesisi satis conficitur, sc. non modo gratia naturalia hominis divino servitio mancipari, sed supernaturalis providentiae ordinatione gratiae maiori meliorem quoque communiter indolem naturalem accomodate esse praeparatam. — 3. Thesis suadetur vel ex ipsis comparisonibus, quibus Scripturae et Patres relationem inter naturam et gratiam illustrent. Iustificatio comparatur regenerationi. Sicut igitur principium vitale omnes vires physicas in servitium vitae naturalis trahit, ita principium gratiae omnes vires naturales trahit in servitium vitae supernaturalis. Comparatur quoque iustificatio insitioni surculi divini in arborem naturalem. Sicut per insitionem omnes vires arboris elevantur ad fructus nobiliores producendos, ita per gratiam elevantur vires naturales ad producendos fructus supernaturales. Maxime vero et haec thesis certis-

sima comprobatur experientia. Hagiographia innumera praebet huius experientiae documenta. Paulus, Franciscus Seraphicus, Ignatius a Loyola et quotquot sunt sancti eam indolem per gratiam nobilitatam ad finem usque communiter servaverunt, quam a natura sortiti sunt. Pulcre P. Huber S. J. in opere De imitatione sanctorum amabilissimo collustravit exemplo quomodo neque locus nativitatis neque indoles gentis ad efformandos sanctos indifferentia sint. S. Aloysius, Stanislaus et Ioannes Berchmans eadem veluti forma in Societate Jesu ad sanctitatem formati sunt, verum quanta in iis differentia indolis animi: Aloysius, exortus sub austeris Alpibus, et ipse austerus et austere ductus a gratia; Stanislaus, filius tenerae gentis slavicae et ipse tenerrimus, tenerrimus quoque sub gratiae ductu; Ioannes, ortus ex Brabantia, illius gentis sedatae ordinisque amantis indolem servans et ipse, amantissimus regulae gratia duce. Si vero ita est, cum cognitio huius veritatis pro praxi pastoralis, ascetica et paedagogica haud dubie summi sit momenti, merito postulari potest, ut in operibus theologiae dogmaticae doctrinaliter proponatur et exponatur.

Čd sv. Avguščina in sv. Tomaža, od Molina in Bañeza sem se je toliko pisalo o milosti, da se zdi že vnaprej dvomljivo ali pa odveč še kaj dodajati. Vendar je treba pomisliti, da naše spoznanje na zemlji ni nikdar dovršeno. Zato se bodo tudi v bodočnosti vedno ponavljali poskusi, kako bi bilo mogoče to ali ono reč znanstveno bolje doumeti ali bolje izraziti. Če smem imenovati način, kako deluje milost v dušah, psihologijo milosti, tedaj je moje mnenje, ki ga mislim tu nekoliko obrazložiti, da je v naših dogmatikah psihologija milosti preborno obdelana. Naj takoj povem, kaj mislim. Zdi se mi, da bi bilo treba v dogmatikah dodati zlasti še dve posebni tezi: I. eno o razmerju med naravo in milostjo pred opravičenjem in II. drugo o razmerju med milostjo in naravo po opravičenju.

I.

1. Zelo naravno je, da podajajo dogmatiki nauk o milosti predvsem, kakor se je izrazil v nasprotju s pelagijanstvom. Ta nauk v tej obliki je res tudi še dandanes temeljen, saj ni naturalizem, ki se je dandanašnji tako široko razpasel, nič drugega kakor staro pelagijanstvo in vsako preveliko zaupanje v svojo moč nekako semipelagijanstvo. Pelagij je učil kakor v naši dobi naturalist Rousseau, da je človek po naravi dober in da vse zmore, če hoče, da je torej naloga vzgoje le ta, da se odpravijo ovire in izločijo kvarni vplivi, negujejo in razvijajo pa dobre kali. Zato ne pelagijanstvo ne moderni naturalizem nimata nobenega umevanja za vzgojna sredstva, ki so v zvezi z milostjo, kakor so: molitev, služba božja, zakramenti. Morda se v dogmatiki na to praktično plat celo premo opozarja.

Dogmatiki torej po pravici predvsem naglašajo, da človek brez milosti božje v nadnaravnem redu sploh ničesar ne zmore in da takšen, kakršen je sedaj, tudi v naravnem redu ne zmore vsega. Prav tako po pravici naglašajo, da Bog daje svojo milost, komur hoče in kakor hoče, da je milost dar, ki ni zanj v naravi

in v naravnih dobrih delih nobenega pravnega naslova, ne kakršnegakoli zasluženja, ne zahteve, ne kake večje ali manjše primernosti, ne kakega pozitivnega razpoloženja. »Ako pa iz milosti, tedaj ne iz del, sicer milost ni več milost« (Rim 11, 6). Seveda dostavljajo, da pa vendar Bog, ki je bogat usmiljenja, nikomur ne odreče svoje milosti, da se tako vsak človek more rešiti, če le resno hoče. Saj je po evangeliju Kristus »luč, ki razsvetli vsakega človeka, kateri pride na ta svet« (Jan 1, 9).

Ali je pa z vsem tem razmerje med milostjo in naravo že zadostno označeno? Dogmatiki sami čutijo, da še nečesa manjka. Je namreč nekaj, ker se z di kakor da bi omejevalo popolno svobodo milosti. Zdi se namreč, da za delovanje milosti vendarle ni vse eno, kakšen je človek, kakšna njegova notranjost, kakšno njegovo življenje, ali je storil, kar je mogel, ali se je marveč zanemarjal. Nekateri so skušali to izraziti že v tezi »de gratiae gratuitate«, češ, da se človek sicer ne more na milost pozitivno pripraviti (to bi bila pelagijanska zmeta), a da se more pripraviti »negativno«. Kaj bi bila ta »negativna priprava« (praeparatio negativa)? To, da nekateri stori, kar more, dočim drugi še tega ne stori, in da je tako prvi milosti »manj nevreden«, ali (kakor pravijo bolj previdno drugi teologi) to, da nekateri dela milosti »manj ovir«. Drugi teologi pa takemu govorjenju nasprotujejo, češ, da se ne ujema s popolno suverenostjo božje milosti, ki jo je treba nasproti pelagijancem na vsak način tudi v izražanju nedvomno čuvati.

To nasprotje se pojavlja zlasti ob tistem starem reklu: *Facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam*. Če človek stori, kar more, pravijo eni, mu tudi Bog milosti ne odreče. Drugi pa mislijo, da bi po taki razlagi človek vendarle nekaj iz svojega storil, kar bi torej milost nekako »zahtevalo«, da bi torej tudi en človek pred drugim imel z ozirom na to »pripravo« neko prednost, kar se jim zdi vse v nasprotju z osnovno tezo o »milostnosti« milosti. Zato pravijo, da je treba tisto reklo tako umevati: *Facienti, quod est in se, cum auxilio gratiae, Deus non denegat gratiam ulteriorem*; če človek stori z božjo milostjo, kar more, mu Bog ne odreče nadaljnje milosti, da pride tako do opravičenja in posvečenja. Vendar tudi le-ti čutijo, da se jim nekaj ne ujema, da nasprotniki sicer nimajo popolnoma prav, a da imajo vendar neki prav.¹

2. In prav tu se zdi, da je kraj za prvo tezo, ki naj bi se dodala. Pustimo negativni tezi popolno moč in oblast: Človek ne more z naravnimi silami prav ničesar storiti, s čimer bi

¹ Prim. Billuart, *Cursus Theologiae* (ed. Lecoffre 1895) III dis. 3, 9, 7, kjer obširno tolmači tisto načelo v drugem smislu in odločno trdi, da bi bilo dobro delo, naj bi si bilo za Boga le »motivum, aut regula, aut occasio, aut conditio«, nekako »dispositio ad gratiam«, kar se ne more vzdržati (pg. 357), a mora končno vendarle priznati, da je možno tako govorjenje de »dispositione (negativa) ex parte et fallibili« (pg. 362). Več pa nihče ne trdi.

kakorkoli milost zaslužil, ali po čemer bi jo lahko nekako zahteval, ali radi česar bi mu pred drugimi nekako šla. Namesto vsega tistega razpravljanja o »negativni pripravi«, ki ni brez jedra, a kakor se mnogi boje, tudi ne brez pelagijanskega črva, pa postavimo drugo, samostojno, pozitivno tezo: Dasi pa ni v naravi, v naravnih močeh in naravnih pogojih ničesar, kar bi milost kakorkoli zaslužilo, zahtevalo, klicalo ali vabilo, skratka ničesar, kar bi svobodo milosti kakorkoli omejevalo, vendar milost sama navadno podstavlja za svoje delovanje neke naravne pogoje.

Ta teza se loči od onega mnenja o možnosti »negativne priprave«. Ono mnenje je zapleteno v tezo o milostnosti milosti in ima z njo težave, naša teza suvereniteto in svobodnost milosti v celem obsegu, brez vsake omejitve priznava. Nič ne more svobode milosti božje omejiti, omejiti se more svobodno le sama, le sama si more suvereno določiti zakone svojega delovanja. In vprav to misel izraža naša teza. Četudi namreč nič v naravi milosti ne zahteva, lahko nasprotno milost kaj zahteva v naravi, da se v njej dejavno udelejuje. Vprašanje je torej prav to, ali milost kaj takega zahteva, oziroma podstavlja? In na to vprašanje odgovarja naša teza: navadno da. Naj pojasni to razliko med enim in drugim pojmovanjem primera iz narave! Mislimo si njivi, eno zorano in obdelano, drugo nezorano. Vprašajmo sedaj najprej: ali ima zorana njiva kak naslov, da jo solnce obsije? Bañez in njegovi bi v smislu svoje teorije odgovorili: Prav nobenega ne. Solnce sije po svojih zakonih s suvereno neodvisnostjo od njive in nje svojstev. Molina in njegovi bi pa morali odgovoriti: Naslova pravzaprav nima, a vendar je nekako manj »nevredna«, manj »nepripravljena«, ker ne dela solnčni svetlobi ovir. Ob tem zgledu se pa takoj vidi, da takšno govorjenje nima pravega smisla. Njiva ne zmore z ozirom na solnce ne pozitivno ne negativno ničesar, naj si bo zorana ali naj si bo nezorana, njiva tudi ne more delati solncu nobenih ovir, da bi sijalo ali ne sijalo. Drugo vprašanje je seveda, ali je, če solnce sije in ko solnce sije, vseeno, ali je njiva zorana ali ne? Tu je pa zopet prav tako jasen odgovor, da nikakor ni vse eno. Na obdelani njivi bo pod toplimi solnčnimi žarki začelo kliti in rasti in zoreti dragoceno žito, nezorano njivo bo pa prelašal osat in plevel.

Ako obrnemo to primero na milost, seveda ni popolne enakosti, a neka analogija je. Analogija je v tem, da je solnce božje milosti popolnoma neodvisno od razpoloženja naših duš, da ga naša srca s svojimi naravnimi silami ne morejo ne priklicati ali privabiti, da bi sijalo, ne ovreti, da ne bi sijalo. Če pa milost sije v srca, pa pravtako ni vse eno, ali so srca zorana ali ne.

Na zoranih njivah src bo začelo poganjati novo življenje, nezorana srca bodo navadno ostala pusta in prazna.

Opmnimo pa takoj, da je res tudi razlika. Ena razlika je že ta, ki smo jo označili z besedico: navadno. Solnce ne bo nikdar iz neobdelane njive priklicalo žlahtnega življenja. Božja milost časih prestvari tudi srce, da je kakor zorana plodna njiva, ko je bilo prej pusta divjina. (Primeri izpreobrnjenj sv. Pavla!)

Druša razlika je ta, da tudi »zoranost« ali »nezoranost« ne more biti popolnoma neodvisna od milosti, in pa, da božja milost, ki je božja modrost, more svobodno uravnati svoje delovanje po nekih naravnih pogojih, da sije, če so ti pogoji, in da navadno ne sije, če teh pogojev ni. Tu se naša teza na videz zopet bliža pojmovanju Molina, a je prosta težav, ker stavi vse te pogoje pod suverenost svobodne božje milosti. Bog po naši tezi ne daje milosti, ker so taki in taki naravni pogoji, ampak Bog navadno hoče, da so taki pogoji. Ti naravni pogoji tudi niso glede milosti sami iz sebe, iz svoje narave pogoji — milost teh pogojev ne potrebuje —, ampak so pogoji, ker si jih milost sama za svoje navadno delovanje postavlja. Zakon milosti je zakon harmonije, ki hoče, da bodi med delovanjem milosti in naravo vsaj nekakšna vnanja zveza: narava mora služiti milosti. Sv. Tomaž je to lepo pojasnil govoreč o milosti, ki jo je Bog dal angelom. Sv. Tomaž namreč misli, da je Bog dal angelom milost in glorio po razmerju naravnih darov. Na ugovor, da bi po tem pojmovanju milost ne bila več »milost«, odgovarja sveti Tomaž, da to nikakor ne sledi, zakaj Bog je lahko dal angelom milost po razmerju naravnih darov ne radi teh darov, kar bi bilo seveda pelagijansko pojmovanje, ampak iz svoje svobodne volje. »ex mera voluntate«, ker je hotel, da bi bila nekaka harmonija med naravo in milostjo, kakor stavbenik kak kamen bolj obdela, ker ga je namenil za odličnejše mesto.²

Pravimo torej, da Bog iz svoje svobodne volje lahko daje milost navadno le na podstavi nekih naravnih pogojev, zlasti pa, da je lahko milost le na podstavi takih pogojev dejavna.

S tem mnenjem ni nič v nasprotju, kar opetovano navaja Billuart iz sv. Avguština, češ, da Bog da časih milost velikim grešnikom, a naravno mnogo bolj poštenim ljudem da je ne da. Najprej je človeška sodba o naravno bolj poštenih in manj poštenih ljudeh jako negotova. Potem je lahko človek, ki se zdi naravno bolj pošten, v svoji notranjščini delovanju milosti mnogo bolj nasproten kakor pa drugi, ki se je v svoji slabosti vdal kakim vidnim grehom. Nazadnje pa vedno pravimo, da je to navadno delovanje milosti — lege ordinaria —, ki torej nikakor ni brez izjem.

² S. Thom. Summa theol. I, q. 62, a. 6 in corp. et ad 1: »ex mera Dei voluntate: sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturae ad gradus gratiae«.

Čudi ni zoper našo tezo tisti očitek sv. Avguščina zoper pelagijance, češ da bi se en človek lahko bahal nasproti drugemu, zakaj je prejel milost, češ zato, ker sem bil naravno bolje pripravljen. To ni nič zoper našo tezo, ker Bog ne da temu ali onemu milosti, ker je naravno bolje pripravljen, ampak je že ta priprava sama v službi nadnaravne previdnosti.

S tem je naša teza tudi že izvzeta iz tiste težke pravde o dejavnosti milosti. Naj si bo milost dejavna tako ali tako, mi pravimo samo to, da navadno podstavlja neke naravne pogoje, sicer da navadno ni dejavna.

Smisel teze bi bil torej ta: Bog daje svojo milost popolnoma svobodno in notranje neodvisno od kakršnegakoli človeškega delovanja. Vendar je Bog s svojo nadnaravno previdnostjo vse tako uredil, da navadno hoče neke naravne pogoje in da šele na tej podstavi daje milost, zlasti pa dejavno milost. Tako nastaja na zunaj videz kakor da Bog daje milost radi teh pogojev, ko so v resnici prav nasprotno ti pogoji v službi milosti.

Ako tezo tako umevamo, se zdi, da izgine tudi nasprotje med tomisti in molinisti. Dokler mislijo molinisti le na to, kako bi ugotovili tisto »negativno« razpoloženje z ozirom na milost, jim bodo tomisti vedno nasprotovali, ker bodo vedno lahko ponavljali, da milost ne bi bila v resnici in zgolj milost. Če pa molinisti svojo misel, ki je v jedru resnična, drugače izrazijo, namreč da je milost absolutno milost, a da si sama ustvarja pogoje in je med temi pogoji navadno tudi neko naravno razpoloženje srca, tomisti ne morejo prav nič več ugovarjati, ker dejansko tudi sami to morajo priznavati. In res je Suarez v svoji apologiji Molina že popolnoma jasno izrazil to misel, le da jo je še vezal s tisto »praeparatio negativa«.³ Prav blizu je že izrazu naše teze Perrone. Na skopčanost s prvo tezo spominjajo le besede, da je naravno pošten človek vplivu milosti »manj tuj« in da ji dela »manj ovir«.⁴

Prisiljen po dokazih molinistov je pa z druge strani n. pr. tudi Billuart priznal, da božja previdnost porablja naravne pogoje v službi milosti.⁵

³ Prim. Suarez, *Opus posthumum De vera intelligentia auxilii efficacis*. Ed. 1. Lugduni 1655, c. 11, pg. 56—59.

⁴ Prim. Perrone, *Praelectiones theologicae VII*^o (1844) 92: *Etsi Deus gravi peccatorum sarcina onusto possit gratiam conferre, et quandoque etiam conferat ad divitias bonitatis suae patefaciendas; iuxta consuetum tamen suae providentiae ordinem iis ut plurimum confert, qui minora obstacula eidem gratiae opponunt. Atque hinc ratio habetur, quare illi, qui ad honestatis normam mores suos componunt, minus alienos se exhibeant ab amplectenda evangelica doctrina.*

⁵ Prim. Billuart, *Cursus Theologiae* (ed. Lecoffre 1895) III dis. 3, a. 7: *Neque negandum est, ista motiva et occasiones, quibus aliqui videntur pervenisse ad gratiam, fuisse illis procurata ex speciali beneficio providentiae sic res exterius disponentis, ut congruebat ad illos prae aliis perducendos ad gratiam.*

Kar torej teologi radi ali neradi, naravnost ali po ovinkih, a vedno le nekako »pod črto« priznavajo, to treba po našem mnenju odkrito in samostojno povedati. Stvar je že tako važna, da zasluži v dogmatiki svojo tezo.

3. Če naj navedemo za to tezo dokazov, je nepobiten dokaz iz k u s t v o. Izkustvo priča, da je treba navadno za delovanje milosti nekih naravnih pogojev. Na zunaj se zdi, kakor smo že dejali, celo tako, kakor da so naravni pogoji v notranji zvezi z milostjo. Ker pa iz dogme o milosti vemo, da niso in da ne morejo biti, je nujen sklep, da milost avtonomno zahteva te pogoje, in reči smemo, da radi nekake harmonije med milostjo in naravo.

Sv. Tomaž je izrazil to misel govoreč o predestinaciji, motreč torej vse gajanje in delovanje pod najvišjim vidikom. Zastavil si je vprašanje, ali človeška dejanja kaj pomagajo za predestinacijo (utrum praedestinatio iuuetur aliquo opere humano). Odgovor je: Na predestinacijo kot dej božje volje nobena stvar ne more vplivati. Drugače je pa z učinki predestinacije. Le-te lahko človek kdaj v pravem pomenu zasluži (tako si zasluži človek z nadnaravnimi dobrimi deli večno življenje); kdaj jih zasluži vsaj v nepopolnem smislu (tako zasluži kdo drugemu milost spreobrnjenja); kdaj se lahko nanje pripravi (tako se človek z dejansko milostjo božjo pripravi na posvečujočo milost); kdaj lahko z besedo sodeluje pri spreobrnjenju drugega (božji pomagavci smo mi, božja njiva vi, 1. Kor. 3, 9). Kolikor se tudi po delovanju naravnih vzrokov dopolnjuje predestinacija, toliko se sme reči, da tudi naravni vzroki in naravna človeška dela pomagajo pri predestinaciji. Tako n. pr. pomaga pri dopolnjenju predestinacije zemlja, ki hrani izvoljence božje. Seveda vse to ni, kakor da bi predestinacija take pomoči potrebovala, temveč le, ker je božja modrost ustanovila tak red, da med prvim vzrokom in učinkom posredujejo drugo⁶ni vzroki.⁶ Ako ta splošni nauk sv. Tomaža uporabimo na naše vprašanje, dobimo odgovor, da tudi za milost, ki spada med posebne učinke predestinacije, neke pogoje lahko ustvarjajo naravni vzroki, ne kakor da bi jih milost potrebovala, ampak ker je Bog na splošno postavil tak zakon harmonije milosti in narave.

Na ta zakon harmonije nas spominja vsa ekonomija odrešenja. Božja previdnost je sporedila celo vrsto naravnih pogo-

⁶ S. Thom. In I. Sent. dist. 41, q. 1, a. 4 et ad 1: Omnis causa, cuius operatione interveniente completur effectus praedestinationis, dicitur praedestinationem iuare, vel per modum causae meritoriae vel ex condigno... vel ex congruo..., vel etiam persuadendo ad bonum..., vel per modum dispositionis..., vel etiam naturali operatione, sicut motus coeli et omnes causae naturales iuvant praedestinationem, in quantum eorum officio perficitur generatio et sustentatio electorum... Adiutorium istud non est propter indigentiam praedestinationis, sed ut salvetur ordo, quem in rebus divina sapientia constituit, ut scilicet effectus procedat a causa prima mediantibus causis secundis.

jev, da se je moglo odrešenje tako završiti, kakor ga je ona zamislila. »Kadar je pa prišlo dopolnjenje časov, je Bog poslal svojega Sina.« (Gal. 4, 4.) Prav tako se le na podstavi določenih naravnih pogojev širi božje kraljestvo na zemlji. Mislimo na rimski imperij; pozneje na špansko in portugalsko svetovno gospodarstvo; dandanes na svetovni promet. Vsa zgodovina misijonstva priča, da brez nekih naravnih pogojev širjenje božjega kraljestva na zemlji ni možno in da prav tako posebni naravni pogoji to širjenje mogočno pospešujejo.

Pod vidikom tiste prve teze o milosti in nje delovanju, da naravni vzroki za nadnaravni red ničesar ne zmorejo, bi se marsikaj zdelo pelagijansko, kar je v svetlobi naše teze povsem umljivo. Mene vsaj je teoretično izprva presenetil stavek, ki sem ga bral v misijonskih poročilih: »Politični vpliv, bogastvo, gmotni napredek (veda, industrija, svetovna trgovina, angleški svetovni jezik itd.) služijo dandanes predvsem protestantovskim misijonom, kakor so služili za časa španskega in portugalskega svetovnega gospodarstva katoliškimi misijonom.«⁷ Praktično to kajpada vsi vemo in gledamo, a kako spraviti to v sklad z naukom o milosti? Tedaj se mi je sama ob sebi izrazila druga teza o milosti in zavedel sem se nje globokega pomena. Kakor se ves nadnaravni red snuje na naravi, tako tudi milost in evangelij zahtevata neke določene naravne pogoje.

Tako je umljivo, zakaj je sv. Ignacij Lojolski snoval misel o velikem cesarskem brodovju, ki bi gospodovalo na sredozemskem morju in pripravljalo zmagó križa v severni Afriki; umljivo je, zakaj se misijonarji v službi krščanstva vesele evropske kolonizacije (kljub nje senčnim platem), železnic, prodiranja evropske kulture; zakaj tudi sami goje kulturno delo, tudi v naravnem, svetnem pomenu besede.⁸

Ako sedaj po teh splošnih potezah o krščanski ekonomiji bliže pogledamo, kako milost zahteva tudi pri spreobrnjenju posameznikov neke naravne pogoje, nam nudijo misijonska poročila tudi v tem oziru polno podatkov. Misijonarji so praktično že davno spoznali, da morajo biti njive zorane, če naj pod soln-

⁷ Die kathol. Missionen 39 (1910/11) 133.

⁸ Prim. Kath. Missionen 43 (1914/15) 49—53; Ein Flottenplan des hl. Ignatius v. Loyola. — Kath. Missionen 39 (1910/11) 59 sl.: Die Mission an den Staatsposten von Belgisch-Kongo: ... die Bedeutung der europäischen Kolonisationsbestrebungen, die ganz gewiß auch im Plan der Vorsehung liegen, so gut wie die der spanisch-portugiesischen Periode (58). — Kath. Missionen 42 (1913/14) 113—118; Missionen und Eisenbahnen in Afrika: ... Von großer Bedeutung für die Bekehrungsarbeit in Afrika ist der Bau von Eisenbahnen (113)... In schönster Weise wird damit die moderne Technik den Interessen der Religion dienstbar (118). — Kath. Missionen 39 (1910/11) 134; Gewiß darf und soll die Mission auch Kulturarbeit, und zwar auch im natürlichen, weltlichen Sinne des Wortes, treiben. Beide, Kultur- und Missionstätigkeit, sind seit den ältesten Zeiten Hand in Hand gegangen. Die eine hat der anderen die Wege gebahnt, sie ergänzt, befestigt, vervollständigt. Das muß auch heute so bleiben.«

cem božje milosti prikljije na njih nadnaravno življenje. Benediktinski red je že v zgodnjem srednjem veku vzajemno širil vero in kulturo in dandanes moramo reči, da je pridobil evropske narode za krščanstvo, ko jih je poprej pridobil za kulturo. Tako delajo tudi moderni misijonarji, in sicer bolj in bolj.

V Afriki ponekod misijoni najboljše prospevajo ob državnih postajah. Zakaj? Kljub vsemu zlu, ki ga med črnici provzročajo Evropci s svojimi razvadami, je vendar kultura, ki jo domašajo, še večje dobro. Dokler je črncem brez kulture, pravijo misijonska poročila, ga je strašno težko npravno poboljšati. V službi »belih« na državni postaji se navadi dela, zlasti rednega dela, ki je »edina šola prave civilizacije«. Počasi spozna ob zgledu belih, da je delo dolžnost in čast. Zave se polagoma tudi odgovornosti, pravičnosti, človeškega dostojanstva. Služba na postaji ga osvobodi tiranije domačih nenravnih šeg. V šoli se mu zbudi ukazželjnost. Vse to ga zbliža z misijonom. Tudi domotožje pomaga pri tem, ker mu da misijonska postaja nov dom. Tako naravni pogoji »pripravljajo« tla, da milost, ko posije, najde njive zorane.⁹

Železnice, pravi drugo misijonsko poročilo, imajo poleg tega, da misijonarju odpirajo pota, tudi za črnice same posredno velik pomen. Z njimi se začne v kraju nov čas. Čete delavcev in seljakov prihajajo, pred vsemi beli inženjeri in tehniki. Nobena ovira jim ne more trajno kljubovati. Padajo pragozdi, čez deroče reke se vzpenjajo v mogočnih lokih mostovi, železnica prevali hribe in doline. Tu se črncem zave, kako ga beli prekašajo. Začne čislati delo, želi si pouka in šole, in ker tudi misijonar spada med bele, se črncu že radi tega tudi krščanstvo zdi vzvišeno nad njegovo religijo.¹⁰

Še jasneje se kaže na splošno potreba naravnih pogojev za delovanje milosti v Aziji. Izobražen Japonec, ki je na Francoskem prestopil h krščanstvu, je dejal katoliškemu misijonarju: »Jaz se čudim zatajevanju in požrtvovalnosti katoliških misijonarjev. A enega nimate na Japonskem: dobrodelnih naprav... Brez dobrodelnih naprav pa tega sebičnega in računajočega ljudstva z vsem pridiganjem ne boste izpreobrnili!«¹¹ Z izjavo tega Japonca se popolnoma ujema izjava nemškega misijonarja o Indcih: »Indcem le s križem oznanjati evangelij je brezplodno delo. Če ne morete dati ljudem z religijo tudi kakih gmotnih dobrin, boste le malo dosegli.«¹² Zato so zadnji čas katoliški misijonarji jako uspešno začeli z misijonstvom družiti socialno delo. V Indiji snujejo zlasti belgijski jezuitje rajfajznovke, da rešujejo delavsko ljudstvo brezsrčnih oderuhov. P. Lonwyck je

⁹ Prim. Die Mission an den Staatsposten von Belgisch-Kongo (Kath. Missionen 39, 1910/11, 57—61; 85—87; 138—141).

¹⁰ Prim. Missionen und Eisenbahnen in Afrika (Kath. Missionen 42, 1913/14, 114).

¹¹ Kath. Missionen 39 (1910/11) 85.

¹² Kath. Missionen 39 (1910/11) 81.

začel v Kalkuti delavce strokovno organizirati. V severni Mandžuriji je francoski misijonar P. Lacquois začel ustanavljati zavarovalnice zoper ogenj, točo, nezgode, živinsko kugo. Zanimiva je njegova izpoved, da je bil izpočetka zoper vsako »vnanje socialno delo«, a s skušnjo je prišel do globokega in neomajnega prepričanja, da je socialno delo najmogočnejše sredstvo apostolstva«. Misijonska poročila tožijo, da mnogi tega še ne umevajo, vendar, pravijo, bo dobilo delo za pokristjanjenje v velikih kulturnih državah Azije le na ta način širšo, zdravo in naravno podlago. Tudi je prodrlo spoznanje, da bi ponekod zlasti stari monastični redovi s svojimi trdnimi gospodarskimi in vzornimi obrtnimi napravami lahko izvrševali važno nalogo.¹³

Prav tako tudi z zgolj kulturnim delom pripravljajo tla za krščanstvo knjižice in gimnazije, univerze, ki jih skušajo misijonarji več in več ustanoviti.

Koliko src so pridobili misijonarji za krščanstvo s karitativnim delom, misijonske sestre zlasti s strežbo bolnikom, tega posebej še omenjati ni treba.

Že Suarez je omenil — da navedemo še zgled iz najneznatnejšega vsakdanjega življenja —, da za delovanje milosti prav nobena reč ni indiferentna. N. pr. v kakem kraju se raznese glas, da je prišel misijonar, ki uči »pot življenja«. Kdor ga želi slišati, zgodaj vstane in gre tja, posluša, razmišlja in sam pri sebi tehta, kaj bi dejal. Drugi bi tudi rad slišal, kakšen je ta novi nauk, a ne ljubi se mu vstati in vse skupaj zaleži. Ali je v prvem primeru že kaj nadnaravnega? Suarez po pravici pravi, da ne nujno. Vse tisto se lahko zgodi zgolj po naravnih vzrokih. Seveda, da zveličavno veruje, za to je potrebna milost, kakor tudi za takšno hotenje, »sic ut oporetur«. A nikakor ni nemogoče, da ima pred tem že naravno željo, oprijeti se tega nauka. Tudi to se more imenovati milost, a je le milost, kolikor je milost vse, kar se zgodi pod vplivom nadnaravne božje previdnosti.¹⁴ Tako delujejo tu tudi neki nadnaravni činitelji, da prvi pride do resnice, drugi pa ne. Gotovo je v vsem tem mnogo skrivnostnega, a toliko vendar iz vsega prosvita, da milost navadno podstavlja neke naravne pogoje, in kjer tistih ni, tam tudi ni milosti, ali če je, ni dejavna.

Mislimo, da je ta resnica dosti važna, da se izrazi tudi v teoriji, saj je teorija za to, da po njej umevamo življenje!

II.

1. Druga teza, ki je v naših dogmatikah živo pogrešamo, je pozitivna teza o razmerju med milostjo in naravo po posvečenju.

¹³ Prim. Indische Schuld- und Zinsverhältnisse (Kath. Missionen 42, 1913/14, 207—209); Darlehenskassen und soziales Wirken in den Missionen (Kath. Missionen 39, 1910/11, 81—85).

¹⁴ Prim. Suarez, Opus posthumum De vera intelligentia auxilii efficacis (ed. 1. Lugduni 1655) c. 11, 59.

Zopet dogmatiki nasproti pelagijancem po pravici naglašajo, da tudi pravični človek brez posebne božje milosti ne zmore vsega, da zlasti ne more ostati stanoviten do konca, dà, da je ta stanovitnost čisto posebna božja milost (*magnum perseverantiae donum*, kakor je dejal tridentinski cerkveni zbor). Prav tako z druge strani nasproti luterancem po pravici zanikujejo, da bi bil izvirni greh človeško naravo docela izkvaril, da bi bil zlasti zamoril svobodno hotenje in da bi tako milost delovala v človeku, kakor deluje mehanična sila v zgolj trpni snovi. Človek marveč z milostjo svobodno sodeluje in lahko milost tudi zavrne, če hoče. To je dogma in le naravno je, da dogmatiki predvsem naglašajo dogmo. Potem še pojasnujejo, da človek s sodelovanjem zasluži večno življenje, a tudi pomnoženje posvečujoče milosti božje in tako tudi pomnoženje blaženstva. Ničesar pa navadno ne povedo o tem, kako se ima človek sicer s svojo naravo pod delovanjem milosti. Poleg svobodne volje ima človek še razne naravne darove, svojo čud, svoj značaj, morda razne pridobljene naravne kreposti. Kaj je s temi pod oblastjo milosti? En stavek se res da nahaja skoraj v vsaki dogmatiki, ki bi mogel to vprašanje osvetliti. To je tisti znani stavek: *gratia non destruit naturam, sed perficit eam*. Toda ta stavek dogmatiki le bolj porablajo, ko branijo svobodno voljo, na naše vprašanje pa komaj kdo kaj misli.

In vendar je to vprašanje izredno važno in praktično! Saj vendar za krščansko pedagogiko ne more biti vse eno, ali je človek po posvečenju »nova creatura«, nova stvar v tem smislu, da vse v njem dela le milost, ali samo v tem smislu, da deluje tudi človek z vso svojo svojstvenostjo, toda pod vodstvom milosti v službi višjega cilja in ustvarjajoč z milostjo višje, nadnaravne vrednote.

Zopet je praksa prehitela teorijo in pokazala, da milost v resnici ne uničuje narave, ne nje darov, ne nje svojstev, ne nje sil, ne nje kreposti, marveč vse to le dopolnjuje, usvršuje, povišuje. Sicer ta resnica na splošno ni neznana, a je vendarle premalo znana, predvsem pa je tolikega pomena, da bi jo morala teorija vsekako jasno in določno izraziti!

Jaz zase moram priznati, da sem se je popolnoma zavedel šele ob čitanju Huberjevega dela »Die Nachahmung der Heiligen«. Tudi Huber je ni teoretično razložil, a jo je praktično tako živo predstavil, da je bila meni ta knjiga v tem oziru kakor »razodetje«. Tedaj sem se spomnil, da je že Billot mimo-grede nekaj takega omenil. Poiskal sem tisto mesto in ga res našel v knjigi »De virtutibus infusis«. Tu Billot dokazuje važno resnico, da si pridobimo z opetovanimi akti nadnaravnih kreposti neko naravno razpoloženje, ki so nam radi njega poslej tisti akti lahki in prijetni; to naravno razpoloženje da ostane v nas tudi še, če nadnaravno krepost s kakim grehom izgubimo. Nasprotniki ugovarjajo, da se tak nauk ne da vzdržati, češ da

bi po njem nekaj, kar je naravno, služilo nadnaravnemu smotru. Billot odgovarja, da res služi, a prav, ker milost naravno zmožnost in tako tudi tisto nje naravno razpoloženje povzema v nadnaravni red. Tedaj pa Billot še dostavlja in zlasti to spada sem: »Mimogrede naj še opomnim, da med milostjo in naravo nikakor ni tiste popolne ločitve, kakor si jo nekateri mislijo, iz strahu pred pelagijanstvom, ko vendar povoda za tak strah nikjer ni. Kakor da ne bi bila narava za milost nujna podlaga! Kakor da bi bilo za delovanje milosti vse eno, kakšna je narava, ali je dobro razpoložena ali ne! Kakor da ne bi bilo znano, da imajo veliki svetniki navadno tudi izvrstne naravne kakovosti, ki so seveda tudi po svoje božji dar!« Na koncu še enkrat ponavlja, da po najzanesljivejšem pričevanju izkustva na težki poti nadnaravnih kreposti narava, tudi telesna narav, jako mnogo pomaga.¹⁵

Ko sem to vprašanje dalje zasledoval, sem našel še eno tako izpoved pri Heinrich—Gutberletu, a tam, kjer je ne bi pričakoval, namreč pri prejšnji razpravi de gratiae gratuitate, a vsekako jako lepo. »Vsak človek,« pravi Gutberlet, »ima v življenju milosti svojo osebitost, ki ima navadno svojo podlago v naravnih, individualnih kakovostih, zmožnostih in nagnjenjih.«¹⁶

Na splošno pa dogmatike o tem molče, res, kakor bi se bale, da bi tičalo tu kako pelagijanstvo.¹⁷ A ker priča to, kakor je opomnil že Billot, »certissima experientia«, te nevarnosti ne more biti, če se le resnica prav umeje.

2. Po našem mnenju bi morale torej dogmatike to važno resnico na vsak način razložiti v posebni tezi. Teza bi bila ta: *Gratia non destruit naturam, sed perficit eam*, to se pravi, milost si vse, kar je v naravi dobrega, usluži, vse oplemeniti in dvigne v nadnaravni red, tako da tudi narava po svoje oblikuje nadnaravni človekov značaj. Ne pravimo torej, da bi milost nič novega ne dala. Saj je že milost sama, bodisi posvečujoča, bodisi dejanska, nekaj povsem novega, počelo novega božjega življenja. Povsem nove so s posvečujočo milostjo vse tiste nadnaravne sile, ki jih imenujemo kreposti in darove sv. Duha. Tudi lahko milost človeka tako prestvari, da se zdi, kakor da bi imel popolnoma drugo naravo.

¹⁵ Prim. Billot, *De virtutibus infusis* (Romae 1901) 58 sl.

¹⁶ Prim. Heinrich, *Dogmatische Theologie*. Fortgeführt durch C. Gutberlet. VIII (1897) 268 sl.: Jeder hat seine Eigenart im Gnadleben, welche regelrecht ihren Grund in den natürlichen, individuellen Anlagen, Fähigkeiten und Neigungen hat.

¹⁷ Celo specialna dela o milosti in naravi imajo komaj kaj o tem. Iz dela »Natur und Gnade« (1861), ki ga je napisal sloveči dogmatik Scheeben, sem si mogel zabeležiti to-le mesto: »Die Uebernatur ist keine Wesenssetzung und keine Wesensänderung; — das Wesen der Natur bleibt, es wird nur erhoben und verklärt... namentlich müssen schon Grundkräfte vorhanden sein, welche die Grundlage der neuen Kräfte bilden sollen« (28).

Pravimo le to, da navadno milost povzame vso naravo, takšno, kakršna je, z vsemi vrlinami, celo s hibami, samo brez grešnosti. Kar je pozitivnega v človeku, to oplemeniti in dvignje v nadnaravni red. Kar je negativnega, to skuša počasi izločiti. Izločuje pa zopet navadno le s tem, da se vadi človek v nasprotni kreposti. Zato se navadno pojavi v človeku v posebni odličnosti tista nadnaravna krepost, ki je bila zanjo že kot naravno krepost narava najbolj razpoložena, ali pa, ki se človek v njej najbolj vadi. Ako se človek posebno vadi v veri ali upanju ali ljubezni — te nadnaravne kreposti nimajo v naravi sami nobene odgovarjajoče naravne kreposti —, tedaj se katera teh kreposti v človeku prav posebej izrazi in javi. Z Billotom lahko pravimo, da dobi ta krepost neko naravno lehkoto in prijetnost, ki daje vsemu bitju svojsko osebitost. Druge nadnaravne kreposti — npravne kreposti — se tudi lahko tako z vajo usovrše, lahko pa najdejo takšno razpoloženje že v naravi in ga dvignejo v nadnaravni red. Tedaj bo že sama vaja izpočetka lahka in prijetna. Zato se morda največkrat zgodi — ker je to najbolj naravno —, da se v svetniku tista krepost najbolj pokaže, ki je bilo zanjo že v naravi največ razpoloženja. Sv. Tomaž uči, da so nekateri ljudje celò že telesno za nekatere kreposti bolj razpoloženi. Radi telesnega razpoloženja so v njih neki »naravni početki« kreposti (*inchoationes naturales*). Tako so nekateri po naravi bolj razpoloženi za čistost, drugi za krotkost ali za kako drugo krepost.¹⁸ Drugi so si pridobili vsaj neke (nepopolne naravne kreposti v borbi življenja, preden so se izpreobrnili. Kaj naravno je, da se take kreposti najbolj izrazijo tudi v novem življenju.

Ne mislimo pa samo na kreposti v ožjem pomenu besede, mislimo tudi na posebni način delovanja, ki je v zvezi s čudjo, navjo, z značajem vsakega človeka. Tudi ta svojstvenost se bo navadno pokazala v novem življenju. Kolerik bo tudi kot svetnik kolerik. Seveda bo pod vplivom milosti bolj in bolj izbrusil trdine koleričnega temperamenta. Če gledamo na vnanje delovanje, se bo morda pokazalo, da so bili največji svetniki prav koleriki.

Ako umevamo z besedo »strasti« močno javljanje čutnega teženja, razpoloženje za močne afekte, tedaj bomo zopet našli te afekte tudi v svetnikih, seveda bolj in bolj očiščene vsega, kar bi bilo neredno. Strasti so namreč dobre pomagavke, a slabe svetovavke. Za svetovavke jih torej svetnik ne bo rabil, a rabil jih bo za pomagavke. »Strasti so naravna podlaga junaške kreposti in popolnosti. Svetniki so bili po večini možje močnih strasti.«¹⁹

¹⁸ S. Thom. Summa theol. I II, q. 51, a. 1: Ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales: sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem, vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

¹⁹ R. Meyer S. J., Erste Unterweisungen in der Wissenschaft der Heiligen I² (1912) 38 sl.; prim. tudi: M. Meschler, Drei Grundlehren des geistlichen Lebens³ (1912) 129.

Tudi telesno moč povzame milost v svojo službo.

Ker so duševne posebnosti časih nekako skupna last celega stanu ali celega naroda, zato se bo po našem načelu tudi delovanje milosti javilo v celih stanovih in celih narodih na poseben način.

Tako torej umevamo načelo, da milost ne uničuje narave, marveč da jo usovršuje. Že iz Billotove opombe je pa dosti jasno, da smemo umeti to načelo obenem tudi v smislu prve teze, namreč da si milost za velika dela izbere navadno tudi ljudi velikih naravnih sil in darov, kakor vrtnar poišče krepkega divjaka, da vcepi nanj žlahtne cepi. Seveda so tudi tu izjeme. »Kar je slabo pred svetom,« je dejal apostol, »je izvolil Bog, da bi osramotil, kar je mogočnega, in kar nič, da bi razdejal, kar je, da se ne bi noben človek hvalil pred njegovim obličjem« (1 Kor 1, 27—29). Vendar je dostikrat pred svetom slabo, kar je v resnici močno, zakaj ponižni skrivajo pred svetom svoje dari. Tudi Gutberlet je na navedenem mestu izrazil to misel: »Milost se prilagoja individualnosti stvari, ali bolje: previdnost jim je že vnaprej dala takšne kakovosti, da so sposobni za posebne namene božjega kraljestva in dovzetni za posebne milosti, ki so za to potrebne.«²⁰ Gutberlet celo misli, da je milost pri kakem narodu, kakem stanu, poklicu na splošno bolj dejavna kakor pri drugih; kak narod, stan, poklic da daje več svetnikov kakor drugi, »ker nahaja milost pri le-teh manj sposobna orodja.«²¹ V smislu naše prve teze bi rekli, da posebna milost podstavlja tudi posebne pogoje, ki jih v vsakem narodu, stanu, poklicu ni.

3. Kakšen je torej dokaz za to tezo? Dejali smo že, da podaja tudi za to tezo najmočnejši dokaz izkustvo.

Nekak dokaz je že aksiom sam, ki je splošno sprejet: Gratia non destruit naturam, sed perficit eam. Seveda se je ta aksiom že sam izobličil pod pričevanjem izkustva.

Lepe primere podaja sv. pismo. Tako je lep zgled cepljenja. »Ti, ko si bil divja oljka,« pravi apostol, »si bil vcepljen (na sveto oljko) in si se udeležil oljkine korenine in nje soka« (Rim 11, 17. Ako po naše govorimo, požlahtnjujemo s plemenitimi cepiči lesnike in divjake. Cepljeno drevo ostane, kar je bilo, jablana, hruška, hruška; ohrani tudi svoje sile in sokove in rodi svoj svojski sad; a vse delovanje se vrši pod vodstvom in vplivom žlahtne sadike in tako je tudi sad, dasi svojski, požlahtnjen. Tako si milost usluži vse naravne sile, da delujejo v nje službi in pod nje vplivom po svoje, a na višji način in za višji smoter. Kajpada je velika razlika ta, da milost dvigne vse sile v nadnaravni, božji red, a sicer je primera jako lepa in značilna.

Tako se naravna pestrost, prenovljena in ponebešena, javi zopet v nebeškem vrtu, ki je Cerkev: vsako bitje ima svojo

²⁰ Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII, 269.

²¹ o. c. 268.

naravo in svojo lepoto, ki se snuje na naravi, a je stkana iz svojih žarkov božje milosti.

Posvečenje je prerojenje (regeneratio). Kakor življensko počelo (vitalni princip) vodi in ravna vse fizične in kemične sile v službi življenja, tako vodi in ravna nadnaravno življensko počelo vse naravne sile v službi nadnaravnega življenja.

Tako bo našel večak še drugih primer v sv. pismu, ki osvetljujejo našo tezo, da mora vsak na svoj način po svoji naravi in svoji milosti Bogu služiti, tako da se vsi ti raznoteri načini družijo končno v soglasen hvalospev neskončnemu Bogu. Milost tudi »glumca Matere božje« ne zavrže, ki da Bogu, kar more in zna.

Najlepše osvetljuje to resnico življenje svetnikov samih. Bilo bi treba opisati vsakega svetnika posebej, da bi se videlo, kako na široko vlada rečeno načelo. Zadostuje naj pa dvoje, troje zgledov.

O sv. Pavlu piše škof dr. M. Napotnik: »Vse zmožnosti, prirojene Pavlu, so se po blaženem vplivu krščanske vere razvile, scistile in izpopolnile... Pavel je bil kolerične čudi... Mož kolerične narave ne miruje, dokler ni svojega prepričanja vcepil kolikor možno največji množici; on se ne izogiblje boja, marveč je zanj vedno pripravljen. Ta značaj se je razodel že v mladeniču Savlu... Pa tudi po izpreobrnitvi ni zatajeval Pavel svoje narave. Njegovi naravski darovi so bili pa zdaj izpremenjeni v najboljše darine. Kakšna vnema je bila zdaj v Pavlu za nebeško kraljestvo in kakšna skrb za oznanjevanje izveličavne resnice vsemu svetu!... Naravno in čuda ni, da je Pavel tudi svojemu knjižnemu slogu vtisnil pečat svojega koleričnega značaja.«²²

Sv. Frančišek Asiški je bil vitez in trubadur pred izpreobrnjenjem in potlej, prej v službi svetnih idealov, potem v službi najvišjega ideala. Do smrti je nosil v sebi, kar je prejel od svoje matere in od matere zemlje: od matere provensalke ljubezen do viteštva in trubadurstva, ljubezen do poezije, romantično hrepenenje po idealih, neizčrpno darežljivost; od matere, lepe umbrijske zemlje, otroško-naivno vedrost, globoko čustvo za naravo, brezskrbno svobodnost. Solnčna pesem, ki sta mu jo morala še ob smrtni postelji dva brata neprestano pevati, je izraz vsega tega, seveda vsega tega, po milosti izčiščenega, ožarjenega, hrepenečega v večnost in neskončnost. Po trgovskem očetu je pa prejel krepko energijo volje in tudi le-to je milost uslužila za neutrudno delo npravnega izpopolnjenja in usvršenja.²³

²² Dr. M. Napotnik, Sveti Pavel, apostol sveta in učitelj narodov³ (1904) 22 sl.

²³ Prim. G. Schnürer, Franz v. Assisi (1905) 123—133; J. Jörgensen, Der heilige Franz von Assisi (1908) 142—151; F. Imle, Ein heiliger Lebenskünstler (1914) 11—24.

Zanimivo bi bilo primerjati sv. Frančiška Asiškega in sv. Ignacija Lojolskega. Oba vojščaka, oba viteza v službi najvišjega kralja, a kolika razlika med njima in med redovoma, ki sta ju oba ustanovila. Vsak je utisnil svoji ustanovi značaj svoje osebitosti in narave. Gotovo sta njiju deli izraz »multiformis gratiae Dei« (1, Petr 4, 10), mnogotero delujoče milosti božje, a prav tako tudi izraz mnogoterih naravnih razlik.

