

Neža Zajc

SLOVANSKA PODOBA BESEDE





Neža Zajc
SLOVANSKA PODOBA BESEDE
Sile upodabljanja v nekem slovanskem jeziku XVI. stoletja

Recenzenta: ddr. Igor Grdina, dr. Luka Vidmar
Oblikovanje in prelom: Brane Vidmar

Izdal: Inštitut za kulturno zgodovino ZRC SAZU
Založila: Založba ZRC, ZRC SAZU
Za založbo: Oto Luthar
Glavni urednik: Aleš Pogačnik

Tiskarna: DZS d. d., Ljubljana
Naklada: 300

Izid knjige je podprla Javna agencija za knjigo.

Digitalna verzija (pdf) je pod pogoji licence
CC BY-NC-ND 4.0 prosto dostopna:
<https://doi.org/10.3986/9789612543662>

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

27-277.2"15"
821.163.6.091Trubar:821.161.1.091Grek

ZAJC, Neža
Slovanska podoba besede : sile upodabljanja v nekem slovanskem jeziku
XVI. stoletja / Neža Zajc. - Ljubljana : Založba ZRC, ZRC SAZU, 2012

ISBN 978-961-254-366-2
261286400

© 2012, Založba ZRC, ZRC SAZU

Vse pravice pridržane. Noben del te izdaje ne sme biti reproduciran, shranjen ali prepisan v kateri koli obliki oz. na kateri koli način, bodisi elektronsko, mehansko, s fotokopiranjem, snemanjem ali kako drugače, brez predhodnega pisnega dovoljenja lastnikov avtorskih pravic (copyrighta).

NEŽA ZAJC

SLOVANSKA PODOBA BESEDE

SILE UPODABLJANJA
V NEKEM SLOVANSKEM JEZIKU XVI. STOLETJA

Ljubljana 2012

KAZALO

Predgovor.....	7
I. Uvod.....	9
II. Upodobitev:	
Upodobljena	53
Spokojna.....	86
Sveta.....	114
III. Podoba.....	133
Povzetek	227
Povzetek v ruskem jeziku	231
Povzetek v angleškem jeziku	235
Seznam slikovnih dopolnitev	238
Slikovne dopolnitve	240
Bibliografija	251

PREDGOVOR

Pričujoča študija je nastala kot utemeljitev in presežek; utemeljitev večletnega mišljenja in preučevanja starejšega slovstvenega jezika, zapisanega z namenom, da bi bil razumljen in bi kot tak predvsem spodbujal bralca k izpolnjevanju nekega poslanstva, ki ga je imeti za najvišji dosežek, trud in vzpon človeškega duha; presežek zato, ker je postalo mogoče izraziti tisto temeljno premiso jezikovnega raziskovanja – mislimo na znotrajbesedno razmerje med vsebino in obliko – kot bistveno za našo obravnavo, pri tem pa redundantno v splošni t. i. literarni vedi, zato ker jo mi razumemo kot zaznamovano z duhovno razsežnostjo, krščansko določeno ter onkrajčasovno. Zgodovinski zorni kot se ob tem navidezno razblinja, a je to res zgolj videz: pravzaprav postaja še strožje vkalupljen v natančno zamejeno področje, ki pa je nesporno zgodovinsko, ali bolje: kulturno-zgodovinsko. Res je, da se godi časovna prefiguracija, saj misel človeška premaguje tako tisto, kar je davno, kakor tudi sedanje. Vmes je praznina, polna dogodkov in kronoloških neizogibnosti. Oprijemljivost tedaj ni več časovno-prostorska fiksacija, temveč duhovno-miselna ostrina, včasih in nekdanj še bolj neredko oplemenitena z dostojanstvom podobe.