Naj navedemo sedaj še zgled iz rečene Huberjeve knjige »O posnemanju svetnikov«. Huber razlaga, naj si svetniških zgledov ne jemljimo brez izbire za posnemanje. Vsak naj si izbira vzore predvsem izmed svetnikov svojega poklica, svojega stanu, svojega naroda. Ozirati se mora na notranje razpoloženje in na vnanje razmere, na duševno individualnost, нравno moč in tudi na telesne sile. Ko pojasnjuje kako in zakaj, pravi glede narodnosti: Tudi vsak narod ima svojo osebitost, svoj posebni značaj, in le-ta se uveljavlja tudi v svetnikih. Svetnik s severa v mnogočem drugače ravna kakor pa svetnik iz južnih dežel; svetnik, ki se v njem pretaka romanska kri, drugače kakor Nmec, Anglež ali Šved.

Zanimivo in poučno je, če primerjamo tri mladinske zavetnike, Alojzija, Stanislava in Janeza Berchmansa. Ločijo se po individualnosti, po krepostnem življenju in po tem, kako jih je vodila milost. Sv. Alojzij je bil iz severne Italije, izpod raskavih Alp; tudi njegova individualnost ima nekaj raskavega: moško resna je, trda proti sebi in brezčutna. Njegova krepostnost se javi v junaškem zatajevanju, čezmerni spokornosti s posti in bičanjem. V molitvi ne popusti, dokler ne prebije cele ure brez vsake raztresenosti. Ko je že bolan in hirav, želi, da bi smel streči bolnikom s kužno boleznijo in daruje pri tem zadnje življenske moči. Preden umrje, prosi še, da ga polože na pepel in neusmiljeno bičajo. Tudi milost je tega svetnika vodila na trd način: v njegovem življenju zelo malo beremo o tistih sladkostih in tolažbah, ki so navadno že na zemlji plačilo za junaške žrtve.

Sv. Stanislav Kostka je bil Poljak. V njem je prekipela tista čuvstvenost, ki je značilna za Slovane, predvsem za Poljake. Marijo imenuje Stanislav z nežno ljubeznijo svojo »nebeško mater«, njo vedno in v vsem časti. Sladko veselje mu je poleg tega pobožnost do sv. Rešnjega telesa. Dvakrat so mu ga angeli prinesli, da bi mu utešili hrepenenje po sv. obhajilu. Z njegovega lica sije žareča ljubezen do Boga, solze ganotja mu neprestano blešče v očeh in s hladno vodo mora gasiti žar svojega srca. Ko umira, misli le na Marijo in se veseli, da bo z njo obhajal njen praznik — umiral je namreč na veliki šmaren v jutro. Koliko nasprotje med sv. Alojzijem in sv. Stanislavom: Alojzij suh, skoraj brez nežnega čuvstva, sama jeklena volja, Stanislav z osemnajstimi leti še ljubezniv

otrok, neskončno mehke in nežne, skoraj sama čuvstvenost, in plameneč od ljubezni do Jezusa in Marije.

Ko se pa pri obeh, pri sv. Alojziju in pri sv. Stanislavu, izrazito kaže duševnost, subjektivnost, je tretji mladinski zavetnik, sv. Janez Berchmans, Holanec, takorekoč sama objektivnost: miren in enakomeren kakor vsi Holandci, ne vdaja se nobenim čuvstvom, temveč živi le za dolžnost; v redu je živo pravilo, nič drugega ne. Tudi vodstvo milosti ne razodeva pri njem nič nenavadnega.

Vsi ti trije svetniki so iz iste duhovne šole istega reda, izšli so tako rekoč iz istega kalupa in vendar, kako različna je njih duševna individualnost. In ta različnost, to nasprotje izhaja ne v najmanjši meri vprav iz različne narodnosti.²⁴

To je tisto mesto, ki je bilo zame kakor »razodetje«. Mislim, da ti zgledi zadosti dokazujejo našo tezo. Iz asketičnih in mističnih del bi bilo gotovo mogoče nabrati še raznoterih podatkov, ki bi še z drugih strani tezo osvetlili. Naj navedem tak primer, ki sem čisto slučajno nanj naletel. V lepi knjižici o pobožnosti do presv. Jezusovega Srca govori P. Noldin tudi o privatnih razodetjih in pravi, da jih je treba vedno le modro in previdno uporabljati. Zakaj? »Privatna razodetja izvoljenim dušam, pravi, nimajo namreč nikdar tiste splošnosti, ki jo imajo krščanske dogme, ampak imajo vedno individualen značaj. Zato se kaj lahko zgodi in se dostikrat res zgodi, da taka razodetja v tisti individualni obliki drugačnemu duhu in srcu ne ugajajo.« Evo, zopet ista resnica, da se milost v svojih raznoterih pojavih navadno ravna po naravi in osebitosti subjektov, ki v njih deluje!²⁵

Kako izredne važnosti je pa ta resnica za askezo, pastoralo, pedagogiko, tega menda ni treba več razkladati. Kako naj vodi duše, kdor ne ve, kako jih milost navadno vodi! Kako naj prav navaja na duhovno življenje, kdor ne ve, da se v duhovnem življenju izraža tudi naravno življenje z vso svojo svojstvenostjo in osebitostjo! Kako naj individualno vzgaja za krščansko življenje, kdor ne ve, da mora krščanstvu služiti vsa individualnost! Ni vse za vsakega, ni vsak za vse! Pravilo pa daje vprav načelo: *Gratia non destruit naturam, sed perficit eam!*

²⁴ M. Huber S. J., Die Nachahmung der Heiligen in Theorie und Praxis I (1912) 401—404.

²⁵ H. Noldin S. J., Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu ⁹ (1906) 39.

Dr. Jos. Ujčić — Ljubljana:

Biblični teksti o odpustnem grehu.

(Konec.)

(Textus biblici de peccato veniali.)

Summariu. — In hac dissertationis parte proponuntur et expouuntur textus, qui existentiam peccati venialis probant. Eadem ac in praecedentibus articulis adhibetur methodus: narrata videlicet historia interpretationis singulorum textuum quid inde pro doctrina de peccato veniali erui queat ostenditur. Sequentes textus examini subiiciuntur: V. Eccl 7, 21. — VI. Prov 20, 9. — VII. Job 14, 4. — VIII. Mt 6, 12. — IX. 1 Joan 1, 8. — X. Jac 3, 2. — XI. Verba quaedam Domini Salvatoris: a) Mt 23, 24; b) Mt 7, 3; Lc 6, 41; c) Mt 5, 19.

Dosedanja preiskava bibličnih tekstov, ki se navadno uporabljajo kot dokazi za odpustni greh, nas je dovedla do rezultata, da so ti teksti brez dokazilne moči. Uspeh naše razprave bi bil potemtakem zgolj negativen in izzveneti bi moral v vabilo, naj dogmatiki in moralisti v razpravah o odpustnem grehu nekoliko revidirajo svoje biblične dokaze in naj ne izgube nikoli stika z eksegezo.

S samo negativnim uspehom pa se ne smemo zadovoljiti; pogledati moramo, nam li nudi sveto pismo tudi pozitivnih dokazil za naše vprašanje. Že vnaprej moramo opozoriti, da žetev ne bo prebogata. Večina tekstov, ki se dajo pozitivno uporabljati, nam sicer dokazuje, da je mali greh, pove nam pa prav malo o njegovem bistvu.

Oglejmo si najprej starozavezne izreke, ki pridejo v poštev pri našem problemu.

V. Eccl 7, 21.

»Non est (enim) homo iustus in terra, qui faciat bonum, et non peccet.«

Protestantje so napačno tolmačili ta stavek, ki so iz njega sklepali, da sodeluje pri vsakem človekovem činu v njem bivajoča poželjivost in da je vsled tega vsakemu dejanju primešan greh ali madež. Kdor čita ta tekst brez šolskih ali drugih pred-sodkov, bo kmalu spoznal, da hagiograf takih obupnih idej sploh še v mislih ni imel; hotel je samo poudariti splošno grešnost vsega človeškega rodu in te besede sv. pisma bi lahko napisal danes človek, ne da bi potreboval zato teološke nabražbe.

O splošni grešnosti razlaga ta tekst že aleksandrijski diakon Olympiodor (v prvi polovici 6. stol.), trdeč, da človek vsled šibkosti svoje narave ne more ostati brez greha.¹

¹ Ἄνθρωπος γὰρ ὧν οὐ δύνησται μὴ ἀμαρτάνειν (in Eccl. 7. PG 93, 569). Prim. tudi Cornel. a Lapide in h. l. (ed. Vivès VII 271).

Še jasneje izraža to misel sv. Hieronim, ko se sklicuje na naš verz v dokaz, da je človek že od svoje mladosti nagnjen k hudemu.² Podobno govori sv. Janez Krizostom, da ni človeka, ki bi mogel biti povsem (*καθ' ὅλον*) pravičen in prost vsakega greha.³

Kaj več se iz tega verza sploh ne da sklepati; to uvidevajo tudi novejši protestantje. Tako piše Volk-Oettlijev komentar k temu bibličnemu verzu: »Niemand ist schlechthin sündfrei, also ist der Weisheit und ihrem schützenden und stärkenden Einfluß der Sünde u. namentl. ihren Folgen gegenüber nicht zu entraten.«⁴

Razloženemu verzu je zelo soroden Salomonov

VI. Preg 20, 9.

»Quis potest dicere: Mundum est cor meum, purus sum a peccato?«

Vodilna misel je tudi v tem verzu: vsak človek je grešen, četudi je očistil svoje srce. Po hebrejskem izvirniku je misel: »Očistil (*קָדַשׁ* = hiphil *δικαιοῦν*) sem svoje srce, čist sem svojega greha.« Retorično vprašanje (quis potest dicere), ki uvaja ta stavek, dokazuje, da ni človeka, ki bi se mogel hvaliti (LXX: *τίς κυχήσεται*), da je njegovo srce čisto. Loda brezdvomno so bile tudi v stari zavezi osebe, kojih srce je bilo b i s t v e n o čisto; ako torej hagiograf pripisuje vsakemu človeškemu srcu nečistost, ne more imeti v misli samo bistvene nečistosti, temveč tudi slučajno, ne more misliti samo na moralno »grdobo«, marveč na »pomanjkanje večje etične lepote«, z drugimi besedami: vsak človek, tudi najboljši, ima kak greh in to je pač odpustni greh, kajti nihče ni brez napake, »οὐδείς οὖν ἀναμάκρηντος,« pravijo pri razlagi tega izreka Apostolske konstitucije.⁵ Ta misel nas mora spodbujati, uči sv. Ciprijan, da ne zaupamo preveč v svojo nedolžnost in da uporabljamo za svoje rane (= venialia) potrebna zdravila.⁶ O malem grehu razlaga naš tekst tudi grški ekseget Prokopij iz Gaze, ki nam obenem pričuje o splošni razlagi vzhodnih pisateljev: »Kdo bi mogel trditi, da je njegovo življenje brez oponosa? Brezgrešen ni nihče razen Boga?«⁷

² »Quod ab adolescentia mens hominum apposita sit ad malitiam.« Com. in ap. ad Eph. c. 2. PL 26, 497.

³ De Lazaro concio VI. PG 48, 1041.

⁴ Die poetischen Hagiographen. Strack-Zöckler, Kommentar zu den hl. Schriften VII. (Nördlingen 1889) 131.

⁵ Constit. Apost. II 18, PG 1, 629.

⁶ »Nec quisquam sic sibi de puro atque immaculato pectore blandiatur, ut, innocentia sua fretus, medicinam non putet adhibendam esse vulneribus, cum scriptum sit: Quis gloriabitur, castum se habere cor, aut quis gloriabitur mundum se esse a peccatis.« De opere et eleem. c. 3. PL 4, 604.

⁷ In Prov. 20, 9. PG 87, 1423.

Z njim se strinja tudi razlaga Salomonovih pregovorov, ki jo pripisujejo Bedi (če ni njen avtor Rabanus Maurus; prim. PL 111, 679). Beda trdi prav umestno: Če bi nihče ne bil čist, bi nihče ne mogel na goro Gospodovo. Toda mnogi bodo stopili na goro Gospodovo, torej morajo biti čistega srca; ta čistost pa seveda ni absolutna, temveč »iuxta humanae possibilitatis modum«.⁸

Naš tekst nam torej nudi najprej neposredni dokaz, da so splošno vsi ljudje grešni; ker pa pri pravičnih ne smemo predpostaviti smrtnega reha, velja to načelo pri njih z ozirom na male grehe. Ker se torej iz našega pregovora per obviám conclusionem da skovati argument za veniale, so novejši pisatelji voljni priznati mu domovinsko pravico v traktatu o odpustnem grehu.⁹

VII. Job 14, 4.

Cruх interpretum pa je v našem problemu Jobov izrek:

„*Τίς γάρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδεὶς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς.*“

Da citiramo to besedilo po Septuaginti, ima poseben razlog; zakaj prav njegova grška oblika, ki je bila merodajna tudi za s t a r i latinski prevod, je dala mnogim starim pisateljem povod, da razlagajo Jobove besede o odpustnem grehu. Vulgatin tekst (Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?) bi jim ne bil tako uporabljiv. Zanimivo je, da uporabljajo grški razlagalci Jobov izrek kot dokaz za splošno o s e b n o grešnost, češ, ni človeka, na katerem bi se ne našel kak madež; torej imamo tu zopet biblični argument za veniale; posebno dokazilno moč pa da imajo te besede v ustih tako pravičnega moža, kakor je bil Job. Tako trdi n. pr. Klement Rim.,¹⁰ da je Job pravičen in se vendarle obtožuje greha, ki more biti dosledno le odpusten.

Na razlago Rimskega Klementa nas spominja tudi Klement Aleksandrijski, ki pravi, da trpin stare zaveze izgovarja te besede iz ponižnosti (*καταπενοφροσύνη*).¹¹ Podobno

⁸ Sunt, qui largiente divina gratia, possunt iuxta humanum modum et cordis et operis munditiam habere... Si enim nemo mundum habet cor, neque ullus est purus a peccato, consequens est profecto, ut nullus ascendat in montem Domini, nullus hominum stet in loco sancto eius. — Quia vero constat multos ascensuros in montem Domini staturusque in loco sancto eius, restat itaque, ut sint multi mundo corde et iuxta humanae possibilitatis modum puri a peccato. Sup. parab. Salomonis l. 2. PL 91, 996.

⁹ N. pr. Lukman («Voditelj» XV [1912] 164), čeravno se izraža zelo previdno; pravi namreč, da nam služi kot dokaz za veniale »morda tudi Prg 20, 9«.

¹⁰ αὐτὸς (Job) ἑαυτοῦ κατηγορῶν εἶπεν· οὐδεὶς καθρὸς I Cor 17. PG 1, 244.

¹¹ Strom. IV 17. PG 8, 1313.

misel najdeš tudi v Apostolskih konstitucijah. Ni človeka brez napake razen Onega, ki je za nas postal človek.¹² Epifanij je rabil v isti smeri Jobov izrek proti neki katharski sekti v dokaz, da ni nihče *ἀναμάριτος*.¹³ Sučno sklepa iz našega teksta tudi Krizostom, da je sploh nemogoče biti povsem čist.¹⁴ S to razlago soglaša Ciril Aleks., češ, vsi ljudje imajo kak madež; kakor pa je neka rastlina za čiščenje madežev na obleki, tako imamo tudi sredstvo za čiščenje moralnih madežev, in to je: strah božji, ki človeka očiščuje.¹⁵

Isto pot kot dosedaj omenjeni grški pisatelji gre tudi Origen, pa le v razlagi lista Rimljanom; tam sklepa, da ima vsak človek kak greh, pa naj bo tudi svetnik.¹⁶

V drugih svojih delih pa se je Origen z razlago našega verza močno urezal. V svoji 8. homiliji in Levit. izvaja iz Jobovih besedi sicer povsem logično, da je vsak človek pod izvirnim grehom, kar mu dokazuje cerkev, ki krščuje tudi otročiče, pri katerih bi vsled pomanjkanja osebne greha milost krsta bila sicer nepotrebna (gratia baptismatis superflua videretur).¹⁷ To misel ponavlja tudi pri razlagi Lukovega evangelija: »Quomodo potest ulla lavacri in parvulis ratio subsistere, nisi iuxta illum sensum, de quo paulo ante diximus: Nullus mundus a sorde etc.« Et quia per baptismi sacramentum natiuitatis sordes deponuntur, poropterea baptizantur et parvuli.¹⁸ In končno zatrjuje isto v razlagi prvega evangelija: *Οὐδείς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ὁύπου, οὐδ' ἐι μία ἡμέρα εἶη ἡ ζωὴ αὐτοῦ διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον, ἐφ' ἣ τὸ ὄπο τοῦ Δαυὶδ ἐν πεντεκοστῷ ψαλμῷ (Ps. 50, 7) λελεγμένον πάντων εἰς γένεσιν ἐληλυθότων λέγοι κτλ.*¹⁹

Dotlej bi lahko rekli, da nam nudi Origen na podlagi Jobovega verza naravnost klasičen dokaz za nauk o izvirnem grehu na vzhodu. — Toda njegova velika napaka tiči v tem, da generalizira stavek: *οὐδείς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ὁύπου* in razteguje postavbo izvirnega greha ne samo Marijo, temveč kar na Kristusa, trdeč, da ni bila potrebna samo Marija očiščenja, marveč tudi Kristus! Origen čuti sicer sam, da je stavek zelo predrzen, pa vendarle ga skuša dokazati, et sicer z bibličnimi argumenti: »... ergo Jesus purgatione indiguit, et immundus fuit, aut aliqua sorde pollutus. T e m e r a r i e forsitan

¹² Const. ap. II 18, PG 1, 629.

¹³ Haeres. (contra Catharos) 59, 1. PG 41, 1018.

¹⁴ οὐδὲ δυνατόν καθαρὸν εἶναι (Fragm. in b. Job. PG 64, 616).

¹⁵ In Ps. 19, 10. PG 69, 832.

¹⁶ Omnes enim potest fieri ut peccaverint, etiamsi si sancti fuerint, quia »nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerint vita eius«. Quis enim est, qui non aut in facto, aut in verbo, qui cautissimus certe est, vel in cogitatione peccaverit. Com. in Rom. 5, 18. PG 14, 1030.

¹⁷ Hom. 8. in Levit. PG 12, 495—496.

¹⁸ Hom. 14. in Luc. PG 13, 1835.

¹⁹ Comm. in Matth. PG 13, 1320.

videor dicere, sed Scripturarum auctoritate commotus. Vide, quid in Job scriptum sit: 'Nemo mundus a sorde etc.' Non dixit nemo mundus a peccato, sed nemo mundus a sorde. Neque enim idipsum sordes atque peccata.²⁰ Pod »sordes« bo pač umevati v njegovi terminologiji izvirni greh, pod »peccata« vsebne grehe.

Tako torej vidimo, da na vzhodu razlagajo na splošno Jobove besede o malih dejanskih grehih, čeprav besedilo Septuaginte ne samo ne zahteva takega tolmačenja, marveč govori naravnost nasprotno o nekem drugem grehu, ki ga ima že dete, »cuius est unius diei vita super terram«, in to more biti le izvirni greh. Problem izvirnega greha pa pri Grkih ni bil pereč; njih dogmatična polemika proti origenistom se je gibala v drugi smeri: namreč da človek ne pride na svet obtežen z osebnim grehom. Če se oziramo na to, ne bomo osupnili, da izrek, ki je na zapadu klasičen dokaz za izvirni greh, ne igra v tem predmetu na vzhodu posebne vloge.²¹ Ko se je pa na zapadu pojavila racionalistična struja pelagijancev, pri katerih je tradicionalni pojem izvirnega greha zvođenel v »slab zgled« našega praočeta,²² je bilo potrebno podpreti cerkveni nauk tudi z bibličnimi dokazi. V ta namen je bil Jobov izrek, da niči novorojeno dete ni brez greha, zelo dober argument, iz katerega se je dala prav lahko izvajati potreba, krščevati otroke.

Kot zgled takšne eksegeze naj nam zadostuje samo en citat iz najuglednejšega latinskega cerkvenega učitelja: »Nemo nascitur, nisi trahens poenam, trahens meritum poenae. Dicit et in alio loco propheta: Nemo mundus in conspectu tuo (zanimiva varianta, ko čitamo sicer za ἀπὸ ὀύπινον = a sorde) nec infans, cuius est unius diei vita super terram.«²³

Da so šli drugi zapadni pisatelji v razlagi tega teksta Avguštinovo pot, je umevno. Odkar pa je začela eksegeza operirati razen z vulgato tudi z drugimi teksti, posebno pa z izvirnikom, so postali dogmatiki glede uporabe Jobovega stavka precej previdni. Hebrejski tekst namreč ne govori tako jasno o kakem prirojenem grehu. Njegova formulacija: Quis dabit mundum de immundo? non unus... dovoljuje precej široko razlago.²⁴

²⁰ Hom. 14. in Luc. PG 13, 1834.

²¹ Razen Origena uporablja Jobove besede za paedobaptisma Grk Olympiodor: In beat. Job 14. PG 93, 165.

²² Pelagij je namreč učil »ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transiisse«. Augustin. De pecc. merit. I. n. 9. PL 44, 114.

²³ Augustinus, Enarr. in Ps. 50, n. 10. PL 36, 591.

²⁴ Primeri, kar piše Scheeben, Katholische Dogmatik II 2 (Freiburg 1880) 635: »Die von den Vätern oft zitierte Stelle Job 14, 4 macht eine Schwierigkeit wegen der verschiedenen Texte. Die Vulg. hat: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine. Nonne tu qui

Ako pogledamo na rezultat, ki nam ga nudi raziskovanje starozaveznih tekstov, ne moremo trditi, da nam je ta razprava donesla dosti pozitivnega gradiva za pojasnitev našega problema. Sploh mislim, da v stari zavezi ne kaže iskati preveč dokazil za nauk o odpustnem grehu. Bog je namreč dal Mojzesevo postavo ljudstvu, čigar karakteristika je bila »trda glava in neobrezano srce (prim. Daj ap 7, 51). Takemu nepopolnemu ljudstvu je moral Bog dati postavo, ki ne stavi previsokih etičnih zahtev; dalje je moral vplivati z nagibom, ki je našemu krščanskemu mišljenju nekoliko nizek, bil je pa potreben »trdosrčnemu« (prim. Mt 19, 8; Mk 10, 5) judovskemu ljudstvu, in ta nagib je s t r a h. Zato imenujejo skolastiki, naslanjajoč se na sv. Pavla, staro postavo »lex timoris«, »in quantum inducebat ad observationem praeceptorum per comminationem quarumdam p o e n a r u m.«²⁵

Strah pa deluje bolj na »roko« nego na »srce«, t. j. urejuje zunanje čine, da bodo v soglasju s pravilom, ne prerodi pa vselej notranjosti: »Lex vetus dicitur cohibere manum, non animum; quia qui timore poenae ab aliquo peccato abstinere, non simpliciter eius voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas eius, qui a more iustitiae abstinere a peccato.«²⁶

Popolna etika pa zahteva ne samo, da materialno izvršujemo zapovedane čine, marveč da jih izvršujemo voljno in radi, »delectabiliter et prompte«, kakor bi rekel Aristotel.²⁷ Take visoke sposobnosti pa stara zaveza na splošno ni nudila svojim podložnikom; pravim: »na splošno«, ker se ne da tajiti, da so bili tudi v območju mozaičnega reda pravični, ki so pojmovali etično življenje zelo visoko. To malo število pa je po svojem duhu že pripadalo Kristusovi zavezi: »Fuerunt ... aliqui in statu veteris testamenti habentes caritatem et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et aeternas: et secundum hoc pertinebant ad legem novam.«²⁸

Za ogromno večino pa je veljal nagib »strahu«, in ne oni nagib, ki napravi človeka povsem sposobnega, da se udeleži večnega življenja; ta motiv je »ljubezan«, ki jo izliva milost v naša srca. Te milosti pa stara zaveza ni mogla podeliti, ker je bila pridržana

solus es? Die Itala, nach welcher die lateinischen Väter zitieren und welche hier mit der Sept. stimmt, liest: Quis mundus a sorde, non unus, etiamsi unus diei sit vita eius super terram? ... In beiden Lesarten ist von einer ... ursprünglichen Unreinheit des Menschen die Rede, welche keine andere sein kann, als die der Sünde. Dagegen hat das Hebr. einfach: Quis dabit mundum de immundo? Non unus, ohne daß, wie in der Vulg., durch den Hinweis auf das semen oder, wie in der Itala, durch die Verbindung mit dem folgenden Satze das Subjekt und die Qualität der immunditia als einer angeborenen näher bestimmt wird.« — Glej tudi Tanqueray, Theol. Dogmat. spec.²⁹ (Tornaci 1909) 377.

²⁵ S. Thom. 1 II q. 107. a. 1 ad 2.

²⁶ S. Thom. 1 II q. 107. a. 1 ad 2.

²⁷ Ethic. V, 9 (ad finem).

²⁸ S. Thom. 1 II q. 107. a. 1 ad 2.

Kristusu: »Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est« (Jan 1, 17). Zato je stara zaveza, ki je sama po sebi dobra, v primeri z novo zavezo nepopolna in ne smemo pričakovati pri njenih podanikih one moralne višine, s katero smo navajeni računati v krščanskem etosu. »Nihil enim ad perfectum adduxit *ἐτελείωσεν* lex (Hebr. 7, 19).

Ako je v stari zavezi stal strah v ospredju, vidimo, da v novi zavezi stopa zelo v ozadje; tu veje nov duh, duh ljubezni. »Ljubezen pa ne pozna strahu, marveč ga izganja, ker strah povzroča trpljenje; če se pa kdo da voditi od strahu, ta ni popoln v ljubezni« (1 Jan 4, 18).

Popolnost je torej v ljubezni, ljubezen pa je zvesta tudi v najmanjšem; to je osnovni ton, ki nam povsod zveni nasproti iz nepopisne harmonije Kristusovega nauka. V tem duhu moramo preiskovati novozavezne tekste o odpustnem grehu.

VIII. Mt 6, 12.

Prvi novozakonski izrek, iz katerega lahko izvajamo, da je mali greh, je stavek, ki ga ponavljamo vsak dan v Gospodovi molitvi:

»Dimitte nobis debita nostra.«

Že Tertulijan uči v razlagi te prošnje, da je edini Gospod brez greha, vsi drugi pa so podvrženi grehu in morajo prositi za odpustenje.²⁹ Toda ta pisatelj ne razlikuje tukaj odpustnega in smrtnega greha, marveč govori o grehu sploh.

Enako misel izraža njegov afriški rojak Ciprijan, ki sklepa iz našega teksta ter iz besed 1 Jan 1, 8, da smo vsi grešniki ter da moramo prositi za odpustenje.³⁰

Bolj jasno pa uporabljata ta stavek kot dokaz za veniale tretji znameniti Afrikanec, Avguštin. »Debita« so mu grehi, ki jih storimo iz človeške slabosti, ki so sicer mali, toda jih je mnogo in nas njih množina teži »sicut unum aliquid grande.«³¹

²⁹ »Sciebat Dominus se solum sine delicto esse. Docet itaque petamus 'dimitte nobis debita nostra'. Exomologesis est, petitio veniae; quia qui petit veniam, delictum confitetur. Sic et poenitentia demonstratur acceptabilis Deo, quia vult (bolje: mavult) eam quam mortem peccatoris.« De orat. 7, PL 1, 1265.) Iz konteksta je razvidno, da pod »delictum« ni treba umevati velikega greha, marveč vsak korak, s katerim zaide človek od prave poti.

³⁰ Cyprian., De oratione domin. c. 22. PL 4, 534.

³¹ »Neque enim ea nobis dimitti volumus, quae dimissa non dubitamus in baptismo; sed illa utique quae humanae fragilitati, quamvis parva, tamen crebra subrepunt; quae si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt et oppriment, sicut unum aliquid grande peccatum.« Ad Seleucianam ep. 265, 8. PL 33, 1089. — »Voluit nobis Salvator ostendere, quantumlibet iuste in huius vitae caligine atque infirmitate vivamus, non nobis deesse peccata, pro quibus dimittendis debeamus orare; ... ut disceremus, non putare nos esse sine peccatis, etiamsi a criminibus essemus immunes.« De civitate Dei 21, 27. PL 41, 748.

Glede tega zadnjega naziranja pa skolastika ne sledi Avguštinovi razlagi in tudi ne more (prim. BV 1921, 70 nsl.).

Pod vplivom sv. Avguština je uporabil kartaginski (milevitanski) koncil 418 Kristusove besede »dimitte nobis debita nostra« proti pelagijancem kot dokaz za veniale. »Placuit, ut quicumque dixerit, in cratione dominica ideo dicere sanctos: ‚Dimitte nobis debita nostra‘, ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis iam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores; et ideo non dicere unumquemque sanctorum: Dimitte mihi debita mea, sed: Dimitte nobis debita nostra; ut hoc pro aliis potius, quam pro se, iustus petere intelligatur, A. S.«³² — Misel kartaginskih očetov ponavlja tridentski zbor, ki uči, da tudi najboljši ljudje (quantumvis sancti et iusti) padajo v male, vsakdanje grehe (in levia saltem et quotidiana) in da radi tega prosijo ponižno obenem in resnično za odpuščenje teh grehov: Nam iustorum illa vox est et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra.³³

Tu pa moramo naglasiti, da bi se motil, kdor bi hotel pojmovati besede »dimitte nobis« kot izključen dokaz za odpustni greh. Tega tudi afriški očetje niso imeli v mislih. — »Dimitte nobis« nam nudi argument za odpustni greh le v toliko, v kolikor prihaja ta prošnja iz ust pravičnih; zato omenja koncil le »sanctos«. V cerkvi pa žive poleg svetnikov tudi grešniki, oboji so njeni člani, oboji morajo ponavljati dan na dan to prošnjo v resnici in ne navidezno ali zgolj formalno. Ako izgovarja besede: »Dimitte nobis« grešnik, pomenijo »debita« smrten greh, za katerega odpuščenje je treba posebno prositi; če pa prihajajo te besede iz ust pravičnega, morajo pomeniti »debita« tudi grehe, ki pa so tedaj le peccata venialia, o katerih pravi sv. Avguštin tako lepo: »... peccata, quae quotidiana orationis penicillo terguntur.«³⁴

Dokazovanje kartaginskega zbora nam bo še bolj jasno, ako pomislimo, v kakih razmerah je nastal navedeni kánon. Šlo je zlasti za to, da se pribije proti pelagijancem, ki so se radi po-

³² Denzinger-Bannwart, Enchir.⁸⁹ n. 107.

³³ Ibid. n. 804. — Značilna je v tem kanonu beseda »quantumvis« sancti, s katero priznava tridentski zbor, da padejo često tudi najbolj pobožne osebe v vsakdanje napake; izraz levia »saltem« pa namigava, da more tudi etično visoko stoječa oseba pasti ta ali oni krat precej globoko, kar naj bi nam služilo kot nauk, da se ne bi čudili preveč, ko moramo vršiti v takem slučaju svoj munus medicí. — Ker smo že pri vsakdanjih napakah, bodi omenjeno še sledeče: dobro bi bilo, ko bi nam hagiografi opisali življenje svetnikov, naštevajoč ne samo njih zgodovinske podatke in visoke čednosti, temveč tudi njih vsakdanje šibkosti in konečno razen njih čudežev tudi njih čudnosti. S tem bi čitatelj v svojo veliko tolažbo doznal, da je tudi svetnik bil človek, ki ni plaval vedno samo v nadzemskih sferah, temveč je hodil po zemlji in padal v »delicta quotidianae incursionis« kakor mi.

³⁴ Sermo 181, 8. PL 38, 983.

našali z »anamartezijo prerojenih«, da tudi najbolj pravični ljudje niso brez vsakega greha; dokaz temu, ker tudi oni molijo »dimitte nobis debita nostra«. Zviti pelagijci so se skušali izviti sli tega argumenta s čudno trditvijo, da svetniki izgovarjajo te besede »humiliter, non veraciter«, po domače, da v svoji molitvi Bogu — lažejo. Proti tej abotnosti izjavljajo kartaginski očetje v posebnem kánonu: »Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: ‚Dimitte nobis debita nostra‘, ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur. A. S. Quis enim ferat orantem, et non hominibus, sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dicit dimitti velle, et corde dicit, quae sibi dimittantur non habere.«³⁵

IX. 1 Jan 1, 8.

Drugi novozakonski tekst, ki ga teološka literatura tolmači o odpustnem grehu, so znane besede:

Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est.

Ze Tertulijan je umeval apostola Janeza v tem smislu: vsi smo polni vsakdanjih napak (»delicta quotidianae incur-sionis«); od teh grehov dobimo oproščenje »per exoratore[m] Patris Christum«. Čeravno nam nudijo te besede prelepo misel o posredovanju Zveličarjevem pri Očetu, nam žal isti Tertulijan pokvari ta prijetni vtisk, ko kmalu nato našteva kar celo vrsto grehov, »quorum exorator non erit Christus«. Njegov rigorizem mu predstavlja Kristusa pač vedno kot sodnika, ne pa kot brata in prijatelja.³⁶

Na naš tekst se sklicuje sv. Avguštin proti pelagijancem, dokazujoč, da tudi pravični (Filii Dei) niso brez greha.

³⁵ Denzinger-Bannwart, Enchir.¹³ n. 108. — Natančno pre-mišljevanje tega kánona bi silno rad priporočil dobrodušnim pisateljem nabožnih knjig, ki menijo, da mora človek naravnost lagati, ako hoče biti ponižen. Tako je neka nabožna knjiga imela v konceptu tudi »molitev«, v kateri pobožna duša priznava, da je »slabša kot demon«; na srečo je mogel škofijski cenzor črtati pred tiskom take izraze. — Kaj si pisatelj mislijo, ko dajejo ljudstvu take literarne proizvode v roke, tega res ne mem. Ali je duša res prepričana o svoji slabosti, kakor jo izpoveda na podlagi tiskane molitve, in tedaj hočeš nočeš mora priti v obup. Kaj takega je moglo ugajati janzenistični ideologiji, ki je videla v dušah tovarno živino in ne Kristusovih prijateljev, katerim je naložil Zveličar »iugum suave et onus leve«. Ali pa duša ni o tem prepričana (in tako je navadno) in tedaj degenerira molitve v neki bizantinski formalizem, ki more ugajati kakemu neduhovitemu svetnemu velikanu, »qui videt ea, quae parent«, nikakor pa Bogu, »qui intuetur cor« (prim. I Sam 16, 7). — S tem ni rečeno prav nič proti ponižnosti, marveč se zahteva le, naj bo iskrena, Humilitas sit veritas!

³⁶ »Joannes (cfr. I Jo) commendavit, quod sint quaedam delicta quotidianae incursionis, quibus omnes simus obiecti. Cui enim non accidit, aut irasci inique, et ultra solis occasum; aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere iurare, ac fidem pacti destruere,

Ker govori apostol v množini, torej všteta tudi sebe, ker emfatično poudarja, da se zelo motimo, ako menimo, da smo brez greha, je jasno, da more govoriti le o odpustnem grehu; brez tega pa niso, pravi Avguštin, niti največji svetniki.³⁷

Tudi očetje kartaškega koncila navajajo svetega Janeza v istem smislu kakor hiponski učitelj.³⁸

Ni čudno, če bogoslovno slovstvo sledi takim avtoritetam in stalno umeva apostolove besede o odpustnem grehu.³⁹ Le nekateri protestantje so mislili, da jim mora pomeniti *ἀμαρτία* v našem verzu izvirni greh ali pa poželjivost. Da je taka razlaga prisiljena, je jasno vsakemu, kdor čita prvo poglavje in ne samo 8. verz tega lista. Sicer pa res ne vem, kaj bi hasnilo protestantom, ko bi n. pr. tudi dokazali, da je *ἀμαρτία* isto kot concupiscientia, saj jim je le-ta vselej greh, tudi tedaj, ko miruje (gl. BV 1921, 147). — 1 Jan 1, 6—10 govori torej hagiograf o dejanskih grehih; vprašanje je le, govori li izključno o odpustnih, ali pa sploh o grehih, pod katerimi lahko umevamo velike in male. Kdor čita sv. Avguštin,⁴⁰ bi mislil, da gre tu le za odpustne grehe. Za Avguštinom so šli (kar je pri njegovem ugledu umevno) mnogi drugi.

Če pa hočemo razumeti apostola povsem trezno, je treba pomisliti, da je svoje besede zapisal pod vplivom konkretnih okoliščin. Ne moremo trditi, da smo o teh okoliščinah preveč dobro poučeni, vendar je jasno, da Janez pobija dvojno zmoto: eno dogmatičnega,

aut verecundia aut necessitate mentiri? In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamus, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratore[m] Patris Christum. — Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiunt, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio etc. . . . Horum ultra exorator non erit Christus. De pudicit. 19. PL 2, 1074.

³⁷ »Peccant enim et filii Dei, quoniam si dixerint se non habere peccatum, se ipsos seducunt, et veritas in eis non est. (1 Joa 1, 8.) Sed ea conditione peccant, qua sunt adhuc filii huius saeculi; qua vero gratia sunt filii Dei, non utique peccant, quia omnis qui natus est ex Deo, non peccat (1 Jo 3, 9).« Contra 2 ep. Pelag. III 3. PL 44, 589. — »Quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sanctitatis, si hoc interrogari potuissent, nonne una voce clamassent: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est (1 Jan 1, 8).« De natura et gratia 42. PL 44, 267.

³⁸ »Item placuit, quod ait S. Joannes Apostolus: Si dixerimus etc. (1 Jo 1, 8); quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia vere ita est, A. S. . . . Poterat enim Apostolus dicere: Si dixerimus: non habemus peccatum, nos ipsos extollimus, et humilitas in nobis non est. Sem cum ait: nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est, satis ostendit eum, qui se dixerit non habere peccatum, non verum loqui, sed falsum.« Denzinger-Bannwart, Enchir.¹² n. 106.

³⁹ Prim. Bisping, Erklärung der sieben kathol. Briefe (Münster 1871) 298.

⁴⁰ Prim. citat Contra 2 ep. Pelag. III 3 v op. 37.

drugo pa moralnega značaja.⁴¹ Glede zadnje bi rekel: zdi se, da so se nekateri neofiti ponašali s tem, da so sprejeli luč vere (*φῶς*) in združeno s Kristusom (*κοινωνία*). Iz te ideologije, za koju bi se našla paralela v protestantski »sola fides«, so izvajali za svojo praktično porabo neki etični libertinizem, ki ni bil nikakor v soglasju z zvezo s Kristusom, na katero so se tako radi sklicevali. Kdor hoče biti sin luči, to je apostolova misel, mora tudi hoditi v luči. Če pa nekateri hodijo v temi (= nemoralno življenje), potem se glede svoje zveze s Kristusom temeljito motijo; za te kroge velja *ψευδοῦμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν* (1 Jan 1, 6). Kristusov ideal je namreč ne samo resnica, marveč tudi čistost: *καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* (1 Jan 1, 7), njegova religija ni samo vsota teoretskih nauk, marveč tudi zahteva po praktični svetosti, ki se mora varovati vsakega madeža. Ker so se pa najbrž že tedaj nekateri »goreči verniki« sklicevali na svojo etično brezmadežnost, češ da niso storili velikih krivic (ne ubijali, ne kradli, ne prešuštovali), zraven tega pa da imajo luč prave vere, jim kliče Janez: »Tu pa se motite!« Da ublaži obliko, torej iz psihologičnih razlogov uporablja sicer plural: Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus itd., misli pa v prvi vrsti na večje grešnike. »Milde in der Form, aber entschieden in der Sache«, pravi glede stilizacije tega stavka B e l s e r.⁴²

Potemtakem nam nudi raziskovani tekst neposredno dokaz za splošno grešnost vseh ljudi, tudi onih, ki so prejeli luč svete vere. V prvi vrsti gre ta apostolov nauk na račun večjih grešnikov, ki so hodili »in tenebris«. Ker pa poudarja svoj opomin v najširši obliki, vključivši i sebe, sledi, da velja njegova beseda o splošni grešnosti tudi za najbolj pobožne pravičnike. Iz apostolovih besedi sledi potemtakem per obviam deductionem dokaz za odpustljivi greh.

X. Jak 3, 2.

Znamenito vlogo igra v našem vprašanju tudi stavek:

In multis offendimus omnes (Jak 3, 2).

⁴¹ Opisati n a t a n e n o krivoverce, proti katerim se bori Janez v prvem pismu, menim, da bo prav težko. Znabití je pisal o tem vprašanju najbolj temeljito W u r m (Die Irrlehrer im Ersten Johannesbrief. [Bibl. Stud VIII, 1] Freiburg 1903), ki išče krivoverce v židovsko-krščanskih krogih, ki da so bili »nomisti«. S tem mnenjem je soglašal nekaj časa tudi B e l s e r v svoji introdukciji (2. izd. 341 nsl.); v svojem komentarju naše epistole pa jih imenuje že »antinomiste«: »Warum sollten wir uns wundern, wenn wir im I Joa Judenschriften finden, bei denen der Antinomismus Wurzel geschlagen hat?« (Die Briefe d. hl. Johannes [Freiburg 1906] 6.)

⁴² Die Briefe des hl. Johannes (Freiburg 1906) 23. Tako umeva sv. Janeza tudi znani ekseget B i s p i n g (Erklärung der sieben kath. Briefe [Münster 1871] 298): »Kein Mensch, kein Christ, eine wie hohe Stufe der Heiligkeit er auch erstiegen haben mag, darf sich eine absolute Reinheit von jeder, auch nur lässlicher Sünde zuschreiben.«

V prvi vrsti je važno dognati, kaj pomeni pri Jakobu beseda *πταλεῖν*, ki jo vulgata prevaja z »offendere«. ⁴³

Če pogledamo kontekst in če vprašamo zgodovino eksegeze, vidimo, da »offendimus« ne pomeni splošno greha, marveč da govori apostol neposredno o napaki, ki se kaj lahko pripeti govorniku; radi tega svari Jakob svoje čitatelje, naj se ne vsiljujejo na govorniško tribuno, ker je to težka in odgovornosti polna služba, pri kateri se človeku lahko spotakne. »Nolite plures magistri fieri... scientes quoniam maius iudicium sumitis; in multis enim offendimus omnes.« Da je treba vezati ozko naš verz s prejšnjim, nam dokazuje z vso jasnostjo veznik *γάρ*. ⁴⁴

V tem zmislu pojmuje apostola tudi sv. Avguštin, ki je povodom našega stavka zapustil tolažljivo besedo za vse one, katerim je težko pridigati. Živo nam slika težave, ki jih ima propovednik kot govornik, ter zahteva, naj se poslušalci ozirajo na psihologično stanje pridigarja, naj bodo »non solum loquentium auditores, sed et timentium miseratores«. ⁴⁵

Krízostom (?) nam je zapustil razlago Jakobovega lista, ki je velike vrednosti, čeravno je prišla do nas le v okrnjeni obliki. Učili naj bi le oni, meni pri našem tekstu, ki so dokazali svojo vero z dejanji. ⁴⁶

Precej sorodno razlago kakor pri Avguštinu najdemo pozneje na vzhodu v Oekumeniji v enem komentarju, iz katerega pa brezdvomno odmeva glas starejših grških pisateljev. Oekumenij misli, da je jezik sploh nagnjen k padcu (*γλώσσα πέφικεν ὀλισθαίνειν*) in da bo posebno kaznovan oni, ki se

⁴³ Da je *πταίω* soroden glagolu *πίπτω* nam kaže na prvi pogled konzonantna skupina *πτ*; pomeni najprej padeč, ki ga kdo povzroči v fizičnem redu, potem pa padeč v etičnem redu. Zorell, *Lexic. bibl.* (Parisiis 1911) ima sledeče smisle pri *πταίω*: 1. labefacio, cadere facio, 2. improviso impingo, offendo, peccans impingo, delinquo. Schulte (Griech.-deutsch. Wörterb. z. N. T., Limburg 1918) ima: anstoßen, einen Fehltritt begehen, straucheln. Enako E. Preuschen, *Handwörterbuch zum griech. N. T.* (Giessen 1910) 919 nsl.

⁴⁴ Pri uporabi kakega bibličnega stavka v dogmatskih in moralnih razpravah se ponavlja žal večkrat, da čitajo pisatelji stavek zase, kakor se nahaja pod dano številko, ne oziraje se na prejšnji ali naslednji stavek. Pomisliti pa je treba vendarle, da apostoli niso pisali v abruptnih, med seboj nevezanih stavkih, temveč v *periodah*; koncepcije, kakršne je imel n. pr. sv. Pavel, ne moreš izraziti v preprostih rečenicah liki kak nižjegimnazijalec! Če pa so pisali v periodah, je treba čitati v sv. pismu odlomke in ne verzov!

⁴⁵ »Videte enim, quia sollicitudo nobis (scil. praedicatoribus) imposita est, ubi dicitur: 'Fratres, nolite plures magistri fieri; in multis enim offendimus omnes'. Quis non contremiscat, cum Apostolus dicit Omnes? ... Quis autem audeat dicere se esse perfectum? Qui ergo stat et audit (= poslušalec), in verbo non offendit, Qui autem loquitur, etsi (quod difficile est) non offendit, patitur et timet ne offendat. Oportet ergo vos non solum esse loquentium auditores, sed et timentium miseratores.« Sermo 23 (al. de diversis 122). PL 38, 155.

⁴⁶ Chrysostomi (?) fragm. in ep. Jacobi c. 3. PG 64, 1048.

predrzne učiti, česar se sam ni prej naučil (*διδάσκων τῆ γλώσση ἂ μὴ τῆ πείρα μεμάρηκεν*).⁴⁷

Na splošno pa prevladuje v eksegetični literaturi razlaga, da govori Jakob o etičnih padcih z jezikom in potem o etičnih padcih sploh, brez katerih da tudi pravični ne more prehoditi poti tega življenja; saj prišteva apostol tudi sebe med one, ki padajo. V tem zmislu razlaga njegove besede na zapadu Beda,⁴⁸ na vzhodu pa Teofilakt.⁴⁹

Tudi velikemu mistiku srednjega veka Bernardu služijo apostolove besede kot dokaz, da ne moremo biti povsem prosti etičnih napak, dokler lazimo po zemeljskem prahu.⁵⁰ Slično poznejši klasični eksegetje.⁵¹

Iste misli najdemo tudi pri modernih razlagalcih sv. pisma. Tako uči Trenkle⁵², da znači glagol *πταίω* grehe izvirajoče iz človeške šibkosti (Schwachheitssünden), male vsakdanje grehe, kakršne izpove apostol tudi o samem sebi. Meinertz⁵³ omejuje *πταίωμεν* bolj na peccata linguae, dočim pojmuje zočet Beyschlag⁵⁴ ta izraz sploh o manjših etičnih prestopkih.

⁴⁷ In ep. cath. Jac. PG 119, 482.

⁴⁸ »In multis offendimus omnes. Non dixit »offenditis« ... sed »offendimus« inquit, cum sumus Christi; sic loquitur Apostolus. Et praemisit »in multis«, subiunxit »omnes«, ut tanto cautius se imperfecti quique in agendo vel loquendo circumspicerent, quanto certius cognoscerent, quia nec perfecti quidem boni, et qui Spiritus Sancti gratia duce incedunt, huius vitae viam absque offensione peccati transire nullatenus possunt.« Expos. sup. Jacobi ep. PL 93, 25.

⁴⁹ Expos. in ep. Jac. PG 125, 1164.

⁵⁰ »Pedes, qui sunt animi affectiones, dum in hoc pulvere gradimur, ex toto mundi esse non possunt, quin aliquando vanitati, aliquando voluptati, aut curiositati plus quam oportet cedat animus vel ad horam: in multis enim offendimus omnes« (Jac 3, 2). Sermo in Coena Dom. 4 (PL 183, 274).

⁵¹ Cornelia Lap. Comm in ep. Jac. Opp. t. XX (Paris 1861) 136. Istega mnenja je Estius.

⁵² »In dem Zeitworte *πταίωμεν* erkennen viele Erklärer den Ausdruck für Schwachheitssünden, die täglichen, läßlichen Fehler. Weil der Apostel kein Bedenken trägt, von sich dieselben zu bekennen, hat man bloß leichtere Sünden sich hierunter vorstellen wollen; und wirklich geht es kaum an, bei dem Verbum Sünden anzunehmen, welche die Gemeinschaft des Lebens mit Gott aufheben, die heiligmachende Gnade mit der Liebe ganz auslöschen.« Der Brief d. hl. Jakobus (Freiburg 1894) 233.

⁵³ »Dieses Wort geht in diesem Zusammenhange offenbar auf eine Sünden, die der Mensch mit der Zunge begeht. Nur durch Schlussfolgerung kann man den Gedanken verallgemeinern, daß der Mensch auf die Dauer nicht absolut sündenlos leben könne.« (Der Jakobusbrief [Die hl. Schrift des N. T. Bonn 1916] 74.)

⁵⁴ *πταίωμεν* geht nicht speziell auf die errores, qui docentibus obvenire possunt (Grotius) oder auf »die Rede, die beim Lehren zur Anwendung kommt« (de Wette, Erdmann), sondern es umfasst alles und jedes sittliche Fehlen, welcherlei Art es auch sei.« Der Brief des Jakobus [Göttingen 1897] 156. V tem smislu piše tudi Belsler, Die Epistel d. hl. Jakobus (Freiburg 1909) 140: »Die Ansicht, Jakobus denke beim *πταίωμεν* nur an Verfehlungen im Reden ist ganz unrichtig. Die Worte sind in schlechthin allgemeinem Sinne zu nehmen: wir alle stracheln vielfach ...«

Iz tega pregleda je jasno, da Jakob govori v prvi vrsti o onih, ki se silijo h govorniški službi; če govori o pogostih padcih (in multis offendimus), morajo biti torej ti padci neposredno etične slabosti, ki jih stori človek z jezikom, o katerem poudarja zelo odločno (3, 1—12), da ga je treba strogo brzdati. Ker vključuje med one, ki padejo, tudi samega sebe, je gotovo, da smemo razlagati ta stih o odpuštnem grehu; per deductionem pa smemo uporabiti apostolove besede kot dokaz, da vsi (omnes) brez razlike pademo večkrat v najbolj mnogovrstne etične napake in ne samo v peccata linguae. V tem soglašajo, kakor smo videli, malo da ne vsi eksegeti.

XI. Kristusove primere.

V svojih primerah je Kristus vselej silno nazoren; osebe in stvari, ki nam jih predstavlja, stopajo nekako plastično pred nas. Svojih prilik in podob pa nam Kristus ne nudi kot umetniške proizvode, čeravno je njih oblika tako divna, da so prilike, izgovorjene v zapuščeni Galileji pred preprostimi ljudmi, ostale večno lepe. Če si vsaka doba in vsak narod prisvoja »svojo« umetnost, lahko trdimo, da so Kristusove podobe **nadčasne** in **nadnarodne**, vedno mlade.

Njegova »umetnost«, ako hočemo rabiti to besedo, pa ni bila nikoli sama sebi cilj, temveč je imela vselej didaktične svrhe: voditi poslušalce k nadnaravni resnici, napolniti njih srce z iskreno dobroto. V dosego tega namena ni rabil Kristus človeške retorike, marveč je v svoji preprostosti govoril tako jasno in ljubko, da prav v pomanjkanju vsakega umetničenja tiči nepopisna lepota njegovih govorov. Tako je mogel govoriti pač le Kristus-Bog.

Tudi za naš predmet nam nudi Kristus nekaj prisodob.

a) Tako očita farizejem, da precejajo komarje (mušice), dočim požirajo velblode:

Excitant es culicem, camelum autem glutientes (Mt 23, 24).

Kristus jim očita, da izpolnjujejo z afektirano natančnostjo male predpise (culex), dočim se ne zmenijo za silno važne postave (camelus). Razlika med mušico in velblodom je tako nazorna, da ne potrebuje posebne razlage; ta primera nam dokazuje z vso jasnostjo, da sploh ni razmerja med smrtnim in odpuštnim grehom: »reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea, quae est venialis,« pravi sv. Tomaž.⁵⁵

Te slike pa si Kristus ni »izmislil«, temveč jo je vzel iz praktičnega življenja. Muha *κόρυμπ* = culex = komar) je bila v smislu Lev 11, 42 nečista žival. Da bi je farizeji po naključju

⁵⁵ In IV Sent. d. 24, q. 3, a. 6. — Prim. tudi Bellarmin, De amiss. gratiae l. I c. 9 (Col. Agripp. 1628 t. IV 22).

ne popili in se vsled tega levitično omadeževali, so precejali (*δωλιξεν*) vino, preden so ga uživali. Isti farizeji pa so mirne duše požirali velblode, ki so tudi nečista žival (Lev 11, 4), in sicer neprimerno večja.

Te Kristusove besede nam dokazujejo, da je mali greh in da je velikanska razlika med smrtnim ter odpustnim grehom.

b) Isto misel ponavlja Kristus v podobi o brunu in pazderju.

Vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides (Mt 7, 3; Lc 6, 41).

Da pomeni pazder (*κάρφος* = festuca) mali greh, bruno (*δόκος* = trabs) veliki greh, o tem eksegeza ne dvomi.⁵⁶ Ta slikoviti način govorjenja je bil v orijentu zelo priljubljen ter najdemo za to metaforo vzporednico tudi v babilonskem tal mudu.⁵⁷

c) Nekoliko težje pa je razložiti, kaj pomeni Kristusov

»Mandatum minimum« (Mt 5, 19).

Da Kristus ni smatral v svoji etiki vse postave za enako obvezne, kakor n. pr. stoiki, nam dokazuje zlasti evangelijsv. Mateja. Prva in največja zapoved mu je ljubezen. Le-to pričakuje Kristus pri svojih učencih v tako visoki meri, da bi morala absorbirati vse druge nagibe in da bi moral prenehati ozir na razliko večjih in manjših grehov. V tem idealnem smislu je skoraj gotovo treba umekiti besede sv. Bazilija, da v novi zavezi ni razlike med velikimi in malimi grehi,⁵⁸ sicer moramo pripisovati temu učitelju nekaj, kar se ne strinja z zdravo teologijo. Toda če nas na eni strani Kristus vabi, naj dosežemo stopnjo idealnega človeka, računa obenem z realnim človekom, to je s takim, kakršen je v resnici; v takem človeku vlada sicer iskrena ljubezen, ki se trudi ohraniti prijateljstvo z Najvišjim, toda razen te ljubezni delujejo tudi mnogovrstne naravne sile, ki ga zapeljujejo k različnim šibkostim. Te sile prevladajo človeka zlasti tam, kjer ne gre za tako veliki predmet, da bi ga Bog zabranil z vsoto svojo avtoriteto, oziroma da bi radi uživanja takega predmeta odtegnil prestopniku svoje prijateljstvo. V takih slučajih pride tudi pobožen človek v nevarnost, da prekrši

⁵⁶ Prim. Cyrill. Alex., Comm. in Luc 6, 41. PG 72, 604. — Euthym. Zigab., Comm. in Matth. PG 129, 260. — Hieronymi Comm. in Matth. I. l. PL 26, 46. — Theophylacti Bulg., Enarr. in Luc 6. PG 123, 777. — Novejših nam ni treba niti omeniti.

⁵⁷ »On lit dans le Talmud de Babylone, Baba Bathra, 15 b: »Un jour un homme dit à un autre: Arrache le fétu qui est dans ton oeil. — A la condition lui repondit celui-ci, que tu arrecheras la poutre, qui est dans le tien.« (Vigouroux, Dictionnaire de la Bible II, 2219.)

⁵⁸ Na vprašanje namreč, kako naj postopamo z onimi, ki se varujejo sicer večjih grehov, delajo pa manjše, odgovarja: *πρώτον μὲν εἶδέναι ἑσέ, ὅτι ἐν τῇ καινῇ Διαθήκῃ ταύτην τὴν διαφοράν οὐκ ἔστι μαθεῖν* (Regul. brev. 293. PG 31, 1288.) Njegova zadevna motivacija spominja zelo na stoične načela. Bellarmin bi najrajši utajil pristnost tega teksta. Prim. tudi Lacroix, Theol. Mor. I. 727 (Coloniae 1729).

postavo, češ, saj ostanem vkljub temu v zvezi z Bogom. Za take nevarnosti je moral Kristus svojim popolnejšim učencem nuditi motiv, ki naj bi jih obvaroval prestopkov v manjših predmetih; zato jim pravi, naj izvršujejo manjše postave če ne radi Boga, pa vsaj radi s e b e. Tako nam kaže Zveličar kot pravi psiholog, da je treba upoštevati pri človeku razen idealno visokih nagibov tudi nižje, človeka še dostojne motive, v tem slučaju motiv nepopolne ljubezni. V tej ljubimo Boga ne radi njegove neskončne dobrote, temveč zavoljo darov, ki nam jih deli njegova roka, oziroma radi plačila v nebeškem kraljestvu.

Kristus nas spodbuja, naj ohranimo vsaj z ozirom na to plačilo zvestobo tudi v m a l e m (Mt 25, 20 nsl.), to je: naj se izogibamo odpustnih grehov.

Tolažljivo je tu za nas, da njegova etika ne zahteva onega »puritanizma«, ki ga uči Kant, ko zabranjuje vsako dejanje, ki ga človek izvrši iz nagnjenja ali iz ozira na plačilo.

Potemtakem smemo, pač moramo biti zvesti v malem, če ne iz višjih razlogov, pa vsaj radi tega, da ne znižamo svojega sedeža v nebeškem kraljestvu. Kaj naj umevamo tukaj pod nebeškim kraljestvom, ecclesiam militantem ali pa triumphantem, je za našo razpravo brez pomena, kajti gotovo veljajo te besede, tudi če izrečene o vojskujoči se cerkvi, v anagogičnem zmislu o zmagoslavni cerkvi.

Ne smemo pa zamolčati da zgodovina eksegeze pozna tudi druge razlage o »najmanjši zapovedi«, nego smo jo tukaj predložili. — Že v patristični dobi najdemo prav ugledne cerkvene pisatelje, ki razlagajo naš tekst o — smrtnem grehu. Tako pravi Krizostom: *ἐντολαὶ ἐλάχιστοι* ne pomeni, da bi bile te postave male na sebi, marveč da so v resnici visoke in vzvišene (*μεγάλα καὶ ὑψηλαί*); »minimus in regno coelorum« pomeni, da prestopnika zadene kazen — gehena. Toda če je stvar tako resna, zakaj rabi Zveličar besedo *ἐλάχιστος*? Sv. Krizostom pravi, da je Kristus imenoval svojo postavo najmanjšo iz ponižnosti.⁵⁹

Isto misel ponavlja v vzhodni cerkvi pozneje ohridski škof Teofilakt, ki uči, da Kristus rabi besedo »najmanjši« *διὰ ταπεινώσων*.⁶⁰

Precej sorodno razlago s Krizostomom imata na zapadu učeni oglejski škof Chromatius⁶¹ in sv. Avguštin.⁶²

Med poznejšimi razlagalci se naslanja na Krizostoma bogati ekseget Cornelius a Lapide († 1637),⁶³ dočim je ugledni Maldonat († 1583),⁶⁴ ki je sestavil skoraj najboljši komentar

⁵⁹ Hom. 16 in Matth. PG 57, 243.

⁶⁰ Enarr. in Matth 5. PG 123, 193.

⁶¹ Tractat. VI in Matth. PL 20, 344.

⁶² De Sermone Dni in Monte. PL 34, 1239.

⁶³ Comm. in Evang. (Aug. Vind. 1747) I 134.

⁶⁴ Comm. in Evang. (ed. Conrad. Martin, Paris 1853) 75.

k evangelijem, kar jih sploh imamo, v razlagi našega teksta zelo previden; pravi namreč: »Quae mandata Christus minima vocet, dubium.« Za svojo osebo meni, da je treba umevati tukaj mandata caeremonialia et iudicialia starega zakona.

Reči moram, da me ne zadovoljuje ne Krizostomova ne Maldonatova razlaga. Najprej mi ni jasno, zakaj bi Kristus imenoval svoj zakon minimum iz ponižnosti. Gotovo je, da je Kristus ponižal samega sebe (ἐαυτὸν ἐκένωσε Fil 2, 7), toda ni mi znano, da bi ponižal svoje p o s t a v e. Nasprotno! Prav v odlomku, v katerem se nahaja naš tekst, nastopa Kristus kot izpopolnitelj stare postave in prerokov (Mt 5, 17—48). Poudarja, da imajo njegova postava (v nasprotju s staro postavo) trajne vrednosti, in prej bosta prešla nebo in zemlja, kakor da odpade ena pičica njegove postave (Lk 16, 17). Resnično in idealno vsebino stare zaveze je prelil Kristus v nove oblike, ker je zapisal svoje besede v srca vernikov (epistola Christi... scripta... spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus 2 Kor 3, 3); stare oblike, zlasti pa sponse, ki so jih naložili ljudem farizeji s svojim praznim legalizmom in okostenelimi tradicijami, je odpravil. Izrecno poudarja, da »pravičnost« (δικαιοσύνη) pismarjev in farizejev ne zadostuje, ter kot novi zakon odajalec postavlja na njeno mesto svojo etiko, katero emfatično razlikuje od njih etike, ko ponavlja večkrat: ἐγὼ δὲ λέγω.

Da bi Kristus te svoje ἐντολαί ki segajo »usque ad divisionem animae et spiritus« (Hebr 4, 12) imenoval ἐλάχιστα, o tem se ne morem prepričati.

Tudi starozavezne ceremonialne in judicialne postave ne moremo umevati pod »mandatum minimum«. Kristus govori pro tempore futuro, govori o nebeškem kraljestvu, v katerem omenjene postave, ki so zgolj umbra futurorum, že itak ne bodo veljale; torej ne kaže drugo, nego razlagati mandatum minimum o etičnih postavah, ki nam jih je zapustil; in teh bi ne smel prekršiti kristjan niti in materia levissima. Neposredno govori Kristus tukaj o učiteljih (ὁς εἰς διδασκῆν), ki grešijo iz neprevidnosti in šibkosti, brez zlobe; ker pa je slednjič vsak vernik »učitelj«, če ne z besedo, vsaj z dejanjem, velja Kristusov nauk de mandato minimo za vse ljudi, ker vsi se morajo varovati mlačnosti in lahkomiselnosti v izvrševanju svojega poklica.⁶⁵ Kdor zanemarja tozadevno manjše postave, bo pač majhen v mesijanskem kraljestvu.

⁶⁵ Prim. Pölzl-Innitzer, Komment. z. Evang. d. hl. Matthaeus² (Graz u. Wien 1918) 99. — Bisping, Erkl. d. Matthaeus-Ev. (Münster 1864) 134.

Prispevki za dušno pastirstvo.

Znaki cerkve. — Mnoga vprašanja, ki jih dobivam od praktičnih dušnih pastirjev, pričajo, da jim problem o znakih cerkve prizadeva mnogo težav pri katehezi in pri propovedih. Vprašanje res ni lahko, posebno še zato ne, ker se v navadnih bogoslovnih učnih knjigah (in odtod tudi v homiletični in katehetični literaturi) v tem poglavju nahajajo metodične in včasih celo stvarne netočnosti. Vprašanje je še posebno težavno v naših razmerah, ker živimo v državi z drugoversko večino in vedno občujemo s kristjani nezedinjene vzhodne cerkve. Treba je velike previdnosti (opreznosti) in točnosti. Neugodno je tudi to, da se katoliške bogoslovne knjige večinoma ozirajo samo na protestante; v kolikor pa se ozirajo na vzhodno cerkev, so po večini površne ali celo netočne.

Znak (nota, criterium) je tako svojstvo, po katerem se stvar spozna, razpozna kot prava in razloči od neprave. Znak mora torej biti viden, spoznat, spoznatnejši nego pravilnost stvari same. Nauk o znakih cerkve je samo toliko dogmatičen, kolikor je vsled vidnosti cerkve potrebno, da se prava cerkev more in mora po očitnih znakih razpoznati od krivih verskih družb. Ni pa dogmatično določeno, kateri so znaki cerkve. Po nikejsko-carigrajski veroizpovedi in po soglasni krščanski tradiciji mora biti Kristusova cerkev »una, sancta, catholica et apostolica«. A s tem so izražena svojstva cerkve, ki jih prava cerkev mora imeti, ni pa izrečeno, da se katero izmed teh svojstev ne more nahajati tudi pri krivovercih in razkolnikih; ni izraženo, da se po teh svojstvih prava cerkev loči od vsake druge. Vendar so po splošnem nauku katoliškega bogoslovja ta štiri svojstva res znaki cerkve, a v podrobnostih se bogoslovci med seboj jako razlikujejo.

Proti nezedinjeni cerkvi se posebno lahko uporablja znak edinstva, ki se očitno javlja v tem, da so vsi verniki pokorni eni živi vrhovni učiteljski in pravni avtoriteti. Mnogi teologi pa z ozirom na protestante naglašajo, da je apostolstvo najočitnejši znak in da je tudi edinstvo podrejeno apostolstvu in v njem obseženo. Proti protestantom je to deloma resnično, ker so očitno zavrgli in izgubili apostolsko nasledstvo hierarhije. Proti vzhodni cerkvi pa se apostolstvo more uporabljati samo potem, če dokažemo, da se je samo v katoliški cerkvi ohranilo pravilno in legitimno nasledstvo škofov pod poglavarstvom naslednikov sv. Petra, katerega je Kristus postavil za prvaka apostolov; samo v katoliški cerkvi je torej pravilna apostolska organizacija. A s tem že uporabljamo nekaj, kar hočemo šele dokazati. Dokazujemo namreč pravilnost katoliške cerkve, na drugi strani pa isto pravilnost uporabljamo kot dokaz. To je »petitio principii« (circulus vitiosus) in v nasprotju s pojmom znaka, ki mora biti jasnejši nego pravilnost stvari same. Iz tega je razvidno, da je apostolstvo samo negativen znak, t. j. mora se nahajati v pravi cerkvi, a more se nahajati tudi v kaki drugi cerkvi, dasi ne povsem pravilno.

Res je, da je apostolska ustanovitev in apostolsko nasledstvo rimskega prvenstva (papeža) najočividnejše središče in glavna podlaga edinstva. Iz tega pač sledi, da sta znaka edinstva in apostolstva v tesni zvezi (papeštvo!), nikakor pa ne sledi, da edinstvo ne bi bilo zadosten znak cerkve.

Proti nezedinjeni vzhodni cerkvi se dá znak edinstva (v zvezi z apostolstvom) metodično najuspešneje uporabljati; ne more pa se tako uspešno uporabljati apostolstvo, dasi ja edinstvo res v tesni zvezi z apostolstvom. Vesoljnost (catholicitas) pa je zopet v zvezi z edinstvom; brez edinstva ni vesoljnosti. Tako vidimo, da se ti trije znaki najuspešneje uporabljajo v tesni vzajemni zvezi, in to (posebno nasproti vzhodu) pod vodstvom znaka edinstva. Metodično zgrešeno je torej, če se hoče vsak izmed teh treh znakov uporabljati kot samostojno zadosten dokaz.

Svetost pa je samostojno zadosten znak, a treba ga je jako točno in precizno opredeliti. V pravi Kristusovi cerkvi se mora v vseh dobah nahajati izredna in celo heroična svetost v znatnem številu članov; ta svetost mora biti v organski zvezi s cerkvenim organizmom in pod vplivom cerkvenega nauka (gl. knjigo »Pravoslavje«, str. 56 nsl.). Samo po sebi je mogoče, da se nahajajo pojavi izredne svetosti tudi v drugih krščanskih cerkvah, a to le v manjšem, neznatnem številu, ne redno, temveč izjemno in brez tesnejše zveze z dotičnim cerkvenim organizmom. —

To je tradicionalna primerjalna (komparativna) metoda, ki se od 16. stoletja dalje bolj ali manj točno uči v katoliški bogoslovni znanosti. V tej metodi se morajo ponavljati mnoge stvari, ki so se že dokazovale pri razpravljanju o ustanovitvi in hierarhični ureditvi cerkve po Kristusu. Ko dokažemo, kako je Kristus ustanovil in uredil cerkev, moremo že upravičeno pokazati, da je s to Kristusovo cerkvijo istovetna samo ena izmed sedanjih krščanskih cerkvâ. V mnogih slučajih ta dokaz že povsem zadošča. Vsled mnogih kontroverz in dvomov pa je primerno, da še posebe preiščemo svojstva in znake, ki potekajo iz bistva cerkve, ter metodično dokazujemo, kakšna in kje je prava Kristusova cerkev.

Poleg tega se je od nekaj uporabljala absolutna metoda, po kateri se dokazuje, da so v katoliški cerkvi očividna znamenja čudovite pomoči božje. Bog pa ne more podpirati zmote. Ergo. Znak posebne pomoči božje je predvsem nepremagljiva stanovitnost katoliške cerkve in njena svetost. Nepremagljivost je deloma v zvezi z apostolstvom in vesoljnostjo (razširjanje krščanstva) ter osredotočena v papeštvu (apostolstvo, edinstvo). Ta metoda se sicer sklicuje na čudovito nadnaravno pomoč, a ni nemoderna, ker dokazuje iz konkretnega pojava in dejstva katoliške cerkve (»katoliško dejstvo«). Porabna je med preprostimi in med onimi izobraženci, ki niso strokovnjaki v teologiji. Nepremagljivost cerkve mora imponirati tudi modernemu človeku, ki gleda, kako nestalne so celo najmogočnejše človeške ustanove. V tej metodi se sicer sklicujemo na nadnaravno pomoč, a vemo, da brez nadnaravne milosti božje in brez priznanja

nadnaravnega razodetja ni mogoče pravilno versko spoznanje. Metodično ni neprimerno, ako se moderni človek po tej poti opozori na historično realnost nadnaravnih dejstev. Ta metoda je razvita v novejših izdajah Tanquereyevе fundamentalne teologije (BV 1922, str. 181). Z ozirom na papeštvo je ta metoda nekoliko uporabljena v »Dom in Svetu« 1922, št. 2 (str. 49—51).

Praktično sta obe metodi uporabni. Vsak dušni pastir naj po svojih razmerah in zmožnostih presodi, katera metoda je zanj in za njegove razmere primernejša. Primerjalna metoda se ne sme prezirati. Večinoma bo primerno, da se uporabljata obe metodi. Podrobneje bomo o tem razpravljali še v bodočem letniku BV.

F. Grivec.

Ali je 11 = 45? — Sempronij je odšel meseca avgusta 1920 v Ameriko. V Ljubljani je pri agentu Merkuriju zamenjal naš denar za dolarje. Ker se mu je mudilo na kolodvor, ni preštel denarja. Ko je pa potem na Francoskem nekaj denarja zamenjal, je spoznal, da mu je agent dal v Ljubljani 45 dolarjev preveč. Ker se iz Amerike ne more poslati denarno pismo, v rekomandiranem pismu se pa Semproniju ni zdelo varno pošiljati dolarjev, vpraša sedaj, ali je dolžan povrniti 45 dolarjev ali pa samo 11 dolarjev. V avgustu 1920 je namreč dolar notiral 71 K, sedaj pa (januar 1922) notira 280—300 K. Za rešitev tega vprašanja, ki je bilo predloženo BV, se je treba ozirati na sledeče:

Sempronij je bil, dokler ni prišel v Francijo, brezdvomno *possessor bonae fidei*; šele tedaj je opazil, da se nahaja v njegovi posesti vsota 45 dolarjev, do katere je prišel, kajpada brez moralne krivde, vendarle na povsem neopravičen način. Na podlagi načela: »Res clamat ad dominum«, mu ne preostane drugega, nego vrniti vsoto Merkuriju. Seveda nastane tukaj vprašanje, po katerem potu in na čigave stroške naj odpošlje denar nazaj v Ljubljano?

Samo po sebi — po predvojni mentaliteti — bi že zadostovalo, ako bi poslal 45 dolarjev v priporočenem pismu na Merkurija; toda opravičeno dvomi, bi li tako dolarsko pismo tudi res prišlo Merkuriju v roke, zakaj zgodovina zadnjih časov nam dokazuje, da se taka dolarska pisma kaj rada zgube, in to ne ravno na oceanu, marvč ob Ljubljani. Vsled tega bi moral javiti agentu pomoto pri računu in vprašati ga, ali se zadovolji, če mu pošlje dolarje v priporočenem pismu.

Vsi stroški za dopisovanje in za poštnino gredo na račun agentov, ker je Sempronij *detentor bonae fidei* in ne gre, da bi moral za svoje poštenje povrh še plačati.

Če pa z ozirom na »*periculum sortis*« (nevarnost, da se dolarji zgube) ne kaže poslati te vsote v priporočenem pismu (in tega prepričanja je, kakor nam spričuje *casus*, naš dobri Sempronij), postane on *depositarius* tujega denarja (ali pa, če hočeš, »*negotiorum gestor*«); kot tak mora skrbeti, da se Merkurijev denar ne zgubi, ter ga mora varovati kakor svojega; »*debet curam diligentem rei depo-*

sitae habere, quam communiter homines prudentes circa rem pro-
prium habent» (Lehmkuhl, Theol. Moral.¹¹ I, 1292).

Zdi se pa, da Sempronija zanima najbolj vprašanje, »q u a n t u m
sit restituendum«. Na to vprašanje je lahko odgovoriti: tantum est
restituendum, quantum est ablatum. Človek bi mislil, da je to načelo
silno lahko umljivo, in vendarle dela Semproniju preglavice, ker
mesto 45 dolarjev bi rad povrnil samo 11 dolarjev! Da dokaže mate-
matično utemeljenost te jednačbe, računa tako-le: avgusta 1920 je
bil 1 dolar = 71 K, torej je 45 dolarjev = 3195 K, katere sem prejel
odveč in jih torej dolgujem.

Januarja 1922 notira 1 dolar = 290 K; ako vrnem 11 dolarjev,
plačam ravno 3190 K, kar je isto kot gori omenjena vsota 3195 K,
kajti 5 K si že lahko odračunim po načelu: »Parum pro nihilo repu-
tatur.« Zadostuje torej, ako dam (pošljem) agentu 11 dolarjev. Kaj
pravi k temu matematičnemu umotvoru moralca?

Načelo »parum pro nihilo reputatur« bi smelo veljati pravzaprav
samo pri izvrševanju zgolj človeškega zakona in ne in materia iusti-
tiae commutativae, quae tendit ad »aequalitatem arithmeticam« (prim.
Lehmkuhl, o. c. n. 899), vendarle menim, da ne bo noben moralist
ravno zagrmel nad Sempronijem, če si pridrži onih 5 K; saj jih je
zaslužil že za svoje računanje.

Bolj kočljiva pa je m o t i v a c i j a našega obvezanca; s to seveda
ne moremo soglašati. Sempronij ima v svoji posesti oziroma hrani
Merkurijeve dolarje in ne k r o n e. Ti dolarji »clamant ad
dominum« v svojem jeziku (= valuti) in ne v kronske. Ako rastejo
v ceni, rastejo Merkuriju po načelu »res crescit domino,« in ne gre,
da bi prisodili ta incrementum Semproniju, kajti »nemo ex re aliena
iniuste locupletari debet«. Sedanja večja vrednost dolarja ne izhaja
iz dela Sempronijevega, radi tega je izključeno, da bi se mogel skli-
cevat na kake »fructus industriales«; torej ne preostane drugega
nego da seže v svojo ameriško listnico in našteje Merkuriju 45
dolarjev, ki jih je prejel avgusta 1920 preveč. — Če mu je radi tega
težko pri srcu, naj se tolaži z mislijo, da bo druge dolgove, ki jih ima
v domovini in ki so zabeleženi v kronah, plačal na podlagi kurza
1 dolar = 290 K.

Ko bi bil Sempronij avgusta 1920 dobil po pomoti 4000 K (1 tisoč-
dinarski bankovec) odveč, ki je bil po t e d a n j e m kurzu vreden
kakih 56 dol., bi se gotovo d a n e s ne »siil« plačati agentu 56 dol.
(t. j. čez 16.000 K), marveč bi mu vrnil gotovo le kolikor dolguje,
namreč 1 tisočdinarski bankovec.

Toda... ali bi se ne dalo pomagati Semproniju na drug način?
Saj je v traktatu »de iustitia et iure« razen omenjenih načel še toliko
drugih naukov, n. pr. de materia relative gravi, de compensatione
occulta itd.

Merkurij je b o g a t, si misli Sempronij, kaj je njemu za 45 dol.?
Na to odgovarjam z Lehmkuhlom (o. c. n. 899, 3) »Iustitia stricta non
respicit personarum conditiones diversas, sed sive quis dives sit sive
pauper, sive nobilis, sive ignobilis; iustitia considerat solum r e m.

seu quid uniuscuiusque sit, ut ei aequaliter reddatur.« Sicer pa tudi ne glede na to, 45 dol. je brezdvomno materia absoluta gravis! »Compensatio occulta« pa zahteva toliko pogojev, da v našem slučaju ne pride v poštev. Najprej bi moralo biti dokazano, da je ravno Sempronij ogoljufan, ko si hoče pridržati 34 dol. na kvar Merkuriju; to pa v našem slučaju ni nikakor razvidno; nasprotno!

Ali ni Merkurij kot agent ogoljufal druge izseljence? Sodeč po analogiji in po procesih, ki se večkrat tozadevno vrše, bi moglo biti tudi to resnično, vendarle dokazano ni; in Sempronij bo moral priznati, da a posse ad esse non valet illatio. — Vzemimo pa, da je res dokazan stavek: »Merkurij je ogoljufal druge izseljence«; tedaj pa ne more Sempronij kaznovati Merkurija moralno s tem, da pridrži titulo compensationis occultae 34 dol. za svojo osebo, marveč mora razdeliti to vsoto med resnično oškodovane, ali pa, ako teh ne more najti, med reveže. — Če pa pomislimo na vse te pogoje, bojim se, da bodo reveži na podlagi našega slučaja še — dolgo čakali. Vsekakor pa je ta naš casus značilen za stanovitnost naše valute.

J. Ujčić.

Kada pričesnik prima sakramentalnu milost? — Spasitelj se zadovoljio istaknuti u euharističnoj besjedi (Iv 6, 55): »Tko jede (ὁ τρώγων) tijelo moje i pije krv moju, ima život vječni...« Dalje se nije upustio u točnije označivanje onoga trenutka, u koji pričesnik prima sakramentalnu milost. Ni Crkva, koliko je barem meni poznato, nije nikada matematično, da tako reknem, odredila, u koji trenutak primljena sv. pričest djeluje sakramentalno. Ni sv. Toma Akvinski nije se ex professo bavio tim podrobnim pitanjem, što ga mnogi potonji bogoslovi veoma opširno obrađuju.¹ Ali je ipak u članku, gdje radi o postu prije pričesti (S. th. III, q. 80, a. 8 ad 6.), pregnantno rekao: »Maxima devotio requiritur in ipsa sumptione huius sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus.« Svetac ovdje točno razlikuje tri vremena: najprije vrijeme prije pričesti, kada treba više postiti, nego u vrijeme poslije pričesti. Prigovor je naime ovako glasio: »Non minor reverentia debetur huic sacramento iam sumpto, quam ante sumptionem; sed sumpto sacramento licet cibum aut potum sumere; ergo et ante sumptionem.« Protiv toga sv. Toma u gornjim riječima ističe treće ili srednje vrijeme, kada se najviše treba trsiti oko pobožnosti, a to je vrijeme samog primanja svete pričesti, jer se baš tada prima plod ovog sakramenta. A prethodno jelo ili pilo više smeta ovoj pobožnosti nego potonje.

Tko dobro uvaži ove riječi Tomine »in ipsa sumptione... percipitur gratia huius sacramenti«, koje se točno slažu s izrazom Spasiteljevim ὁ τρώγων (Iv 6, 55, 56, 58, 59.) u obliku trajnog participia prezenta, teško će moći složiti mnijenje njegovo sa kategoričnom naukom potonjih školastika, koji još točnije hoće da odrede čas primanja milosti sakramentalne i to ili isključivo u trenutak progutanja (Suarez, Lugo, sv. Alfonso, Noldin etc.) ili u čas prispijevanja svete

¹ V. J. Nicolussi, S. S. S., Die Wirkungen der hl. Eucharistie 292—295.

hostije u želudac (Salmanticenses). Po običnom pak shvaćanju već tada jedemo ili blagujemo, kada s nakanom progutanja i probavljanja primamo jelo u usta te ga slinom počinjemo rastapati ili zubima žvakati² i tako asimilirati. S ovim običnim pojmom blagovanja slaže se i nauka modernih kemika, koji po Olfers-u (Pastoralmedicin³ 47.), Antonelli-u (Medicina pastoralis I, 8—9) već kod salivacije u ustima konstatuju početak procesa probavljanja. Po gotovo jelo, koje se poput hostije lako rastapa u slini naših usta, n. pr. šećer, sladoled, maslac, med, meko skuhanu voće, jede se bez žvakanja već u onaj čas, kada se u slini naših usta počinje rastapati. A nitko, kojemu se komadić šećera ili maslaca u ustima rastapa, prije nego ga je progutao, ne će kazati, da ne jede toga šećera ili maslaca.

Sámo Sv. Pismo u poznatom proročanstvu Isajinu o djevičanskom začecu i rođenju Mesijinu veli dvaput: »Sin će jesti maslo i med« (7, 15; 22.) U grčkom prijevodu Septuaginta stoji tu ista riječ *φάγεται*, koju i izvorni tekst evanđelja sv. Ivana sedam puta upotrebljava u euharističnoj besjedi uz četverokratni particip *ὁ τρώγων*. Nadalje sama Crkva od prvih vremena kršćanstva toliko puta primjenjuje na Euharistiju⁴ riječi 33. psalma: »Gustate (*γεύσασθε*) et videte quoniam suavis est Dominus,« gdje to »kušanje« nužno ne obuhvaća čitav proces progutanja euharističnog jela.⁴ Vara se dakle o, Noldin, gdje posve općenito i u isključivom smislu govori: »Vulgo manducare dicitur, non qui cibum in os sumit, sed qui cibum sumptum (scl. solidum) deglutit.« Doista i onaj jede šećer, koji ga prima u usta te ga slinom rastapa i kuša zato, da ga u stanju rastopljenom proguta. Pa tako isto po shvaćanju općenitom svega puka onaj jede ili blaguje svetu hostiju, koji je prima u usta i kuša s nakanom da je proguta, pa makar se ona i u slini prije posve rastopila.

Ne bismo zapodjenuli nikakve rasprave o toj stvari, kada mnogi moralisti u ovom pogledu ne bi kao nedvojbeno više tvrdili nego što mogu strogo dokazati. Dopuštamo vanjsku vjerojatnost njihova mnijenja na temelju tolikih autoriteta modernih, dok se sv. Oci i stariji bogoslovi do sv. Tome uključno ne upuštaju podrobno u ovo pitanje. Napose mnogo važi autoritet sv. Alfonza Liguorija (L. 6. n. 226):

² Već sv. Toma upotrebljava kao sinonime riječi »manducare« i »masticare«: »Si Angelus, assumpto corpore, species masticaret, non tamen manducaret sacramentaliter, quia non manducaret sacramentum secundum rationem sacramenti cum non habeat fidem, sed visionem...« (In IV. Sent. d. 9 art. 2 sol. 5).

³ Communio Dom. VIII. p. Pentec; cf. 5. catech. mystag. S. Cyrilli Hieros. et I. VIII c. 13. Constitut. Apostol.; ritum in reconciliatione poenitentium in Coena Domini etc.

⁴ I tipične riječi euharistične antifone »Panem de coelo praestitisti eis, omne delectamentum in se habentem« et omnis saporis suavitatem (Sap. 16, 20) kao i izraz »panis suavissimus« za Euharistiju (Antiph. ad Magnif. in I. Vesp. festi Corporis Christi) dovoljno pokazuju, kako se barem jedan plod Euharistije, t. j. duhovna naslada, može postići već kod samog kušanja njezina, što i te kako bitno spada na blagovanje. Sâm je Spasitelj po Sv. Tomi (S. th. III, 81, 1, ad 3) uživao ovaj plod kot naredbe i primanja novozavjetne večere.

»Gratia datur in prima manducatione etiam primae partis, cum sit totum sacramentum; manducatio autem dicitur traiectio ex ore versus stomachum; etsi alii dicant, gratiam tum primum dari, cum pars aliqua est in stomachum recepta.« Nu kako je temeljit prvi dio ove tvrdnje, tako mi se, osobito na temelju modernih kemičkih istraživanja, ali i običajne uporabe riječi »manducatio«, čini slabo nutarnje razlaganje, kao da blagovanje hostije poglavito ili isključivo stoji u progutanju njezinu, dok je ona još u jedrom stanju.

Po sebi se razumijeva, da moramo za praksu uvažiti i samu izvanjsku vjerojatnost ovoga mnijenja te zato nagovarati pričesnike, osobito djecu, da što prije progutaju svetu hostiju, po mogućnosti još u jedrom stanju. To treba i radi izbjegavanja drugih zloporaba (n. pr. ispljuvanja ili ispadanja sv. hostije iz usta) i radi dulje prisutnosti sakramentalnog Izusa pod prilikom kruha. Pa zato n. pr. i jedinstveni katehizam Pija X.⁶: u posebnom pitanju i odgovoru upućuje vjernike: »Kada treba progutati svetu hostiju? — Odgovor: Imamo se pobrinuti, da sv. hostiju što prije progutamo i po tom da se nekoliko časaka uzdržimo od pljuvanja.« Ali nigdje ne tvrdi taj katehizam sa modernim moralistima neplodnost jedne pričesti, kod koje bi se čestica posve rastopila u ustima pričesnika. Dapače sâm ovaj katehizam uvažuje dosta česti slučaj, u kojem je upravo nužno, da se čestica bar velikim dijelom rastopi u slini naših usta. Na pitanje naime: »Što bi trebalo učiniti, ako bi se sveta hostija prilijepila uz nepce?« Katehizam odgovara: »Ako bi se sveta hostija prilijepila uz nepce, trebalo bi je jezikom odlijepiti, a ne prstom.« Takovo se odlijepljenje redovito ne može ostvariti bez djelomičnog zastopljenja; pa kadikad kraj najbolje volje svoje nespretni mladi pričesnik prije će svu česticu rastvoriti u slini, nego bi mu uspjelo ma i malen komadić odlijepiti i progutati u jedrom stanju. Šta onda? Zar se nije pričestio? I to dostojno, kako pretpostavljamo? Paralela sa blagovanjem šećera ili sladoleda ili meda i maslaca pokazuje, da se i po običnom shvaćanju bez dovoljnog objektivnog razloga pojam »blagovanja« isključuje od takova primanja svete pričesti.

U najstrožem slučaju moglo bi se sumnjati o plodnosti takove sv. pričesti poradi vanjskih autoriteta. Ali dok sv. mati Crkva ne izjavi protivno, nema dovoljnog oslona apodiktična tvrdnja: »Qui species sacramentales (etiam praeter voluntatem suam) tam diu in ore retinet, donec dissolvantur, non recipit effectum et gratiam sacramenti, quia non vere et complete Christum manducat.« Tako Noldin, a slično veli i sv. Alsonzo.

No ova je tvrdnja i zato klimava, jer se u praksi ni Crkva ni vjernici ne ravnaju po njoj, ako se komu dogodilo, da mu se čestica u ustima posve rastopila. To se može dogoditi i kod strogo propisane uskrsne pričesti ili kod nužne svete popudbine, koja se iz pametnog razloga može i u žlici vina ili vode bolesniku pružiti.

⁶ V. njemački prijevod: H. Stieglitz, Der römische Einheitskatechismus (1906.) 184.

Pa ipak nigdje ne čitamo, da Crkva u tom slučaju zahtijeva ponovnu svetu pričest. A nikad se nije čulo, da je svećenik istoga dana po drugi put donio sv. pričest jednom umirućemu, koji se potužio, da mu se prva čestica posve rastopila u ustima. Ako već duhovna pričest ili ozbiljna želja za sakramentalnom pričesću nije bez velikog ploda, koliko većma početak sakramentalne pričesti po primanju i početnom rastvaranju svete čestice u slini umirućega ne će ostati bez sakramentalnih plodova svete popudbine!

Osvijetlimo sav ovaj kazus jednim doživljajem iz »Viđenja blažene Angele Folinjske«, što ih je francuski pisac Hello (Paris 1910, 159) točno po latinskoj autobiografiji iz bolandista preveo. Blaženica tu ovaku pripovijeda: »Od nekog kratkog vremena sveta se pričest u mojim ustima rasteže; nema više teka od kruha ili poznatog mesa, nego neki tek nepoznatog mesa, i to izrazito i slantan tek, koji se ni s čim ne da isporučiti. Hostija nije tvrda kao što prije, te ne silazi u odlomcima, kao što se to prije obično događalo. Nego ostaje čitava, a slatkost je njezina tako božanstvena, da bih je dugo zadržala u ustima, kad mi ne bili preporučili, da je progutam, a da predugo ne oklijevam... Kad ona silazi, prouzrokuje mi neopisivo veselje, koje se također izvana očituje. Trese se tijelo moje, pa mi je vanredno teško, da ostanem nepomična. Kad se po tom križam, te kod riječi »U ime Oca« dignem ruku k čelu, ništa novo ne osjećam. Ali kad ruku primaknem prsima te rekнем: »I Sina«, osjećam takovu ljubav i radost, te mi se on objavljuje, a ja ga ondje ćutim.«

Tu imamo također ilustraciju za onu drugu nauku⁶, k a k o d u g o djeluje sveta pričest sive ex opere operato, sive saltem ex opere operantis et crescentis dispositionis. U ovom pogledu vrijedno je zabilježiti refleksiju Albana Stolza⁷: »Kadikad, tok se iza pričesti posvećujem pobožnosti, raspiruje mi se ova tek kasnije, od prilike četvrt sata poslije pričesti, dakle istom u vrijeme, kad je po općenitom mnijenju već nestalo sakramentalnih prilika i čovječanstva Kristova. Tu se onda ispunjuje riječ Spasiteljeva (Iv 16, 7): 'Bolje je vas, da ja idem'... I. P. Bock D. J., Sarajevo.

O izpovedni molčečnosti. Bogoslovni listi priobćuju neko navodilo sv. oficija o izpovedni molčečnosti iz l. 1915 in razlago k temu navodilo [gl. Nouvelle Revue Théologique 1921, 164—167, 531—533; Theol.-praktische Quartalschrift 1922, 198—208]. Navodilo se glasi doslovno:

Instructio ad Rev. mos locorum Ordinarios familiarumque religiosarum Moderatores super inviolabili sanctitate sigilli sacramentalis. — Naturalem et divinam sigilli sacramentalis legem in Ecclesia Christi semper et ubique sanctissime servatam fuisse ne ipsi quidem confessionis sacramentalis acriores hostes in dubium unquam revocare serio potuerunt. Idque providentissimo Dei consilio absque ulla du-

⁶ V. Nicolussi, o. c. 296—313.

⁷ Dürre Kräuter, Mai 1867. S. 11.

bitatione tribuendum est, qui sacramentalem confessionem veluti secundam post naufragium deperditae gratiae tabulam hominibus misericorditer offerens, omnem aversationis causam ab ea dignatus est amovere.

Non desunt nihilominus quandoque salutaris huius sacramenti administri, qui, reticitis quamquam omnibus quae poenitentis personam quomodocumque proderet queant, de submissis in sacramentali confessione clavium potestati, sive in privatis colloquutionibus sive in publicis ad populum concionibus (ad auditorum, ut aiunt, aedificationem) temere sermonem facere non vereantur. Cum autem in re tanti ponderis et momenti nedum perfectam et consummatam iniuriam sed et omnem iniuriae speciem et suspicionem studiosissime vitari oporteat, palam est omnibus quam mos huiusmodi sit improbandus. Nam etsi id fiat salvo substantialiter secreto sacramentali, pias tamen audientium aures haud offendere et diffidentiam in eorum animis haud excitare sane non potest. Quod quidem ab huius sacramenti natura prorsus est alienum, quo clementissimus Deus, quae per fragilitatem humanae conversationis peccata commisimus, misericordissimae suae pietatis venia penitus abstergit atque omnino obliviscitur.

Haec animo reputans Suprema haec Sacra Congregatio Sancti Officii muneris sui esse ducit omnibus locorum Ordinariis Ordinumque Regularium et quorumcumque Religiosorum Institutorum Superioribus, graviter onerata eorum conscientia, in Domino praecipere ut huiusmodi abusus, si quos alicubi deprehendant, prompte atque efficaciter coercere satagant: utque in posterum tam in scholis theologicis quam in casus moralis, quas vocant, conferentiis et in publicis et in privatis ad Clerum allocutionibus et adhortationibus sacerdotes sibi subditos sedulo edoceri curent, ne quid unquam, occasione praesertim Sacrarum Missionum et Exercitiorum Spiritualium, ad confessionis sacramentalis materiam pertinens, quavis sub forma et praetextu, ne obiter quidem et nec directe neque indirecte (excepto casu necessariae consultationis iuxta regulas a probatis auctoribus traditas proponendae) in suis seu publicis seu privatis sermonibus attingere audeant; eosque in experimentis pro eorum habilitatione ad confessiones excipiendas hac super re peculiariter examinari iubeant.

Sacra Congregatio confidit, neminem ex Confessariis huiusmodi praescriptionibus contraventurum: quod si secus acciderit, praedicti Ordinarii et Superiores, transgressores graviter moneant, recidivos congruis poenis percellant, ac in casibus gravioribus Supremo huic Sacro Tribunali rem quamprimum deferant. — Datum Romae ex Aedibus Sancti Officii, dne 9. iunii 1915. R. card. Merry del Val.

Odlok, ki je bil izdan že l. 1915, do sedaj ni bil priobčen v Acta Apostolicae Sedis. In dasi je naslovljen na vse ordinarije in redovne poglavarje, ga kongregacija sv. oficija, kakor se zdi, ni doposlala vsem. Zato moramo reči, da odlok ni kak nov pozitiven zakon, ampak to, za kar je označen že v naslovu, »instructio«, navodilo, ki pa obsega zapovedi s strogo obveznostjo.

Instructio govori o tem, kar imenujemo indirektno kršenje zakramentalne molčečnosti. Zgodi se časih, pravi navodilo, da mašniki, ne da bi kakorkoli označili spokornika, v privatnem pogovoru ali tudi v javnih pridigah, bajé ljudstvu v izpodbudo, neprevidno pripovedujejo stvari, ki jih vedó iz izpovedi. To navado moramo obžalovati in odločno obsojati. Zato kongregacija sv. oficija ukazuje škofom in redovnim poglavarjem: a) ko bi kje opazili tako navado, so v vesti obvezani, da jo takoj odpravijo; b) skrbeti morajo, da se bodo mašniki natanko poučili o tem, kaj jim nalaga sigillum sacramentale; o tem jim treba govoriti v bogoslovnih šolah in pri konferencah v reševanju casus moralis; škofje in redovni poglavarji naj v svojih privatnih pogovorih in v javnih nagovorih do klera opozarjajo mašnike na strogo obveznost zakramentalne molčečnosti: kar je tvarina zakramentalne izpovedi, tega se ne smejo dotekniti v nobeni obliki in pod nobenim izgovorom, tudi samo po vrhu ne, niti direktno niti indirektno, v javnih govorih ali privatnih razgovorih, zlasti ne ob priliki svetega misijona ali duhovnih vaj; c) pri izkušnji, pri kateri naj mašniki pokažejo svojo sposobnost za izpovedavanje, jih je treba tudi o tej stvari povprašati; d) ko bi pa se vendarle zgodilo, da bi kdo prekršil to prepoved, naj ga ordinariji in poglavarji resno posvaré in, ko bi posvarjenje ne pomagalo, tudi kaznujejo; težje slučaje pa naj čimprej sporoče sv. oficiju.

Razlogi, zakaj naj mašnik tako strogo molči o vsem, kar vé iz izpovedi, so pa tile: a) v tako važni stvari, kakor je zapoved zakramentalne molčečnosti, se je treba varovati ne samo direktnega, popolnega kršenja zapovedi, ampak tudi vsakega videza in vsake sumnje kakega pogrška; b) tako nepremišljeno govorjenje o stvareh, ki jih mašnik vé iz izpovedi, žali in pohujšuje dobre, preproste ljudi; c) vzbuja se v ljudeh tudi nezaupanje, strah, da bo morda mašnik drugje pa o njih govoril.

Ti razlogi so vodili kongregacijo sv. oficija, da je izdala to navodilo.

V pojasnilo navedimo nekaj zgledov. Mašnik, ki je izpovedaval o velikonočnem času, ne bi smel reči javno na prižnici ali v privatnem pogovoru: prišel je v tem postnem času k meni spokornik, ki že osem let ni bil pri izpovedi; takisto ne: v tolažbo mi je, da sem spravil z Bogom nekoča, ki že toliko in toliko let ni prejemal zakramentov. Recimo, da bi bil med poslušavci v cerkvi tudi tisti spokornik. Kaj si bo mislil o izpovedni molčečnosti, ko sliši, da mašnik o njem govori? Ali se ne bo bal, da bo mašnik še kaj več povedal? In ali ne bo to vzbujalo v njem nezaupanja do zakramenta sv. pokore?