Naše raziskovanje slovanskega jezika se dobesedno opira na temelj krščanske misli. Sposobnost ohranjanja izvornega (vzdušja) je delo drugačne od zgolj pisne obdarjenosti, ki zmore preteklo tudi oživljati. A čemu sploh stremeti k preživelemu? (vprašanje cinika), nemara bi bilo bolje: enkratno utelešeno priklicati ponovno k življenju, torej ne zadovoljiti se z osamosvojeno ogolelostjo, niti ne verjeti v smrt sploh ... (odgovor verujočega), temveč razumeti preteklo kot utemeljenost sedanjega – to pa naj bi bil zorni kot zgodovinarja; pa tudi slehernega pomena giba, zvena, izjave, mišljene, zapisane in izgovorjene besede (kot) dejanja, ki terja tudi odgovornost Zanj ...in Njemu, a Komu? ... saj Kdo je? Ki več ne dopušča niti pomožnega niti glagolskega dejanja. Ker sam živi. To pa je tudi stičnica naštetih preučevanj minljivih nesreč: volja (ne do, a) k življenju. Istočasno z izpričanim se zgodi, da nabožno slovstvo postaja tudi »literarno« (še toliko bolj, če je) oziroma izvirno. Utegnili bi naleteti na pomisleke kot o zgolj posnemovalno-prepisovalni večini, ki bi si naprezala približati (sebe) k izvornemu, ali o neuspelem poizkusu vračanja, če ne bi bili deležni dedovanja dediščine že ohranjenega. To pomeni, da smo poklicani k razumetju. Slednje pa, ki zapisovalčevo roko spreminja v širokogrudno naročje človečanstva, ne more mimo neoporečnega vzpona tako nad preteklo kot tudi nad obstoječe. Zato napisano pomeni tudi skrivno

potrjevanje umetnosti krščanske lepote, ki ne more biti nikdar zgolj ponovljena (če je, je le resnično izvorna), niti ponovljiva (tedaj je resnično izvorna).

Delo Maksima Greka in Primoža Trubarja sodi prav v omenjeno edinstveno ožino besednega ustvarjanja. Naš neznatni prispevek k razumevanju njunega jezikovno-miselnega dosežka je v izbranem sopostavitvenem načinu verjetno naš poslednji; to pa iz edinega razloga najgloblje želje podrobnejše obravnave posameznega delca njunega besednega izraza, ki zaradi naše nemoči obseči dostojanstveno širino njunega genija v obsežnejši študiji obeh velikanov žal ostaja ne do konca izvršena. Nekatere odnosne vzporednice (s področja književnosti in umetnostne zgodovine) se bodo morebiti dozdevale količinsko nezadostno utemeljene, vendar je v okviru te študije to dopustno, saj so omenjene navezave razumljene kot podpodročne: središče obravnave je in ostaja (ne besedna umetnost v dandanašnjem pomenu, temveč) umetnost Besede, pojmovane v teološkem smislu. S tega zornega kota so vse navedene povezanosti duhovne narave, zato bistvene »po resnici« zapisa več desetletnega prizadevanja »v jeziku s slovansko besedno osnovo«.

V Ljubljani, 24. januarja 2012

UVOD

POSKUS ORISA DOLOČENEGA PODROČJA STAROVEŠKE DUHOVNO-VERŠKE ZAVESTI NASTAJAJOČE EVROPE

Stari Slovani so se prvokrat ustalili na meji dveh geografsko-klimatskih kulturnih področij: med zahodno in vzhodno polovico evropskega polotoka, v hribovitih predelih zgornjega toka Visle, na bregovih reke Tise in na pobočjih Karpatov (predela nekdanje Panonije oziroma današnje ozemlje južne Poljske in vzhodne Madžarske). Med VI. in VIII. stoletjem se je slovansko ljudstvo zaradi mešanih zakonov in vojnih zaplemb,¹ neenosmerno množilo, se širilo na sever, kjer so jih imenovali Venedi,² na vzhodu so jih imeli za Ante, na jugu pa so dobili ime Sklavini.³ Ko so Obri in Slovani podrli bizantinski obrambni zid, so se začeli pomikati proti morju; prodiranje Slovanov v središče balkanskega polotoka je konec VI. stoletja postalo eden izmed najodločilnejših zunanjepolitičnih dejavnikov pri oblikovanju trdne zgodnjebizantinske države,⁴ ki je tedaj začela izgubljeti svoj vpliv na latinskem Zahodu, a se je krepila na Jugu in Vzhodu: Apeninski polotok, Sicilija in Kalabrija, prej podrejeni rimski cerkvi, so bile odtlej bizantinske patriarhije.