Ne kršil bi pa navodila izpovednik, ki bi rekel: v dolgi dobi moje duhovske službe sem imel priliko, da sem marsikaterega grešnika spravil z Bogom; ali: doživel sem marsikatero izpreobrnjenje večletnih grešnikov (Nouv. rev. théol. 1921, 165—167).

Kongregacija sv. oficija je izdala svoje navodilo leta 1915, torej preden je izšel novi zakonik. Katero je razmerje med tem navodilom in kánoni v novem zakoniku, ki govore o zakramentalni molčečnosti?

Kardinal Gasparri ne omenja tega navodila v opombah h kánonom. Vendar je vse tisto, kar je v navodilu sv. oficija utemeljeno v božjem in naravnem pravu in zato za vse čase veljavno, povzeto v kán. 889 in 890. Kánon 889 § 1 veli: »Sacramentale sigillum inviolabile est; quare caveat diligenter confessarius ne verbo aut signo aut alio quovis modo et quavis de causa prodat aliquatenus peccatorem.« Če pretehtamo posamezne besede, se bomo uverili, da je v kánonu nakratko izraženo vse tisto, kar je glavno in bistveno v instrukciji sv. oficija. Le pomislimo besede: diligenter, quovis modo, quavis de causa, aliquatenus... O uporabi tega, kar vé mašnik iz izpovedi, govori kánon 890 § 1: »Omnino prohibitus est confessario usus scientiae ex confessione acquisitae cum gravamine poenitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo.« Torej četudi ni nevarnosti, da bi prekršil zakramentalno molčečnost, mašnik ne sme govoriti o tem, kar mu je znano iz izpovedi, kadar bi to bilo težko in neprijetno za spokornika. Navodilo sv. oficija našteva take slučaje, ko je pripovedovanje stvari iz izpovedi za spokornika brez dvoma težko in neprijetno, obenem pa zanj in za druge povod pohujševanju in nezaupanju, dasi je izključena nevarnost za direktno kršenje zakramentalne molčečnosti.

Navodilo našteva tudi sredstva, ki naj jih ordinariji uporabljajo, da bodo vsak, kakršenkoli indirektni pogrešek proti zakramentalni molčečnosti odpravili med svojimi duhovniki. Te odredbe v navodilu niso božjega in naravnega prava, ampak pozitivne zapovedi sv. oficija. Ali so sprejeli te pozitivne odredbe tudi v novi zakonik? Ne vseh, vsaj po besedi ne. Eno izmed pozitivnih zapovedi v navodilu sv. oficija pa obsega kán. 2369. Navodilo veli, da naj ordinariji mašnike, ki bi kaj zagrešili proti zakramentalni molčečnosti, tudi kaznujejo, če je treba. Zakonik govori o kazni bolj odločno in bolj strogó. Za izpovednika, ki bi se predrznil direktno prelomiti izpovedno molčečnost, določa zakonik izobčenje, ki je udržano sv. stolici specialissimo modo in zadene mašnika ipso facto. Za indirektno kršenje, in samo to imamo sedaj v mislih, ni določena nobena kazen, ki bi si jo mašnik nakopal ipso facto; veleva pa zakonik, naj takega škof kaznuje: suspendatur a celebratione Missae et ab audiendis sacramentalibus confessionibus etc. (can. 2369 § 1). — Drugih pozitivnih odredb sv. oficija ni v novem zakoniku; so pa še vedno v moči tam, kjer je bila instructio s. officii pravilno razglašena, Fr. Ušeničnik.

Komu se zakramentalni ne smejo deliti? — Uredništvu je bil doposlán ta-le slučáj: N. N. živi u zajedničkóm kućanstvu sa svojom zakonitom ženóm, no podjedno podržava već više godina griješni odnošaj sa jednom slobodnom ženskinjom, koju pohađa i uzdržava. Iz ovoga grješnogá odnošaja rodilo se više djece. Kako gotovo redovno polazi svetu misu u nedjelje i zapovijedane blagdane, došao je na blagdan sv. Blaža, da primi blagoslov grla. Svećenik, dok je drugima kod oltara blagosivljao grla, ovomu je uskratio blagoslov. Svoj postupak motivira time, što je jednom biskupskom okružnicom zabranjeno svećenicima vršiti trokraljski blagoslov u kućama konkubina-

raca. Pozivlje se i na Schüch-Polz-Stigličev pastoral, gdje se ističe, da primalac blagoslovina mora biti čovjek dostojan, da živi u zajednici sa crkvom i da je u stanju milosti.

Pita se:

1. Je li postupak ovoga svećenika u skladu sa crkvenim propisima naročito s novim crkvenim zakonikom?

2. Da li se pomenutoj osobi može uskratiti pepeljenje na čistu srijedu i ine blagoslovine?

Komu se zakramentali smeju deliti, določa vobče kánon 1149. Kánon veli: »Benedictiones, imprimis impertiendae catholicis, dari quoque possunt catechumenis, imo, nisi obstet Ecclesiae prohibitio, etiam acatholicis ad obtinendum fidei lumen vel, una cum illo, corporis sanitatem.« Iz kánona moremo posnati, da sme mašnik zakramentale deliti ne samo katoličanom, ampak tudi nekatoličanom, če ni za ta ali oni zakramental kake cerkvene prepovedi, ki bi to branila.

Govorimo najprej o nekatoličanih. Iz kánona in opomb, ki so dodane kánonu, se vidi, da sme katoliški duhovnik neverniku v boleznj dati blagoslov, ki naj bi mu naklonil luč svete vere in obenem tudi telesno zdravje. Tako je že 11. avgusta l. 1768 odgovorila kongregacija s. officii na zadevno vprašanje skopeljskega škofa: »licitum esse presbyteris catholicis adire domos turcarum ibique benedicere infirmos et orare super eos pro sanitate corporis et pro illuminatione mentis«. V odgovoru se kongregacija sklicuje na navodilo, ki ga je dala v tej reči škofu skadrskemu 11. dec. l. 1749. Navodilo opozarja mašnike, naj pazijo, da se ne bo gojila pri nevernikih morda kaka prazna vera radi zakramentalov. Posebej opominja kongregacija mašnike, naj pouče nevernike o moči zakramentalov, da ne bodo mislili, kakor da bi po mašnikovem blagoslovu morali izvestno ozdraveti od telesne bolezni (Collect. C. de Prop. F. nn. 374. 468). Dovoljeno je tudi izvrševati eksorcizme nad obsedenimi neverniki. (Tako veli navodilo za skadrškega škofa C. de Prop. F. 11. septembra 1779, n. 537, can. 1152.)

V posebnih okolnostih dopušča cerkev še druge blagoslove za nekatoličane. Sofijski nadškof je svoj čas sporočil v Rim, da v nekaterih krajih razkolniki hočejo, naj bi jim misijonarji na Treh kraljev dan blagoslavljali hiše; misijonarji pa da se ne upajo odreči tej prošnji v strahu pred večjim zlóm. Kongregacija sv. oficija je odgovoril 17. aprila 1758: »Toleretur quod in die Epiphaniae sacerdos catholicus vocatus ac metu coactus a schismaticis, eorum domibus benedicat, modo ne cum iis in oratione communicare videatur« (Coll. C. de Prop. F. n. 411, ad 3).

Pri sklepanju poroke med katoličanom in nekatoličanom prepoveduje kánon 1102 vsak sveti obred; dostavlja pa: Ko bi se bilo bati kakega večjega zlá, ker se poroka vrši brez svetih obredov, sme škof dovoliti nekaj običajnih obredov; le sv. maša se nikoli ne dovoli.

Izključeni so krivoverci in razkolniki od onih zakramentalov, ki bi pri njih udeležba bila očitna communicatio in sacris. Iz tega raz-

loga veli *instructio C. S. Officii* 22. jun. 1859: »illicitum est in sacris functionibus dare iis (haereticis) pacem, sacros cineres, candelas et palmas benedictas aliaque id genus externi cultus« (Coll. Congr. de Prop. F. n. 1176).

Katoličanom se zakramentali delé, če za koga v posebnem slučaju kánoni tega ne branijo. Novi zakonik našteva tri take slučaje:

a) Zakramentalov ne more prejemati izobčeni post sententiam declaratoriam aut condemnatoriam (can. 2260 § 1). Da bi smel mašnik izobčenemu odreči kak zakramental, ni dosti, da je kdo zapadel izobčenju radi notorične pregrehe, ampak treba je, da ga je cerkvena oblast proglasila za izobčenega ali nad njim izrekla sodbo izobčenja. Za zakramente veli kánon: *excommunicatus non potest Sacramenta recipere*; za zakramentale pa dostavlja: *excommunicatus post sententiam declaratoriam aut condemnatoriam*,

b) Zakramentale prejemati je prepovedano tistim, ki so »personaliter interdicti« (can. 2275 n. 2^o).

c) Katoličani, ki so se predrznili skleniti mešani zakon, dasi veljavno, pa brez cerkvenega izpregleda, so ipso facto izključeni od zakramentalov (can. 2375)

Iz navedenih kánonov je jasno, kedaj in komu po cerkvenem zakoniku mašnik ne sme deliti zakramentalov. Mogoče pa je, da cerkveni poglavarji iz tehtnih razlogov prepovedo deliti kak zakramental v posebnem slučaju, o katerem zakonik ne govori. Neka taka biskupska prepoved se omenja v našem slučaju. Biskup je po okrožnici svojim mašnikom prepovedal, da ne smejo na sv. Treh kraljev dan blagoslavljati hiš konkubinarjev. Po kánonih ima biskup to pravico, da v posebnem slučaju nalaga kazni, ki jih zakonik ne določa (cf. can. 2220—2222).

S tem je dan odgovor na vprašanje v našem slučaju. Človek, ki mu je mašnik v cerkvi javno odrekel blagoslov sv. Blaža, ni bil ne izobčen, ne v interdikt dejan, tudi ni sklenil mešanega zakona brez cerkvenega izpregleda. Zato po občem cerkvenem zakoniku mašnik ni bil upravičen vzklati mu Blažev blagoslov. Pa tudi po omenjeni biskupski okrožnici mašnik tega ni smel narediti. Take prepovedi treba striktno tolmačiti. Okrožnica prepoveduje samo to, da ne smejo mašniki na sv. Treh kraljev dan blagoslavljati hiš konkubinarjev. O blagoslovu, ki se daje vernikom na sv. Blaža dan v cerkvi, okrožnica ne govori. Če je torej prišel človek konkubinar v cerkev po Blažev blagoslov, mu ga mašnik ni smel odreči. Takisto ne velja sklicevanje na Schüchovo knjigo pastoralnega bogoslovja. Schüch piše: »Fähig, berechtigt und würdig den Segen der Sakramentalien zu empfangen, ist vorzüglich jener Mensch, der in Gemeinschaft mit der Kirche, im Stande der Gnade lebt und gläubig, fromm, in Gottes Willen ergeben und andächtig ist« (Handbuch der Pastoraltheol., 14. u. 15. Aufl., von A. Polz, pg. 711). Iz besedila se vidi, da nam hoče avtor povedati, česa nam je treba, da bomo pri prejemanju zakramentalov deležni čim večje mere milosti. Od žive vere, pobožnosti, vdanosti v božjo voljo je zavisna mera dobrot, ki nam jih Bog na-

klanja po zakramentalih; ni pa pobožnost, vdanost v božjo voljo, stan milosti pogoj, proti kateremu naj nam mašnik zakramentale deli ali odreka.

Fr. Ušeničnik.

Prepovedane slike. — S. Congregatio s. Officii je 30. marca 1921 izdala ta-le dekret: »*Imagines sacras cuiusdam novae scholae pictoriae, quarum specimen exhibetur in opusculo cui titulus: La passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ par Cyril Verschaeve (ornée de compositions d'Albert Servaes. Bruxelles et Paris. Librairie Nationale d'art et d'histoire G. van Oest et Cie Editeurs, 1920), ad praescriptionem canonis 1399, n. 12, prohiberi ipso iure, ideoque statim removendas esse ab Ecclesiis, Oratoriis, etc., in quibus forte expositae inveniantur*« (AAS 1921, 197).

Odlok je izšel že lani, pa naš Bogoslovni Vestnik ga ni priobčil. Zakaj ne? Verschaeveje knjige pri nas ni dobiti. Iz odloka samega pa ni mogoče razbrati, kakšne slike prepoveduje kongregacija. Odlok govori v novi slikarski šoli; podobe te šole da se ne strinjajo s kán. 1399, n. 12. Bolj natanko pa slike v dekretu niso označene. Brez razlage bi bil odlok čitateljem našega lista neumeven in zato brez zanimanja zanje. Zdelo se mi je, da je bolje, če s priobčenjem odloka počakamo, dokler ne dobimo odkod kakega pojasnila. Razlago, nekak komentar k odloku, je med tem časom napisal J. Maréchal S. J. v *Nouvelle Revue Théologique* (1921, pg. 337—344). Posnemimo po tem spisu glavne stvari. A najprej določimo, kaj pomeni odlok sv. oficija. Odlok sv. oficija in njega razlaga bodeta zanimala zlasti one, ki so čitali razpravo o Ivanu Meštroviću v Domu in Svetu (1921, 152—158).

Kaj pomeni prepoved sv. oficija?

Predvsem treba poudariti, da kongregacija ne obsoja in ne prepoveduje podob z umetnostnega vidika. To ni nje stvar. Nje naloga je, da pazi, kakšne podobe se v cerkvah izpostavljajo v javno češčenje. Kakšne naj bodo podobe, je natanko določil že tridentinski koncil (sess. 25, de invocatione . . . sanctorum et sacris imaginibus) in pozneje sv. zbor za obrede v mnogih dekretih. Poleg drugega zahteva tridentinski zbor, naj nihče ne postavlja v cerkev nenavadnih podob, če jih ni prej odobril škof. Jezus Kristus, prebl. Devica Marija, angeli in svetniki naj se upodablajo in slikajo v oblikah, kakršne so že od nekdanj v katoliški cerkvi v navadi (gl. o tem Pastor, bogosl. II 336 s.). To določbo tridentinskega zbora so do besede sprejeli v novi zakonik (can. 1279, § 1), z dostavkom: ipso iure prohibentur imagines quoquo modo impressae Domini Nostri Jesu Christi, Baetae Mariae Virginis, Angelorum atque Sanctorum vel aliorum Servorum Dei ab Ecclesiae sensu et decretis alienae (can. 1399, n. 12). Prepoved sv. oficija z dne 30. marca 1921 navaja kán. 1399 n. 12 in veli, da naj se umaknejo iz cerkvá in oratorijev podobe neke nove šole, vzorce (specimen), primere, za te podobe nam podaje knjiga Cirila Verschaeveja, ki je izšla pod naslovom: Trpljenje našega Gospoda Jezusa Kristusa, in ki jo je okrasil s slikami Albert Servaes. Vseh slik v knjigi je sedem.

Kakšne so te slike?

1. Kristus na vrtu Getzemani leži po dolgem na tleh, s čelom se dotika zemlje. — 2. Juda dá Jezusu izdajski poljub. — 3. Kristus ob stebru, nag in zvezan. — 4. Ecce homo. Telo mu je suho, mršavo; okoli ledij ima prepasano nekako cunjo; plašč mu je zdrknil z ram. — 5. Kristus na križu. Glava se mu je nagnila na desno in se vidi samo od strani; telo mu je trdo okorelo in nalahno upognjeno. — 6. Pietà. Na kolenih žalostne Matere božje počiva zleknjeno mrtvo telo, usehlo, brez mesa; udje so mu v členkih izpahnjani; glava visi vznak navzdol; tenak vrat se vidi zato še bolj iztegnjen. Ob desni je oseba, ki ji je obraz spačen od bolečine. Oseba ob levi zakriva lice in kaže samo eno čez mero razširjeno oko. Glavna oseba v vsaj skupini je Devica Marija. Obraz ji je oglat in neznan. Upodobljena je v njem globoka, silna bolest. — 7. Vstajenje. Kristus se dviga iz groba. Roki sta mu razprostrti. Obraz jasen, a brez lepote. Telo koščeno, brez gibkosti.

Kaj pravi kritika o teh slikah?

Ločiti je treba v slikah religiozno in umetnostno plat.

V religiozni sliki, ki je namenjena javnemu češčenju, moramo gledati ne samo umetnino, ampak se moramo ozirati tudi na cilj, kateremu naj slika služi. Mogoče je, da je kaka slika zanimiv, močan pojav nove religiozne umetnosti, a zato nikakor še nima tistih pogojev, ki so nujno potrebni, da bi mogla biti slika predmet javnemu češčenju.

Slikar Albert Servaes, Belgijec po rodu, je zase veren katoličan. O njegovih slikah pa naj sodi kdo kakorkoli, to treba priznati, da take, kakršne so, hudo žalijo religiozno čuvstvo večine vernikov. Nikar ne pozabimo: za katoličana tudi strahote trpljenja Gospodovega niso brez jasne veličine; v svetem spoštovanju družijo pobožnost vernih katoličanov ponizanje v trpljenju z božjim veličastvom Gospodovim. In da se vzbudi v nas sočutje, ni treba, da bi kdo kakor s kladivom udarjal po nas.

Če to pomislimo, pa nam bo umevno, zakaj je kongregacija prepovedala, da bi se slike te nove struje izpostavljale javnemu češčenju v cerkvah.

Kako pa sodi kritika o Servaesovih slikah z umetnostnega stališča? Umetnik je hotoma in vedoma žrtvoval harmonijo oblike pretresljivemu izražanju ideje. Radi tega nam ničesar ne očitamo, vsaj načelno ne. Toda vprašati moramo, ali ni šel umetnik preko meje, ki mu jo določa umetnost sama. Res je, če kdo pretirano išče samo oblike, samo formalne dovršenosti, obledi ob tem lepota ideje. Res pa je tudi, če kdo sistematično zanemarja obliko, lahko ob tem vprav tako zatemi višja lepota, ki je v ideji. Moderni govoré o poduhovljenju upodabljaajoče umetnosti. A poduhovljenje ni mršavost brez mesa; idejna, moralna lepota ni fizična grdota. Servaes nam za najsvetejše osebe ni ustvaril tipov človeške lepote, in to tudi treba ni; podal nam je podčloveške tipe (types infra-humains), nekake izrodke, vrsto degeneriranih ljudi. Trudil se je, da bi dal čim bolj silen

izraz sveti grozi, ki naj jo vzbuja v nas ponižanje Sina božjega, a pri tem je šel predaleč.

Louis Gillet, odličen umetnostni kritik, je rekel o kompozicijah Servaesovih: osupljiva sila v izražanju, rafinirana, barbarska, brutalna umetnost.

Ko bi iz teh slik izločili, kar je v njih nelepega, neličnega, bi bile slike bržkone nekoliko manj nasilno pretresljive, bile bi pa bolj religiozne.

Pravijo, da je neka podobnost med sedanjimi umetniki in pa zgodnje romanskimi slikarji. Morda; je pa med njimi tudi velika razlika. Pozno gotski ali zgodnje romanski slikarji so res časih slikali neokretno, naivno. Te neokretnosti je bila kriva nemožnost umetnikov. Oni niso znali drugače. Kar je v njih podobah nepopolnega, pretiranega, je spontanno, ne iskano, naivno, ne premišljeno. Zato nas slike pozne gotike ali zgodnje romantike vendarle pobožno ganejo, če jih gledamo. Moderni pa vedoma in hotoma, namenoma pretiravajo in preminjajo naravne oblike v nenaravne stvore. Zato nas ta umetnost odbija in žali naše versko čuvstvo. Fr. Ušeničnik.

O sv. obhajilu pri polnočni maši na sveti večer v župnih cerkvah. — Za oratorije religioznih in duhovskih hiš, kjer stalno hranijo najsvetejši zakrament, zakonik izrečno veli, da se sme pri polnočni maši v božični noči vernikom deliti sv. obhajilo (can. 821 § 3). Za župne cerkve omenja zakonik samo sv. mašo, molči pa o obhajilu (can. 821 § 2). Pojavljajo pa se glasovi, ki hočejo, da je tudi v župnih cerkvah dovoljeno deliti sv. obhajilo pri polnočni maši. V tem smislu piše Nouvelle Revue Théologique (1921, 42) in Theologisch-praktische Quartalschrift (1922, 284—292). Glavni dokaz, ki ga navajajo za sveto obhajilo v župnih cerkvah pri polnočni božični maši, je ta-le: Sacra communio iis tantum horis distribuatur, quibus Missae sacrificium offerri potest, nisi aliud rationabilis causa suadeat (can. 867 § 4). Na sv. večer je sv. maša v župnih cerkvah ukazana o polnoči. Toraj se sme pri polnočni maši deliti sv. obhajilo.

Dokazovanju ne odrekam verjetnosti. Popolnoma jasna pa se mi stvar ne zdi. Káncnu 867 § 4 mislim, da odgovarja kánon 821 § 1. Prvi kánon veli, naj se sv. obhajilo deli samo ob tistih urah, v katerih se vrši sv. maša (can. 867 § 4). Katere so te ure, določa drugi kánon, ki pravi, naj se sv. maša ne začene prej kot eno uro pred zoro, a ne pozneje kot eno uro po poludne (can. 821 § 1). Kot izjemo dostavlja § 2 istega kánona, da pa se na sveti večer v župnih in konventnih cerkvah sv. maša sme začeti že opolunoči; za oratorije v religioznih hišah pa dovoljuje § 3 celò tri sv. maše v božični noči. Ali velja ta izjema, ki jo določa kánon za sv. mašo, tudi za sv. obhajilo? Nekaterim se zdi da, češ, sv. obhajilo se deli v tistih urah in v tistem času, v katerem se vrši sv. maša.

Če je to sklepanje utemeljeno v kánonih, potem, tako mislim, mora veljati enako za župne cerkve in za oratorije v religioznih hišah. A če je tako, pa ne vem, zakaj isti § 3 kán. 821, ki dovoljuje za oratorije sv. mašo opolunoči, še posebej in izrečno dostavlja, da smejo

mašniki v oratorijih po religioznih hišah pri polunočnici deliti sveto obhajilo? Čemu ta odstavek? Ali ni stvar že sama po sebi umevna iz drugih kánonov? — Morda pa smo upravičeni vprav iz tega dostavka sklepati, da stvar ni sama po sebi umevna in da je treba za sv. obhajilo pri polunočni maši posebne določbe v kánonu. To določbo je zakonodavec uvrstil v paragraf, v katerem govori o oratorijih po religioznih hišah. Ni pa te določbe v paragrafu, ki govori o polunočni maši v župnih in konventnih cerkvah; in zato, tako se zdi, v župnih in konventnih cerkvah ni dopustno deliti vernikom sv. obhajilo pri polunočni maši.

Novi zakonik bi torej ne bil izpremenil prejšnje discipline, ko se je sv. obhajilo na sveti večer pri polunočni maši smelo deliti v oratorijih religioznih in duhovnih hiš, ne pa v župnih cerkvah. Besedilo kánona po moji misli govori za prejšnjo prakso. Če pa se ne oziramo na besedilo kánonov, ampak presojava stvar samo po sebi, pa se mi zdi, da bi bilo popolnoma v duhu sv. cerkve, ko bi se v božični noči sv. obhajilo delilo vernikom pri katerikoli maši. Sveto obhajilo je bilo nekaj integralen del sv. maše ne samo za mašnika, ampak tudi za vernike, ki so bili pri maši. Tudi sedaj sv. cerkev želi, da bi verniki pri vsaki sv. maši prejeli sv. obhajilo, ne samo duhovno, ampak tudi zakramentalno. Bilo bi torej čisto v smislu te želje sv. cerkve, ko bi mašniki v božični noči delili vernikom sveto obhajilo ne samo po samostanih in duhovnih hišah, ampak tudi v javnih cerkvah. — Morda se bo kak škofijski ordinariat obrnil v Rim za avtentično pojasnilo.

F. Ušeničnik.

Procesija na sv. R. T. dan. — Procesija je obvezna v vseh stolnih in župnih cerkvah,¹ v drugih sme biti; ako je pa več cerkev v enem in istem kraju, obhaja slavnostni obhod z Najsvetejšim »ecclesia dignior«, »nisi aliter ferat immemorabilis consuetudo, vel locorum circumstantiae, prudenti Episcopi iudicio, aliud exigant.«² Po nekaterih župnijah, zlasti kjer sta samo dva duhovnika, se obhaja ta dan tako, da ima kapelan slovesno mašo, župnik pa po maši procesijo z Najsvetejšim. Ali tako ravnanje je nedopustno in tudi izrecno prepovedano. Res, da je župnikova pravica voditi javne procesije izven cerkve, toda le pod pogojem »nisi aliud iure caveatur«;³ liturgično pravo pa omejuje to pravico župnikov na praznik sv. R. T. Procesijo vodi in Najsvetejše nosi v rokah ta dan *celebrans*, mašnik, ki je daroval slovesno mašo. To je njegova izključna in nedotakljiva pravica. Kongregacija za svete obrede je na vprašanje: »An, non obstante quacumque in contrarium consuetudine, intangibile sit ius Celebrantis in Sollemnitate SS. Corp. Chr. semper per se deferendi in publica supplicatione SS. Eucharistiae Sacramentum«, odgovorila: Affirmative, iuxta alia decreta.⁴ Isto uči Schneider,⁵ sklicujoč se na Decr.

¹ Kieffer, Rubrizistik³ (Paderborn 1915) § 96.

² Can. 1291, § 1.

³ Can. 462.

⁴ Decr. auth. 2792 ad 1.

⁵ Manuale Sacerdotum¹⁷ (Coloniae 1910) str. 472, op. 1.

auth. 652, Schüch-Polz⁶, sklicujoč se na Decr. auth. 2188 ad 4, 2192 ad 3, Kieffer,⁷ Zupančič⁸ in drugi. *Collectio Rituum Dioec. Lav.* pravi: »Hora competenti... Celebrans deposita (in cornu Epistolae vel in sacristia) casula cum manipulo, et accepto pluviali albo revertitur...« Torej ne župnik, ne kapelan, ampak celebrans. Le škof sme voditi procesijo in nositi Najsvetejše, ne da bi bil imel poprej slovesno mašo;⁹ drug duhovnik pa le tedaj, če bi celebrans telesno opešal in onemogel ali bi bil kakšen drug zelo važen vzrok za tako ravnanje.¹⁰

Pripomnimo naj še, da predpisujejo rubrike za celebranta amikt, albo, cingulum, štolo in pluvial; nikakor ni prav, ako radi vročine in lastne ugodnosti vzame samo superpelicej, štolo in pluvial, še manj pa, ako vodi procesijo brez pluviala; kjer ni pluviala, ta dan in med osmino procesije sploh ne sme biti.¹¹ Ako je poleg celebranta še en duhovnik, se ta udeleži procesije brez štole in celebrant mora sam peti vse evangelije. Asistenca (diakon in subdiakon) si ne vestibus sacris, v samih superpelicejih ali tudi albah s štolo, ni dovoljena.

V. Močnik.

Novo določbe redovniškega prava. — Zadnje številke Acta Apostolicae Sedis obsegajo več dopolnilnih določb in razlag k redovniškemu pravu novega kodeksa.

1. Glede poročil, ki jih imajo redovni predstojniki vsako peto leto pošiljali sveti stolici (kan. 510) je dekret S. C. de Relig. »Sancitum« z dne 8. marca 1922 (A A S XIV, 161 seq) razjasnil dvoje vprašanj, prvič kdaj se petletja za poročila prično, in drugič kako se poročila posameznih redovnih družin na petero let porazdele. Petletja so za vse redove enaka in stalno določena; prično se s 1. januarjem 1923. Tekom petih let mora vsak red in vsaka kongregacija poslati poročilo po določenem redu. Razdeljeni so redovi na teh pet let različno; moški redovi so razdeljeni z ozirom na vrsto reda ozir. kongregacije, ženski po deželah. Moški redovi poročajo: 1. leto regularni kanoniki in meniški ter viteški redovi; 2. leto mendikanti; 3. leto regularni kleriki; 4. leto kongregacije z neslovesnimi obljubami; 5. leto kongregacije brez obljub ali samo s privatnimi obljubami. Ženski redovi poročajo: 1. leto oni, ki imajo materno hišo ali sedež generalne predstojnice v Italiji, Španiji, Portugalski; 2. leto iz Francije, Belgije, Nizozemske, Anglije, Irske; 3. leto iz ostalih dežel Evrope (torej tudi iz Jugoslavije prvo poročilo l. 1925.); 4. leto iz Severne in Južne Amerike; 5. leto iz ostalih delov sveta (iz Azije, Afrike in Avstralije). Kongregacijam, ki nimajo slovesnih obljub, se bodo dala za poročilo na razpolago posebna vprašanja; ostali redovi naj po lastnem preudarku sestavijo poročilo, ki

⁶ Handbuch d. Pastoraltheol. (Innsbruck 1914) str. 552, op. 4.

⁷ L. c.

⁸ Duhovno pastirstvo², str. 413, op. 1.

⁹ Zupančič, l. c.; Kieffer, l. c.

¹⁰ Kieffer, l. c.

¹¹ Decr. auth. 2067 ad 5, 2440, 2526 ad 1.

mora sveto stolico posebno informirati o gospodarskem, nravnem in dicipinarnem stanju dotičnega reda.

2. Ista S. C. je z dnem 16. marca 1922 (AAS XIV, 186 sg) izdala določila o denarju, ki so si ga redovniki pridobili v vojni. Plača, katero so redovniki s slovesnimi obljubami ali tudi le z neslovesnimi, ki pa izključujejo pravico pridobivati si osebno imovino, dobivali v vojni kot vojaki ali vojaški nastavljenici, ni njihova osebna lastnina, temveč pripada dotičnemu redu. Invalidna renta pripada samostanu, ako je bil invalid-redovnik za časa vojaške službe že vezan po obljubah; ako pa tedaj še ni bil pod obljubami, je dolžan rento oddajati samostanu, dokler v njem živi. Isto velja glede odpravnine ob demobilizaciji in glede doklad, do katerih opravičujejo nekatera vojaška odlikovanja. Oni redovniki pa, ki so s temi dohodki že drugače disponirali, morda celo in favorem tertii, so obvezani to redu restituirati, ako niso ravnali s pametno domnevanim dovoljenjem (rationabiliter praesumpta licentia) svojih predstojnikov.

3. Konstitucije raznih redov in kongregacij določajo vrhovnim predstojnikom omejeno funkcijsko dobo, po kateri ne morejo biti več voljeni. Na vprašanje, se li sme izjema napraviti pri ustanoviteljju (ozir. ustanoviteljici) kongregacije ter mu poveriti vrhovno vodstvo za vse življenje, je S. C. der Relig. dne 6. marca 1922 odgovorila: negative; za vsako izjemo je potreben apostolski indult (AAS XIV, 163).

4. Abbas nullius št. martinske opatije v Panoniji (Madžarska) je dobil dne 13. dec. 1921 kot prezident madžarske benediktinske kongregacije trajen indult, da sme benedicirati vse opate, ki pripadajo imenovani kongregaciji. Po občem kan. pravu (kan. 625) spada benedictio abbatum v kompetenco krajevnega škofa (AAS XIV, 34).

5. V zadevi generalnega kapitlja kongregacij redovnic, ki so pod jurisdikcijo škofa, je S. C. de Relig. 2. jul. l. 1921 odredila, da določi kraj, kjer se ima vršiti generalni kapitelj, generalna prednica, ne pa ordinarij, v čigar škofiji leži materna hiša. Ako je kongregacija razširjena v več katerih škofijah, predseduje kapitelju in potrjuje volitev škof kraja, ne pa škof materine hiše. (AAS XIII, 481 sl.)

G. Rožman.

Nova prošnja v litanijah vseh svetnikov. — Odbor za proslavo tristoletnice, odkar se je ustanovila S. Congregatio de Propaganda Fide, se je obrnil do sv. očeta s prošnjo, naj bi odredil, da bi se v litanije vseh svetnikov uvrstila invokacija: Ut omnes errantes ad unitatem Ecclesiae revocare, et infideles universos ad Evangelii lumen perducere digneris: Te rogamus, audi nos. — Sv. oče je na poročilo kardinala prefekta kongregacije za svete obrede dne 22. marca 1922 prošnji ugodil in ukazal, da se nova invokacija za javno in privatno molitev uvrsti za invokacijo: Ut cuncto populo christiano, etc. (AAS 1922, 201).

F. U.

Razgled po krščanskem svetu.

Iz vzhodne cerkve.

1. Ruska cerkev. 2. Ruska cerkev v izgnanstvu. 3. Srbska cerkev. 4. Cari-
grajski patriarhat.

1. Ruska cerkev v domovini trpi pod boljševiškim jarmom. Boljševiki je ne morejo uničiti z direktnimi udarci, a skušajo jo oslabiliti s širjenjem ateističnih idej in brezverske vzgoje in z notranjim razdorom. Proti patriarhu Tihonu (gl. B V 1921, 315) so zloglasnega Rasputinovega pristaša, meniha Heliodora v Caricinu postavili za proti-patriarha; njemu sta se pridružila škofa Varnava (Putjata) in Vladimir, nekdanj uslužna pristaša dvora in Rasputina. A po veliki večini drži, o Rusi s patriarhom Tihonom. Staroverci so sedaj bolj pripravljeni za spravo z rusko cerkvijo. Med lajiki se tvori krščanska elita, ki vztrajno brani cerkev in njene tradicije. Odlični laiki (Bulgakov, Solovjev i. dr.) vstopajo v duhovski stan. Oglašča se neko modernizirano slavjanofilstvo, ki se navdušuje za izključno narodno pravoslavje, a zdi se, da se teženje po krščanskem univerzalizizmu vendar ni zadušilo. S. M. Solovjev, nečak VI. Solovjeva, je — kakor se zdi — katoliški duhovnik v Moskvi (d'Herbigny v »Etudes« 1922, str. 525—541).

Ruska cerkev še ni tako močna, da bi se mogla uspešno upirati boljševiškem nasilju. Sredi februarja 1922 je vlada izdala ukaz, naj se cerkvam vseh veroizpovedi odvzamejo vse cerkvene dragocenosti (kelih i. dr.), da država dobi sredstev proti lakoti in druginji. Patriarh Tihon je protestiral, a vlada ga je vrgla v ječo. Poleg tega se uvaja strogo nadzorstvo nad verskimi vajami, propovedmi itd.

Na drugi strani pa so boljševiki pokazali mnogo obzirnosti do katoliške cerkve. Dovolili so, da papeževu pomožno odposlanstvo v gladujočo Rusijo spremljajo katoliški duhovniki (redovniki). Ob priliki genovske konference je ruska delegacija prijateljsko občevala z genovskim nadškofom in z Vatikanom. A razumljivo je, da boljševiki pri tem vodijo samo politični računi in oziri. Boljševiki so se prepričali o velikem vplivu moralne velesile rimskega papeštva, univerzalno, kulturno in napredno katoličanstvo jim bolj imponira nego prekonservativno pravoslavje. Privatne vesti celo javljajo, da boljševiki vse to delajo z namenom, da bi oslabil in ponižali rusko pravoslavje, ki je po njihovem mnenju glavna podpora carizma. O cerkvenem zedinjenju v tradicionalnem smislu ni govora, ker tako zedinjenje niti v normalnih razmerah ni mogoče. A v Vatikanu so dobro informirani o ruskih notranjih razmerah in dobro vedo, da ruska revolucija še ni končana in da je treba pri dogovorih s sedanjo rusko vlado velike opreznosti. Dnevno časopisje je o teh dogovorih objavljalo fantastično pretirane vesti. Ruski begunci so se pričeli razburjati (odprto pismo Merežkovskega). A modra cerkvena politika Pija XI. tiho in previdno dela za popolno versko svobodo v Rusiji.

2. Ruska cerkev v izgnanstvu. — Po boljševiški revoluciji je veliko število ruskih škofov in duhovnikov zbežalo v inozemstvo; po polomu Wranglove vojske (v novembru 1920) je ogromno število ruskih beguncev pribežalo v Carigrad. Grška carigradska cerkev je dala Rusom na razpolago nekatere samostane in cerkve. Sredi l. 1921 se je v Carigradu organizirala vrhovna ruska cerkvena uprava za inozemstvo. V sporazumu z moskovskim patriarhom Tihonom je ruska cerkvena uprava vse dežele, v katerih bivajo ruski begunci, razdelila v cerkvene pokrajine in nastavila škofo (skupno 12); izmed cerkvenih pokrajin (škofij) omenjam srbsko, bolgarsko, carigradsko in škofijo, ki obsega vso zapadno Evropo. Rusko »srbsko« (jugoslovansko?) škofijo vlada kijevski metropolit Antonij (Hrapovickij), ki je bil pred vojsko in med vojsko kot volinjski nadškof znan propagator pravoslavja; on je obenem predsednik vrhovne ruske cerkvene uprave v inozemstvu. Tudi ostali ruski škofje radi bivajo v Jugoslaviji, ki je postala središče ruske inozemske cerkvene uprave. Rusko zapadno-evropsko škofijo vlada znani pravoslavni propagator nadškof Evlogij, ki se rad mudi v Jugoslaviji. Srbska cerkev je dala ruskim škofom, duhovnikom in menihom na razpolago nekatere samostane (n. pr. na Fruški gori) in cerkve.

Početkom oktobra so imeli duhovski in laiški zastopniki ruske cerkve pokrajinski cerkveni zbor v Sremskih Karlovcih. Posvetovanja so se končala dne 4. oktobra in se zaključila s slovesno službo božjo in s slavnostnim govorom metropolita Antonija dne 5. oktobra. Zbor je razpravljajl vprašanja o cerkveni organizaciji in šolstvu. Imel je strogo konservativen značaj, ki se je posebno izrazil v resoluciji za obnovitev ruskega carstva pod vladu »zakonitega in nasledstvenega carja, prvega sina svete pravoslavne cerkve in maziljenca božjega« (Glasnik 1921, str. 334).

Pokrajinski zbor v Srem. Karlovcih je pripravil tla in izvolil delegate (6) za vsruski cerkveni zbor (v izgnanstvu), ki se je dne 8. do 22. novembra 1921 (po starem koledarju) vršil istotam pod pokroviteljstvom srbskega patriarha in pod predsedstvom kijevskega metropolita Antonija. Zbralo se je 12 ruskih škofov in 74 drugih ruskih delegatov iz Evrope, Azije in Amerike, deloma izvoljenih, deloma pozvanih od ruske cerkvene uprave. Navzoč je bil srbski patriarh Dimitrij kot častni predsednik in še dva srbska škofa. Zbor je reševal versko-moralna, pastirska in cerkvena organizatorična vprašanja. Vrhovna ruska cerkvena uprava je bila proglašena za rusko sinodo v inozemstvu; prideljen ji je cerkveni svet škofov, duhovnikov in laikov po vzoru moskovskega cerkvenega sveta. Metropolit Antonij je dobil naslov namestnika ruskega patriarha. Zbor je svoje delo završil s kratko, a krepko poslanico, v kateri se verniki pozivajo k molitvi in pokori, naj bi Bog Rusiji odpustil težke grehe, zaradi katerih mora toliko trpeti, ter naj bi se na ruski prestol vrnil »maziljenec božji, zakoniti pravoslavni car iz rodbine Romanove«.

Jugoslavija je sploh znana kot pribežališče najkonservativnejših Rusov in najbolj gorečih zastopnikov ruskih cerkvenih tradicij. Razeu

nadškofov Antonija in Evlogija se v naši državi mudijo drugi znani pristaši ruskih uradnih cerkvenih tradicij, Troickij, Rozov, Titov i, dr. Znani ruski cerkveni historik T. Titov, nekdanj profesor duhovne akademije v Kijevu, je bil imenovan za profesorja pravoslavne bogoslovske fakultete v Belgradu. V »Glasniku srpske pravoslavne patriaršije« l. 1920/21 je objavil vrsto člankov o ruski cerkvi pred revolucijo in med revolucijo. Spočetka so bili članki dobri in informativni (BV 1921, 315); polagoma pa so prešli v tako dolgovezne kompilacije na podlagi drugih pisateljev, da je »Glasnik« naposled (1922, str. 40) prekinil nadaljnje objavljanje. Sergij Troickij je postal profesor cerkvenega prava na pravni fakulteti v Subotici. V »Glasniku« (1921, št. 11—18) je objavil obširno razpravo »O drugom braku sveštenika«, skrajšani in nekoliko premenjeni prevod njegovega ruskega dela o istem predmetu.¹ Ta razprava je v svojem pozitivnem delu znanstveno solidna obramba tradicionalnega pravoslavnega nauka o tem predmetu; vredna je pozornosti katoliških teologov. A v dogmatskih in polemičnih ekskurzijah je polna zmot in netočnosti. Ker je razprava v nasprotju s tendencami srbske duhovščine, je povzročila mnogo hrupa in nasprotja. Najostreje je proti Troickemu nastopil prota M. Anđelković, ki ga v cerkveno-političnem »Vesniku« silovito napada. Poleg manjših polemik (»Vesnik« 1921, št. 10, 11, 22 i. dr.) je Anđelković v istem »Vesniku« (1921, št. 46—52; 1922, št. 2—20) objavil daljši odgovor pod naslovom »Neznanje i arhiapsurdne misli«. Že naslov kaže, v kakem tonu je spisan ta odgovor. Take polemike in v takem tonu drugod niso običajne. Troickemu med drugim očita drzno zlorabo srbske gostoljubnosti (1922, št. 6). Neki M. V. v istem časopisu (1922, št. 9) ponavlja to očitanje proti Troickemu in proti ruskemu bogoslovnemu profesorju Vl. Rozovu, ker je (Rozov) objavil članek v obrambo staroslovenskega bogoslužnega jezika proti modernemu narodnemu jeziku (»Religija i jezik« v »Vesniku srpske crkve« 1921, sept.-dec.). Tudi od drugod je znano, da je med Rusi in Srbi mnogo ostrih nasprotij; Srbi so ogorčeni, da se ruski begunci drznejo Srbe kritizirati in poučevati. Po bivanju ruskih beguncev med Srbi se ne bo prav nič utrdila rusko-srbska verska vzajemnost.

3. V srbski cerkvi se je v preteklem letu nadaljeval boj za reformo cerkvene discipline (druga ženitev duhovnikov) in za zboljšanje duhovskih plač (gl. BV 1921, str. 96—99). Na lanski glavni skupščini »Svešteniškega Udruženja« (Belgrad, dne 31. avg. in 1. septembra) je nastal velik preobrat v taktiki. Prejšnji glavni odbor, ki je vodil skrajno brezobzirni boj proti episkopatu, se je moral umakniti zmernejši struji. Novi odbor (predsednik M. Anđelković, načelnik v ministrstvu ver, urednik »Vesnika« M. J. Putniković, »sveštenik beogradski«) se je šel predstaviti patriarhu Dimitriju v Srem. Karlovce (3. sept.) in ga posebno prosil za rešitev vprašanja druge ženitve in duhovskih plač. Patriarh je izrazil zadovoljstvo, da je kler naposled pogodil

¹ Vtorobračie klirikov. Petrograd 1913. — Na podlagi tega dela je Troickij dobil od kijevske duh. akademije stopnjo magistra bogoslovja.

pravo pot sporazuma z episkopatom; z obžalovanjem je konstatiral, da je prejšnji nepravilni odnos klera do episkopata mnogo škodil cerkvi in duhovnikom, ker je zaprečeval vsako »koristno akcijo episkopata in nižje duhovščine«. Glede na ženitev duhovnikov-vdovcev je opozarjal, da je bila duhovščina popolnoma prezrla težavno politično stran (menda »cerkveno-politično« z ozirom na odnos do ostalih cerkvâ) tega vprašanja. Patriarh je to deputacijo osebno spremil v Belgrad ter v njenem spremstvu obiskal ministre in člane (škofe) cerkvene sinode; složno so se dogovorili, kako bi se mogla pospešiti rešitev perečih cerkvenih vprašanj.

Za taktiko prejšnjega odbora je na omenjeni glavni skupščini govoril znani dr. Janjić, ki je ostro napadel srbske episkope kot »edine neprijatelje srbskega duhovništva«. Po njegovih besedah je nastal velik hrup, med katerim je dr. Janjić odšel s skupščine (»Glasnik« 1921, str. 282). Tudi v časopisju in v raznih interpelacijah se še oglašajo prejšnje ostre struje. Značilno je, da se v dokazih za potrebo dovoljenosti druge ženitve duhovnikov vedno ponavlja istovetenje vdovskega (samskega) stanu in konkubinata, indirektno se vedno oznanja, da je čisto vdovstvo in devišтво nemogoče.

Nered v carigravskem patriarhatu je dolgo zavlačeval formalno uradno cerkveno priznanje srbskega patriarhata od strani carigravskega patriarha. Novi carigravski patriarh Meletij je končno uradno priznal zedinjenje vseh srbskih pokrajinskih cerkva in ustanovitev srbskega patriarhata. Posebno odposlanstvo carigravskega patriarhata (pod vodstvom grškega metropolita (Germana) je koncem (28.) marca prineslo »tomoš« carigravske sinode in »kanonsko pismo« patriarha Meletija.

Važen uspeh je dosegla srbska cerkev s tem, da je ustanovila hierarhijo češke »narodne cerkve« in s tem dobila novo zaveznico. Zbor češke narodne cerkve v Pragi je dne 7. sept. 1921 izvolil tri škofe, dr. Matija Pavlika, dr. Farskega in dr. Pařika. Dr. M. Pavlik je 19. sept. s češko deputacijo (25 mož) prispel v Sr̄em. Karlovce. Dne 20. sept. se je zbral srbski »Arhijerejski sabor« k izredni seji, na kateri je niški škof Dositej poročal o svojem delovanju med Čehi. Potem se je predstavil Pavlik s češko deputacijo. Izjavil je, da izpoveduje nikejsko-carigravsko veroizpoved, priznava sedem cerkvenih zborov in se odreka vsem novotarijam katoliške cerkve. Škofje so odšli v cerkev, da priključijo pomoč sv. Duha. Potem so sejo nadaljevali in izvolili imenovane tri češke škofe, katere so predložili Čehi. Dne 21. sept. sta škofa Dositej in Maksimilijan »zamošala« Pavlika v fruškogorskem samostanu Krušedol; dobil je samostansko ime Gorazd; 22. sept. so ga postavili za igumana samostana Gerget in istega dne za arhimandrita v samostanu Hopovo. Dne 23. sept. popoldne je češka deputacija s srbskim episkopatom dospela v Belgrad; sprejem je bil slovesen. V nedeljo 25. septembra je patriarh Dimitrij posvetil Pavlika za moravsko-šleskega škofa. Pri obedu v patriarhovem dvorcu je bil Gorazdu izročen red sv. Sava II. vrste. Zvečer je priredila belgrajska občina banket. Pri teh prilikah se je

od obeh strani v govorih proglašalo, da je Gorazd prvi pravi naslednik sv. Metoda in da se je s tem češki narod sedaj formalno vrnil v pravoslavje, katero sta mu nekdanj prinesla sv. Ciril in Metod in katero je skušal obnoviti Jan Hus. To je torej »zmağa Ciril-Metodova ideje«. Srbski cerkveni časopisi so naglašali, da srbska cerkev z agitacijo škofa Dositeja ni vršila proslitizma, temveč da je samo pomagala Čehom, ki so se spontano želeli »povrniti v pravoslavje«.

Ta uspeh srbske cerkve je trenutno znaten. A vendar je s pravoslavnega stališča važno vprašanje, ali je Gorazd in njegova čreda istinito »pravoslavna«. S strogo verskega stališča je uspeh problematičen tako s srbske kakor s češke strani. V češki narodni cerkvi (okoli pol milijona) že nastaja resen razdor med svobodomiselnno češko in konservativno moravsko strujo. Čehi se pohujšujejo, da se je glavar moravske narodne cerkve tako posrbil in popravo slavil, Dositej pa noče posvetiti Farskağa (in Pařika) za škofa. Neopredeljena zveza med češko narodno in med srbsko cerkvi bo najbrž na obe strani povzročila še mnogo neprilik in razočaranj.

Uspeh Dositeja med Čehi in med Rusini (v Karpatih) daje srbskim cerkvenim časopisom priliko, da pišejo o važi nalogi srbske cerkve, da jugoslovanske uniate pridobij za pravoslavje (Vesnik 1921, št. 46 i. dr.). Nasproti latinskim katoličanom srbski cerkveni časopisi niso tako agresivni, a večkrat se kaže, da ne razumejo katoliškega stališča; včasih se oglašajo grožnje proti katoličanom. Krivice, ki se je katoličanom zgodila v proračunu, nočejo priznati. V teh razmerah pa napravlja jako dober vtisk »Pismo iz Slovenije« v tedniku »Vesnik« 1921, št. 23 in 25; tu se jako simpatično opisuje domoljubno in kulturno delovanje slovenske duhovščine.

Zveza češke narodne cerkve s srbsko cerkvi se mnogim Srbom zdi vzor zedinjenja s katoličani. Slovanske katoličane je najprej treba odtrgati od Rima, potem se more izvršiti zedinjenje pravoslavnih in katoliških Slovanov. To načelo se večkrat teoretično naglašja; po tem načelu je umerjena politika nekaterih srbskih strankarjev in državnikov. Hrvatsko reformistično gibanje (ki se ne sme podcenjevati) bi privedlo do istega rezultata kakor češko, ako ne bi bilo hrvatsko-srbskega plemenskega nasprotja. Srbsko pojmovanje cerkvenega zedinjenja je jako značilno izraženo v zanimivi kritiki mojega »Pravoslavja« v »Hrišč. Životu« (1922, str. 176—180).

Med preprostim srbskim ljudstvom se pojavlja samoraslo versko gibanje, ki ima (podobno kakor nekdanj v Rusiji) sektantski značaj. Že v prejšnjih desetletjih se je agilno pojavila sekta nazarenov (v Vojvodini in v Šumadiji); ta sekta se zopet krepi in širi (Vesnik 1921, št. 46) v zvezi z adventisti. Pri obeh sektah sodelujejo tuji agitatorji z razširjanjem apokrifne in protestantske sektantske literature. Popolnoma domača pa je sekta bogomoljcev, ki se je najprej znatneje pojavila v Vojvodini (vojvodinski Srbi so najbolj religiozni); zadnji dve leti pa se je jako razširila v Šumadiji. Ta pojav dokazuje, da je v srbskem narodu še mnogo smisla za pobožno versko življenje.

Bogomoljci se radi zbirajo v cerkvah, kjer molijo in plakajo; med njimi nastopajo preprosti propovedniki. To so jako pobožni ljudje brez izrazite cerkvene smeri. Mnogi pravoslavni duhovniki so že spočetka tolerirali to versko gibanje in z njim sodelovali, da bi ga tako ohranili v okviru cerkve. Drugi pa preganjajo bogomoljce, češ da so sektanti, sanjači itd. Naposled se je oglasil ohridski škof Nikolaj Velimirović, ki se je v uradnem »Glasniku« odločno zavzel za bogomoljce (1921, str. 273). Priznava, da v njih kipi kakor v mladem vinu, da »buncaju« (sanjarijo), a opominja duhovščino, naj bo z njimi prijazna in naj jim pomaga, da se takó to gibanje ohrani v okviru cerkve. Za njim so se oglasili še drugi (Glasnik 1921, 342 i. dr.). Dne 23. oktobra so imeli bogomoljci velik zbor v Kragujevcu; udeležilo se ga je 180 delegatov iz raznih pokrajin. Med nje je prišel tudi škof Nikolaj Velimirović in jim je nad poldružo uro tako ekstatično govoril, da je vse osvojil. Na ožjem zboru v Belgradu so ga izvolili za svojega poglavarja. Prosili so patriarha, naj jim škofa Nikolaja potrdi za voditelja, a patriarh je prošnjo odbil. Ko pa jih je policija v nekaterih krajih pričela preganjati, je patriarh posredoval pri oblastih, da jih pustijo v miru. Gibanje je še nedoločeno, a vendar se med bogomoljci že kažejo znaki sektantstva, med njimi se širi sektantska literatura, ki vpliva na njihovo mišljenje in izražanje (»Hrišč. Život« 1922, str. 129 do 142; »Vesnik srpske crkve« 1922, str. 47—56). Srbska cerkev kaže nasproti bogomoljcem veliko popustljivost, a odnos bogomoljcev do uradne srbske cerkve ni povsem jasen. Indirektno bo ta sekta pomagala, da se bo v srbski cerkvi zbuvalo versko življenje, a organizaciji uradne cerkve more postati še nevarna. Ceni se, da bogomoljci štejejo nad 50.000 pristašev.

Srbska cerkvena literatura se je nekoliko poživila. Sedaj izhajajo naslednji cerkveni časopisi: 1. »Glasnik srpske patriaršije« (dvakrat na mesec; uradno glasilo), 2. »Vesnik« (tedensko glasilo »Svešt. Udruženja«), 3. »Vesnik srpske crkve« (mesečno glasilo »Svešt. Udruženja«), 4. »Hriščanski Život« (mesečnik dr. Janjića; dobro urejevan, a reformističen, v opoziciji proti hierarhiji), 5. »Pravoslavni Hriščanin« (»duhovni« mesečnik), 6. »Pregled eparhije žičke« (mesečnik). »Glasnik«, »Vesnik srpske c.« in »Hrišč. Život« prinašajo tudi bogoslovske razprave, a večinoma bolj popularne brez posebne znanstvene vrednosti. Znanstvenega časopisa, ki bi se mogel meriti z nekdanjim »Bogoslovskim Glasnikom« (do l. 1914 v Srem, Karlovcih) Srbi za enkrat še nimajo.

4. **Carigrajski patriarhat** je bil pred svetovno vojsko omejen na cerkvene pokrajine v turški državi z izjemo škofij bolgarskega eksarhata. Po svetovni vojski so se politične meje premenile, a cerkvene meje so začasno ostale še bistveno iste. Dne 24. oktobra 1918 je bil pod pritiskom javnega mnenja odstavljen patriarh German V. vsled političnih in moralnih razlogov. Za namestnika je bil imenovan metropolit Dorotej (Brusa). Po carigrajski cerkveni uredbi bi se moral v 40 dneh sklicati zbor za izvolitev novega patriarha. Po ukazu Venizelosa pa se je volitev patriarha odlašala v nadi, da bodo Grki v

kratkem osvojili Carigrad in si volili patriarha, ki bo popolnoma odgovarjal grškim narodnim težnjam. Po padcu Venizelosa (1. nov. 1920) pa je nova kraljeva grška vlada v Atenah zavlačevala volitev, ker se je bala, da bi zmagal Venizelosov pristaš; zadrževala je škofo iz ozemlja zasedenega po grških četah in grozila, da patriarhatu odtegne gmotno podporo. Patriarhat je ob koncu leta smatral za primerno, da se volitev izvrši brez ozira na atensko vlado. Dne 19. oktobra je patriarhat po okrožnici pozval hierarhijo in ljudstvo, da si izvoli patriarha. Volilni zbor, sestavljen iz zastopnikov hierarhije in ljudstva, bi moral sedaj šteti 272 članov. A dne 8. decembra, ki je bil določen za volitev, so se zbrali samo 104 delegati. Grška vlada je namreč zabranila odhod škofov in delegatov z grškega ozemlja; povrh tega je od 12 članov patriarške sinode sedem škofov pridobila za se. Ti se volitve niso hoteli udeležiti. A mešani cerkveni svèt (4 metropolit in 8 laikov) je teh sedem obstrukcionističnih in odsotnih članov sinode proglasil za odstavljene in je na njih mesto izvolil druge. Ob petih popoldne se je potem vršila volitev. Izvoljen je bil Venizelosov pristaš Meletij Metaksis. Ta je bil kot Venizelosov pristaš in rojak (Krečan) l. 1918—1920 atenski metropolit, pod sedanjo kraljevsko vlado pa odstavljen. Bežal je v Ameriko, kjer je reorganiziral grške cerkvene razmere; ko ga je doletela nova čast, je bil še v Ameriki. O pravilnosti njegove izvolitve se more upravičeno dvomiti, a pod varstvom Angležev se je vrnil v Evropo; dne 6. februarja 1922 je po morju dospel v Carigrad in zasedel patriarški prestol. Med tem časom ga je atenska sinoda poklicala pred cerkveno sodišče, a razume se, da brez uspeha.

Atenska vlada je svoji večini (7) bivše patriarške sinode naročila, da ovržejo Meletijevo izvolitev in v ta namen pridobijo tudi druge pravoslavne cerkve. Vršila se živahna agitacija. Atenska sinoda je Meletija obsojila na dosmrtni zapor v samostanu Sirofades (Zanti) in na izgubo duhovske in škofovske časti, ker je roval proti cerkvenemu edinstvu in ker je v Ameriki maševal skupno s heretiki (protestanti) in se tako pregrešil proti kanonom. Med ljudstvom pa se agitira, da hoče Meletij cerkev poprotestantiti in da si je v ta namen dal odstriči dolge lase. Prav ta poslednja malenkost jako razburja grško ljudstvo, ki je prepričano, da so pravoverni samo tisti duhovniki, ki nosijo dolge lase, »kakor jih je imel Kristus«. — Turška angorska vlada je povzročila volitev protipatriarha Evtimija v Cezareji. Carigrajska turška vlada pa je izjavila, da Meletija nikoli ne bo priznala.

Carigrajsko grško prebivalstvo je navdušeno za Meletija. Meletij je moderno izobražen, napreden, reformističen in velik prijatelj anglikanske cerkve. Razumljivo je, da je naklonjen srbski cerkvi, ki z ustanovitvijo češke »narodne« hierarhije in po anglikanskih simpatijah nekaterih srbskih škofov kaže duhovno sorodnost z novim carigrajskim patriarhom.

Srbska cerkev je priznala novega carigrajskega patriarha in je za plačilo dobila priznanje srbskega patriarhata od strani Carigrada.

A veliko vprašanje je, ali se bodo uresničile nade onih Srbov in Grkov, ki upajo, da bo Meletij reformiral pravoslavno cerkev in izvršil zedinjenje z anglikansko cerkvijo. Bolj verjetno je, da bodo vsled teh dogodkov in teženj nastali v pravoslavnih cerkvah veliki zapletljaji, nevarni za pravoslavni cerkveni organizem. F. Grivec.



Slovstvo.

Ocene in poročila.

Ušeničnik Aleš, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I.: Spoznavno-kritični del. [Bogoslovna Akademija v Ljubljani. Knjiga I.] 8° (XII in 504 str.) Ljubljana 1921, Kat. tisk. društvo. Din 40.—

Slovinci imamo sedaj tri »Uvode« v filozofijo. V tradicionalnem pomenu in za širje sloje je spisal Uvod v modroslovje rajni dr. Fr. Lampe ter ga je izdala Matica Slovenska l. 1887. L. 1921 je izdal dr. Veber svoj Uvod, ki uvaja le v njegov lasten sistem. V nekoliko drugačnem pomenu je umeti Ušeničnikov Uvod; ta se namreč peča z uvodnimi vprašanji celokupne filozofije in nje osrednjim problemom, ki je vprašanje o izvestnosti.

Po kratkem splošnem uvodu o pomenu in današnji krizi filozofije, o raznih »Uvodih« in o razdelitvi stvarine stavi pisatelj troje osnovnih vprašanj, ki jih naj reši spoznavna kritika, oziroma Uvod v njegovem smislu. Ta vprašanja so: 1. ali moremo biti sploh o čem resnično izvestni? 2. o čem? 3. kaj je s filozofijo?

Določivši natančneje smisel in obseg prvega vprašanja, si stavi pisatelj naslednja podvprašanja: 1. ali je sploh mogoče kaj doognati o naši izvestnosti? 2. ali je izvestnost naših spoznav objektivno utemeljena? in 3. po čem to spoznamo?

V prvem razdelku našteva potem razne nazore in sestave ter njih predstavnike; pojasni tudi nekatere filozofske izraze. V drugem razdelku najprej zavrača skepticizem, dogmatizem in criticizem. potem pa poišče prvo izvestnost ter ugotovi kot trdno točko in izhodišče v realni in idealni svet — lastni jaz. V tretjem razdelku se spusti v kritiko naših spoznav, notranjega in vnanjega izkustva; razloži problem univerzalij, zavrne nominalizem, konceptualizem in skrajni realizem, usvojivši zmerni realizem, razloži abstrakcijo in refleksijo, analitične in sintetične sodbe, načelo vzročnosti, silogizem in indukcijo ter zmotne sklepe. S tem je razložen drugi vir spoznav — pojmovanje ali mišljenje. O tretjem viru — o veri — govori zelo kratko. — S tem je rešeno prvo in drugo podvprašanje. V četrtem razdelku preide na kriterije naših izvestnih spoznav. Najprej poda opredelbo resnice, razvidnosti in izvestnosti, nato govori o pravcu in zadnjem razlogu izvestnosti, zavrne subjektivistične in pragma-

tistične teorije, psihologizem in transcendentalizem ter odkrije vire zmot.

Tako je rešeno prvo osnovno vprašanje: ali moremo biti sploh resnično izvestni? Odgovor je pozitiven — skepticizem je neopravičen.

Drugo osnovno vprašanje, o čem je možno izvestno spoznanje, vsebuje vprašanje o predmetu, o obsegu in mejah našega spoznanja. O tem govori pisatelj v naslednjih razdelkih. V petem razdelku razvija teorijo spoznanja, zavrača senzualizem in racionalizem, utemeljuje pa zmerni intelektualizem; nadalje govori o materialnem in formalnem predmetu spoznanja ter raznih prepornih vprašanjih. V šestem razdelku razpravlja o mejah našega spoznanja, ponovno se peča s Kantom, z empirizmom, pozitivizmom, agnosticizmom, empirio-kriticizmom, pragmatizmom, modernizmom, intuicionizmom, misticismom in teosofizmom. Na to govori o »problemu metafizike« ter kritikuje prej naštete nasprotno nazore.

V sedmem in zadnjem oddelku pride končno na vrsto tretje osnovno vprašanje: kaj je s filozofijo? Ugotavlja možnost metafizike, ki je mozeg filozofije, razmotruje razmerje med filozofijo in vedo ter poda razdelitev filozofije.

Konec knjige tvori dokaj obširen seznamek filozofskega slovstva in stvarno kazalo s filozofskim slovarčkom. To je kratko posneta vsebina Ušeničnikovega »Uvoda«.

Kako sodbo naj izreče kritika o tej knjigi? V veliki meri je to odvisno od načelnega stališča, ki ga zavzame kritik. Komur je a priori mrzko vse, kar je kakorkoli v zvezi s »skolasticizmom«, bo a priori obsodil knjigo in ji odrekel vsako vrednost. To metodo kritikovanja je n. pr. že namignil dr. Veber v »Njivi«. A priori treba vtisniti knjigi žig »skolasticizma«, s tem se vzbudi nezaupnost v čitatelju in delo je obsojeno! Dr. V. in drugi enaki kritiki niti ne upoštevajo, da so dr. U. v pobijanju Kantovega kriticizma, ki je izhodišče vseh »protiskolastičnih« struj, vodili možje kakor Külpe, Husserl i. dr., ki nimajo nič skupnega s skolasticizmom. V svojem apriornem antagonizmu proti »skolastici« se rajši zapletajo v brezdanje globine protislovij in nedoslednosti in devljejo na kocko vso stvarno vrednost našega znanja. Taka kritika se sama obsoja.

Naj že kdo stoji na kakršnemkoli načelnem stališču, če je le količkaj dovteten za objektivno resnico, bo moral dr. U. priznati veliko načitanost v filozofski stroki in resno voljo, najti resnico in prav umeti tudi nasprotnika. Kajpada dr. U. je tako drzen, da se ne drži metodičnega recepta dr. V., da se učenjak zadovolji s kakršnimkoli rezultatom, marveč skuša dospeti do resničnega rezultata. Ugodno vpliva na čitatelja stvarno in mirno razglabljanje v U. knjigi; vsakemu nasprotniku pogleda naravnost v lice, nikomur nič ne podtika, nikogar ne sumniči. Tudi sistemom, ki jih sicer odklanja, skuša izluščiti pozitivno jedro. Slog je vseskozi gladek, jezik jedrnat, s čudovito lahkoto in jasnostjo rešuje najtežje probleme; čitanje te knjige je pravi užitek.

Že v zgolj informativnem oziru je ta Uvod daleč pred onim dr. Vebra. Začetniku v filozofiji podaje bogatega gradiva in ga res uvaja v najvažnejše filozofske probleme raznih časov in struj, dočim nas V. Uvod dolgočasi z dolgovoznim natezanjem raznih zgledeov in nam mesto vpogleda v celokupno modroslovje poda le izumetničen — seveda nezmotljiv in edino veljaven — V. sistem.

Z ozirom na podano stvarino pa lahko presojamo knjigo tudi kot pomožno knjigo pri študiju filozofije ali kot učbenik za začetnika v filozofskih študijah. Pod zadnjim vidikom se nam zdi knjiga nekoliko preobložena, ker se spušča v vse mogoče tenčine, ki končno za začetnika niso posebnega pomena (n. pr. str. 74: brezpomembno je, je li Geyserja pri analizi zavesti zmotil Balmes ali kdo drug i. sl.); v obširnem razpredanju postranskih vprašanj in nazorov se včasih izgube iz vidika glavne točke, ki bi si jih naj čitatelj posebno vtisnil v spomin. Pri tako mnogovrstnem in obilem gradivu je arhitektonska izbira in razvrstitev velika umetnost. Arhitektonika je v veliki meri odvisna tudi od primerne razdelitve. Naš g. pisatelj odklanja novoskolastično razločevanje splošne in posebne noetike, pa tudi Mercierovo razlikovanje objektivne in realne vrednosti našega spoznanja; on gre svojo pot ter deli gradivo po zgoraj naštetih vprašanjih in podvprašanjih. A tudi ta razdelitev je nekam preveč retorična in izumetničena ter vsled tega gredo narazen stvari, ki spadajo skupaj, ter v logičnem in metodičnem oziru niso na pravem mestu. Tako n. pr. imamo že polna ušesa resnice in izvestnosti, a kaj je resnica, zvemo šele na str. 267 i. d. Vsled take razdelitve se tudi nekatere reči ponavljajo, ki bi se dale povedati le enkrat in skupaj. Raditega trpi preglednost zlasti pri različnih sestavih. Nam se zdi najprimernejša ta-le razdelitev noetičnega gradiva: I. Pomen in možnost resničnega in gotovega spoznanja; II. viri resničnega in gotovega spoznanja; III. pravec ali kriterij resničnega in gotovega spoznanja.

Glede podrobnosti le nekaj opazk.

Med predstavniki idealizma bi na str. 37 izza Schopenhauerja pričakovali še filozofa »nezavestnega« Hartmanna, ki pride sicer do besede le v opombi na str. 80, nikjer pa ne zvemo, kak je bil za pravo njegov nauk. Hartmann sam imenuje sicer svoj sestav »transcendentalni realizem«, a to se le besede, dejansko je njegov sestav idealističen ter skuša posredovati med Hegelom in Schopenhauerjem. Historično ima Hartmannov sestav vsaj toliko veljavo kakor razni drugi sestavi, ki so si hipno pridobili širji ali ožji krog pristašev, zlasti je pri H. važna pridobitev ta, da je etika brez metafizike nemogoča.

V knjigi se opetovano stavita v opreko Platon in Aristotel¹. Tudi drugod slišimo pogostoma govoriti o nasprotstvu med obema mislecema. Da se začetniki ne zavedejo na napačna pota, bi trebalo opozoriti, da nista popolna nasprotnika, temveč mnogokrat drug drugega predpostavljata in se medsebojno spopolnjujeta². Na strani 54, 65 pravi pisatelj o abso-

¹ Ne ugaja nam U. oblika Aristoteles. Po Breznikovi slovnici (§ 327) tuja osebna in krajevna imena odpahujejo končnice -es itd. Sicer pravi Breznik v nasl. §, da se sme rabiti v imenovalniku tudi tuja končnica, a priporoča jo le pri manj znanih in kratkih imenih. Med taka pa gotovo ne spada ime Aristotelovo.

² O tem beri mojo razpravo v Kat. Obz. IV (1900) str. 112 nsl.

lutnem skepticizmu, da ga v resnici ni; bolje bi bilo reči, da je pač absolutni skepticizem v teoriji, ne pa v praksi, ker če Arkesilaj pravi, da še tega izvestno ne ve, da nič ne ve, je pač gotovo to absolutni skepticizem, kajpada le v besedah in teoriji. — V članku o prvih načelih (str. 89) navaja v opazki 40 in 41 tudi poročevalčevo Ontologijo in Žigonovo kritiko k tej knjigi v Kat. Obz. 1906, 188 sl. in Čas X (1906) 411. Predvsem so se tu vteple tiskovne pomote. Žigonovo kritiko je objavil K. O. v IX l. 1906, str. 410—418; v X. l. 1907, str. 188—197 pa razpravi dr. Žigona in Ušeničnika samega o filozofskem slov. nazivoslovju. »Čas« pa še takrat sploh ni izhajal, če se je pa že spravila na dan Ž. kritika, bi bilo treba opozoriti tudi na odgovor k tej kritiki v »Voditelju« IX. 1906, str. 106—111, kjer je pisec teh vrstic zavrnil nekatere Ž. opazke kot neutemeljene ali izvirajoče iz nesporazuma. S tem odgovorom se je takrat cela diskusija zaključila.

Na strani 149 omenja pisatelj med »nezavednimi« nominalisti sofistke, a z enakim razlogom bi trebalo semkaj postaviti tudi poznejše stoike, ki so quoad rem istotako nominalisti. Med konceptualisti pa na strani 164 pogrešamo Abaelarda, ki se na strani 165 omenja le kot historična priča za »dvojno šolo«.

Nekam površno se nam zdi poglavje o tretjem viru spoznanja, o veri — bolje bi bilo reči »svedoštvo«, ker pod »vero« mislimo predvsem na umski čin, s katerim sprejmemo za resnico, kar nam svedoštvo podaja —. Glede na vrednost tega vira bi bilo treba opozoriti na važno razliko med dogmatičnim (teoretičnim) in historičnim svedoštvom, pri slednjem pa navesti iz historične kritike razne okoliščine, ki zagotavljajo in dvigajo veljavo svedokov. Humeova argumentacija zoper spoznatnost čudežev se da kratko zavrnil, če se opozori, v čem tiči sofizem. H. argumentacija je ta-le: proti čudežu govori stalno izkustvo, za čudež svedoštvo, toda svedoštvo se mora umakniti pred izkustvom, ker ni nič čudnega, če ljudje lažejo ali se motijo. V čem je sofizem? Dokaz bi veljal, če bi šlo za isto dejstvo, poročila o čudežih in »stalno izkustvo« se pa nanašajo na celo različna dejstva. Po H. argumentaciji redke in nenavadne reči sploh ne bi bile resnične. Na ta način so se temeljito blamirali začetkom 19. stoletja učenjaki pri pariški akademiji »neumrljivih« in v 18. stoletju dunajski akademiki, ki so nasproti spričevanju na podlagi »stalnega izkustva« in fizikalnih teorij trdovratno zanikali, da bi moglo iz ozračja padati kamenje (meteori)! — Condillac ni bil baš »najbolj dosleden senzualist« (str. 322), ker je v nasprotju s svojim senzualizmom učil duševnost in neumrljivost duše.

F. Kovačič.

Zimmermann, Dr. S., **Uvod u filozofiju**. Zagreb 1922 (156 str.). Narodna Prosvjeta (pošt. pret. 109). Din. 26.—

Prof. Zimmermann nam je podal s tem delom uvod v filozofijo. Delo je jako dobro došlo. Lampetov Uvod je že nekako zastarel, moj Uvod ni navaden splošni uvod, ampak prvi del kritično-noetični uvod v metafiziko, drugi del bo pa pregled metafizike (v širšem pomenu).

Delo je razdeljeno v tri dele. Prvi del: O filozofiji vobče (kaj je filozofija; razdelitev filozofije; kaj je skolastična filozofija). Drugi del: Filozofske discipline (A. O spoznanju in bitku vobče: Logika, Noetika, Ontologija; B. O predmetih filozofije posebej: Kozmologija, Psihologija, Teodiceja, Etika s sociologijo in pravno filozofijo, Estetika, Religijska filozofija, Filozofija zgodovine). Tretji del: Osnovni filozofski problemi (noetični problemi, metafizični problemi, etični problemi).

Z. jako dobro označuje posamezne stroke (oz. probleme), njih zvezo, zgodovinski razvoj, glavne predstavnike in literaturo. Podaja

nam torej vse, kar moremo in smemo od Uvoda pričakovati, splošno orientacijo ter načrt in kritične nastavke za znanstveno reševanje filozofskih problemov, in sicer na temeljit način, ki je že znan iz dosedanjih njegovih del. Po pravici se Z. posebno ozira na skolastično filozofijo, ne s kake dogmatske podstave, ampak s kritičnim motrenjem in s kritično pridobljenim spoznanjem, da »se nahajajo v skolastični filozofiji sigurna pota k filozofskemu idealu«. Prav pravi, da tudi zato, ker se skolastična filozofija v filozofski literaturi vobče in tako tudi v Uvodih »iz nefilozofskih razlogov« prezira. Delo priporočamo zlasti slušateljem filozofije, a tudi vsem drugim, ki se zanimajo za filozofijo.

Aleš Ušeničnik.

Veber, Dr. Fr., Sistem filozofije. Prva knjiga: O bistvu predmeta. (XII + 384 str.). Ljubljana 1921. Založila in izdala Ig. pl. Kleinmayr & Fed. Bamberg.

Gotovo ni majhna reč, napisati samo o vprašanju, kaj je »predmet«, delo s 384 str.! Dosedaj so filozofi kratko dejali: Predmet (objekt) v spoznavnem oziru je vse, na kar mora meriti spoznanje, kar se more tako rekoč »postaviti pred« naše spoznavalne sile (objectum, pred-met): predmet je lahko realno ali idealno bitje, reč ali dogodek, species ali matematična relacija, to, kar je, ali to, kar bi moralo biti. (Prim. moj Uvod, 43.) Predmet je torej lahko tudi »nič«, saj tudi o tem, kaj je nič, moramo modrovati. Poleg tega pa govorimo o predmetu tudi pri drugih subjektivnih dejih: tako govorimo o predmetu hotenja, estetičnega uživanja, kakega delovanja itd. Graški profesor Meinong († 1920) si je pa izbral vprav analitiko predmeta v vsem obsegu za posebno nalogo in je tako osnoval »predmetno teorijo« (Gegenstandstheorie). S predmetom v smislu te teorije se bavi dr. Vebrova knjiga. V nekem pogledu je dr. Veber, kar je deloma že Meinong sam priznal, predmetno teorijo še izpopolnil, kar je z vidika te teorije vsekako znanstven napredek. Največ tega, kar je obdelano v tej knjigi, je dr. Veber povedal že v »Uvodu«, vendar je tu analiza dosti obširnejša in so distinkcije še bolj tenke. Časih spominjajo že celo na tenčine pozne skolastike. Tako n. pr. če podaja dr. Veber kar tri ali štiri definicije »nič«, Prva: »Nič je svoj lasten nekaj izključujoči »nekaj«, oz. »nič« je predmet, ki po svoji naravi sam sebe izključuje.« Potem: »Nič je predmet, čigar vsebina je v tem, da nima vsebine.« Dalje: »Nič je predmet, ki mu je predmetnost sploh »oblika«, manjkanje vsebine pa vsebina (tu dodaja tudi nemško definicijo: Nichts ist durch Gegenständlichkeit überhaupt geformte Inhaltslosigkeit).« Končno: »Nič je »negativno samujoč« nemožni predmet.« (Str. 324 sl.) Definicije niso napačne, a zdi se, da jih je za nič vendarle preveč.

Dr. Veber loči četvero doživljajev prvinskega značaja: predstave, misli, čuvstva in stremljenja. Vsak teh doživljajev ima svoj predmet (predstava je predstava nečesa, misel o nečem, čuvstvo ob nečem, stremljenje po nečem). Vsak teh doživljajev, ne le predstava in misel (in tu je prva točka, kjer je šel dr. Veber preko Meinonga) pa svoj predmet tudi »predočuje«. Zato treba

ločiti dej (akt) in vsebino doživljajev, ter predmete, ki jih doživljaji predočujejo. Tako se iz tega predočevanjskega razmerja izločijo ti predmeti: Predmet predstav so osnove, ki so nepsihične in psihične. Nepsihične: realne (kakor barva, gibanje, miza), ki lahko tudi realno bivajo; idealne, t. j. irrealne, ki ne bivajo v navadnem pomenu besede, a obstojajo (n. pr. sličnost, trikot, melodija, 10, narod); irrealne, t. j. nemožne, ki ne bivajo in ne obstajajo, ampak le samujejo (n. pr. okrogli četverokotnik, imaginarno število, zelena melodija). Psihične: doživljaji sami. Predmet misli so dejstva (da je miza zelena ali da ni zelena, da je Homer živel, da Bog je ali da ga ni), ki so istinita ali neistinita. Predmet čuvstev so vrednote (hedonične, estetične, vrednostne, logične). Predmet stremljenj so najstva (želim si, da bi bil srečen; hočem, da bodi tako; ukazal sem, naj se to izvrši).

Jako subtilno tolmači dr. Veber, kako doživljaji predočujejo: po delu, po celoti, po razliki, po sličnosti; sebe, druge; in kako treba ločiti na vsebini in na deju po več kvalitativnih in kvantitativnih komponent. Tudi tu sega dr. Veber preko Meinonga in skuša popraviti neko »nepopravljivo« hibo Meinongove predmetne teorije ter tako rešiti problem spoznanja, ki se mu zdi po Meinongovi poti res nerešljiv.

Razmerje med predmetom kot predočevancem in med doživljajem kot predočevancem je apriorno t. j. neodvisno od vsake kavzalnosti, neodvisno tudi od bivanja ali nebivanja predmeta.

Predmet je torej, »kar mi katerikoli doživljaj predočuje, oz. more predočevati« (str. 326). Druga definicija: »Predmet je zadnji ostanek predočevalnega razmerja k doživljaju« (328). Tretja definicija: »Predmet sploh je oblikovita vsebina sploh z osnovno, dejstveno, vrednoterno, najstveno vsebino («nekaž» v ožjem pomenu) na eni strani in z oblikovitim manjkanjem vsake vsebine («nič») na drugi strani« (329). Končna definicija: »Predmet je, kar — od doživljajev predočevano — kot zadnji ostanek tega predočevalnega razmerja absolutno neodvisno od svojega bivanja, oziroma obstajanja in od svojega predočevalca kot takega 1. samuje, 2. nosi nebrot takovosti, 3. se cepi v dvoje le logično ločljivih komponent: vsebino in formo, 4. razpada v prvi vrsti po »vsebini« v realne, idealne in nemožne predmete, v prvi vrsti po »formi« pa v osnove, dejstva, vrednote in najstva, in vključuje 5. »nič« kot skrajni slučaj »oblikovite vsebine« ozir. »negativnega samevanja« (330; dr. Veber dodaja tudi nemški prevod te definicije).

Že v kritiki »Uvoda« sem omenil, da ima »predmetna teorija«, če se omeji na svoje polje, svoj prav. To mnenje mi je ta knjiga še bolj utrdila. Mislimo si za dej stari »actus«, za vsebino deja »conceptus formalis«, za predmet pa »conceptus obiectivus«, pa se nam takoj pokaže, da obsega predmetna teorija staro »ontologijo«, t. j. filozofijo de ente reali et ideali, plus filozofijo de ente rationis in de ente morali. Vebrovo modrovanje o predočevanjskem značaju tudi načonskih doživljajev je sicer jako problematično in se ne zdi nič drugega kakor racionalizacija nečesa, kar ni racionalno, vendar moramo gotovo priznati objektivni značaj vrednot in nič ne brani, da razmišljamo tudi o najstvih. Tako lahko priznamo tudi

trojno nahajanje: bivanje, obstajanje in samovanje. Ljudje (realno) bivajo; idealne resnice imajo večer obstoj; predmeti kot predmeti abstrahirajo od obojnega nahajanja, torej nekako »samujejo«.¹ Prav tako lahko govorimo tudi o apriornem brezčasnem razmerju predmetov in doživljajev, da se le to umeva zgolj kot razmerje predočevanja. Ni predmeta kot »pred-meta« brez akta in ni akta brez predmeta.

Če se v tem vsaj v splošni analizi lahko ujemamo, je pa vse kaj drugega vprašanje, ali je mogoče s stališča same predmetne teorije rešiti kak resnični problem bitja in življenja. Nam se zdi, da je vsako takšno reševanje nujno *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* nelogičen prehod iz reda abstrakcije v realni red. S stališča predmetne teorije po našem mnenju brez sofizma ni mogoče zaključiti ne, da svet biva, ne, da ne biva; ne, da je časoven, ne, da je večer; ne, da je subjekt odvisen od objektov, ne, da so objekti odvisni od subjekta. Zakaj predmeti kot predmeti ne vključujejo ne biti, ne ne-biti; ne večnosti, ne časa; in apriorno razmerje med objektom in subjektom je zgolj spoznavno, ki nima z genetičnim razmerjem nobenega opravka. Tako umevamo tudi prof. Šerka kritiko v Lj. Zv. (1922, 243), ki smatra za »fundamentalno hibo« Vebrove filozofije to, da »istoveti logično z ontologiškim bivanjem, da zamenjava predmet kot pojem s predmetom kot pojavom« in da »je s tem izsledkom izpodkopen temelj predmetni teoriji«. Po našem mnenju je predmetna teorija, t. j. analitika predmetov kot predmetov (torej kot terminov duševnih aktov) mogoča, toda čim hoče sklepati n. pr. proti idealizmu, da biva kaj nepsihičnega, ali proti Kantu, da se ne ravnaajo objekti po subjektu, že res zamenjava predmete kot predmete z realno bivajočimi predmeti in logično apriorno razmerje z empiričnim genetičnim in ontologičnim razmerjem. Ker se pa dr. Veber v tem delu dosti previdneje izraža, kakor se je izražal v Uvodu, se bo šele v prihodnjih knjigah do dobra pokazalo, koliko plodnosti ima v sebi predmetna teorija. (Natančnejšo kritiko o nekaterih rečeh bom podal v »Času«.)

Aleš Ušeničnik.

Zapletal, V., O. P., *Grammatica linguae hebraicae studiis academicis accommodata*. Ed. tertia, emendata, 8° (IX + 158 str.) Paderbornae 1921, F. Schoeningh, M. 34-50. —

Knjiga ima kratek uvod o vejah semitskega jezikovnega debla ter običajno razdelitev v glasoslovje, oblikoslovje in stavkoslovje. Pridjan je Appendix: Leges metricae Hebraeorum (91—97), Paradigmata (99—121), Exercitia (122—144) in Glossarium (145—158).

Nemški pisanih hebrejskih slovnice za šolsko uporabo je mnogo. Zapletal, profesor starozakonske eksegeze in semitskih jezikov na vseučilišču v Friburgu v Švici, je napisal svojo slovnico v latinskem jeziku, da ustreže tudi tistim slušateljem, ki ne znajo nemško.

Da je uporabna, kaže njena tretja izdaja (prva je izšla l. 1902). Hvalevredna je njena kratkost in preprosta jasnost v pravilih, četudi

¹ Natura absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicuius eorum... et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi secundum quod huiusmodi. (S. Thom. De ente et essentia c. 4.) To je popolnoma Meinongova misel, da so predmeti kot taki »daseinsfrei«. (Prim. Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen I 103). Glede Vebrovega izraza »samovanje« pa prim. Cajetanov komentar k rečenemu tekstu sv. Tomaža: »Cum dico, natura secundum se dico duo, scilicet naturam et solitudinem... quia solitarie accipitur.« Ker je Meinong odvisen od duhovnikov-filozofov Bolzana in Brentana in se je zlasti Brentano resno bavil s staro filozofijo, bi bilo treba še podrobneje preiskati, če ni kake odvisnosti tudi tu. Meinong je sam izpovedal, da stiki med predmetno teorijo in skolastiko še niso preiskani.

bi smelo biti glasoslovje še krajše, pa naj bi zato imelo točnejša, fiziologično utemeljena pravila, ki učencu pozneje zelo olajšajo umevanje oblik. — Snov je razdeljena na paragrafe in točke, ki so pridane tekstu od straneh, kar poveča preglednost. Pozdraviti moramo »Appendix« o hebrejski metriki, novost, ki je v dosedanjih šolskih knjigah ni bilo. Pisatelj bo s tem gotovo dosegel, kar pravi v predgovoru (k drugi izdaji): »... nonnisi illa, qui etiam ad metrum poesis hebraicae animum attendit, dicere potest, quale opus musivum sit liber Isaiae.« Tudi sicer je delo na vrhuncu moderne hebrejske jezikovne znanosti.

Nekaj malenkosti! Ne strinjal bi se s stavkom str. 6: »Omnis vero reliqua scriptura semitica procedit ex alphabeto, quod phoenicium appellatur...« Morebiti bo pravilneje, da sta obe pismi (hebrejsko in feničansko) vzporedni veji sprednjeorientalskega črkopisa, ki se je razvil iz babilonskega pisma. — Obliko »ijqtol« imenuje pisatelj »imperfectum«, pa jo prevaja z »occidit«. Zgodi se seve to, kar pravi že König, Hist. comp. Syntax der hebr. Spr. 65: »Der ... Ausdruck 'Imperfect' — ijqtol — collidit in höchst lästiger Weise mit der grammatischen Terminologie anderer Sprachen.« Če se že rabi terminus »imperfectum«, ki je za sedaj pri slovníčarjih splošno v rabi, bi se »ijqtol« v latinščino bolje prevedlo z »occidens est, erit, erat...« Tak prevod bi se popolnoma strinjal s tem, kar pravi pisatelj na str. 53 o tej obliki »... actio solum indicatur ut in fieri.« — »Exercitia« in »Glossarium« povečata knjigo za dobrih 36 strani hebrejskega stavka in nedvomno občutno obremenjujeta tudi ceno. Zato bi bolje izostala, saj se vsakemu učitelju hebrejščine mudi k izvirniku.

Simpatično sestavljeni in pisani knjigi želimo mnogo uspeha tudi na nenemških vseučiliščih in bogoslovnih zavodih! A. Jehart.

Muckermann, Hermann, S. J., **Neues Leben**. I. Der Grund unserer Lebensanschauung, 8° (VIII + 106 str.). Freiburg 1921, Herder, M. 7-50, vez. M. 12-50.

Pričujoča knjižica podaje glavno vsebino predavanj, ki jih je imel avtor pred akademično izobraženim občinstvom. Ž njo otvarja vrsto etično-verske zbirke, ki naj bi pomagala utešiti hrepenenje po novem življenju. — V prvem zvezku se dotika pisatelj vprašanja, ki se mu nihče ne more izogniti, dotika se svetovne uganke, ki tvori začetek in temelj krščanskega življenja in jo reši vsak katekizem v svojem odgovoru na vprašanje: »Čemu si na zemlji?« V kolikor mogoče kratkem in jedrnatem pregledu olajšuje vpogled v celotno harmonijo znanstvenega spoznanja, ki pojasnjuje pravzrok našega svetovnega naziranja.

Z lahko umevno jasnostjo govori v prvem delu o vzročnem načelu, ki nas vodi iz čutnih zaznav do nadčutnega ter nam odpira veličastvo nadčutnega sveta. Na podlagi notranjega doživetja in zunanjega izkustva dokazuje bivanje tvornega vzroka, ki je v redu stvarnosti prvi izmed vseh vzrokov, zavrača kriticizem, ki taji spoznanje nadčutnega sveta, ter navaja glavne dokaze za pristnost in verodostojnost novozakonskih knjig.

Drugi del je posvečen razmotrivanju pravzroka. Tako prazgodovina človeka in njegove kulture kakor tudi primerjevalna psihologija potrjujeta duševnost našega življenjskega principa in njega neposredni

izvor iz pravzroka — Boga. Geologija, palaontologija ter primerjevalna biologija nas opozarjajo na pravi telesnega življenja, čigar bivanje in tvorbe imajo svoj zadnji vzrok v Stvarniku. Kozmogonija pa nas vodi k začetniku svetov ter potrjuje prvi stavek biblije: »V začetku je ustvaril Bog nebo in zemljo.« — Ko govori pisatelj o stvarjenju Eve, bi bilo prav, da bi poleg drugih omenil novejšo, dobro utemeljeno teorijo, ki se da posneti iz rezultatov raziskovanja klinopisov.

Knjižica, ki popularizira celo vrsto ontologičnih, psihologičnih, prirodoslovnih in kulturnih problemov, ki stoje danes v ospredju zanimanja, bodi topla priporočena izobražencem. Dr. Gvido Rant.

Pastor, L. v., *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. VII. Bd.: Pius IV. (1559—1565). 1. bis 4. Auflage, 8° (XL + 706). Freiburg i. B. 1920. Herder & Co. M. 36.—, vez. M. 44.—. — VIII. Bd.: Pius V. (1566—1572). 1. bis 4. Auflage, 8° (XXXVI + 676). Ibid. M. 62.—, vez. M. 74.—.

Sodba, ki jo je izrekla znanstvena kritika soglasno o prejšnjih zvezkih Pastorjeve »Geschichte der Päpste«, velja v polni meri tudi o zadnjih dveh zvezkih tega monumentalnega dela.

Pastor pozna vso literaturo o tvarini, ki jo obravnava. V VII. in VIII. zvezku je po 16 drobno tiskanih strani samih naslovov onih del, ki jih opetovano navaja. Za Nemca je nekaj nenavadnega, da upošteva s posebnim priznanjem tudi češko in poljsko literaturo. Tako pravi, da se mora med številnimi monografijami o konklavu, v katerem je bil izvoljen Pij IV., imenovati na prvem mestu monografija Poljaka Dembinskega: Wybór Piusa IV, ki jo je izdala krakovska akademija znanosti v svojih razpravah XX (1887), 190—304, ter pristavlja: »sie ist allen deutschen Bearbeitern des Konklaves unbekannt geblieben« (VII, 11 sl. op. 1). In delo Čeha Šusta: Pius IV. před pontifikátem a na počátku pontifikátu, Praha 1900, hvali kot »äußerst wertvolle Monographie«, »leider in keiner von den späteren Darstellungen des Konklaves beachtet« (l. c.).

Še mnogo bolj nego poznanje ogromne literature in tiskanih virov pa mora znanstveniku imponirati obilica rokopisnih virov, ki jih Pastor uporablja. V VII. zvezku navaja 69, v VIII. pa 78 arhivov in rokopisnih zbirk, iz katerih je zajemal svojo snov, in sicer javnih in zasebnih: na Angleškem, v Avstriji, na Češkem, Francoskem, v Italiji, Nemčiji, na španskem, švedskem in v švici. S tem obsežnim poznanjem rokopisnih virov kontrolira suvereno tudi najnovejše vzorno izdane zbirke virov. Vzorna je n. pr. izdaja aktov tridentinskega koncila, ki jo prireja Görresova družba; vendar ne uide Pastorju tudi najneznatnejša netočnost. Tako korigira izdajatelju tridentinskih diarijev v tej zbirki, slavnoznanemu Merkleju, datum smrti Federiga Bromejskega, Karlovega brata, in mu s tremi pismi dokaže napako, ki jo je prevzel iz rokopisnega diarija (VII, 93, op. 3). Tako odloči na podlagi konzistorialnih aktov vprašanje, ki si ga Merkle vsled različnih poročil dveh diarijev ne upa rešiti: kdaj je iz' avil poljski kralj Sigismund Avgust pokorščino Piju IV. po svojem zastopniku (VII, 387, op. 3). Hujša pa je n. pr. korektura, ki nam kaže, kako »delajo« ne-

kateri zgodovinarji žrtve inkvizicije. Iz teksta: »Si dice che hoggi i frati di S. Domenico doppo il vespero fanno abiurare dieci di quelli loro prigionieri« (L. Rogna, 3. avg. 1567, Arhiv Gonzaga v Mantui) je napravil italijanski zgodovinar Stefano Davari (Archivio storico Lombardo VI, 790) deset obsojencev na grmado, ker je spremenil »abiurare« v »abbrucciare« (VIII, 234, op. 5)! In zopet: »Oggi (L. Rogna, 26. okt. 1567) su un palco eminente fatto in S. Domenico si abiureranno alquanti di quelli reputati eretici.« Davari je tudi tu spremenil »abiureranno« v »abbrucciarono« (l. c.). Pastor pristavlja: »Nach den bisher vorliegenden Quellen starb zu Mantua kein Häretiker auf dem Scheiterhaufen« (l. c.).

Tudi v formalnem oziru je mogoče o zadnjih dveh zvezkih, ki slikata pontifikat Pija IV. in V., le ponoviti besede, ki jih je zapisal protestantski kritik prof. O. Clemen o Pastorjevem Adrianu VI. in Klemenu VII.: »Man kann sich nicht denken, daß nach Pastor jemand den Mut finden wird, eine Geschichte jener beiden Päpste zu schreiben« (Archiv für Reformationsgeschichte, Leipzig 1908, Heft 3 — cit. v Pastor, GP V, na koncu med »Urteile über die Geschichte der Päpste«).

Posebno zanimiva pa sta zadnja dva zvezka za hagiologa. Saj je Pij V. zadnji doslej kanonizirani papež; v življenju obeh, Pija IV. in V., pa igra veliko vlogo sv. Karel Boromejski, ki so ga Bollandisti 4. novembra izpustili, ker še niso doslej zbrali vseh virov za njegovo življenje. Pastor pripoveduje, da je samih pisem, ki jih je sv. Karel pisal, oziroma prejel, okrog 30.000, ter dostavlja: »Eine neue, umfassende Dokumentensammlung über C. Borromeo bereiten die Bollandisten vor. In ihr sollen namentlich die Aktenstücke der römischen Archive und der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand, die P. v. Ortruy in jahrelanger hingebender Arbeit gesammelt hat, veröffentlicht werden« (VII, 80, op. 3). Že na temelju virov, ki jih uporablja Pastor, je pa mogoče iz življenja sv. Karla Boromejskega izločiti nekaj legend.

Legenda je, kar navajajo hagiografi običajno kot posebno zaslugo sv. Karla, da je po njegovem vplivu Pij IV. zopet sklical in srečno dovršil tridentinski koncil. Tako piše n. pr. Meschler (Das katholische Kirchenjahr, II^o, 4. Nov., 372): »Zwei Taten begründen die welt- und kirchengeschichtliche Bedeutung des hl. Karl. Die erste gehört der Zeit seiner Stellung als Staatssekretär an. Es ist die Wiederberufung und der Abschluß des Konzils von Trient. Für beides war der Heilige von ganz maßgebendem und entscheidendem Einfluß. Namentlich vom Kardinal gedrängt und angespornt, verfügte Pius IV. 1560 die Wiederberufung des Konzils...« V resnici pa je sklenil Pij IV. čisto neodvisno od sv. Karla zopet sklicati tridentinski koncil. ko sv. Karla še v Rimu ni bilo, ko torej še ni bil niti kardinal niti državni tajnik. V konklavu, v katerem je bil izvoljen Pij IV. v noči 25./26. decembra 1559. so se bili kardinali zavezali, da mora novoizvoljeni papež zopet sklicati vesoljni cerkveni zbor. Par dni nato, 31. decembra, je Pij IV. že izjavil cesarjevemu poslaniku grofu Francu Thurmu svoj sklep, da hoče kmalu sklicati koncil. To je razvidno iz poročila, ki ga je poslal isti poslanik cesarju Ferdinandu I. naslednji dan, 1. jan. 1560. Štiri dni potem, 4. jan. 1560, je ponovil Pij IV. v kongregaciji kardinalov svojo odločno voljo, da skliče koncil. To poročata španskemu kralju Filipu II. španski kardinal Pacheco in poslanik Vargas. Na praznik sv. Treh kraljev je bil novi papež kronan. Pri tej slovesnosti je bil navzoč Federigo Boromejski, Karlov starejši brat.

Karla pa ni bilo. Prišel je v Rim šele nekaj dni potem na poseben poziv papežev. Zadnji dan januarja je postal kardinal in šele sredi marca državni tajnik. Kot tak je potem pač vodil vso korespondenco s papeževimi legati na koncilu; vendar pretirava njegove zasluge za koncil, kdor trdi kakor Meschler, da je tudi srečna dovršitev tridentinskega koncila v prvi vrsti Karlova zasluga. Ta čast gre marveč koncilskemu legatu kardinalu Moroneju. Že Ranke je pisal o zaslugah tega kardinala za tridentinski koncil: »Wenn irgendeinem Menschen, so hat die katholische Kirche den glücklichen Ausgang des Konziliums ihm zu verdanken« (Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, I^o, 222) in Pastor se s to sodbo povsem strinja (VII, 273).