Slovani, živeči med Tržaškim zalivom in moravsko-panonskim območjem, so bili v najbližjem stiku s krščansko vero na jugu zaradi dejavnosti oglejsko-istrskih menihov, na severozahodu pa so še zlasti od začetka karlovško-obrskih bojevanj od leta 831 naprej postali deležni bavarskega, natančneje salzburškega širjenja krščanske vere.⁵ Zgodnjelopovansko verstvo se je ohranilo na meji starokrščanskega (od II. stoletja naprej romanskega) in poganškega (germanskega) sveta,⁶ ki sta se nekoliko pozneje razvila v različne krščanske nazore: v zahodnokrščanske staroselce z romanskimi in grškimi priseljenci na jugu ter v gotske

¹ L. N. Gumiljov, *Ot Rusi k Rossii*, Moskva 2004, 32.

² Ta beseda še danes obstaja v estonščini (Gumiljov, n. d., 32).

³ Pod nazivom »sclavini« so Slovani zabeleženi tudi v bizantinskih virih, čeprav ta beseda ni povsem istovetna s skupnostjo Slovanov, saj so bili posamezno omenjani Sclavi in posebej Moravci. (Prim še: M. Kos, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, v: Sveta brata Ciril in Metod v zgodovinskih virih, *Acta ecclesiastica Sloveniae* 7, Ljubljana 1985, 36). Pridrujemo se v ozadju polemik o ustreznem etničnem imenu.

⁴ Prim. G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, Ljubljana 1961, 91.

⁵ Naša obravnava namerno ne dotakne naslednjih premis: t. i. karolinške renesanse; t. i. irsko-anglosaškega načina misijonarjenja ter vprašanja »prevoda svetoemmeranskih obrazcev«. (Prim. I. Grdina, *Paleografska in historična problematika*, v: BS 2004, 26). Avtorica se zaradi že zadostne raziskanosti, ne pa zadovoljive dokazanosti, pridruže nadaljnjih opazk.

⁶ Prim. I. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje 1973, 28.

arijance na severu.⁷ Čeprav je doslej v zgodovinopisju prevladovalo mnenje, da so vidne sledi bizantinskega idejnega (političnega), kulturnega (verskega) in umetnostnega sloga s skulpturnimi značilnostmi podaljšane apside, stolpa in prostora za posameznike plemenite krvi v tedanji Panoniji in Moraviji bile prinesene šele v IX. stoletju, je sodeč po ostankih kamitih cerkva iz zgodnjekrščanskega obdobja v južni Panoniji, severnem delu slovenskega ozemlja in Istri, verjetneje, da so krščansko vero širili tudi oglejski škofje, ki so z bizantinskimi mesti dejavne stike imeli.⁸ Že tedaj so posamezniki (ne njihova imena) postajali odločilni za vpisovanje oseb v zgodovino; v Čedadskem evangeliju (iz VI. stoletja) se nahajajo eni najstarejših zapisov slovanskih (slovenskih?) imen, ki potrjujejo osvobajajoč položaj romarskega mesteca tudi za slovanske oznanjevalce; manjše lokalne umetniške delavnice so bile dovtetnejše za prevzem vzhodnokrščanskih upodobitvenih načel.⁹

Za najstarejšo slovansko skupnost, ki se je začela vzpostavljati v teh deželah s preselitvijo dela Lombardov v Italijo leta 568, je stik z mejnimi področji severnoitalijanskih držav (Trst, Grado, Oglej), ki so bile odprte za mediteranski pretok znanja, umetnosti in verskega izročila z bizantinskega krščanskega vzhoda od konca IV. stoletja naprej, predstavljal možnost redkih, večinoma zgodovinsko nezabeleženih, prevladujoče enosmernih kulturnih vplivanj. Že na cerkvenem zboru v Ogleju leta 698 je bila potrjena prejšnja razdelitev oglejskega patriarhata s konca VI. stoletja, ki je tako tedaj še vedno obsegal ozemlje med Cremono, Čedadom, langobardsko furlanijsko krajino ter podalpskimi področji morda celo do Celja (ene od poznoantičnih škofij), saj je na sinodi iz leta 680 zapisano ime celeianskega škofa Andreja.¹⁰ Na istem cerkvenem zboru je bila tudi obsojena dogma o treh krščanskih prvenstvih (»treh glavah«): po več stoletnem naprezanju za svetovno cerkvijo je bil tokrat v vzajemno neuspešno dogovarjanje zakonito pritegnjen tudi novi Oglej, ki je s svojim ozemljem na severovzhodni jadranski obali do lagune Benetk prešel pod bizantinsko oblast. Karantanski vladar Samo je od leta 630 trgoval s Franki,¹¹ v vojnah proti Obrom pa uspel strniti slovansko državno tvorbo, ki pa je po njegovi smrti v protiobrskih boji, na prošnjo kneza Boruta zanašajoč se na bavarsko pomoč in s podreditvijo frankovskim zakonom, izgubila tudi svojo samostojnost. Borutov sin Gorazd (750–753) je, da bi izpolnil očetovo poslednjo željo, sprejel krščansko vero: Salzburški samostan Sv. Petra je pod zaščitništvom papeža Zaharije sprejel oblast karantanskega kneza Hotimirja, za časa katerega je bila velika večina Karantancev pokristjanjena: nad krstom je bdel prvi pokrajinski škof Modest, ki je prišel namesto poklicanega Salzburškega škofa Virgila, in posvetil cerkev Svete Marije pri Gospe Sveti, cerkve v mestu Liburnija, mursko pri Undrimah in še nekaj drugih.