Legenda je tudi to, kar poroča že eden najstarejših biografov Karlovih, Giussano (Vita di S. Carlo Borromeo. Roma 1610, 20 sq), da se je dal sv. Karel proti volji Pija IV. posvetiti v mašnika. Ko je namreč umrl Karlov brat Federigo, so siliли sorodniki Karla, ki je bil že par let kardinal, toda po redu posvečenja še samo subdiakon, naj se kot edini dedič slavne rodovine Boromejcev odpove duhovskemu poklicu. K temu ga je baje nagovarjal tudi papež sam. Tako piše zopet Meschler (o. c. 371): »Die ganze Verwandtschaft und namentlich der Papst drängten ihn unter den verlockendsten Aussichten den geistlichen Beruf daranzugeben. Eines Morgens aber erschien der Heilige vor dem Papst mit der Erklärung, er möge sich nicht weiter für ihn um eine Braut umsehen, er habe jetzt eine, nach der zeitlebens sein Verlangen gestanden. Er hatte sich nämlich schnell im stillen ohne Vorwissen des Papstes zum Priester weihen lassen.« V resnici je pa to bilo tako-le: Kardinal Cesi je posvetil sv. Karla v mašnika 17. julija 1563, šest tednov prej, 4. junija, pa ga je bil povzdignil papež v konzistoriju iz kardinala-diakona v kardinala-prezbiterja ter mu ob tisti priliki izrecno zapovedal, da se mora kot imetnik tituli Cardinalis-Presbyteri tudi dati ordinirati za mašnika. Hkrati je Pij IV. — po poročilu konzistorialnih aktov — izjavil, da ni imel nikdar te misli, da bi odvrnil Karla od duhovskega poklica, in da so nasprotno govorice neresnične (Pastor VII, 95).

Legenda je naposed tudi to, kar pišejo najnovejši zgodovinarji, da se je sv. Karel Bor. posebno trudil, da je bil po smrti Pija IV. izvoljen sveti Pij V. Tako Marx: »Pius V. (1566/72) verdankte seine Erhebung auf den päpstlichen Stuhl vorzüglich den Bemühungen des Kardinals und Erzbischofs von Mailand, Karl Borromäus« (Lehrbuch der Kirchengeschichte¹, 668). In celo Hergenröther-Kirsch: »Auf Pius folgte als Papst, besonders auf Betrieb des hl. Karl Borromäus, am 7. Januar 1566 der Kardinal von Alessandria Michael Ghislieri...« (Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, III^a, 245). Kot nečak in državni tajnik pokojnega papeža je imel Karel Bor. res velik vpliv v kardinalskem kolegiju. Toda preden je šel v konklave, je vprašal nekaj kolegov iz družbe Jezusove za mnenje, ali sme pri volitvi vplivati na kardinale svoje stranke ali naj jim pusti popolno svobodo, in dobil je pismeno izjavo, da tozadevna bula Pija IV. taka strankarstva prepoveduje in naj se drži te prepovedi prav po črki. Karel je ubogal, dokler ga ni kardinal Morone opozoril na nevarnost, da dobi cerkev slabega papeža, ako ne bo Karlova stranka trdno skupaj držala, kar pa ni mogoče brez Karlovega vodstva. Pa tudi zdaj še ni hotel storiti nobenega koraka, da bi bil izvoljen kardinal Ghislieri, čeprav si ga je že od početka želel za papeža; le toliko je sklenil vplivati na svoje pristaše, da onemogoči izvolitev kakega posvetnega kardinala. Ko je nasprotna stranka uvidela, da brez Karla ne more doseči potrebne dv tretjinske večine, je bila na Karlov predlog, ki je odločno izjavil, da Farnese ne bo izvoljen, pripravljena, pogajati se z njim. Farnese sam je nato predlagal Karlu štiri kandidate, katerim je bil pripravljen pripomoči do tiare, med njimi na zadnjem mestu kardinala Ghislierija. Tako je prav za prav Farnese odločil izvolitev Pija V., Karel Bor. pa le v toliko, da si je izmed predlaganih štirih kandidatov izbral ravno zadnjega, Ghislierija (VIII, 16—31).

Ni pa legenda čudežna rešitev sv. Karla Boromejskega, ko je nanj streljal nesrečen redovnik iz reda humiliatov, ki jih je Karel hotel refor-

mirati. Kroglja je zadela svetnika ravno v hrbtnico, predrla mu obleko, njega samega pa ni ranila. Našli so jo na tleh (VIII, 179 sl.).

Jako zanimiva je Pastorjeva sodba o znani viziji sv. Pija V., v kateri je baje videl v duhu zmago nad Turki pri Lepantu 7. okt. 1571. Da je že mnogo prej to zmago napovedal, o tem, pravi Pastor, ne more biti nobenega dvoma (VIII, 610). Že 6. maja 1570, torej skoraj poldrugeto leto pred slovečo bitko, je pisal cesarjev zastopnik Cusano cesarju Maksimilijanu II., da je papež razodel kardinalu Cornaro svojo »inspiracijo« o zmagi nad Turki s pristavkom, da ima večkrat taka razsvetljenja, kadar prosi Boga z nenavadno gorečnostjo v posebno važnih zadevah. Da je napovedal papež zmago že mnogo prej, ne šele na dan zmaže, je izjavil pod prisego tudi Fabrizio de Massimi, učenec sv. Filipa Nerija, v procesu za kanonizacijo Pija V. Zato Pastor izrecno zavrača Herreja (Europäische Politik im Cyprischen Krieg, I 190), »der die Vorhersagung des Sieges als Legende betrachtet, da die diplomatischen Korrespondenzen über den Vorgang völlig schweigen« (VIII, 610 sl. op. 4). Ne izjavi se pa tako odločno o vprašanju, je li papež prav na dan zmaže imel vizijo o njej. Pripoveduje, da to poročata dva najstarejša biografa Pija V., Catena in Gabutius. Zdi se mu tudi, da je v pogovoru s kardinalom Santorjem 4. dec. 1571, ko je govoril kardinalu »della vittoria... prevista da molti servi di Dio« (VIII, 650), svojo vizijo le iz ponižnosti zamolčal (VIII, 610, op. 8). Vendar pa slika po drugi strani radostno vznemirjenje papeža, ko je prejel šele 14 dni po zmagi prvo poročilo o njej, tako živo in naravno, da človek nehotе podvomi o oni viziji. V noči 21./22. oktobra je prejel kardinal Rusticucci, ki je v odsotnosti kardinala Bonellija vodil posle državnega tajnika, poročilo beneškega nuncijsa Fachinettija o zmagi pri Lepantu. Takoj je dal zbuditi papeža. Solze veselja so mu ob tej novici udrle iz oči in s starčkom Simeonom je zaklical: »Nunc dimittis servum Tuum in pace.« Dvižnil se je iz postelje, da bi na kolenih zahvalil Boga, potem se je zopet vlegel k počitku, vendar ni mogel več zatisniti oči od veselega razburjenja (VIII, 592).

Kakor ta dogodek tako presoja Pastor tudi vse drugo življenje Pija V. — sicer kot hladen znanstvenik, pa obenem kot globoko veren katoličan. Zato je njegova monografija o poslednjem doslej kanoniziranem papežu pravi vzorec modernega hagiografskega dela. Človek čuti vseskozi, da tli pod pepelom navidez hladne znanstvenosti žrjavica svete gorečnosti. Vsak zvezek Pastorjeve »Geschichte der Päpste« je nekak »miraculum«, kakor je baje rekel papež Janez XXII. o sv. Tomažu Akvinskem, da je storil toliko »čudežev«, kolikor je napisal členov v svoji Summi. I. Zorč.

Hudal, Dr. A., *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, 8^o (VII + 127), Graz 1922, U. Moser.

Dr. Hudal, sedaj univ. profesor biblične znanosti S. Z. v Gradcu, je med svetovno vojsko prepotoval srbske in bolgarske pokrajine, proučeval cerkvene razmere in biblioteke. Kolikor nam je znano, je bil namenjen za enega glavnih sotrudnikov (profesorjev) »Vzhodnega (balkanskega) instituta«, ki se je snoval v Gradcu. Znanje slovenskega jezika (je slovenskega rodu) mu je pripomoglo, da more uporabljati sploh vse slovanske vire. V pričujoči knjigi je pokazal, da se je vživel v predmet in da je vestno proučil vso važnejšo literaturo. Polovica knjige razpravlja o cerkveni historiji (str. 1—61), približno polovica pa o cerkveni uredbi.

V uvodu jako zanimivo razpravlja o historičnem razvoju balkanskega cerkvenega vprašanja (str. 1—17) in konstatira, da je rimsko katoličanstvo doživelo dolgo vrsto porazov in da je pravoslavje celo pod turškim jarmom prodiralo proti zapadu na škodo katoličanstva. Premalo pa razpravlja o razlogih te izredne sile srbskega pravoslavja.

Omeniti je treba, da je pri tem igralo slovansko bogoslužje veliko vlogo. Šele slovansko bogoslužje je krščanstvo približalo narodovi duši; pred uvedbo slovanskega bogoslužja so Srbi krščanstvo istovetili s tujim jarmom. Vladarji pa so imeli v slovanskem bogoslužju važno pomoč za obrambo narodne državne in imperialistične ideje. Pisatelj misli (str. 5), da je bizantinska cerkev spoznala važnost slovanskega bogoslužja. A pravilnejša bi bila trditev, da so pomen slovanskega bogoslužja spoznali bolgarski in pozneje tudi srbski vladarji. Bizantinci so slovansko bogoslužje cenili samo toliko, kolikor jim je služilo proti Rimu. Iz tega se vidi, kako prav sodi nemški historik Baumstark,¹ ko trdi, da bi bil zemljevid Evrope popolnoma drugačen, ako bi se bilo slovansko bogoslužje sporazumno z Rimom razvijalo v centralni Evropi. Za poraze katoliške cerkve na Balkanu so v veliki meri odgovorni oni, ki so porušili delo sv. Cirila in Metoda.

Hudalov pregled srbske cerkvene historije je vobče jako dober, kakor priznavajo sami Srbi (Hrišč. Život 1922, str. 241). Prav tako dober je pregled cerkvene ustave v srbskih pokrajinah. Pisatelj se ni ustrašil velikih težav, ki so v sedANJI prehodni dobi nujno združene s takim delom. Knjiga je zares aktualna in uporabna. Želeli bi, da bi nam kak slovenski ali hrvatski cerkveni historik čim prej podal podobno delo. To se ne sme predolgo odlašati.

Pri čitanju sem opazil sledeče netočnosti. Atoški samostani so v 13. stoletju res občevali z Rimom, a omeniti se mora, da to ni bila unija (str. 8). Delo o Črni gori je spisal Rovinskij, kar je pravilno omenjeno na str. 31, a ne Golubinskij (str. 10). V citiranju slovanske znanstvene literature se nahajajo še nekatere netočnosti, a poglobitna neugodnost je ta, da se citirajo naslovi knjig samo v nemškem prevodu. V transkripciji slovanskih imen je pisatelj nedosleden; piše Kief, Cuhlef, Milof i. dr., a Palmov, Drinov, Stojkov i. dr. O sv. Savi in drugih važnejših srbskih cerkvenih organizatorjih bi bilo treba razpravljati nekoliko obsirneje. Patriarska sinoda v Carigradu ni pooblastila srbskih škofov za dispenciacijo za drugo ženitev srbskih duhovnikov (str. 99); to so bile netočne informacije dr. Janjića. »Arhierejski sabor« se neprimerno prevaža z »Metropolitanversammlung« (st. 62, 83—87 i. dr.). V srbsko semenišče v Zadru so se sprejemali dijaki že po dovršenem 6. gimnazijskem razredu (str. 76). Sv. Aranđela (str. 98) je genitiv, a ne nominativ. Večina cerkvenih pokrajin z glagolskim bogoslužjem je pripadla Jugoslaviji, a ne Italiji (str. 102). Izmed tiskovnih pogreškov omenjam: Marković (Mirković, str. 98), Rajjevo (Reljevo, str. 80), Sabornica (Sabornici, str. 100).

V prof. Hudalu pozdravljamo veččega sotrudnika jugoslovanske bogoslovne znanosti in smo mu hvaležni za simpatično objektivno razpravljanje o naših sedanjih cerkvenih razmerah (str. 98—120).

F. Grivec.

1. Nachbaur Sigismund, S. J. *In der Werkstatt Gottes. Lebensbild des P. August Pfeifer. Mit 7 Bildern.* 8°. (IV + 196 str.) Freiburg i. B. 1921, Herder. M 14.—; vez. M 17.50.

2. Nachbaur S., S. J. *Der hl. Johannes Berchmans.* [Lebensbilder großer Gottesstreiter. Hsg. v. Konst. Kempf S. J.] 8° (VIII + 278 str.) Freiburg i. B. 1921, Herder. M. 19.50; vez. M. 24.—.

¹ Historisch-pol. Bl. 1915, zv. 156, str. 702—704.

3. H o f e r, Joh., C. SS. R., *Der hl. Klemens Maria Hofbauer*. Ein Lebensbild. 8° (XXIII + 461 str.) Freiburg i. B. 1921, Herder, M 42.—.

1. Knjiga nam slika osebnost duhovnika, bivšega gojenca rimskega zavoda Collegium Germanicum, ki je po svojem službovanju kot kaplan in celo kot spiritual v bogoslovju freiburškem vstopil v 36. letu starosti v Družbo Jezusovo in bil po dovršenem noviciatu imenovan za profesorja etike. Te častne službe sicer ni dejansko opravljal, ker mu je učence poklicala svetovna vojska v bojno črto, a se je za njo tako goreče pripravljaj, da je zbolel in v 42. letu umrl. Torej navidezno izgubljeno življenje, neuspeh, a vendar največji uspeh. Poteza pa, ki na njem najbolj ugaja, je notranja dovršenost, podoba Kristusova, ki jo je začrtal v svoje srce.

2. Slavnostni spis za 300 letnico smrti svetnikove. Berchmansovo življenje je sama mladost in pomlad.

V tem delu se spajata prijetno zgodovina in pouk, slednji večkrat z besedami svetega mladeniča samega po njegovih zapiskih. Zgodovinsko nudi mnogo novih in dozdej nepoznanih potez. Priporočamo je iskreno mladini in njenim vzgojiteljem.

3. Pracej obširno delo pripoveduje življenje modernega svetnika kritično po virih, oziraje se vseskozi na druge biografe. Človek dobi vpogled v žalostne čase jozefinizma, ki je bil posebno nasproten novim redovnim naselbinam. Svetnika spremlja bravec po njegovi moravski domovini, po trudu in bojih za poklic, v študijah na Dunaju in Italiji. Drugi del govori o njegovem velikopoteznem delovanju v Varšavi, tretji o delu po južnozahodni Nemčiji, kjer razširja kongregacijo redemptoristov. V četrtem delu se opisuje njegovo življenje na Dunaju, kjer pomaga s svojimi sobraty obnavljati versko življenje in tudi umrje 15. marca 1820 kot svetnik.

Knjiga vsebuje velik del najnovejše cerkvene zgodovine in zato je še posebno priporočljiva.



Beleške.

Prefacija v sv. mašah de Requie, ki jo je v rimski misal uvedel Benedikt XV., je sestavljena po vzorcih, ki segajo časovno daleč nazaj, kakor je pojasnil J. Brinkrine v časopisu *Theologie und Glaube* XI (1919) 242—245. Neposredno se naslanja na prefacijo, ki je v navadi v kongregaciji oblatov sv. Frančiška Saleškega in v besançonski nadškofiji: »... per Chr. D. n., in quo nobis spem beatæ resurrectionis concessisti; ut dum naturam contristat certa moriendi conditio, fidei consoletur futuræ immortalitatis promissio. Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur, et dissoluta terrestris huius habitationis domo, alterna (aeterna?) in caelis habitatio comparatur. Et ideo...« Primerjatev s sedanjo rimsko prefacijo kaže, da so se izvršile tri spremembe, dve zgolj stilistični, ena bolj stvarna iz zirov dogmatične korektnosti (fidei consoletur!). Prefacija, ki je neposredni vir sedanje rimske, je pa redigirana po prefacijah v ambro-

zijanskem obredu. Prvi stavek je posnet po prefaciji maše pro ce'eb-
brantis patre et matre (pro patre tantum, pro matre tantum) ambro-
zijanskega obreda: »... aeterne Deus; qui nobis in Christo unigenito
Filio tuo spem beatae resurrectionis concessisti.« Za naslednja dva
stavka pa se nahaja vzor v prefaciji maše pro defuncto sacerdote (pro
pluribus defunctis sacerdotibus) ambrozijanskega misala: »Vere, quia
dignum et iustum est... aeterne Deus. Quamvis enim humano generi
mortis illata conditio pectora nostra contristet, tamen clementiae tuae
dono spe futurae immortalitatis erigimur ac memores salutis aeternae
non timemus lucis huius sustinere iacturam. Quoniam beneficio gra-
tiae tuae fidelibus vita non tollitur, sed mutatur: atque animae corporeo
ergastulo (ječa) liberatae horrent mortalia, dum immortalia
consequuntur. Unde quaesumus, ut famulus tuus N. sacerdos beatorum
tabernaculis spirituum constitutus evasisse se carnales glorietur angu-
stias diemque iudicii cum fiducia et voto glorificationis exspectet.
Per Christum...« Zelo podobna je prefacija v maši in commemora-
tione omnium fidelium defunctorum ambrozijanskega misala. Obe pre-
faciji sta prešli skoraj z istim besedilom v neki vaticanski rokopis
gregorijanskega sakramentarija.¹ Ambrozijanska prefacija iz maše za
rajne duhovnike ima vzporednico v t. zv. Missale mixtum mozarab-
skega obreda, ki je še danes običajen v Toledu. Prefacija v maši pro
uno sacerdote defuncto se tamkaj glasi: »Dignum et iustum est, omni-
potens aeterne Deus, in omnibus iudiciis tuis exsultare teque in uni-
versis operibus collaudare. Quamvis etenim humano generi mortis
inlata conditio pectora nostra animosque conturbet, clementiae tuae
dono spe futurae immortalitatis erigimur ac memores aeternae salutis
non timemus lucis huius sustinere iacturam. Quoniam beneficio gratiae
tuae fidelibus vita non tollitur, sed mutatur. Et animae corporeo
ergastulo liberatae horrent mortalia, dum immortalia consequuntur.
Unde quaesumus, ut famulus tuus sacerdos N. in beatorum taberna-
culis constitutus evasisse carnales angustias glorietur diemque iudicii
fiducia voto glorificationis exspectet proclamans et dicens: Sanctus...«
Prefacija v tej obliki je lepo zaokrožena celota, ena misel se
razvija iz druge. V prvem stavku omenjenim božjim sodbam in božjim
delom odgovarja »mortis conditio« in upanje na neumrjočnost v dru-
gem. Kaj ličen je prehod k serafskemu svetoklicu. Prefacija v ambro-
zijanskem misalu ne kaže te toge strukture ne v začetku, ne na koncu,
temveč besede od »Quamvis humano generi« do »voto glorificationis
exspectet« se zdijo kot vrinek brez notranje zveze z začetkom in
koncem. Zato je upravičen zaključek, da je prefacija doma v mozarab-
skem (starošpanskem) obredu, da se je srednji del prevzel v ambro-
zijanski misal, zašel tudi v ta ali oni rokopis gregorijanskega sakra-
mentarija ter slednjič v spremenjeni obliki našel preko Francoske
pot v današnji rimski misal. Lukman.

¹ Na splošno ima gregorijanski sakramentar, kakor nam je ohranjen v rokopisih, marsikako pritiklino iz galikanske liturgije.

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

V LJUBLJANI

Razprave

II.

Dr. Andrej Snoj — Ljubljana:

Staroslovenski Matejev evangelij.

(De versione palaeoslavica evangelii S. Matthaei.)

Dissertationis conspectus.

A. I. Relatio textus biblici palaeoslavici ad recensionem Luciano-Constantinopolitanam. 1. Versionem palaeoslavicam iuxta recensionem Byzantinam Luciani adornatam esse tum philologi slavici tum theologi hucusque unanimiter docuerunt. 2. Attamen propter lectiones varias Alexandrinas haud paucas in codicibus veteroslavicis antiquissimis haec opinio non iis tantum opponitur, quae theologia recenter de historia sacri textus statuit, sed etiam (3) differentiis inter textum biblicum veteroslavicum et locos N. T. apud scriptores Byzantinos IX. saec. (Theodorus Studita, Photius) occurrentes refutatur (conf. meam dissertationem: Veteroslavicae versionis evangeliorum pro critica et exegesi sacri textus momentum. Biblica 3 [Romae 1922] 180—187). Cum vero textus biblici a scriptoribus theologicis Byzantinis IX. saec. allegati ad quaestionem de recensione textus palaeoslavici solvendam haud sufficienter, integrum S. Matthaei evangelium, prout in codicibus veteroslavicis antiquissimis (X. et XI. saec.) exhibetur, cum textu graeco comparavi.

II. Indoles palaeoslavici evangelii S. Matthaei. 4. Ad criticam textus pervestigationem versione veteroslavica, utpote accuratissima et elegantissima, tuto uti possumus. 5. Lectiones variantes in palaeoslavico Matthaei evangelio occurrentes ex parte tantum ad Constantinopolitanam recensionem pertinent; numero lectionum Byzantarum aequalis, immo potius maior numerus lectionum Alexandrinarum correspondet. Lectiones Alexandrinae frequentiores occurrunt illis locis, qui in scriptis theologicis et homiliis rarius adhibebantur. Plus quam 30 lectiones singuli tantum codices veteroslavici servaverunt; quae pro genuinis S. Cyrilli lectionibus habendae sunt, cum constet post saec. IX. correctores ex codicibus manuscriptis lectiones Alexandrinas diligentissime amovisse, minime vero introduxisse. Codices palaeoslavici vetustissimi aequae ac codices graeci

recensionis Alexandrinae ad normam recensionis Constantinopolitanae corrigebantur. Lectiones Constantinopolitanae aliquoties in codice glagolítico Mariano characterē cyrillico additionis instar a correctoribus insertae sunt. Econtra nulla existunt testimonia in codices veteroslavicos lectiones Alexandrinas a correctoribus illatas esse. 6. Itaque versio veteroslavica S. Matthaei a Constantino-Cyrillo adornata est iuxta codicem graecum *Alexandrinae versionis*. Codices palaeoslavici vetustissimi ergo testes sunt recensionis cuiusdam, quae in litteris graecis post saec. IX. deperit. Quapropter versio veteroslavica magni momenti est pro textus sacri historia.

III. Consectaria. 7. Quae de veteroslavico Matthaei evangelio enarrata sunt (II), de aliis quoque evangelii dici debent. Etiam in »Apostolo« elementa Alexandrina plurima inventa sunt (Vajs, Jagić), etsi illa plus iusto parvipendebantur. 8. Totum ergo Novum Testamentum palaeoslavicum recensionem exhibet *Alexandrina*, plurimis lectionibus variis Byzantinis permixtam. 9. Codices recensionis, cuius testis est veteroslavica versio, servari potuerunt in monte Olympo (prope hodiernam urbem Brussa), quo omnium patriarchatum omniumque nationum monachi confluebant et ubi ss. fratres plures annos commorabantur. Sicut SS. Cyrillus et Methodius etiam in aliis quaestionibus theologice traditiones in ecclesia Constantinopolitana minime vulgatas secutos esse hodie constat, ita etiam textu biblico a recensione Constantinopolitana longe diverso usi sunt. 10. Itaque philologorum et theologorum de hac quaestione opinio corrigenda est; quae probabiliter etiam de A. T. palaeoslavica versione dicenda sunt. 11. Constat quidem S. Cyrillum primo solas liturgicas evangeliorum pericopas vertisse; ex numero lectionum Alexandrinarum et ex annotationibus antiquissimis in textu palaeoslavico autem certo deducitur versionem integri evangelici textus (tetraevangeliorum) ex eodem codice (eadem recensione) ac pericopae liturgicae originem ducere (cf. 5 d). 12. Lectionibus Alexandrinis singulorum codicum palaeoslavico antiquitas tuto definiri poterit. Versio veteroslavica N. T. testis est textus graeci recensionis singularis, quae maximam theologorum attentionem meretur.

B. Critica textus comparatio. Lectiones variantes, annotationibus lingua latina additis.

A.

I. Carigrajskí in staroslovenski biblični tekst.

1. O staroslovenskem prevodu Novega Zakona so filologi in teologi splošno sodili, da je prirejen po carigrajski ali Lukianovi recenziji, ki je bila v 9. stol. v carigrajskem patriarhatu občno in izključno razširjena. Tako piše Leskien: »Daß im allgemeinen der kirchenslavischen Übersetzung der griechische Text der Lucianischen (Antiochenisch-Konstantinopolitanischen)

Rezension zu Grunde liegt, ist sicher.«¹ Enako J a g i ć : »Es ist schon längst seit Dobrowskys Zeiten bekannt, daß die slavische Übersetzung des Neuen Testaments auf der byzantinischen Redaktion des griechischen Textes beruht.«² Za evangelije smatra to kot popolnoma dokazano; za Dejanja apostolov in za apostolske liste pa sam dokazuje na izbranih primerih.³ Tudi vsa izvajanja češkega slavista V a j s a , ki je tekstnokritično po najstarejših rokopisih preiskal staroslovenski prevod pisma apostola Juda,⁴ slonijo na njegovem trdnem prepričanju, da imamo v staroslovenskih tekstih zanesljivo pričo, kakšen je bil tekst mlajše sirske-carigradske ali Lukianove recenzije.

Teologi, ki so se mnogo manj pečali s kritičnim raziskavanjem staroslovenskega prevoda, se v sodbi o grški predlogi staroslovenskega teksta skladajo s filologi. Protestantška teologija si je brezdvoma osvojila Leskienovo mnenje, izraženo v protestantski bogoslovni enciklopediji, zato dosledno odklanja vsak pomen staroslovenskega prevoda za zgodovino originalnega svetopisemskega teksta.⁵ Enako odklonilno stališče zavzema katoliška teologija. R. C o r n e l y piše, da je staroslovenski prevod, prirejen po bizantinskem tekstnem tipu, brez kritične veljave: »Versio (palaeoslavica) ... in Novo Testamento Constantino-politanam recensionem exhibet. Utpote recentiore aetate (saec. 9.) exorta usui critico vix inservit.«⁶

Sorodnost in odvisnost Cirilovega prevoda Novega Zakona od bizantinskih rokopisov 9. stol. je doslej najobsežneje dokazoval ruski teolog-slavist G. V o s k r e s e n s k i j , zlasti v svojem najzrelejšem spisu »Характеристическія черты четырехъ редакцій славянскаго перевода евангелія отъ Марка.«⁷ Staro-

¹ Slavische Bibelübersetzungen (Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche III². Leipzig 1897) p. 155.

² Zum altkirchenslawischen Apostolus I (Wien 1919) p. 43.

³ O, c. 45 nsl.

⁴ Časopis katoličkého duhovenstva 1918 (p 189—196 in 437—440).

⁵ Glej n. pr. C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testaments II (Leipzig 1900) p. 736. — A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament 5—6 (Tübingen 1921) p. 516.

⁶ Introductionis in U. T. libros sacros compendium (Parisiis 1909) p. 96. — Podobno tudi Schäfer-Meinertz, Einleitung in das Neue Testament² (Paderborn 1913) p. 58, in E. Jacquier, Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne² II (Paris 1913) p. 284.

⁷ Чтенія въ императорскомъ обществѣ исторіи и древностей российскіихъ. Книга первая. Москва 1896.

slovenski tekst prišteva k čistemu bizantinskemu tipu, kakor se je ohranil v poznejših rokopisih carigrajske recenzije in pri sodobnih bizantijskih bogoslovnih pisateljih. V podkrepljenje svoje trditve se sklicuje predvsem na patriarha Fotija, učitelja slovanskih blagovestnikov. Primerjajoč biblične citate iz Fotijevih teoloških spisov s staroslovenskim prevodom zaključuje, da sta sv. brata rabila kot podlago za svoj prevod isti grški tekst kot patriarh Fotij, namreč uradni tekst tedanje carigrajske cerkve (p. 126).

V o s k r e s e n s k i j sicer ugotavlja, da staroslovenski tekst izkazuje na nekaterih mestih tudi drugače aleksandrijske (Hezihijeve) recenzije, a tega ne smatra kot nikako posebnost. Po njegovem mnenju aleksandrijske variante v staroslovenskem prevodu spadajo k značaju carigrajske recenzije, kakor nam je ohranjena v rokopisih 9. stoletja.

V dveh kratkih razpravah* sem poskusil dokazati, da staroslovenski tekst ni identičen z uradnim tekstom carigrajske cerkve, temveč da se je v območju carigrajskega patriarha moral nekje nahajati še drug tekst, podoben uradnemu carigrajskemu, a vendar po značaju različen od njega, ki je služil kot podlaga za staroslovenski prevod. Dokazi V o s k r e s e n s k e g a so se izkazali kot močno pomanjkljivi, nekatere trditve naravnost nasprotno rezultatom, ki jih je v novejšem času ugotovilo kritično raziskavanje zgodovine svetopisemskega teksta. Ker mi je bil v omenjenih razpravah prostor tesno odmerjen in mi ni bilo mogoče vsestransko izrabiti gradiva, ki mi je bilo na razpolago, naj v pričujoči razpravi še dopolnim prejšnja izvajanja.

2. Predvsem se s stališča današnjega stanja tekstokritične znanosti kot take ne da braniti V o s k r e s e n s k e g a trditvev, da aleksandrijske variante v najstarejših slovenskih rokopisih spadajo k značaju bizantinske recenzije 9. stol. V dobi sv. Cirila in Metoda je namreč Lukianova recenzija že popolnoma obvladala krščanski vzhod. Vpliv carigrajske recenzije na aleksandrijsko se je pričel kazati že v 4. stol. in je rasel od stoletja do stoletja, dokler ni popolnoma izpodrinil ostalih recenzij. »Zgodovina K (*Kovij* — Lukianove recenzije) je v prvi vrsti

* Staroslovenski prevod evangelijev. Njegov pomen za kritiko in za eksegezo svetopisemskega teksta (B V II [Ljubljana 1922] p. 105—115. — Veteroslavicae versio-is evangeliorum pro critica et exegesi sacri textus momentum (»Biblica« 3 (Romae 1922) p. 180—187).

zgodovina njene zmage.«⁹ Celo rokopisi, ki so ohranili najčistejšo obliko Hezihijeve recenzije, izkazujejo popravke po carigrajskih rokopisih, n. pr. cod. Vat. in cod. Sin. (iz 4. stol.).¹⁰ Tekst carigrajske recenzije je bil torej že zelo zgodaj nekaj korektiv za vse ostale tekste, ki se niso skladali z njim. Ko bi se tudi med rokopisi, ki jih je dal za Carigrad izgotoviti cesar Konstantin¹¹, nahajali aleksandrijski (kakor to trdi Voskresenskij, o. c. 134), kar pa je malo verjetno, bi se do 9. stol. gotovo že porazgubil sled za njimi, saj je danes dokazano, da je vpliv Lukianove recenzije segal tudi v Palestino in celo v Egipt ter puščal v svetopisemskem tekstu za seboj tem močnejše in izrazitejše sledove, čim mlajši so bili rokopisi. Ako bi se bil doslej našel kak grški rokopis 8.—9. stol. s številnimi aleksandrijskimi variantami, bi to gotovo ne bilo ostalo skrito teologom in slavistom. Slavisti so opažali aleksandrijske variante v starih slovanskih prevodih, a tega niso nikoli poskušali razlagati na podlagi kega znanega grškega rokopisa.

3. Pravilno je bilo, da je Voskresenskij skušal priti do rešitve vprašanja o grški predlogi staroslovenskega prevoda s pomočjo bibličnega teksta, kakor se je ohranil v spisih patriarha Fotija. Toda odnosa staroslovenskega prevoda do Fotijevega teksta ni preiskoval z akribijo, ki bi bila potrebna. Preiskal je samo 37 mest iz vseh štirih evangelijev. Dal se je voditi od predsodka, da sta rabila sv. brata, ki sta bila vzgojena v Carigradu, isti uradni tekst cerigrajske cerkve kakor Fotij; zato je obračal pozornost samo na variante Lukianove recenzije.

Točno primerjanje že samih Fotijevih citatov iz Matejevega evangelija (vseh skupaj je okrog 150, nekateri obsegajo po več verzov) s staroslovenskimi rokopisi me je privedlo do drugačnih zaključkov, ki odločno nasprotujejo rezultatom Voskresenskega. Pomniti pa je treba, da je to primerjanje združeno s težavami, ker Fotij očitvidno mnogo citira po spominu in kot stilist tudi ne gleda na to, da bi citate doslovno navajal, temveč biblični tekst tudi v daljših citatih iz stilističnih razlogov večkrat svojevoljno izpreminja. Posebno nezanesljivi so citati v razpravah Ad Am-

⁹ H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I, 2 (Berlin 1906) p. 712.

¹⁰ Prim. H. v. Soden, o. c. 914 nsl.

¹¹ Evzebij, Vita Const. 4, 34 nsl.

philochium. Drugod, zlasti v spisu *Contra Manichaeos* citira večinoma bolj točno. Pri primerjanju je torej treba velike previdnosti.

Tekstnokritično preiskovanje Fotijevih bibličnih mest dokazuje, da sledi Fotij dosledno, kakor je povsem razumljivo. bizantinski recenziji.¹² Le sem in tje se najdejo v tekstu tudi variante Pamfilove (palestinske, cezarejske) recenzije. Zanesljivih sledov aleksandrijske recenzije v Fotijevih spisih ni. Staroslovenski prevod ima v bibličnih citatih na kakih 12 mestih skupno s Fotijem bizantinske variante,¹³ in sicer Mt 6, 1 (Fotij, *Ad Amphil. qu. 94. PG 101, 604*); Mt 28, 20 (Fot., *Ad Amphil. qu. 125. PG 101, 716*); Mt 6, 21 (Fot., *Ad Amphil. qu. 136. PG 101, 756*); Mt 12, 47 (Fot., *Ad Amphil. qu. 215. PG 101, 977*); Mt 12, 5 (Fot., *C. Manich. 1. PG 102, 228*); Mt 15, 8 (Fot., *C. Manich. 2. PG 102, 109*); Mt 21, 5 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 228*); Mt 22, 38 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 236*); Mt 22, 40 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 237*); Mt 21, 13 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 229*); Mt 23, 19 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 249*); Mt 23, 34 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 253*). Nasprotno pa ravnотolikor (12) staroslovenski tekst sledi aleksandrijski recenziji, dočim gre Fotij za Lukianom, namreč Mt 26, 63 (Fot., *Ad Amphil. qu. 21. PG 101, 156*); Mt 14, 28 (Fot., *Ad Amphil. qu. 34. PG 101, 241*); Mt 24, 36 (Fot., *Ad Amphil. qu. 114. PG 101, 637*); Mt 2, 8 (Fot., *Ad Amphil. qu. 307. PG 101, 1152*); Mt 6, 22 (Fot., *C. Manich. 1. PG 102, 72*); Mt 23, 9 (Fot., *C. Manich. 2. PG 102, 93*); Mt 5, 48 (Fot., *C. Manich. 2. PG 102, 104*); Mt 15, 6 (Fot., *C. Manich. 2. PG 102, 109*); Mt 4, 9 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 192*); Mt 6, 24 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 197*); Mt 6, 30 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 204*); Mt 13, 52 (Fot., *C. Manich. 4. PG 102, 217*).

Iz navedenega sledi, da sv. Ciril za prevod ni rabil istih rokopisov kot Fotij in se torej njegov tekst loči od uradnega carigrajskega. To je tembolj značilno, ker je bil nekdaž Fotijev učenec in nekoliko časa celo profesor na uradni carigrajski šoli.

Do enakega zaključka vede primerjanje staroslovenskega teksta z grškimi bibličnimi citati, ki se nahajajo v spisih bizan-

¹² Samo v dveh spisih, *Contra Manichaeos*, *De S. Spiritus mystagogia*, je v 65 citatih nič manj kot 33 carigrajskih variant.

¹³ Na spis *Ad Amphilochium* sem se tudi oziral, a le na onih mestih, kjer sem imel vtisk, da hoče Fotij doslovno citirati.

tinskega pisatelja Teodora Studita († 826), velikega reformatorja grškega menišтва. Spisi Teodora Studita so se v Ciril-Metodovi dobi mnogo čitali v grških samostanih; dokazano je tudi, da je Studit v teoloških vprašanjih jako vplival na svetega Cirila in Metoda.

Studitovi biblični citati niso vsi taki, da bi se mogli tekstno-kritično uporabljati. Citati v pismih (Epist. lib. I. et II.) so večinoma taki, ki se mnogokrat navajajo v ascetične svrhe; Studit se večinoma ni trudil, da bi jih podal doslovno, temveč jih navaja kar po spominu in netočno; večkrat se nahaja isti citat v dveh ali celo treh različnih oblikah. V ostalih spisih je pa pri citiranju s prav redkimi izjemami zelo natančen (bolj kot Fotij), posebno kadar citira daljše odstavke iz sv. pisma. Iz teh citatov dobimo vpogled v tekst rokopisov, ki so služili Studitu. Pregledal sem 60 citatov, ki jih Studit navaja iz evangelijev in jih primerjal s *Sodenovo* kritično izdajo grškega teksta NZ ter s staroslovenskimi prevodi. Ugotovil sem pri tem sledeče:

V Studitovih citatih se zrcali čista carigrajska recenzija, kajti v primeroma majhnem številu tekstov ni nič manj kot 30 variant te recenzije, in sicer Mt 23, 17 (Refut. poem. iconom. PG 99, 448); Mt 14, 28 (Adv. iconom. 2. PG 99, 489); Mt 14, 29 (ibid.); Mt 14, 32 (ibid.); Mt 17, 25 (Adv. iconom. 2. PG 99, 492); Mt 17, 26 (Or. VIII. PG 99, 765); Mt 17, 27 (ibid.); Mt 14, 3 (Or. VIII. PG 99, 761); Mt 14, 3 (Or. VIII. PG 99, 761 — 3 var.); Mt 15, 6 (Or. VII. PG 99, 765); Mt 14, 11 (ibid. — 2 var.); Mt 14, 12 (ibid.); Mt 10, 8 (Or. IX. PG 99, 777); Mt 10, 36 (Or. IX. PG 99, 893); Lk 24, 39 (Antirrh. 2. PG 99, 384); Jan 1, 39 (Antirrh. 3. PG 99, 401 — 2 var.); Jan 6, 51 (Ref. poem. iconom. PG 99, 448); Lk 1, 41 (Or. VII. PG 99, 756); Mk 11, 23 (Or. IX. PG 99, 777 — 3 var.); Mk 3, 17 (ibid. 781); Jan 19, 26 (Or. IX. PG 99, 784 — 2 var.); Jan 19, 27 (ibid.); Lk 14, 33 (Or. XI. PG 99, 812).

Enajstkrat ima staroslovenski prevod s Studitom variante carigrajske recenzije: Mt 14, 12; 17, 25. 26; 14, 3. 6. 11. 12; Lk 1, 41; 14, 33; 24, 39; Jan. 6. 51. Nasprotno pa staroslovenski tekst na sedmih mestih izkazuje variante Hezihijeve recenzije, dočim gre Studit na tistih mestih za Lukianom, in sicer Mt 10, 8; 14, 28. 29; 17, 24; Jan 1, 39; 19, 26 (dvakrat).¹⁴

¹⁴ Ostale Studitove carigrajske variante so jezikovnega značaja in jih je samo v grškem jeziku opaziti, v prevodih se pa ne dajo izraziti.

Včasih ima Studit variante Pamfilove recenzije, medtem ko jih staroslovenski prevod nima, n. pr. Mt 22, 21 (Stud., Antirrh. 3. PG 99, 417); Mt 18, 10 (Or. VI. PG 99, 732); Jan. 8, 58 (Antirrh. 3. PG 99, 412); Lk 1, 22 (Or. VII. PG 99, 753); Mk. 6, 18 (Or. XI. PG 99, 832). Pa tudi sicer se najdejo še sem in tje manj pomembne razlike med staroslovenskim prevodom in tekstom Teodora Studita.

Tako sta torej dva najvplivnejša in najplodovitejša bizantinska teologa 9. stol., Fotij in Teodor Studit, oba v najtesnejši zvezi s sv. Cirilom in Metodom, Fotij kot glavni zastopnik uradne carigrajske cerkve, Studit pa kot zastopnik meniške teologije, zajemala svetopisemske citate iz drugačnih grških evangelijskih rokopisov, nego sta jih rabila sv. Ciril in Metod pri staroslovenskem prevodu sv. pisma. Ker drugi bizantinski teologi te dobe niti po obsežnosti svojih spisov, niti po teološko-znanstveni smeri niso toliko važni, da bi mogli kaj izpremeniti na rezultatih dosedanjega raziskavanja, smemo upravičeno trditi: V dobi, ko se je sv. pismo Novega Zakona prevajalo v staroslovenščino, je bil v Carigradu najbolj razširjen in izključno rabljen oni tekst, ki se v tekstni kritiki splošno označuje kot carigrajska ali Lukianova recenzija (po Sodenu *K-ovij*). Fotij in Studit tudi pričata, da carigrajska recenzija ni bila popolnoma čista, temveč nekoliko pomešana z variantami palestinske (Pamfilove) recenzije (Po Sodenu J), kar potrjuje Sodenovo teorijo o konkurenci med carigrajsko in palestinsko recenzijo. Aleksandrijskih variant ni bilo v rokopisih, ki jih je rabila carigrajska cerkev. Nasprotno se pa že v tistih maloštevilnih evangelijskih tekstih Ciril-Methodovega staroslovenskega prevoda, ki smo jih mogli primerjati s citati iz Fotija in Studita, kažejo očitni in ne baš maloštevilni znaki aleksandrijske recenzije. Grški viri staroslovenskega prevoda so se torej morali nahajati izven Carigrada.

Na podlagi tekstov, ki smo jih iz staroslovenskih evangelijev primerjali s Fotijem in Studitom, pa še ni mogoče izreči končno veljavne sodbe o značaju staroslovenskega prevoda sv. pisma. Kajti predmet primerjanja morejo biti po veliki večini samo taki teksti, ki so se v asketične in dogmatične svrhe mnogokrat citirali v homilijah ali nabožnih spisih. Ti teksti so bili zato bolj izpostavljeni vplivu carigrajske recenzije. V manj rabljenih tekstih so se tuji elementi lažje ohranili. Da bi ugotovil

pravo razmerje med bizantinskimi in aleksandrijskimi elementi v staroslovenskem sv. pismu, sem primerjal cel staroslovenski evangelij sv. Mateja po najstarejših rokopisih (Assemanijevem, Marianskem, Zografskem, Savinem in Ostromirskem)¹⁵ z izvirnim tekstom s posebnim ozirom na aleksandrijske variante, ki se v njem nahajajo. V naslednjem hočem podati glavne rezultate raziskavanja, v kolikor osvetljujejo značaj staroslovenskega prevoda tega evangelija. Podrobnosti pa navedem v drugem (B) delu pričujoče razprave.

II. Značaj staroslovenskega Matejevega evangelija.

4. Staroslovenski prevod Novega Zakona je za podroben tekstokritičen študij izredno primeren, ker je po soglasni sodbi novejših filologov in teologov zelo dovršen. Globoka filološka in temeljita teološka naobrazba Konstantina - Cirila, ki je prevodu vtisnil pečat svoje velike osebnosti, zbuja nemalo občudovanje strokovnjakov.¹⁶ Prevajalec na eni strani dobro upošteva pravila slovanske sintakse, na drugi strani pa skuša v prevodu ohraniti kolikor mogoče formo grškega izvirnika. Iz tako vernega in natančnega prevoda, kakor je staroslovenski, moremo sklepati nazaj na obliko izvirnega teksta v dobi, ko je prevod nastal. To se mi zdi potrebno naglasiti zaradi tega, ker bi kdo utegnil misliti, da je ena ali druga varianta, ki jo omenjam v drugem (B) delu, le slučajno nastala, posebno takrat, kadar obstoji varianta v izpremenjenem besednem redu. Poznejši korektorji staroslovenskega prevoda so dobro čutili, da je prvi prevajalec celo v malenkostih, ki so za prevod brez vsakega pomena, n. pr. v besednem redu, sledil posebnim tipom grškega teksta. Zato so ga z občudovanja vredno marljivostjo v vseh podrobnostih popravljali, da bi ga čim bolj prilagodili carigrabski recenziji. O tem najbolje priča uradni ruski biblični tekst, ki je skoro popolnoma očiščen starih, poznejšim bizantinskim rokopisom tujih variant.

¹⁵ Vsi ti rokopisi, od katerih je samo Ostromirov datiran (1056—1057), spadajo po mnenju strokovnjakov v 11. stoletje, prvi trije, ki so pisani v glagolici, najbrž v začetek 11. stoletja, morda celo v 10. stoletje.

¹⁶ Prim. n. pr. E. Berneker, *Kyrills Übersetzungskunst* (Indogermanische Forschungen, Bd. 31. Strassburg 1912—13) 412; V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache* (Berlin 1913) 422; isti.

5. Ako primerjamo najstarejše staroslovenske evangelijske rokopise¹⁷ med seboj in z grškim originalom, moremo glede Matejevega evangelija naslednje ugotoviti:

a. Med najstarejšimi staroslovenskimi rokopisi vlada, ako se ne oziramo na razlike zgolj jezikoslovnega značaja, vobče velika skladnost. Če jih pa vzporedimo s kritično izdajo grškega teksta, opazimo takoj primeroma veliko število variant.

b. Te variante ne potekajo iz ene same recenzije, kakor bi bilo pričakovati, namreč bizantinske, temveč številu bizantinskih variant odgovarja vsaj toliko ali še večje število mest, kjer se staroslovenski prevod oddaljuje od Lukianove recenzije in sledi enemu, mnogim ali tudi večini rokopisov aleksandrijske (Hezihijeve) recenzije. Aleksandrijskih variant v prvotnem Cirilovem rokopisu je bilo najmanj 50 procentov.

c. Aleksandrijske variante se nahajajo največkrat v vseh ali vsaj pri večini najstarejših staroslovenskih rokopisov. Vendar je tudi nekaj aleksandrijskih variant, ki jih najdemo v enem samem staroslovenskem rokopisu. Tudi te aleksandrijske variante, ki se nahajajo samo v enem staroslovenskem rokopisu, se morejo smatrati za prvotne. Korektorji, ki so v staroslovenski tekst uvajali carigrajske variante, so aleksandrijsko varianto včasih slučajno zgrešili in nam tako vsaj v enem rokopisu ohranili prvotno obliko staroslovenskega prevoda. V seznam variant Matejevega evangelija sem sprejel zato tudi take, po enem samem rokopisu izpričane variante, ker jih ne smatram za slučajno nastale, tudi ne za poznejše korekture, ampak za dragoceno literarno zapuščino prvega prevajalca. Popolnoma gotovo je namreč, da se v 9. in naslednjih stoletjih v grške in tudi druge rokopise niso vrinjevale aleksandrijske variante, marveč se je delo korektorjev omejevalo predvsem na to, da so tekstu, ki se je rabil v območju carigrajskega patriarhata, dajali enotno obliko uradne carigrajske recenzije. V to svrho pa je bilo treba izločevati aleksandrijske variante

Zum altkirchenslawischen Apostolus II 5; M. Murko, Geschichte der älteren südslawischen Litteraturen (Leipzig 1908) 51; G. Voskresenskij o. c. 205 nsl.

¹⁷ Marianski in Zografski sta tetraevangelija (obsejata celotne evangelije), dočim so Assemanijev, Savin in Ostromirski evangelistariji (obsegajo samo perikope za liturgično uporabo; drugo ime za tak rokopis je εὐαγγέλιον ali ἀπραιος).

in jih nadomeščati s carigrajskimi. Ruski uradni biblični tekst, ki je vsekakor mnogo mlajši, je priča, kako natančni so bili pri tem delu korektorji in kako dosledno so očistili staroslovenski tekst vsega, kar ni bilo pristno bizantinsko.

Izmed posameznih rokopisov ima Assemanijev evangeli-starij sorazmerno največ variant aleksandrijske recenzije. Marianski in Zografski tetraevangelij jih imata nekoliko manj. Bizantinski značaj se prikazuje med najstarejšimi rokopisi najbolj na Ostromirovem cirilskem evangelistariju, ki je bil spisan na Ruskem in že razodeva oblike ruskega cerkvenega jezika. Skupno sem našel 39 variant aleksandrijske recenzije, ki jih je ohranil samo po en staroslovenski rokopis.

d. Po primerjanju števila aleksandrijskih variant v perikopah staroslovenskih evangelistarijev in v onih perikopah, ki so ohranjene samo v tetraevangelijih, opazamo, da so iste precej enakomerno porazdeljene po vsem evangeliju. Ne da se trditi, da bi jih bilo v perikopah, namenjenih za liturgično uporabo, več kot v ostalih delih evangelija. Vendar pa kažejo nekateri odstavki bolj carigrajski značaj kot drugi, n. pr. Mt 9, 18—26 (Jezus obudi Jairovo hčer); 13, 36—43 (prilika o ljuliki med pšenico); 13, 44—50 (prilika o skritem zakladu, o biseru, o mreži); 14, 1—13 (obglavljenje Janeza Krstnika); 17, 1—23 (Jezusovo spremenjenje na gori; ozdravljenje mesečnega; moč žive vere); 18, 1—11 (Jezus opominja k ponižnosti in svari pred pohujševanjem); 19, 16—30 (o bogatem mladeniču); 20, 17—28 (o materi Zebedejevih sinov); 22, 35—46 (največja zapoved; Kristus-Bog); 24, 1—51 (o razdejanju Jeruzalema in o koncu sveta). Skoro izključno aleksandrijske variante so v celem 10. poglavju (Kristus govori apostolom, preden jih razpošlje); 4, 1—11 (hudobni duh skuša Jezusa); 16, 1—12 (znamenja časa; farizejski in saducejski kvas); 19, 1—12 (o zakonu in o devištvu).

Vseh vzrokov, ki so vplivali na to, da imajo nekateri odstavki one recenzije, ki sta jo za prevod rabila sv. Ciril in Metod, bolj carigrajski značaj, drugi manj, gotovo ne poznamo. Slučaj brezdvoma pri tem ni igral najmanjše vloge. Na enem mestu je korektor opazil inorodno varianto in jo odpravil, drugod ne. Največ je pa vsekakor odločevala uporabnost perikop ali citatov v asketične, homiletične ali dogmatično-polemične svrhe. Mesta sv. pisma, ki so se mnogo citirala, so hitreje dobila v vseh rokopisih enako, stereotipno obliko, in korektor, ki mu je bil

tekst v ušesih, je pri prepisovanju rokopisov ali pri narekovanju hitro opazil, če se na takih mestih kak rokopis loči od običajnega, njemu domačega teksta. Dasi je bila torej ona recenzija novozakonskega teksta, ki je po nji prirejen staroslovenski prevod, dobro zavarovana pred vplivom Carigrada, so se gotovo že zelo zgodaj vrinile vanjo carigrajske variante in izpodrinile aleksandrijske na mestih kot n. pr. Mt 6. 21: *Ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου* (carigrajski rokopisi pišejo *ὁμῶν* mesto *σου*; tako imajo tudi vsi slovanski rokopisi: ideže bo estъ skrovište vaše, tu i srъdъce vaše); Mt 7, 5: *ὑποκριτά, ἐκβάλει πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου* (carigr. rokopisi imajo *τὴν δοκόν* pred *ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ*, enako tudi vsi staroslovenski: liceměre, izъmi rъbněe brъnъno iz očese tvoego); Mt 18, 19: *πάντων λέγω ὑμῖν, ὅτι, ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὁμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος, οὐδ' ἐὰν ἀιτησῶνται, γενήσεται αὐτοῖς* (carigr. rokopisi dostavljajo *ἀμὴν* pred *λέγω* in stavijo besedico *ὁμῶν* pred *συμφωνήσωσιν*, istotako vsi staroslovenski rokopisi: paky aminъ glagolja vam, êko ašte dъva otъ vasъ sъvněštaate na zemi) i. dr. Soglasje slovanskih rokopisov na takih mestih dokazuje, da sta sv. brata našla carigrajsko varianto že v grškem tekstu.

Ker je za carigrajsko recenzijo posebno značilno to, da se prvotni tekst, s katerimi se največkrat skladajo rokopisi aleksandrijske recenzije, razširja s posameznimi besedami ali tudi celimi stavki, je bilo kaj lahko popravljati rokopise aleksandrijske recenzije na mnogo citiranih mestih v smislu uradnega carigrajskega teksta. Tako so se nedvomno že pred 9. stol. v rokopisih one recenzije, ki je služila za podlago staroslovenskemu prevodu, nahajali nekateri daljši dostavki, ki so last carigrajske recenzije, kot n. pr.: Mt 5, 44 (*εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς [καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν] ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ . . .*); Mt 18, 11: *ἦλθεν γάρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι τὸ ἀπολωλός*); Mt 20, 16 (*πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*) i. dr. Zato jih najdemo tudi v vseh staroslovenskih rokopisih.

e. Kar velja o grški rokopisni tradiciji, to velja tudi o staroslovenski. Po analognih zakonih, kot se je grška razvijala od 4. stoletja, se je razvijala staroslovenska od 9. stol. naprej, dokler ni dobila popolnoma carigrajske oblike.

V o s k r e s e n s k i j je v že omenjenem spisu o slovanskem prevodu Markovega evangelija dokazoval, da se rokopisi staroslovenskih evangelijev od 11. do 16. stol. dajo z ozirom na nekatere posebnosti razdeliti v štiri skupine ali redakcije. Samo glede najstarejših staroslovenskih rokopisov, ki jih šteje v prvo redakcijo, pravi, da se včasih (ΠΗΘΥΓΑ) nagibljejo¹⁸ k aleksandrijskemu in zapadnemu¹⁹ tekstu, o rokopisih ostalih treh redakcij pa trdi, da že strogo sledijo tekstu poznejše carigrajske recenzije in vplivnejših komentatorjev (str. 135). Temu bi samo pripomnil, da se že celo v rokopisih, ki jih Voskresenskij prišteva še k prvi redakciji, in sicer k najčistejšim zastopnikom te redakcije, kažejo sledovi korektorjeve roke, ki se je trudila zabrisati sliko prvotnega slovanskega teksta in jo potvoriti z uvajanjem carigrajskih variant. Naj navedem nekaj značilnih slučajev.

Τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε (Mt 16, 3 b) prevaja glagolski cod. M a r. pravilno takole: lice ubo nebesi uměete rasazdati, a znameně vrěmenemъ ne możete. Toda k glagolski besedi *lice*, ki stoji na koncu vrste, je pripisano na desnem robu iste, deloma na levem robu naslednje vrste pred besedo *ubo* s cirilskimi pismenkami *měryi lice*.²⁰ Ta dostavek izvira iz carigrajske recenzije, ki je v nasprotju z veliko večino aleksandrijskih rokopisov pred besedami *τὸ μὲν πρόσωπον* čitala še besedo *ὑποκριναι*. Cod. Zogr. nima dostavka *liceměryi*, ima ga pa n. pr. N i k o l s k i rokopis (po samostanu sv. Nikolaja v Srbiji nazvan, iz 14. stol.), ki ga Voskresenskij šteje še v prvo redakcijo, ker je prepis starejšega glagolskega rokopisa. V prvotnem prevodu sv. Cirila gotovo ni stala beseda *liceměryi*; Zogr. in M a r. podajata pravo Cirilovo besedilo. V Marianskem rokopisu se carigrajska inačica še pozna kot dostavek, Nikolski ima varianto že v tekstu samem.

Mt 18, 29 a se je v prvotnem staroslovenskem prevodu glasil: padъše klevrětъ ego (M a r. z nekaterimi rokopisi Pam-

¹⁸ V resnici je v najstarejših rokopisih Markovega evangelija dosti več aleksandrijskih variant nego jih omenja Voskresenskij.

¹⁹ Po Westcott-Hortovi razdelitvi rokopisnih družin se imenuje tekst starolatinskega in starosirskega prevoda ter nekaterih rokopisov, ki jih Soden prišteva k Pamfilovi (J) recenziji, z a p a d n i tekst.

²⁰ Prim. V. J a g i ć, Codex Marianus (Berolini 1883) 55.

filove recenzije brez ego) molěše i glagole (Zogr., Mar., Assem., Sav., Nikol.). V Marianskem evangeliju je nad vrsto cirilski pripis: jęgo na nogu jemu.²¹ Tekst najboljših in najstarejših aleksandrijskih ter palestinskih rokopisov (*περὸν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρακάλει αὐτὸν λέγων*), ki je bil sprejet v staroslovenski prevod, je v bizantinski recenziji razširjen z dostavkom *εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ* za besedico *αὐτοῦ*. V Mar. rokopisu se varianta še lahko spozna kot dostavek druge roke, ker je pripisana s cirilskimi črkami nad glagolskim tekstom. V Ostromirovem rokopisu stoje besede *na nogu jemu* že v tekstu.

Posebno zanimiv slučaj je pri Mt 25, 31. Tu se tekst aleksandrijske recenzije glasi: *Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ* itd. Bizantinski rokopisi imajo *πάντες οἱ ἄγιοι ἄγγελοι* in za njimi staroslov. Assem., Zogr.: svętiĭ angeli. V Mar. prvotno ni bilo besedice *svętiĭ*, a že zelo zgodaj jo je pripisala na koncu vrste druga roka še z glagolskimi črkami,²² iz česar z veliko verjetnostjo sklepamo, da je prvotni slovanski tekst besedico izpustil, ker je sledil aleksandrijski recenziji.

Pri verzu *Γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν* (Mt 25, 13) imajo rokopisi bizantinske recenzije dostavek: *ἐν ᾗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται*. Med staroslov. rokopisi se Assem. in Mar. držita aleksandrijske recenzije (brez dostavka), kakor brezdvoma tudi prvotni slovanski prevod; toda v Mar. je že pripisan na robu v cirilici bizantinski dostavek; vsi pa že sinĭ človečęsky prideti. Zogr. in Sav. imata bizantinsko varianta že v tekstu.

Podobno imajo bizantinski dostavek *ὡς δὲ ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (Mt 28, 9) staroslovenski rokopisi Zogr., Ostr., Sav. y tekstu, a ga v Cirilovem prevodu zopet najbrž ni bilo. Kajti v Mar. je šele poznejša roka na robu s cirilico pripisala besede: i jegda idęstĕ vĕzvęstiti učenikomĭ jęgo, Assem. ni je v rokopis pa sploh nima nikakega dostavka na tem mestu.²³

²¹ Prim. V. Jagić, Cod. Mar. 64.

²² Prim. V. Jagić, o. c. 95 (pod črto). — V tekstu je Jagić dal besedico med oklepaje.

²³ V Črnčičevi izdaji Assem. evangelija je sicer dostavek bizantinske recenzije v tekstu, a med oklepaji in kurzivno pisan. Pripisal ga je izdajatelj sam, misleč, da je kodeks na dotičnem mestu pomanjkljiv. V glagolski izdaji Fr. Račkęga ne najdemo dostavka.

Verjetno se mi zdi, da imamo tudi pri Mt 27, 9 v staroslovenskih rokopisih poskus, izločiti aleksandrijski element iz slovanskega teksta in uvesti carigrajsko varianto. Cod. M a r. izpušča v tekstu besedo *jeremijemъ* (διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου), a ta beseda je v cirilici dostavljena nad vrsto. Vsi ostali rokopisi jo imajo v tekstu. Ker tudi aleksandrijski rokopis δ 48 ter nekateri drugi rokopisi ne čitajo besede *Ἱερεμίου*, ni izključeno, da je bilo v prvotnem slovanskem tekstu ime prerokovo izpuščeno.

Navedeni slučaji dokazujejo, da je že v početku 11. stol. vladala močna tendenca, dati staroslovenskim rokopisom, ki so dotlej še kolikortoliko čuvali svojo originalnost, značaj uradnega bizantinskega teksta. Kar se radi posebnih okolščin ni izvršilo na grških rokopisih, ki jih je uporabljal pri prevodu sv. Ciril, to se je poskušalo izvršiti čim hitreje na slovanskih rokopisih.

Nasprotno je po dosedaj veljavnih zakonih o razvoju grške in staroslovenske rokopisne tradicije izključeno, da bi se uvajale v tekst aleksandrijske variante in iztrebljale carigrajske. Zato je razumljivo, ako v staroslovenskih rokopisih ne najdemo nikakih sledi, da bi kaka drugotna roka v biblični tekst uvajala aleksandrijske variante. To je nov dokaz, da je staroslovenski prevod samostojna priča zanimivega razvoja svetopisemskega teksta, kakor ga je biblična kritika že dokazala v grški rokopisni tradiciji.

6. Ne more se popolnoma točno konstatirati, kak je bil prvotni staroslovenski (Ciril-Methodov) tekst Matejevega evangelija. A toliko je gotovo, da mu je služila za podlago *aleksandrijska recenzija*, pomešana z mnogimi carigrajskimi variantami. Carigrajske variante so se toliko bolj pomnoževale, kolikor mlajši so rokopisi. Naravnost presentljivo je, kako se je mogla v carigrajskem patriarhatu toliko časa ohraniti taka recenzija.

Ker se je v staroslovenskih rokopisih pod vplivom Carigrada nadaljeval isti proces, kot pri aleksandrijski recenziji, katero sta rabila sv. Ciril in Metod, se nam nehote vsiljuje misel, da je rokopis staroslovenskega Matejevega evangelija, kakor je izšel iz rok sv. Cirila, obsegal nedvomno še nekoliko več aleksandrijskih variant, kot sedaj znani najstarejši rokopisi, samo da se je o tem sled že popolnoma zbrisala. Ne da se

tajiti: za rekonstrukcijo prvotnega Cirilovega prevoda Matejevega evangelija so aleksandrijske variante, ki se po splošno priznanih načelih kritike svetopisemskega teksta po 9. stoletju niso mogle uvajati v slovanski tekst, mnogo večjega pomena, nego se splošno misli.

III. Rezultati.

7. Opisano razmerje med aleksandrijskimi in carigrajskimi variantami ne velja samo za Matejev evangelij, temveč za celi staroslovenski Novi Zakon.

V o s k r e s e n s k i j, ki je sicer odločno zastopal stališče, da je staroslovenski prevod sv. pisma najčistejši odsvit bizantinske recenzije, je tudi za Markov evangelij ugotovil aleksandrijske variante.

Glede Apostola²⁴ so nam na razpolago podatki J. V a j s a in V. J a g i ć a. V a j s, ki je po najzanesljivejših rokopisih rekonstruiral staroslovenski prevod Judovega pisma, je primerjal rekonstruirani tekst z grškim izvirnikom. Dognal je, da sledi slovanski tekst na desetih mestih mlajši carigrajski (Lukianovi) recenziji, a ravnolikokrat se oddalji od nje in gre deloma svojo pot, deloma pa z aleksandrijsko recenzijo (o. c. 191, 437). J a g i ć je dopolnil Vajsa²⁵ ter preiskal odnos Dej. apostolov in apostolskih pisem do grškega teksta, kakor ga je našel pri Tischendorfu. Staroslovenski Apostol sicer ni ohranjen (vsaj celotno ne) v prvotni, takozvani starobolgarski obliki, temveč samo v srednjobolgarski, rusko- in srbsko-cerkvenoslovanski obliki,²⁶ v kateri se je brez dvoma že močno uveljavila carigrajska recenzija; vseeno se je izkazalo, da celo mlajši staroslovenski tekst ne sledi vedno bizantinski recenziji, temveč tudi drugim predlogam. Med variantami, ki jih J a g i ć našteva (str. 45—70), se najdejo tudi aleksandrijske, česar Jagić ne omenja, ker polaga, kakor se zdi, vso važnost na to, da dokaže odvisnost staroslovenskega prevoda od bizantinske recenzije.

²⁴ Ἀπόστολος, liturgična knjiga, obsegajoča perikope iz Dej. ap., Pavlovih in katoliških listov. Πραξαπόστολος, knjiga ali rokopis, ki je obsegal celoten tekst Dej. ap., Pavlovih in katoliških listov (analogno kot εὐαγγέλιον in τετραευαγγέλιον).

²⁵ Zum altkirchenslawischen Apostolus I 43 nsl.

²⁶ Prim. Leskien I, c. 154.

8. Celi Novi Zakon, kolikor nam ga je ohranjenega v najstarejših, kolikortoliko še nepopravljenih rokopisih, kaže torej z aleksandrijsko recenzijo nenavadno sorodnost, ki nam jo je pri dosedaj znanih rezultatih zgodovinsko-kritičnega študija svetopisemskega teksta težko razložiti. Aleksandrijske variante so mogle priti v staroslovenski prevod samo po grških rokopisih. Toda rokopisna tradicija carigrajske recenzije, kolikor nam je dosedaj znana, dokazuje proti *V o s k r e s e n s k e m u*, da je bil bizantinski tip svetopisemskega teksta drugačen kot najstarejši staroslovenski. A tudi *V a j s o v a* podmena, da nam je tekst mlajše carigrajske recenzije danes še premalo znan in da bo ravno staroslovenski prevod temu nedostatku odpomogel, se razblini ob dejstvu, da bizantinska pisateljja Fotij in T. Studit iz 9. stol. v svojih spisih izkazujeta tekst sv. pisma, ki se znatno razlikuje od staroslovenskega, a se zelo natančno sklada z recenzijo, ki jo *S o d e n* označuje kot bizantinsko (K). Analogno z *V a j s o m* bi kvečjemu mogli reči: Tekst, rabljen v carigrajskem patriarhatu, nam je v toliko premalo znan, da se ni našel noben grški carigrajski rokopis, ki bi odgovarjal značaju staroslovenskega prevoda.

Če je torej izključeno, da je sv. Ciril rabil za svoj prevod grški tekst uradne carigrajske cerkve, potem je staroslovenski novozakonski prevod, v katerem se izenačuje število aleksandrijskih variant s številom carigrajskih, edino tako razložljivo, da je prevajalec izgotovil prevod po aleksandrijskih rokopisih, ki so bili sicer že močno popravljeni, a vendar iz njih še tako jasno odseva prvotni tip, da jih moramo prištevati k aleksandrijski recenziji. Ti rokopisi so se morali nekje nahajati, kjer niso bili preveč izpostavljeni vplivu carigrajske recenzije, sicer bi jih doletela usoda onih aleksandrijskih rokopisov, ki so bili tako temeljito popravljeni, da jih kritika teksta danes šteje med reprezentante carigrajske rokopisne družine.²⁷

9. Kako sta pa sv. brata prišla do rokopisov aleksandrijske recenzije in kako da nista sprejela v staroslovenski prevod

²⁷ Prim. *S o d e n*: »Bei einer großen Anzahl von Codd. leuchten noch verloren unzusammenhängende Züge aus dem Bild eines besseren Ahnen durch... Nachkommen solcher durchkorrigierten Exemplare sind dann... Repräsentanten von K, verraten aber an dem Korrektor entgangenen Stellen noch die ursprüngliche Grundlage (o. c. 710).

uradnega carigradskega teksta, ki jima je bil pač bolj dostopen nego aleksandrijski?

Težko je dati popolnoma zanesljiv odgovor na to vprašanje, vendar si pa moremo stvar s precejšnjo verjetnostjo razložiti. Aleksandrijske rokopise sta sveta brata lahko dobila celo v Carigradu, kamor so se opetovano zatekali v samostane egiptski menihi, ko je začelo vsled herezij pešati versko življenje v Egiptu in zlasti, ko je vsled vpadov krščanstvu sovražnih mohamedancev bivanje po egiptskih samostanih postalo neznosno. Gotovo so ob tem preseljevanju menihi jemali s seboj dragocene rokopise, ki se jih je mnogo hranilo v egiptskih samostanih.

Še verjetneje pa je, da sta dobila aleksandrijske rokopise na sloviti meniški gori Olimp, v bližini današnjega mesta Brusa v Mali Aziji. Kakor dandanes na Atosu, tako se je nekdanj na Olimpu stekalo meništvu vseh vzhodnih patriarhatov. Posebno egiptskim menihom je bil Olimp s svojimi številnimi samostani v viharnih časih primerno zatočišče. V teh samostanih so se mogle stare aleksandrijske tradicije mnogo bolj neovirano hranjati, nego v samem Carigradu; v olimpskih samostanih so torej mogli aleksandrijski rokopisi obdržati svoj prvotni značaj. Na Olimpu sta sv. brata preživela več let v samostanski samoti. O Metodu pripoveduje panonska legenda, da je v skrbi za svojo dušo odložil čast cesarskega pokrajinskega namestnika in se podal na Olimp v samoto: »Nolebat enim animam pretiosam inquietare rebus non manentibus in aeternum et data occasione principatu solutus ivit in Olympum, ubi sancti patres vivunt, et postquam se totondit, nigra vestimenta (cepit) et obediebat humiliter, perficiens omnia et totam explens monasticam regulam, in libros incumbibat« (Žitje Met. c. 3). Za bratom je dal slovo svetu tudi Konstantin in si poiskal zavetje na tistem Olimpu, kjer je živel molitvi in knjigam: »In Olympum autem profectus ad Methodium fratrem suum coepit vivere et orationem facere sine intermissione ad Deum, tantum cum libris loquens« (Žitje Konst. c. 7). Na Olimpu sta torej sveta brata imela dovolj prilike, nabaviti si rokopise, katerih tekst ni bil v skladu z bizantinsko recenzijo, in jih vzeti s seboj na Moravsko, da sta po njih prevajala sv. pismo na slovanski jezik.

Da sta si sv. Ciril in Metod izvolila za podlago staroslovenskemu prevodu rokopise aleksandrijskega tipa in se stavila

v nasprotje z uradno carigrajsko cerkvijo, ni čudno, ko je danes znano, da sta tudi v mnogo drugih teoloških vprašanih znala varovati svojo samostojnost in neodvisnost od uradnega Carigrada.²⁸ Kakor so se v nauku slovanskih apostolov posebno čisto ohranili sledovi davnih izvincarigrajskih tradicij, tako bi bil tudi mjun prevod sv. pisma važen ostanek posebne rokopisne tradicije izvirnega svetopisemskega teksta, o kateri so se po 9. stoletju v grški tradiciji izgubili vsi sledovi.

10. Glede Novega Zakona se ne bo dala več braniti trditev, da vse, kar sta prevedla sv. Ciril in Metod, predstavlja Lukiansko (carigrajsko) recenzijo.²⁹ Glede Starega Zakona se zdi, da je stvar drugačna. Kajti po analogiji NZ bi pričakovali, da bo staroslovenski parimejnik (deli SZ, namenjeni za uporabo pri božji službi), ki ga je na Moravskem prevel sv. Metod, podobno kot novozakonski evangelistariji imel ohranjenih kaj sledov aleksandrijske recenzije. Toda pri Murku, ki v svoji knjigi »Geschichte der älteren südslawischen Litteraturen« jako dobro podaja novejšje rezultate slavistike o najstarejši slovanski književnosti, zvemo, da sledi parimejnik uradnemu antiohijsko-carigrajskemu Lukianovemu tekstu, dočim je prevod komentiranih prerokov, ki je nastal pozneje v Bolgariji, prirejen po aleksandrijski redakciji (str. 51. 61. 67).

Sv. Ciril in Metod sta brez dvoma imela v svoji misijonarski biblioteki celotni grški tekst celega sv. pisma Novega in Starega Zakona, verjetno tudi, da za oba zakona tekst iste redakcije.

Nasprotno pa je verjetno, da sta sv. brata starozakonske liturgične perikope prevedla iz posebnega liturgičnega lekcionarija. Ako biblični tekst prevoda »komentiranih prerokov« ni Ciril-Metodov, potem bi se moglo vsaj sklepati, da je dotični grški rokopis iz biblioteka sv. Cirila in Metoda ali vsaj iz biblioteka istega samostana, v katerem sta sv. brata dobila grške biblične rokopise. Z ozirom na novejšje rezultate kritike novozakonskega staroslovenskega teksta bi pa vsekakor kazalo, glede izvirne predloge staroslovenske Stare Zaveze revidirati

²⁸ Prim. F. Grivec, Cerkevno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju (Ljubljana 1921) 90—93.

²⁹ M. Murko n. pr. piše: »Es ist in der Tat richtig, daß alles von Cyrill und Method Übersetzte die Lukianische Redaktion repräsentiert« (o. c. 51).

dosedanje mnenje, ki se opira predvsem na raziskavanja ruskega teologa-slavista E v s ě v a. Ni izključeno, da so tudi tu na končno sodbo vplivali predsodki kakor pri Voskresenskem glede na staroslovenski Novi Zakon.

11. Preiskovanje staroslovenskega Matejevega evangelija z ozirom na obliko njegove grške predloge nam z veliko zanesljivostjo pojasni doslej še nezadostno rešeno vprašanje, v kakem odnosu je postanek staroslovenskih tetraevangelijev do evangelistarijev. Aleksandrijske variante, ki so precej enakomerno pomešane v perikopah, ki jih imajo tetraevangeliji skupno z evangelistariji, in v onih, ki se nahajajo samo v tetraevangelijih, dokazujejo namreč, da staroslovenski evangelistariji niso prevodi bizantinskih evangelistarijev, temveč so prirejeni po celotnih grških evangeljskih rokopisih, in sicer po istih, kakor staroslovenski tetraevangeliji.

Ni dvoma, da je Ciril, ne glede na to, ali je začel s prevodom biblije v Carigradu (Olimpu?) ali na Moravskem, prevel najprej one perikope iz evangelijev in apostolskih pisem, ki so se čitala pri božji službi. Legenda pravi, da se je Konstantin, ko je prejel poziv cesarja Mihaela, naj gre na Moravsko, s svojimi pomočniki Bogu priporočil, da mu razodene pismenke za slovanski jezik. »Tako se mu je prikazal Bog, ki uslišuje prošnje svojih služabnikov, in v hipu je (Konstantin) izumil črke ter pričel pisati evangeljsko poročilo: V začetku je bila beseda in beseda je bila pri Bogu in Bog je bila beseda« i. dr. (Žitje Konst. c. 14). Ker se vsi evangelistariji pričenjajo z velikonočno nedeljo in se je na ta praznik čital pri sv. maši začetek Janezovega evangelija (1—17), je gotovo, da ima pisec legende v mislih liturgično knjigo z evangeljskimi perikopami.

Konstantin ni prevel staroslovenskega evangelistarija po bizantinskem evangelistariju (lekcionariju), temveč po celotnem grškem tekstu Nove Zaveze. Kajti kljub temu, da je pri liturgičnih knjigah vladala večja konservativnost in so se dalj časa ohranjale v njih starodavne oblike, bi toliko število aleksandrijskih variant, kot jih je v staroslovenskem evangelistariju, zbuvalo preveliko pozornost. Tak evangelistarij se v carigrajskem patriarhatu nikakor ne bi mogel rabiti in torej tudi ne ohraniti do 9. stoletja.

Prvotno so se pri božji službi sploh uporabljali tudi za čitanje krajših odlomkov iz sv. pisma le celotni rokopisi. Litur-

gične lekcije so bile v tekstu ali na robu na kak način zaznamovane, največkrat s kraticami za besede *ἀρχή* in *τέλος*. Da so taki rokopisi mogli nadomeščati lekcijonarije, je pripomogel *συναξάριον* in pa *μηνολόγιον*, t. j. liste s sezname godov in praznikov ter perikop, ki so se čitale ob dotičnih dneh (prim. poznejši *τυπικόν*). Liturgične knjige, v katerih so že perikope same razvrščene po redu ferij in praznikov, so se pričele uporabljati šele malo pred 6. stoletjem.³⁰

Za sv. brata je bilo primernejše, da sta vzela s seboj na pot rokopis s celotnim svetopisemskim tekstom ter *συναξάριον* in *μηνολόγιον* kot da bi nosila dvojne knjige. V staroslovenskih tetraevangelijih so še ohranjene kratice za označbo liturgičnih lekcij (zač. — kon.).

Iz istega grškega rokopisa s celotnim novozakonskim tekstom kot poprej odlomki za božjo službo so se prav kmalu za tem prevedli še ostali deli Nove Zaveze. Pri tem so se uporabile že prevedene liturgične perikope in se vstavile v slovanskih tetraevangelijih na primerno mesto. Da so tetraevangeliji res tako nastali, imamo značilen dokaz v Marianskem rokopisu. Perikopa Mt 8, 5—13 se pričinja v evangelistarijih tako-le: *въ оно врѣмѣ въшѣдѣшу исусу въ капернаумѣ*. Zografski tetraevangelij in drugi imajo po grškem: *въшѣдѣшу же ему въ капернаумѣ* (*εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καπαρναοῦμ*). Iz tega obojega je nastala lekcija Mar. rokopisa: *въшѣдѣшу же ему исусови*. Popolnoma analogen slučaj je pri Mt 8, 28 (i prišedѣшу ему исусови).

12. Čim starejši je grški kodeks aleksandrijske recenzije, tem manj je carigrajskih variant v njem. Na podlagi navedenih rezultatov smemo sklepati, da so tudi staroslovenski rokopisi tem starejši, čim manj carigrajskih variant nudi njihov tekst, oziroma tem mlajši, čim več carigrajskih variant je v njih, kar se na nekaterih mestih celo jako nazorno pojavlja v pripisih drugotne roke. Torej so aleksandrijske variante velike važnosti za določanje starosti slovanskih bibličnih rokopisov in važna opora za filologe. Variante se niso mogle potvarjati; navadni prepisovalci teksta niso mogli spreminjati z uvajanjem aleksandrijskih variant. Zato so take variante še trdovratneje

³⁰ Prim. H. v. Soden, o. c. 758; C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes I* (Leipzig 1900) 330.

priče prvotnega Ciril-Metodovega teksta nego pravopisne in jezikoslovne oblike. Iz števila aleksandrijskih variant torej s popolno gotovostjo sklepamo, da je Assemanijev rokopis najstarejši (gl. št. 5 c).

Številne aleksandrijske variante v staroslovenskih rokopisih so prav tako važne za teologe. Noben raziskovalec grškega bibličnega teksta še ni odkril sledov podobne rokopisne tradicije, kakor nam jo je ohranil staroslovenski biblični prevod. Gotovo bo staroslovenski tekst pomagal razjasniti še marsikatero vprašanje biblične tekstne kritike.

Izredne aleksandrijske tradicije v staroslovenskem sveto-pisemskem prevodu se nepričakovano skladajo z novejšimi bogoslovnimi raziskavanji o značaju in virih Ciril-Metodove teologije. Te tradicije v staroslovenskem sveto-pisemskem prevodu glasno in nepodkupljivo pričajo o doslej premalo poznani samostojnosti slovanskih apostolov in opozarjajo bogoslovno znanost na veliko važnost staroslovenske književnosti.

B.

Critica textus comparatio.

Praenotanda: Textum veteroslavicum cum variis textus graeci recensionibus comparando usus sum critico apparatu, quem exhibet H. v. Soden (Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt II. Göttingen 1913).

Codices palaeoslavici adhibiti: Cod. Assemanianus (ed. F. Rački, Assemanov ili Vatikanski evangelistar, Zagreb 1865; I. Črnčić, Assemanovo izborno evangelije, Rim 1878); cod. Marianus (ed. V. Jagić, Berolini 1883); cod. Zographensis (ed. V. Jagić, Berolini 1879); Savina kniga (ed. Vj. Ščepkin, Peterburg 1903); cod. Ostromiri (ed. A. Vostokov, Peterburg 1843).

Cum dissertatio praesens de critica textus veteroslavici recensione eiusque ad textum Alexandrinum et Constantinopolitanum relatione agat, neque ad recensionem, quam dicunt Pamphili, neque ad discrepantias mere philologicas leviores codicum palaeoslavico-rum animum advertēbam. Textum veteroslavicum ex uno alterove codice, plerumque ex cod. Assem., Zogr. vel Mar. allegavi.

Abbreviationes: *Com.* = communis (i. e. textus, quem communiter omnes recensiones exhibent, a quo unus vel pauci tantum codd. Alexandrini discrepant); *H* = recensio Alexandrina seu Hesychii; *K* = recensio Constantinopolitana seu Luciani; *add* = addit; *om* ommittit; *l* = loco; *a* = ante; *p* = post; \sim significat verborum ordinem immutatum esse; *A* = cod. Assemanianus; *M* = cod. Ma-

rianus; Z = cod. Zographensis; S = Savina kniga; O = cod. Ostromiri.

Adducuntur lectiones variantes recensionis H et K in codicibus palaeoslavicus praenotatis occurrentes. Ex sequentibus patet lectiones H in Assem. relative numerosiores esse, quam in ceteris codicibus. Lectiones H in omnibus codicibus (A M Z S O) inventiuntur 264, lectiones K 210; ergo multo plus quam dimidia pars.

1, 2. *Com.* Ἰσαάκ — isaakъ (A O); *H* Ἰσακ — isakъ (M S). **5.** *H* Ἰωβήδ; *K* Ὀβήδ — ovidъ (A [oviodъ] M S O). **6.** *K* add ὁ βασιλεύς ρ Δαυιδ — davidъ že carъ (A M S O). **7.** *H* Ἀσάφ; *K* Ἀσά — asъ, iasъ, asa (A M S O). **10.** *H* Ἀμώς — amosъ (A S); *K* Ἀμών — amanъ, amonъ (M O). **18.** *H* μνηστευθείσης τῆς μητρὸς — obračeně bynъsi materi ego (A M); *K* add γάρ ρ μνηστ. (S O) **20.** *Com.* ἐκ πνεύματός ἐστιν ἅγιον (S O); *H* ~ ἅγιον ἐστίν — otъ d. světa estъ (A M). **25.** *H* ἔτεκεν υἱόν; *K* add αὐτῆς τὸν πρωτότοκον — roditъ synъ svoi prvъnenecъ (A M S O).

2, 3. *H* ὁ βασιλεύς Ἡρώδης; *K* ~ Ἡρώδης ὁ β. — irodъ carъ (A M S O); **8.** *H* ἐξετάσατε ἀκριβῶς — ispytaite izvēstno (A M S O); *K* ~ ἀκριβῶς ἐξετάσατε. **18.** *H* κλαυθμὸς καὶ ὄδυρος πολὺς; *K* add θρήνος καὶ α κλανθμὸς — plakъ i rydanie i vъrli mnoγъ (A M S O). **19.** *H* φαίνεται κατ' ὄναρ; *K* ~ κατ' ὄναρ φαν. — vъ sнně ěvi sę (A M S O).

3, 2. *H* λέγων — glagole (M S); *K* add καὶ α λέγων (A O). **4.** *H* ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ; *K* ~ αὐτοῦ ἦν — ědъ že ego bě (A M S O). **5.** *Com.* Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία (M S O); *H* add πᾶσα ἡ α Ἱεροσ. — vesъ jerusalimъ i ijudei (A). **6.** *H* ἐν τῷ Ἰορδάνη ποταμῷ — vъ ijerdanъstěi rěcě (A M S O); *K* ἐν τῷ Ἰορδάνη. **8.** *Com.* καρπὸν ἀξίων (M O); *H* καρποὺς ἀξίους — plody dostoiny (A). **10.** *H* ἦδη δέ — uže bo (M O); *K* add καὶ ρ δέ (A). **11.** *H* ὑμᾶς βαπτίζω; *K* ~ βαπτίζω ὑμᾶς — krъštajъ vy (A M O); *H* ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί — duhomъ svělymъ i ognemъ (M Z); *K* om καὶ πυρί (A O). **16.** *H* βαπτισθεὶς δέ — krъštъ že (A S O); *K* καὶ βαπτισθεὶς i βαπτισθεὶς δέ — i krъsti sę (M); *H* περισσεύων ἐρχόμενον; *K* add καὶ α ἐρχ. — golъbъ i grędaštъ (A M Z O).

4, 1. *Com.* τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη — togda isusъ vъzvedenъ bystъ (Z); *H* ~ ἀνήχθη ὁ Ἰ. — vъzvedenъ bystъ isusъ (A M S O); *Com.* εἰς τὴν ἐρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος; *H* ~ εἰς τὴν ἐρημον ρ πνεύματος — duhomъ vъ pustinjъ (A M Z S O). **3.** *Com.* καὶ προσελθὼν αὐτῷ ὁ πειράζων εἶπεν (Z); *H* ~ αὐτῷ ρ εἶπεν — i pristapъ iskusitelъ reče emu (A M S O). **10.** *H* ὕπαγε, σατανᾶ — otidi sotoно (A Z); *K* add ὀπίσω μου ρ ὕπαγε — idi za me sotoно (M S O). **12.** *H* ἀκούσας δέ; *K* add ὁ Ἰησ. ρ δέ — slyšavъ že isusъ (A M Z S O). **13.** *H* Καφαρναούμ; *K* Καπερναούμ — kaper-naumъ (A M Z S O). **16.** *H* φῶς εἶδεν; *K* ~ εἶδεν φῶς — viděšę světъ (A M Z S O). **23.** *H* περιῆγεν ὁ Ἰ. ὄλην τὴν Γαλιλαίαν; *K* ~ ὁ Ἰ. ρ Γαλ. — prihoždaše vъsja galilejъ isusъ (A M Z S O).

5, 11. *H pân pounhron;* *K add ôh̄ma p pounhron* — vьcъ zьbъ glagolъ (A M Z S); *H καθ' ômw̄n êneken êmoû;* *K add ψευδόμενοι p ômw̄n* — na vy lъžešte mene radi (A M Z S). **12.** *Com. ên tois ouranois* — na nebesehъ (A Z S); *H ên tō ouranō* — na nebesi (M). **13.** *H blhthên êzō katapatēsthai;* *K blhthēnai êzō kai l blhthên êzō* — isirana bađetъ vьhъ i (M Z). **18.** *Com. am̄n gar lēgō;* *H om garō* — aminъ glagoljā (A M Z O). **20.** *H ômw̄n h̄ dikaiosūnē;* *K ~ h̄ dikaiosūnē ômw̄n* — pravda vaša (M Z). **25.** *H eī met' autōu ên tē ôdō;* *K ~ ên tē ôdō a met'* — esi na paŋi sъ nimъ (M Z); *H kai ô krētēs;* *K add se parađō* — i sađii tē prēdastъ (M Z). **27.** *Com. êrođeth;* *H add tois arxaiōis* — rečeno bystъ drevъnimъ (M Z). **30.** *H eis gēennan apēlēthē* — idetъ vъ geonā (M); *K blhthē eis gēennan vьnvъzēno bađetъ vъ geonā* (Z). **31.** *H ôs an̄* — iže ašte (M Z); *K add ōti a ôs.* **32.** *H pās ô apolōōn* — vьsêkъ puštajēi (M Z); *K ôs an̄ apolōōn.* **36.** *H leukhēn poiēsai h̄ mēlainan;* *K ~ poiēsai p mel.* — bēla li črъna sъtvoriti (M Z). **37.** *Com. oū oū;* *H add kai a oū* — i ni ni (M Z). **39.** *Com. eis tēn δεξιάν σου σιαγόνα;* *H om σου* — vъ desnaĳā lanitā (M Z). **40.** *Com. tō im̄at̄ion;* *H add σου* — sračica tvoja (M Z). **44.** *H agapāte toūs êchthroūs ômw̄n, proseuchēste upēr tōn diōkōntōn h̄mās;* *K add eđlogoīte toūs kataromēnoūs h̄mās, kalōs poiēite tois musoūn h̄mās p ômw̄n, add êp̄h̄raezōntōn h̄mās kai p tōn* — blagoslovite klъnaštejē vy, dobro tvorite nenavidešt̄imъ vasъ i molite tvoreštējē vamъ napasti (A M Z S O). **47.** *H oi êthnikoi;* *K telōnai l êthnikoi* — mytari, mъzdoimъci (A M Z S O). **48.** *H ô ourānios* — nebesъny (A M Z S O); *K ên tois ouranois.*

6, 1. *H tēn dikaiosūnēn;* *K êlehmōsūnēn l dikaiosūnēn* — milostyne (A M Z S O). **4.** *H apodōsei soi* — vьzdastъ tebē (A M Z S O); *K add autōs a apodōsei;* *K add ên tō phanērō p soi* — tebē avē (A M Z S O). **5.** *H ōtan proseuchēsthe, oūk êsesθε;* *K proseuchē - - ēsh* — egda moliši sę, ne bađi (A M Z S O); *H lēgō h̄m̄in, apēchousō* — glagoljā vamъ, vьspriimātъ (A); *K add ōti a apēch.* — êko vьspriemlĳatъ (M Z S O). **6.** *H apodōsei soi;* *K add ên tō phanērō p soi* — vьzdastъ tebē avē (A M Z S). **13.** *K add ōti soū êst̄in h̄ basileia kai h̄ dūnamis kai h̄ dōξα eis toūs aiōnas am̄n p pounhroū* — êko tvoe estъ carъstvo i sila i slava vъ vĕky aminъ (A M Z S O). **15.** *H tois ênthrōpōis;* *K add tā parap̄tōmata autōn* — čloněkomъ sьgrĕšenii ihъ (A M S O); *Com. afh̄sai tā parap̄tōmata* (M S); *H add h̄m̄in p afh̄sai* — otъrustitъ vamъ sьgrĕšenii (A Z O). **21.** *H ô th̄sauros σου;* *K h̄mw̄n l σου* — sьkrovište vaše (A M Z S O). **22.** *H h̄ ô ofthal̄mōs σου álloūs* — bađetъ oko tvoe prosto (A M Z O); *K ~ h̄ p álloūs.* **24.** *Com. oúdeis dūnatai;* *H add oikētēs p oúdeis* — nikotože bo rabъ (A M Z S O). **25.** *Com. tí φάγητε kai tí p̄nτε;* *H h̄ l kai* — čto êste li čto p̄iete (A M Z S O); **30.** *Com. oū pollō māllōn h̄mās* (S); *H pōσω l oū pollō* — kolmi pače vasъ (A M Z O).

7, 5. Η ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δόκον; K ~ τὴν δόκον α ἐκ τοῦ — brъnъno izъ oka (očese) tvoego (A M Z S O). 15. Com. προσέχετε δὲ ἀπό; H om δέ — vъnemlěte otъ (A M Z O). 24. Η ὁμοιωθήσεται; K ὁμοιώσω αὐτόν ἢ ὁμοιωθ. — upodobljā i (A M Z S O); H αὐτοῦ τὴν οἰκίαν — svoja hraminā (O); K ~ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ — hraminā svoja (A M Z S O). 26. Η αὐτοῦ τὴν οἰκίαν svoja hraminā (M S O); K ~ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ (A Z). 27. Com. μεγάλη (O); H add σφόδρα p μεγάλη — velie zělo (A M Z S). 29. Η γραμματεῖς αὐτῶν — kъnizъnici ihъ (A M Z); K om αὐτῶν (S O); H add καὶ οἱ φαρισαῖοι p αὐτῶν: i farisei (A M Z S).

8, 5. Η Καθαρισοῦ — kafetъnaumъ (Z); K Καθηραοῦ — kafetъnaumъ (A M S O); 7. Com. καὶ λέγει αὐτῷ — i glagola emu (M Z O); H om καὶ (A S); K add ὁ Ἰησ. p αὐτῷ (A M Z S O). 10. Η παρ' οὐδενὶ τσαούτην πιστῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εἶδον; K οὐδέ ἢ παρ' οὐδενί, ~ ἐν τῷ Ἰσραὴλ α τσαούτην — ni vъ izraili toliky vъry obrětъ (A M Z S O). 13. Com. ὄπαγε καὶ ὡς; H om καὶ — idi, êkože (A M Z S O); H ὁ παῖς; K add αὐτοῦ p παῖς — iscělě otrokъ ego (A M Z S O); H add καὶ ὑποστρέφας ὁ ἑκατοντάρχος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ εἶδεν αὐτόν θυλαίνοντα — i vъzvraštъ se sotъnikъ vъ domъ svoi vъ tъ časъ obrěte i sъdravъ (M Z). 18. Η πολλὸν ὄχλον — mnozъ narodъ (A S); K πολλοὺς ὄχλους — mnogo narodov (M Z O). 21. Η τῶν μαθητῶν — otъ učenikъ (A M Z S); K add αὐτοῦ p μαθητῶν — otъ učenikъ ego (O). 22. Η ὁ δὲ λέγει αὐτῷ; K add ὁ Ἰησ. p ὁ δὲ — isusъ že glagola emu (A M Z S O). 52. Η σῶσον; K add ἡμᾶς p σῶσον — sъrasi ny (M Z); Com. οἱ μαθηταί; H add αὐτοῦ p μαθ. — učenici ego (M Z). 27. Η αὐτῷ ὑπακούουσιν; K ~ ὅλα αὐτῷ poslušajātъ ego (M Z). 28. Η Γαδαρηνῶν; K Γεργεσηνῶν gergesinskā (A M Z S O). 29. Η νῆς τοῦ θεοῦ — sinu božii (S); K add Ἰησοῦ α νῆς — isuse syne božii (A M Z O). 31. Η ἀπόστειλον ἡμᾶς; K ἐπίτρεπον ἡμῖν ἀπελθεῖν ἢ ἀπόστειλον ἡμᾶς — poveli namъ iti (A M Z S O). 32. Η εἰς τοὺς χοίρους vъ svi-nije (A M Z S); K εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων — vъ stado svinoe (O); H ἡ ἀγέλη πᾶσα — stado vъse (A M Z O); K πᾶσα ἡ ἀγέλη τῶν χοίρων (O).

9, 1. Com. ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον; H add ὁ Ἰησοῦς — vιlězъ isusъ vъ korabъ (A M Z S O). 2. Η ἀφένονται σοὺ αἱ ἁμαρτίαι σου — otъpuštajātъ ti se grěsi tvoi (A Z S). 5. Com. σοὺ αἱ ἁμαρτίαι (M O); H σοὶ ἢ σου — ti se grěsi (A Z S). 6. Com. ἐγερθεῖς ἄρον — vъstavnъ vъzъmi (M Z); H ἔγειρε ἢ ἐγερθεῖς — vъstani vъzъmi (A S O). 8. Η ἐφοβήθησαν: K ἐθαύμασαν ἢ ἐφοβήθησαν — êjudiše se (A M Z S O). 10. Com. τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί; H ~ ἁμαρτωλοὶ καὶ τελ. — grěšъnici i mytari (A M Z S O). 12. Η ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν; K add Ἰησ. p ὁ δὲ, αὐτοῖς p εἶπεν — isusъ že slyšavnъ reče imъ (A M Z S O). 13. Com. καλέσαι δικαίους (O); H ~ δικαίους καλ. pravedъnikъ prizvatъ (A M S); H ἁμαρτωλοὺς; K add εἰς μέτανοιαν p ἁμαρτωλοὺς — grěšъniky na pokaanie (A M S O). 18. Η λέγων ἡ θυγάτηρ; K add ὅτι p λέγων — êko dъsti

(A M S O). 24. *H ἔλεγεν; K λέγει αὐτοῖς* — glagola imъ (A M Z S O). 26. *H ἡ φάμη αὐτῆς; K αὐτῆ I αὐτῆς* — vēstь si (A M Z S O). 33. *Com. ἐφάνη οὕτως* — avi se tako (M Z S O); *H οὕτως α ἐφάνη* — tako ἐνi se (A). 35. *H πᾶσαν μαλακίαν; K add ἐν τῷ λαῷ* — vnsěka jezъ vъ ljudehъ (A M Z S O). 36. *Com. ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους; H add ὁ Ἰησοῦς* — viděvъ že narody isusъ (M Z).

10, 4. *H Σίμων ὁ Καναναῖος* — Simon Kananěi (M Z); *K Σ. ὁ Κανανίτης*. 8. *H ἀσθηροῦντας θεορπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε* — bolejšeteje čělite, mrъtvъje vъskrěšajte (A M Z S); *K om νεκροὺς ἐγείρετε* (O). 10. *H μηδὲ ῥάβδον* — ni žъzla (M); *K ῥάβδους; Com. τῆς τροφῆς* — pište (Z); *H τοῦ μισθοῦ I τῆς τροφῆς mъzdy* (M). 14. *H ἐκ τῶν ποδῶν ὑμῶν* — otъ nogъ vashiъ (M Z); *K om ἐκ*. 18. *Com. ἐπὶ ἡγεμόνας δέ* — prědъ vladyky že (M Z O); *H om δέ* — prědъ vladyky (A). 25. *Com. καὶ ὁ δοῦλος; H καὶ τῷ δούλῳ* — i rabu (A M Z O). 32. *Com. ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ* (Z O); *H ~ αὐτὸν κἀγὼ* — isproněmъ i i azъ (A M). 33. *H κἀγὼ αὐτὸν* — i azъ ego (Z); *K αὐτὸν κἀγὼ* — ego i azъ (A M S O).

11, 2. *H διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* — učeníky svoimi (A M Z O); *K δύο I διὰ*. 5. *Com. καὶ χωλοὶ* — i hromii (M Z); *H om καὶ α χωλοὶ* — hromii (A O); *H καὶ νεκροὶ* — i mrъtvii (M Z); *K om καὶ α νεκροὶ* — mrъtvii (A M). 8. *H ἐν μαλακοῖς; K add ἱματίοις* — vъ měkьky rizu (A M Z O). 9. *H τί ἐξέλθατε; προφητήν ἰδεῖν; K ~ ἰδεῖν; προφητήν; — izidoste viděť? proroka li?* (A M Z O). 11. *Com. μείζων αὐτοῦ ἐστίν* — bolii ego estъ (A Z); *H ~ ἐστίν αὐτοῦ* — bolei estъ ego (M S O). 16. *H καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς* — sěděstemъ na trъzištiih (M Z); *K ~ καθημένοις p ἀγοραῖς; H προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις λέγουσαν; K προσφωνοῦσιν τοῖς ἑτέροις καὶ λέγουσιν* — vъzglashaјatъ drugomъ svoimъ i glagoljatъ (M Z). 17. *H ἐδορησάμεν; K add ὑμῖν p ἐδορην* — riakahomъ vamъ (M Z). 19. *H ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς; K τέκνων* — otъ čadъ svoihъ (M Z). 23. *Com. καταβιβασθήσῃ; H καταβίση I ~ βιβασθήσῃ* — snideši (M Z). 26. *H εὐδοκία ἐγένετο; K ~ ἐγένετο εὐδοκία* — bystъ volè (M Z).

12, 3. *H ἐπεινάσεν καί; K add αὐτός α καί* — vъzaalka samъ i (M Z). 10. *Com. ἰδοὺ ἄνθρωπος; H add ἦν ἐκεῖ; se člověkъ bě tu* (M Z). 13. *H ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα; K ~ τὴν χεῖρα σου* — prostъri rъkъ tvoјъ (Z). 14. *H οἱ δὲ φαρισαῖοι ἐξεληθόντες* — farisei že išedъše (M Z); *K οἱ δὲ φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ ἐξεληθόντες*. 15. *H πολλοί; K ὄχλοι πολλοί* — narodi mnozi (A M Z S O). 22. *H τὸν κωφόν; K add τυφλὸν καὶ α κωφόν* — slěpъ i němъ (M Z [gluhъ]); *H λαλεῖν* — glagolaše (M); *K add καὶ α λαλεῖν* — i glagolaše (Z). 25. *H εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις* — vědy že myslj (M); *K add ὁ Ἰησοῦς p δέ* — vědy že isusъ myslj (Z). 27. *Com. Βεελζεβούλ; H Βεελζεβούλ* — velyzěvolъ (M Z); *H κριταὶ ἔσονται ὑμῶν; K ~ ὑμῶν ἔσονται κριταὶ* — vamъ badatъ sadije (M Z). 29. *H διαρπάσει* — rashytitъ (M); *K διαρπάσαι* — rashytiti (Z). 31. *H οὐκ ἀφειθήσεται; K add τοῖς ἀνθρώποις p ἀφειδ*.

— ne otpustit' sę člověkomъ (A M Z S O). 38. *H* ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες; *K* om αὐτῷ — otb'vēštaše eteri (M Z). 44. *H* εἰς τὸν οἶκον μου ἐπιστρέφω; *K* ∞ ἐπιστρέφω εἰς τὸν οἶκον μου — vtzvraštā sę vъ hramъ moί (M Z). 46. *Com.* αὐτῷ λαλῆσαι; *H* ∞ λαλῆσαι αὐτῷ — glagolati emu (M Z). 47. *K* add totum v. 47. (M Z). 49. *Com.* τὴν χεῖρα αὐτοῦ — rāka svoja (Z); *H* om αὐτοῦ (M).

13, 1. *H* ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ — vъ tьzde dni (Z); *K* add δέ p ἐν — vъ tь že denъ (M). 4. *Com.* τὰ πετεινά; *H* add τοῦ οὐρανοῦ — pticę nebesъkyje (M Z). 9. *H* ὦτα; *K* add ἀκούειν p ὦτα — slyšati (M Z). 10. *Com.* οἱ μαθηταί (M); *H* add αὐτοῦ učenicu ego (Z). 11. *H* εἶπεν — reče (M Z); *K* add αὐτοῖς p εἶπεν. 28. *Com.* οἱ δὲ δοῦλοι — rabi že (M Z); *H* om δοῦλοι — oni že (A O). 34. *H* οὐδὲν ἐλάλει — ničeso že glagolaše (M Z); *K* οὐκ l οὐδέν. 36. *H* εἰς τὴν οἰκίαν; *K* add ὁ Ἰησοῦς — vъ domъ isusъ (M Z). 37. *H* εἶπεν; *K* add αὐτοῖς — reče imъ (A M Z O). 41. *H* τοῦ αἰῶνος; *K* add τούτου — vьka sego (A M Z O). 43. *H* ὦτα; *K* add ἀκούειν — uši slyšati (A M Z O). 44. *H* ὁμοία ἐστίν; *K* add πάλιν a ὁμοία — raky podobъno (M Z); *H* πωλεῖ πάντα, ὅσα ἔχει; *K* ∞ πωλεῖ p ἔχει — vъse eliko imatъ prodaetъ (M Z). 46. *H* εὐρῶν δέ; *K* ὅς εὐρῶν — ize obrētъ (A M Z S O). 51. *H* συνήκατε; *K* add λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς — glagola imъ isusъ, razuměete (A M Z S O); *H* ναί; *K* add κύριε p ναί — ei, gosподи (A M Z S O). 52. *Com.* ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς; *H* add Ἰησοῦς p ὁ δὲ — isusъ že reče imъ (A M Z S O). 56. *Com.* ταῦτα πάντα; *H* ∞ πάντα ταῦτα — vsě si (M Z).

14, 3. *Com.* ἔδησεν αὐτὸν καί — svęza i i (M); *H* om αὐτὸν — svęza i (Z); *H* Ἡρώδης τότε κρατήσας; *K* om τότε — Irodъ bo emъ (M Z); *H* ἐν τῇ φυλακῇ ἀπέθετο; *K* ∞ ἔθετο a ἐν — vъsadi i vъ temъnicā (M Z). 12. *H* πτόμα; *K* ὄμα l πτόμα — tĕlo (M Z); *H* add αὐτῷ p πτόμα — tĕlo ego (M Z). 13. *H* ἀκούσας δέ; *K* καὶ ἀκ. l ἀκ. δέ — i slyšavъ isusъ (M Z). 14. *H* καὶ ἐξεληθὼν εἶδεν; *K* add ὁ Ἰησ. p ἐξελθ. — i išedъ isusъ vidě (A M Z S). 15. *H* οἱ μαθηταί; *K* add αὐτοῦ — učenicu ego (A M Z S O); *Com.* ἤδη παρήλθεν (S O); *H* παρήλθεν ἤδη — minā juže (A M Z); *H* ἀπόλυσον οὖν; *K* om οὖν — otpusti narody (A M Z S O); *Com.* εἰς τὰς κόμας; *H* add κύκλῳ a κόμας — vъ bližneje gradъce (A M Z S O). 22. *H* ἠνάγκασεν τοὺς μαθητάς — ubědi učenicu (Z S); *K* add ὁ Ἰησ. p ἠναγκ. (A M O). 25. *H* πρὸς αὐτοῦς περιπατῶν; *K* add Ἰησ. — kъ nimъ isusъ hodę (A M Z S O). 26. *Com.* ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα (S O); *H* ∞ περιπ. ἐπὶ τ. θαλ. — hodęšta po morju (A M Z). 28. *Com.* αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπεν (O); *H* αὐτῷ p εἶπεν — peterъ reče emu (A M Z S); *H* ἐλθεῖν πρὸς σέ — priti kъ tebě (A M Z S O); *K* πρὸς σέ ἐλθεῖν. 29. *H* καὶ ἦλθεν — i pride (A Z S); *K* ἐλθεῖν l καὶ ἦλθεν (M). 33. *H* προσεκύνησαν (S O); *K* add ἐλθόντες a προσεκ. — prišedъše pokloniše sę (A M Z).

15, 3. *Com.* καὶ ὅμοιως; *H* om καὶ — vy (M Z). 6. *H* τὸν νόμον — zakonъ (M Z); *K* τὴν ἐντολήν. 8. *H* ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσι

με τιμᾶ; *K* add ἐγγίξει μοι α ὁ λαός, add τῷ στόματι αὐτῶν καὶ α τοῖς χειρῶν. — približajati se mně ljadě (ljudie) si usty svoimi (M Z). 12. *H* οἱ μαθηταὶ — učenicí (Z); *K* add αὐτοῦ (M). 14. *H* τυφλοὶ εἰσιν ὁδηγοί; *K* ~ ὁδηγοὶ εἰσιν τυφλοὶ — vozdi saŕti slěpi (M Z); *H* πεσοῦνται εἰς βόθυνον; *K* ~ εἰς βοθ. πεσ. — v' b. ěmā v'padeta (M Z). 16. *H* ὁ δὲ εἶπεν; *K* add ὁ Ἰησοῦς (M Z). 22. *H* ἐκραύγασεν λέγουσα — v'bz'ri glagoljasti (M Z S O); *K* add αὐτῷ α λέγουσα. 30. *Com.* τυφλοῦς, κωφοῦς; *H* κωφοῦς, τυφλοῦς — němy (i) slěpy (M Z); *H* αὐτοῦ; *K* τοῦ Ἰησοῦ ἰ αὐτοῦ — isusovama (M Z). 31. *H* τὸν ὄχλον θανατῶσαι — narodu diviti se (M Z); *K* τοὺς ὄχλους (M Z); *H* καὶ χολοῦς — i hromýje (M Z); *K* om καὶ. 32. *Com.* εἶπεν (A); *H* add αὐτοῖς — reče im' b (M Z S O). 33. *H* οἱ μαθηταὶ — učenicí (A M Z); *K* add αὐτοῦ (S O); *Com.* ἐν ἐρημίᾳ; *H* ἐν ἐρήμῳ τόπῳ — na pustě městě (A M Z S O). 35. *H* τῷ ὄχλῳ — narodu (M Z S O); *K* τοῖς ὄχλοις (A). 36. *H* καὶ εὐχαριστήσας; *K* om καὶ — hvalā v'z'dav' b (A M Z S O); *H* μαθηταῖς — učeníkom' b (S); *K* add αὐτοῦ (A M Z O); *H* τοῖς ὄχλοις — narodom' b (A M Z O); *K* τῷ ὄχλῳ (S). 37. *H* τὸ περισσεῦον . . . ἤραν; *K* ~ ἤραν α τό — v'z'eše iz'byti'ky (A M Z S O).

16, 3. *H* τὸ μὲν πρόσωπον — lice ubo (M Z); *K* add ὄποκρῖται α τό. 4. *H* Ἰωνᾶ; *K* add τοῦ προφήτου — iony proroka (M Z). 5. *H* οἱ μαθηταὶ — učenicí (Z); *K* add αὐτοῦ (M). 8. *H* εἶπεν — reče (M Z); *K* add αὐτοῖς. 11. *H* περὶ ἄρτων — o hlěběh' b (M Z); *K* ἄρτων; *H* προσέχετε — hranite (M Z); *K* προσέχειν; *H* add δέ (že) p προσέχετε (M Z); *K* om δέ. 13. *H* τίνα λέγουσίν με — kogo glagoljati me (A M Z O); *K* add με p τίνα. 15. *Com.* λέγει αὐτοῖς; *H* add ὁ Ἰησ. — glagola im' b isus' b (A M Z O) 17. *H* ἀποκριθεὶς δέ; *K* καὶ ἀποκριθεὶς — i ot'věštav' b (A M Z O). 20. *H* τοῖς μαθηταῖς; *K* add αὐτοῦ učeníkom' b svoim' b (M Z); *H* ὁ Χριστός; *K* add Ἰησ. α Χρ. — isus' b hristos' b (M Z). 21. *H* εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν; *K* ~ ἀπελθ. εἰς Ἱερ. — iti v ierusalim' b (M Z) 27. *Com.* κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ — děaniju ego (Z); *H* τὰ ἔργα ἰ τὴν πράξιν — po dělom' b svoim' b (M). 28. *H* ὅτι εἰσίν; *K* om ὅτι — saŕti (M Z); *H* τῶν ὧδε ἐσῶτων — ot' b s' bde stojěstih' b (M Z); *K* ἐσῶτες ἰ τῶν ὧδε ἐστ.

17, 4. *H* ποιήσω; *K* ποιήσωμεν — s' b'vorim' b (A M Z O); *H* Ἥλιq μίαν — ilii edin' b (A M Z O); *K* s' μίαν Ἥλιq. 7. *H* καὶ προσῆλθεν . . . ἀράμενος αὐτῶν; *K* καὶ προσελθὼν . . . ἤρατο αὐτῶν καὶ — i pristāp' b . . prikosnā se ih' b i (A M O). 10. *H* οἱ μαθηταὶ; *K* add αὐτοῦ (M). 11. *H* ὁ δὲ ἀποκριθεὶς; *K* add Ἰησ. p ὁ δέ — isus' b že ot'věštav' b (M); *H* εἶπεν Ἥλιq μὲν ἔρχεται καὶ; *K* add αὐτοῖς p εἶπεν, add πρῶτον p ἔρχεται — reče im' b iliě ubo pridet' b prězde (M). 17. *H* μεθ' ὑμῶν ἔσομαι — v' b vas' b bāda (A M S O); *K* s' ἔσομαι μεθ' ὑμῶν. 20. *H* ὁ δὲ λέγει; *K* add Ἰησ. p ὁ δέ — isus' b že reče (A M S O); *H* ὀλιγοπιστίαν; *K* ἀπιστίαν — nevěrstvo (A M S O). 21. *K* add totum v. 21 (A M S O). 24. *H* Καφερναοῦμ — kafernaum' b (M); *K* Καπερναοῦμ (Z); *H* δίδραγμα — digragma (M Z S O); *K* δίδραγμα. 25. *H* καὶ ἐλθόντα; *K* καὶ

ὅτε εἰσῆλθεν — i egda vñide (A M Z S O). 26. *H* εἰπόντος δέ; *K* λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος — reče emu petr̃ (A M Z S O).

— 18, 2. *H* καὶ προσκαλεσάμενος; *K* add ὁ Ἰησοῦς (A M Z S O). 5. *H* ἐν παιδίον τοιοῦτο; *K* ἐν p τοιοῦτο — otroče takovo edino (M Z). 7. *H* ἀνάγκη γὰρ ἐλθεῖν; *K* add ἐστίν p γὰρ — nevolē bo est̃ (M Z); *H* ἀνθρώπω; *K* add ἐκείνῳ — člověku tomu (M Z). 8. *H* κυλλόν ἢ χωλόν; *K* σ χωλόν ἢ κυλλόν — hromu li bēd̃ny (M Z). 11. *K* add totum v. 11 (A M Z S O). 12. *Com.* ἀφείς . . πορευθεῖς; *H* ἀφήσει l ἀφείς, add καὶ a πορευθ̃. — ostanit̃ . . . i šed̃ (A M Z S O). 15. *H* ὕπαγε ἔλεγχον — idi obliči (M Z S O); *K* add καὶ p ὕπαγε (A). 16. *Com.* μὴ ἀκούση; *H* add σου p μὴ — tebe ne poslušaāt̃ (A M Z S O). 18. *Com.* οὐρανό (S O); *H* οὐρανοῖς — nebeseh̃ (A M Z). 19. *H* πάλιν λέγω; *K* add ἀμὴν a λέγω — raky amiñ (A M Z S O); *H* συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν; *K* σ ὑμῶν συμφωνήσωσιν (A M Z S O). 21. *H* ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ; *K* σ αὐτῷ a ὁ Π. (M Z). 25. *H* ὁ κύριος — gospod̃ (S); *K* add αὐτοῦ (A M Z O); *H* τὴν γυναῖκα — ženā (S); *K* add αὐτοῦ (A M Z O). 26. *H* σοι ἀποδώσω — ṽzdam̃ ti (M); *K* σ ἀποδώσω σοι (A Z S O). 28. *H* ἀπόδος; *K* add μοι — dažd̃ mi (A M Z S O). 29. *H* ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει — klevrēt̃ ego molēše (A M Z S); *K* add εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ p αὐτοῦ (O); *Com.* ἀποδώσω σοι (S); *H* add πάντα a ἀποδώσω — ṽse ti ṽzdam̃ (A M Z O); *H* σ σοι ἀποδώσω (A O). 30. *Com.* τὸ ὀφειλόμενον; *H* add πᾶν a τό — vsẽ dl̃g̃ (A M Z S O). 31. *H* ἰδόντες οὖν vidēñt̃še že ubo (M); *Com.* ἰδόντες δέ (A Z S O). 34. *Com.* τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ (M Z S O); *H* om αὐτῷ — dl̃g̃ vsẽ (A). 35. *H* ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν — ot̃ sr̃d̃c̃ ṽsih̃ (M); *K* add τὰ παραπτώματα αὐτῶν (A Z S O).

19, 3. *H* καὶ λέγοντες — i glagoljašte (A M Z S O); *K* add αὐτῷ; *H* εἰ ἔξεστιν (S); *K* add ἀνθρώπω p ἔξεστιν — ašte do-stoit̃ člověku (A M Z O). 4. *H* εἶπεν; *K* add αὐτοῖς — reče im̃ (A M Z S O). 5. *Com.* τὸν πατέρα (A); *H* add αὐτοῦ — ot̃ca svo-ego (M Z S O); *Com.* τὴν μητέρα (A Z S O); *H* add αὐτοῦ p μητ. — mater̃ svoja (M). 8. *Com.* λέγει αὐτοῖς (M Z O); *H* add ὁ Ἰησ. — glagola im̃ isus̃ (A S). 9. *Com.* μὴ ἐπὶ πορνεία (S); *H* παρεκτός λόγου πορνείας — razṽe slovese preljuboděina (A M Z O); *Com.* καὶ γαμήσι ἄλλην; *H* om καὶ γαμήσι ἄλλην (A M Z S O); *Com.* μοιχᾶται (S); *H* ποιεῖ αὐτὴν μοιχενθῆναι l μοιχᾶται (A M Z O). 10. *H* οἱ μαθηταί; *K* add αὐτοῦ — učenici ego (A M Z S O). 14. *H* εἶπεν αὐτοῖς — reče im̃ (A Z); *K* om αὐτοῖς. 15. *H* τὰς χεῖρας αὐτοῖς; *K* σ αὐτοῖς τ. χ. — na ne rač̃ (M Z). 16. *Com.* εἰς — eter̃ (M Z); *H* add νεανίσκος a εἰς — junōša eter̃ (A S O); *H* εἶπεν; *K* add αὐτῷ — reče emu (M Z); *H* διδάσκαλε; *K* add ἀγαθ̃ — učitelju blag̃y (A M Z S O). 17. *H* ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; *K* λέγεις ἀγαθόν — glagoleši blaga (A M Z S O); *H* εἰς . . . ἀγαθός; *K* οὐδεὶς ἀγαθός εἰ μὴ εἰς ὁ θεός — niktože blag̃ t̃kmo bog̃ ediñ (A M Z S O); *H* εἰς τὴν ξωὴν εἰσελθεῖν — ṽ život̃ (ṽč̃ny) ṽnit̃i (A M Z S O). 20. *H*

ἐφύλαξα; *K* add ἐκ νεότητός μου — съхрани́ть оубо юности моеѣ (A M Z S O). 21. *Com.* ἐν οὐρανῷ (M Z O); *H* ἐν οὐρανοῖς — na nebesehъ (A). 22. *Com.* τὸν λόγον (M Z O); *H* τοῦτον τὸν λ. — slovo se (A S). 24. *H* λέγω ὑμῖν, ὅτι εὐκοπώτερον — glagolja vamъ, ἐκο udobēe (A M Z S O); *K* om ὅτι; *H* εισελθεῖν; *K* διελθεῖν — proiti (A M Z S O); *H* τοῦ θεοῦ (S); *K* add εισελθεῖν p θεοῦ — božie vъniti (A M Z O). 25. *H* οἱ μαθηταί — učenicí (A M Z); *K* add αὐτοῦ — ego (S O). 28. *H* καὶ αὐτοί; *K* ὑμεῖς I αὐτοί — i vy (A M Z S O). 29. *H* ἀφήκεν ἀδελφούς — ostavitъ bratrijā (A M Z S O); *K* σ οικίας ἢ α ἀδελφούς.

20, 2. *H* συμφωνήσας δέ — съвѣстанъ же (A M Z S O); *K* καὶ συμφωνήσας. 4. *H* ἀμπελώνα μου — vinogradъ moi (A M Z S O); *K* om μου. 5. *H* πάλιν δέ ἐξελθὼν — paky že išedъ (A M Z S O); *K* om δέ. 6. *H* περὶ δὲ τὴν ἐνδεκάτην — vъ edinajā že na desęte (S); *K* add ὄραν (godina) p ἐνδεκάτην (A M Z O). 7. *H* εἰς τὸν ἀμπελώνα μου — vъ vinogradъ moi (A M Z S O); *Com.* om μου.; *K* add καὶ ὃ ἐάν ἢ δίκαιον λήψετε (A M Z S O). 9. *H* ἐλθόντες οὖν — prišedъšii (ubo) že (A S O); *K* καὶ ἐλθόντες (M Z). 10. *H* καὶ ἐλθόντες — i prišedъšeí (A O); *K* δέ I καὶ (M Z S); *H* τὸ ἀνά δηνάριον καὶ αὐτοί; *K* σ καὶ οὗτοι α τό — i ti po pēnęzu (A Z O); *H* om καὶ αὐτοί — i prijęse po pēnęzu (M). 12. *H* οὗτοι; *K* add ὅτι α οὗτοι — ἐκο sii (A M Z O); *Com.* ἡμῖν αὐτούς (O); *H* ~ αὐτούς ἡμῖν (A Z). 13. *H* ἐν αὐτῶν εἶπεν; *K* ~ εἶπεν ἐν αὐτῶν — reče (κτ) edinomu ihъ (A M Z O). 15. *K* ὃ θέλω ποιῆσαι; *K* ~ ποιῆσαι, ὃ θέλω — сътворити, eže hoštjā (A Z O); *H* ἢ; *K* εἰ I ἢ — ašte (A M Z O). 16. *K* add πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ (A M Z O). 17. *H* καὶ ἐν τῇ ὁδῷ; *K* ~ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ — na pať i (M Z). 22. *K* p πίνειν add ἢ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθῆναι (idem infra v. 23) — li kръštenie eže azъ kръštaja se kръstiti se (M Z). 23. *H* λέγει; *K* add καὶ α λ. — i glagola (M Z); *H* ἢ; *K* καὶ (i) I ἢ (M Z); *H* ἐξ εὐωνύμων — o šjujā (Z); *K* add μου p εὐων. (M); τοῦτο δοῦναι — sego dati (M Z); *K* om τοῦτο. 24. *H* ἀκούσαντες; *K* καὶ ἀκ. — i slyšavъše (M Z). 26. *H* οὐχ οὕτως ἔσται — ne tako bađetъ (Z); *K* add δέ p οὕτως (M); *Com.* ἐν ὑμῖν — vъ vasъ (M); *H* ὑμῶν (vasъ) I ἐν ὑμῖν (Z). 29. *Com.* ἐκπορευομένων αὐτῶν; *H* ἐκπορευομένου αὐτοῦ — ishodeštju emu (A M Z S). 30. *H* κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς — (gospodi) pomilui ny (Z S); *K* ~ κύριε p ἡμᾶς (A M O). 31. *H* κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς; *K* ~ κύριε p ἡμᾶς — pomilui ny, gospodi (M Z S O). 32. *Com.* ποιήσω; *H* add ἵνα α π. — da stvorjā (A M Z S O). 33. *H* οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν — oči naju (A S O); *K* ~ ἡμῶν οἱ ὀφθ. — naju oči (M Z).

21, 1. *Com.* ἤγγισαν . . . ἦλθον; *H* ἤγγισεν . . . ἦλθεν — približi se . . . pride (A M Z S O). 3. *Com.* εὐθέως δέ; *H* καὶ εὐθέως — i abie (A M Z S O). 4. *H* τοῦτο δὲ γέγονεν; *K* add ὄλον p δέ — se že vse (A M Z S O). 5. *H* καὶ ἐπὶ πῶλον; *K* om ἐπὶ — i žrěbę (A M Z S O). 9. *H* οἱ προάγοντες αὐτῶν — hodeštei prědъ

nimъ (M Z S O); K om αὐτόν. 11. H ὁ προφήτης Ἰησοῦς; K ~ Ἰησ. ὁ προφήτης — isusъ prorok (M Z S O). 14. H τυφλοὶ καὶ χωλοὶ; K ~ χωλοὶ καὶ τυφλοὶ — hromi i slěpii (M Z). 24. Com. λόγον ἕνα; H ~ ἕνα λόγον — edinogo slovese (M Z). 28. H ἐν τῷ ἀμπελῶνι; K add μου — vъ vinogradě moemъ (M Z). 29. K οὐ θέλω, ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς — ne hošta, poslědъ že raskaavъ se ide (M Z); H ὕπαγε κύριε, καὶ οὐκ ἀπήλθεν 30. K ἐγὼ κύριε, καὶ οὐκ — azъ idaъ gospodī, i ne (M Z), I οὐ θέλω, ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς (H). 31. K λέγουσιν; K add αὐτῶ — glagolaše emu (M Z). 33. H ἄνθρωπος ἦν — člověkъ bě (M); K add τις p ἀνθρ. — člověkъ eteъ bě (A Z S O). 46. Com. τοὺς ὄχλους; H τὸν ὄχλον — naroda, narodъ (M Z).

22, 1. ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς; K ~ αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς — imъ vъ prítčahъ (M Z). 7. H ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς — slyšavъ že carъ (A); K καὶ ἀκούσας ὁ β. (M Z O); H βασιλεὺς; K add ἐκεῖνος p βασ. — tъ (A M Z O). 15 Com. συμβούλιον ἔλαβον; H add κατ' αὐτοῦ — sъvnětъ sъtvoriše na nъ (A M Z S O). 20. Com. καὶ λέγει — onъ že glagola (M Z O); H add ὁ Ἰησοῦς (A S). 27. H ἡ γυνή; K add καὶ α ἡ — i žena (M Z). 32. Com. ὁ θεὸς θεὸς νεκρῶν; H om θεὸς α νεκρῶν — bogъ mrтъvyhъ (M Z). 35. H πειράζων αὐτόν; K add καὶ λέγων p αὐτόν — iskušaje i i glagolje (A M Z O). 37. H ὁ δὲ ἔφη; K add Ἰησ. p δέ — isusъ že reče (A M Z S O). 38. H ἡ μεγάλη καὶ ἡ πρώτη; K ~ πρώτη καὶ μεγάλη — rгъvаě i bolъšaa (A M Z O). 40. H ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφήται; K ~ καὶ οἱ προφ. κρεμ. — zakonъ i proroci visatъ (A M Z S O). 43. H λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς — glagola imъ isusъ (S); K om ὁ Ἰησ. (A M Z O). 44. H ὑποκάτω; K ὑποπόδιον I ὑποκάτω — podnožie (A M Z S O). 45. Com. καλεῖ αὐτὸν κύριον (O); H add ἐν πνεύματι α καλεῖ — duhomъ gospoda naricaetъ i (A M Z S). 46. H ἀποκριθῆναι αὐτῶ — otvѣstati emu (M); K ~ αὐτῶ ἀποκριθῆναι (Z S O).

23, 3. H ποιήσατε καὶ τηρεῖτε; K ~ τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε, add τηρεῖν α τηρεῖτε — bljusti, sъbljudajte i tvorite (A M Z O). 4. H δεομεύουσι δέ — sъbirajatъ že (M Z); K γάρ (bo) I δέ (A O); H βαρέα; K add καὶ δυσβάστακτα p βαρέα — tѣžka i neudobъ posima (A M Z O). 5. H πλατύνουσι γάρ; K δέ I γάρ — raširějatъ že (A M Z O); H τὰ κράσπεδα; K add τῶν ἱματίων αὐτῶν — rodъmety vъskriliě rizъ svoihъ (A M Z O). 7. H ἄββι — učitele (A M Z); K add ἄββι p δ. 8. H ὁ διδάσκαλος — učitelъ (A M Z O); K καθηγητής I διδ. (nastavnikъ); K add ὁ Χριστός p διδ. — učitelъ hristosъ (A M Z O). 9. H ἡμῶν ὁ πατήρ — vašъ otъcъ (Z); K ~ ὁ πατήρ ἡμῶν (A M O); K ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς — iže estъ na nebesehъ (A M Z O). 10. H ὅτι καθηγητής ἡμῶν ἐστιν εἰς ὁ Χριστός — έko nastavnikъ vašъ edinъ estъ hristosъ (A M Z O); K υἱ εἰς γάρ ἡμῶν ἐστιν ὁ καθηγητής. 13. H Οὐαὶ δέ; K om δέ — gore (M Z — v. 14.) 14. K add totum v. 14 (M Z — v. 13). 19. H τυφλοὶ; K add μωροὶ καὶ α τυφλοὶ — bui i slěpii (M Z); Com. μεῖζον; H add ἐστὶν p μεῖζον — bole estъ

(M Z). 23. *Η ταῦτα δέ — sí že (M Z); K om δέ; Η ἀκρασίας — nečistoty (M Z); K ἀδικίας ἢ ἀκρασίας.* 34. *Η ἐξ; K add καὶ α ἐξ — i oty (A M Z O).* 36. *Η ἤξει — pridat' (A M Z); K add ὅτι α ἤξει (O).* 37. *Η ὄρους ἐπισυνάγει; K ἴ ἐπισυνάγει ὄρν. — s'birat' l'zhaē (A M Z O).*

24. 1. *Η ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο — izъ cerkve idēaše (M Z); K ἴ ἐπορ. ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ; Com. προσῆλθον (Z); Η add αὐτῷ p προσῆλθον — pristariše kъ nemu (M).* 2. *Η ὁ δὲ ἀποκριθεὶς — onъ že otyvēštavъ (A M Z O); K ἴησοῦς ἢ ἀποκρ.; Η ταῦτα πάντα; K ἴ πάντα ταῦτα — vъsēhъ sihъ (A M Z O).* 3. *Com. οἱ μαθηταί (Z); Η add αὐτοῦ p μαθ. — učenicí ego (A M S).* 7. *Η λιμοὶ καὶ σεισμοί; K add καὶ λοιμοὶ p λιμοὶ — gladi i paguby i trosi (A M Z S).* 15. *Com. ὅταν οὖν ἴδητε; Η δέ ἢ οὖν — egda že uzrite (M Z S O).* 33. *Com. ταῦτα πάντα; Η ἴ πάντα ταῦτα — vъsē sí (A M Z S O).* 34. *Η add ὅτι α οὐ — ōko ne (A M Z S).* 36. *Η ὁ πατὴρ μόνος — otycъ edinъ (A M Z S O); K add μον p πατῆρ.* 37. *Η ἔσται — bađetъ (S); K add καὶ p ἔσται (A M Z O).* 42. *Η ποίρ ἡμέρα; K ὦρα ἢ ἡμέρα — vъ ka a godina (A M Z S O).* 45. *Η ὁ κύριος — gosporinъ (A M Z S O); K add αὐτοῦ p κύριος; Com. τῆς οἰκειείας; Η οἰκίας ἢ οἰκειείας — nađъ domomъ (A M Z S O).* 46. *Η οὕτως ποιοῦντα — tako tvorešta (A M Z S O); K ἴ ποιοῦντα οὕτως.* 48. *Com. δοῦλος ἐκεῖνος — rabъ tъ (A Z S O); Η om ἐκεῖνος (M); Η μόν ὁ κύριος — moi gosporinъ (M Z S); K ἴ ὁ κύριός μου (A O); K add ἐλθεῖν p κύριός μου (A M Z S O).* 49. *Η συνδούλους αὐτοῦ — klevrēty svoje (A M Z S O); K om αὐτοῦ; Η ἐσθίη δὲ καὶ πίνη; K ἐσθίειν . . . πίνει — ēsti že i piti (A M Z S O).*

25. 2. *Η ἐξ αὐτῶν ἦσαν; K ἴ ἦσαν ἐξ αὐτῶν — bē oty nihъ (A Z S O).* 3. *Η τὰς λαμπάδας; K add αὐτῶν — svētilyniky svoje (A M Z S O); Η αἱ γὰρ μωραὶ — buje bo (A M Z S O); K τινες ἢ γάρ.* 4. *Η ἐν τοῖς ἀγγείοις — vъ s'vsađēhъ (A M Z S O); K add αὐτῶν p ἀγγείοις.* 6. *Η ὁ νυμφίος; K add ἔρχεται p νυμφ. ženinъ — gre-detъ (A M Z S O); Com. εἰς ἀπάντησιν (M Z); Η add αὐτῷ — vъ s'vrētenie emu (A S O).* 9. *Η πορεύεσθε; K add δέ p πορευ. — idēte že (A M Z S O).* 13. *Η ὦραν — časa (A M); K p ὦραν add ἐν ἣ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται (Z S O).* 16. *Η πορευθεὶς; K add δέ — šedъ že (A M Z S O); Η ἐκέρδησεν — priobrēsē (A M Z S O); K ἐποίησεν ἢ ἐκέρδησεν; Η πέντε; K add τάλαντα — pjeťe talantъ (A M Z S O).* 17. *Η ὡσαύτως ὁ (Z O); K add καὶ p ὡσαύτως — takozde i iže (A M S); Com. ἐκέρδησεν καὶ αὐτός; Η om καὶ αὐτός — priobrēte (A M Z S O).* 18. *Η γῆν — zemlja (A M Z S O); K ἐν τῇ γῇ.* 19. *Η μετὰ δὲ πολὺν χρόνον — po mnozē že v'rēmeni (A M Z S O); K ἴ χρόνον πολύν; Η λόγον μετ' αὐτῶν — o slovesi s'v nimi (A O); K ἴ μετ' αὐτῶν λόγον — s'v nimi o slovesi (M Z S).* 20. *Η ἐκέρδησα; K add ἐπ' αὐτοῖς — priobrētohъ imi (A M Z S).* 21. *Η ἔφη αὐτῷ — reče emu (M Z O); K add δέ p ἔφη (A).* 22. *Η ὁ τὰ δύο τάλαντα; K add λαβόν p τάλαντα — priemý d'va talanta (A M Z S O); Com. δύο τά-*

λαντα (O); *H om τάλαντα* — дѣна (A M Z S); *H ἐκέρδησα*; *K add ἐπ' αὐτοῖς ρ ἐκερδ.* — priobrëtohъ ima (A M Z S O). 27. *H ἔδει σε οὖν* — podobaaše ti ubo (A M Z S); *K ρ οὖν σε.* 29. *H τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος*; *K ἀπὸ δὲ τοῦ I τοῦ δέ* — отъ ne imaštaago (A M Z S O); *Com. ὁ ἔχει*; *H δοκεῖ ἔχειν I ἔχει* — мѣнуѣтъ сѣ imy (A M Z S O). 31. *H οἱ ἄγγελοι* — angeli (M); *K add ἄγιοι α ἄγγελοι* — svętii angeli (A Z O).

26. 3. οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι — arhierei i starci (A); *K add οἱ γραμματεῖς* (кѣнижѣници) *ρ ἀρχ.* (M Z S). 7. *H ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρον* — imašti alabastrъ myra (A M Z S O); *K ρ ἀλαβ. μύρον ἔχουσα.* 8. *H οἱ μαθηταί*; *K add αὐτοῦ* — učenici ego (A M Z S O). 9. *H τοῦτο*; *K add τό μύρον ρ τοῦτο* — myro se (A M Z S O). 17. *H λέγοντες* — glagoljašte (A); *K add αὐτῶ* (кѣ nemu) *ρ λέγοντες* (M Z S). 20. *H μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν* — съ obëma na desęte učenikoma (A M Z S); *K om μαθητῶν.* 22. *H εἷς ἕκαστος* — edinъ koždo ihъ (A M Z S O); *K om εἷς.* 23. *H τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ* — raka v solilo (M); *K ρ ἐν τῷ τρυβλίῳ τὴν χεῖρα* (A Z O). 26. *H δούς . . . εἶπεν*; *K ἐδίδου . . . καὶ εἶπεν daěše . . . i reče* (A M Z S O). 27. *H εὐχαριστήσας* — hvala vъzdanъ (A S O); *K add καὶ α εὐχ.* (M Z). 28. *Com. τοῦτο γάρ ἐστιν*; *H om γάρ* — se estъ kгѣнѣ (A M Z S O). 29. *H οὐ μὴ πίοω*; *K add ὅτι* (ěko) *α οὐ* (A M Z S O); *H καινὸν μεθ' ὁμῶν*; *K μεθ' ὁμῶν καινόν* — съ vami novъ (A M Z S O). 36. *H ἐκεῖ προσεύξομαι*; *K ρ προσεξ. ἐκεῖ* — pomoljā sѣ tamo (A M Z S O). 38. *H λέγει αὐτοῖς* — glagola imъ (A); *K add ὁ Ἰησ. ρ αὐτοῖς* (M Z S O). 40. *Com. καὶ ἔρχεται* (A M S); *H add ἀναστάς ἀπὸ τῆς προσευχῆς ρ καὶ* — i vъstavnъ otъ molitvý pride (Z O). 42. *H τοῦτο*; *K add ποτήριον* — čaša si (A M Z S O); *H παρελθεῖν*; *K add ἀπ' ἐμοῦ* — mimo iti otъ mene (A M Z S O). 43. *H πάλιν εὔρεν αὐτούς* — paky obrëte ję (A M Z S O); *K πάλιν ρ αὐτούς.* 44. *H πάλιν ἀπελθόν* — paky šedъ (A M Z S O); *K ἀπ. πάλιν*; *H ἐλπὼν πάλιν*; *K om πάλιν* — rekъ (A M Z O). 45. *H πρὸς τοὺς μαθητάς* — кѣ učenikomъ (A M Z S); *K add αὐτοῦ* (svoimъ) *ρ μαθ.* (O). 49. *Com. εἶπεν*; *H add αὐτῶ* — reče emu (A M Z O). 52. *H τὴν μάχαιράν σου* — nožъ svoi (A M Z S O); *K ρ σου τὴν μάχαιραν.* 53. *H παρακαλέσαι . . . ἄρτι*; *K ρ ἄρτι α παρακαλέσαι* — nynë umoliti (A M Z S). 55. *H καθ' ἡμέραν*; *K add πρὸς ἡμᾶς ρ ἡμέραν* — vъsę dñni pri vase (A O); *H ἐν τῷ ἱερῶ διδάσκων* — vъ cerkvi učę (A Z S O); *K ρ ἐν τῷ ἱερῶ ρ διδάσκων.* 57. *Com. οἱ δέ* — oni že (M Z S O); *H add οἱ στρατιῶται* (voini) *ρ οἱ δέ* (A). 59. *H οἱ δὲ ἀρχιερεῖς*; *K add καὶ οἱ πρεσβύτεροι ρ ἀρχ.* (A M Z S O); *H αὐτὸν θανατώσωσιν*; *K ρ θανατ. αὐτόν* — ubijātъ i (A M Z S O). 60. *H καὶ οὐχ εὔρον πολλῶν ψευδομαρτύρων προσελθόντων* — i ne obrëta mnogomъ že svnědëteleмъ pristapanъsemъ (A M Z O); *K add καὶ α πολλῶν* (S), *ρ οὐχ εὔρον ρ προσελθόντων* (S); *H δύο*; *K add ψευδομάρτυρες ρ δύο* — дѣна lъza svnědëtelë (A M Z S O). 63. *H καὶ ὁ ἀρχιερεὺς*; *K add ἀποκριθεὶς ρ καὶ* — i otъvëštavnъ arhierei (A M Z S O); *Com. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* — synъ

božii (M Z S O); *H* τοῦ ζῶντος *p* θεοῦ — boga živaago (A). 65. *H* ἐβλασφήμησεν; *K* add ὅτι *a* ἐβλασφ. — ěko blasvimi *a* reče (A M Z S O). 69. *H* ἐκάθητο ἔξω; *K* *ς* ἔξω ἕκαθ. — vⁿě sěděaše (A M Z S O). 70. *H* ἐμπροσθεν πάντων — přěd^v v^sěmi (A M Z S O); *K* add αὐτῶν *a* πάντων. 71. *H* λέγει τοῖς ἐκεῖ; *K* αὐτοῖς *l* τοῖς — glagola im^v tu (A M S O); *H* οὗτος; *K* add καὶ *a* αὗτος — *i* s^v (A M Z S O). 75. *H* εἰρηκόςτος; *K* add αὐτῷ *p* εἰρ. — izē reče emu (A M Z S O).

27, 2. *H* παρέδωκεν — přědaše (Z); *K* add αὐτόν *p* παρεδ. (A M S O). 5. *H* εἰς τὸν ναόν; *K* ἐν τῷ ναῷ — vⁿ cerkvi (A M Z S O). 9. *Com.* διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου — ieremim^v progokom^v (A Z S [isaiem^v] O); *H* om Ἱερεμ. (M). 11. *H* ἔφη; *K* add αὐτῷ *p* ἔφη — reče emu (A M Z S O). 22. *H* λέγουσιν πάντες — glagolaše v^si (A S O); *K* add αὐτῷ *p* λεγ. (M Z). 28. *H* χλαμύδα κοκκίην περιέθηκαν αὐτῷ — hlamidoj^a č^vnylenoj^a oděše *i* (A M Z S O); *K* *ς* περιέθηκαν αὐτῷ *a* χλαμύδα. 33. *H* κρατίου τόπος λεγόμενος; *K* *ς* λεγόμενος κρατίου τόπος — s^vkazaemo kranievo mēsto (A M Z S O). 34. *H* οἶνον; *K* ὄξος *l* οἶνον — ocet^v (A M Z S O). 40. *Com.* λέγοντες ὁ καταλύων; *H* add οὐδ^a *p* λέγοντες — glagolj^ašte, uva razarěji (A M Z S O). 41. *H* ὁμοίως καὶ — takožde *i* (A); *K* add δέ *a* καὶ (M Z S O); *H* πρεσβυτέρων; *K* add καὶ φαρισαίων *p* πρεσβ. — starci *i* farisei (A M Z S O). 42. *H* βασιλεύς; *K* add εἰ *a* βασιλ. — ašte car^v (A M Z S O). 46. *Com.* ἡλί ἡλί (A Z S O); *H* ἐλωὶ ἐλωὶ — eloi eloi (M); *H* λεμ^a — lema (A M Z O); *K* λιμ^a (S). 47. *H* ἔλεγον; *K* add ὅτι *p* ἔλεγον — glagolaah^a ěko (A M Z S O). 49. *H* ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἐνωξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν καὶ ἐξῆλθεν ὑδὼρ καὶ αἷμα — im^v že priem^v kopie probode emu rebra *i* izide voda *i* kr^vny^v (A M Z S); *K* om ἄλλος — αἷμα (O). 50. *Com.* πάλιν κράζας — raky vⁿz^vřin^v (Z O); *H* om πάλιν (A M S). 51. *H* ἀπ' ἀνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο — s^v vyšⁿěago krač do nižⁿěago na dvoe (A M Z S O); *K* εἰς δύο *a* ἀπ'. 58. *H* ἀποδοθῆναι; *K* add τὸ σῶμα — vⁿdati tělo (A M Z O). 60. *H* καὶ ἔθηκεν; *K* add αὐτό *p* ἔθηκεν — *i* položi *e* (A M Z O). 63. *Com.* ἐκεῖνος ὁ πλάνος; *H* *ς* ὁ πλάνος ἐκ. — lstec^v om^v (A M Z O). 64. *H* κλέψωσιν — ukrad^ať (A); *K* add νυκτός (noštija) *a* κλεψ. (M Z O).

28, 2. *H* καὶ προσελθὼν — *i* prist^ař (M Z S); *K* om καὶ (A O); *H* τὸν λίθον; *K* add ἀπὸ τῆς θύρας *p* λιθ. — kamenn^v ot^v dn^vřii (A M Z S [ot^v groba] O). 6. *H* ὅπου ἔκειτο; *K* add ὁ κύριος — ideže leža gospod^v (A S O). 8. *H* ἀπελθοῦσαι — ot^v šed^vši (M Z S O); *K* ἐξελθοῦσαι — išed^vši (A). 9. *K* add ὡς δὲ ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ *a* καὶ — egda že idě-ašete vⁿz^vvěstit^v učⁿikom^v ego (M S O — v. 8); *H* om illa verba (A M). 19. *H* πορευθέντες οὖν — šed^vše ubo (A M Z S O); *K* om οὖν. 20. *H* τοῦ αἰῶνος; *K* add ἀμὴν *p* αἰῶνος — vⁿěka. amin^v (A M Z S O).

PREJELI SMO V OCENO:

I. Od Herderjevega založništva v Freiburgu: Brey, Wenn es in der Seele dunkelt. Ein Buch für die Mühseligen und Beladenen. — Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier. — Cathrein, Katholik und katholische Kirche oder Was hat der Katholik an seiner Kirche und was schuldet er ihr? — Deneffe, Kant und die katholische Wahrheit. — Eberle, Katholische Wirtschaftsmoral. — Geysler, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch »Das Heilige«. — Grisar, Luthers Trutzlied »Eine feste Burg« in Vergangenheit und Gegenwart. — Grisar-Heege, Luthers Kampfbilder II. Der Bilderkampf in der deutschen Bibel. — Haggenev, Der Gottessohn. IV. Teil. — Keulers, Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches. — Mausbach, Religionsunterricht und Kirche. — Schreiber, Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus.

II. Od »Książnice Polske« v Lvovu in Varšavi: Kwiatowski, De scientia beata in anima Christi.

III. Od F. Raucherjevega založništva v Innsbrucku: Straub, De analysi fidei.

IV. Od F. Schöninghove knjigarne v Paderbornu: Zapletal, Grammatica linguae hebraicae cum glossario.

V. Od »Srpske Manastirske Štamparije« v Srem. Karlovcih: Popović, Božanstvena Liturgija sv. oca našega Jovana Zlatousta.

(Zaključeno 30. junija 1922.)

NOTA.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotaticnis pro vol. II. (1922) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 30. Pro volumine III., subsequente anno 1923 evulgando, pretium, temporum iniuria premente, modicum subibit augmentum, quod in fasciulo I. adnotabitur. Singulos fasciculos extra regni territorium mittendos securitatis causa apud officium postale inscribendos curabimus.

Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de théologie (Yougoslavie).

NAZNANILO.

Gospode naročnike, ki še niso poravnali naročnine za leto 1922 in so prejeli opomin s poštno-čekovno položnico, vljudno prosimo, naj naročnino, ki je za današnje razmere skrajno nizka, prej ko mogoče pošljejo.

Za prihodnji letnik bomo prisiljeni naročnino nekoliko zvišati. Zvišanje, ki bo kar se da majhno, bomo pravočasno naznanili. Vemo, da je vsako zvišanje naročnine odiozno, toda naraščajoče cene papirja in tiska nas silijo, da ga izvedemo. Gg. naročniki naj to blagohotno upoštevajo in ostanejo zvesti listu, ki ga bomo skušali vedno izpopolnjevati.

Mednarodni kongres za primerjevalno veroslovje v Tilburgu na Holandskem v septembru 1922.

Pred vojno sta se vršila dva taka kongresa, in sicer l. 1912 in 1913 v Leuwenu v Belgiji. Letos se bo spet prvič po vojski vršil podobni kongres v Tilburgu od 6. do 24. septembra, ki bo hkrati tudi prvi večji sestanek katoliških učenjakov iz raznih dežel.

Namen teh sestankov, ki se uradno nazivajo »Semaine d'Ethnologie religieuse«, je, podati navodila za proučevanje nekrščanskih verstev, ki tvorijo važen del vedno bolj se razvijajočega primerjevalnega veroslovja. Letošnji kongres se bo pečal z zgodovino in metodo te vede, nadalje z vprašanjem daritve, tajnih obredov in zvez primitivnih narodov.

Program obsega 44 predavanj, ki so razdeljena na sedem dni.

Jugoslovani, ki se žele udeležiti kongresa, naj pošljejo prijave pokrajinskemu tajniku za Jugoslavijo, univ. prof. dr. Lamb. Ehrlichu, Ljubljana, Stolno župnišče, ki daje tudi pojasnila glede raznih olajšav, prehrane, prenočišč in potnih listov.