Tedaj je, naziv »apostola za Slovane«,¹² enakovreden Salzburškimi misijonarjem, za

⁷ Prim. I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*, Maribor 1999, 26.

⁸ F. Dvornik, *Recent Archeological Discoveries in the Territories of Great Moravia* (drugo predavanje na Simpoziju o bizantinski misiji Slovanom leta 1964 – Dumbarton Oaks), DOP XIX (1966).

⁹ R. Jakobson, *Selected Writings VI (Early Slavic Paths and Crossroads, I. del)*, Berlin–New York–Amsterdam 1985, 107.

¹⁰ I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*, 31.

¹¹ F. Stele, *L'Art en Slovenie et le Byzantinisme*, Prague 1930, 382.

¹² F. Stele, n. d., 382.

južno področje tedanjega karantanskega ozemlja prejel oglejski patriarh Pavlin II. (750–753), ki se je nekoč celo udeležil pohodov nad Obre pod poveljstvom italijanskega kralja Pipina (u. 768), po njegovi smrti pa od naslednika Karla Velikega leta 792 dobil pisno dovoljenje za samostojno izbiranje deželnih škofov. Ti so se po Karlovem zavzetju Lombardije morali podrediti mladi frankovski državi, poleti leta 796 pa so salzburški in passauski škofi ter oglejski patriarh ob Donavi podpisali protokol, kjer so bila določena pravila pokristanjevanja slovanskih prebivalcev. Karel Veliki je za ozemlja onkraj meja frankovsko-bavarskega imperija imenoval pokrajinske škofo frankovsko-bavarske provincience, o čemer je brati v latinskem rokopisu z naslovom »Zgodba o Ingu«, ki pripoveduje o plemenitem kleriku, sorodniku salzburškega očaka Abrahama,¹³ iz »Spisa o spreobrnitvi Bavarcev in Karantancev« iz leta 871, najdenem na slovenskih tleh. Z namenom, da bi uravnesil neenotnost med slovanskimi verniki, je bil na območje Karantanije nameščen nadškof Arn (korespondent umrlega oglejskega patriarha Pavlina II.): v izvidnico je v salzburško rokopisno delavnico prispelo nekaj pisarjev iz samostana v St. Denisu, kjer je tedaj načeloval opat Sugerij, svetovalec Ludvika VI. Debelega, eden prvih neoplatonističnih utemeljevalcev francoske ter s tem morebitni predhodnik zgodnje italijanske gotike ali predrenesanse,¹⁴ za njimi pa je Arn tik pred svojo smrtjo pripeljal še menihe iz St. Amanda. Do cerkveno-teritorialnih sporov s salzburško škofijo pa so pripeljala prizadevanja nadškofa Arna in njegovih nadaljevalcev Ursa in Maksencija za obnovitev dotedanjega cerkveno-politična razmerja v Ogleju. Če je za karantansko območje nadškof Arn še predvideval salzburško nadoblast in se ob tem skliceval na prejšnje odločitve papežev Zaharije (741–752), Štefana II. (752–757) in Pavla I. (757–767), je imel njegov pomočnik Urs pred očmi sinodalni protokol patriarha Pavlina I. še izpred časa langobardske nadvlade (pred letom 568), kjer je bila določena širitev oglejske lastnine z vključitvijo Grada, beneške lagune ter tudi Karantanije. Kljub pomanjkanju pisnih virov je na podlagi nekaterih ohranjenih arheoloških najdb (predvsem s področja liturgike) moč domnevati, da je oglejska misijonska dejavnost potekala na celotnem karantanskem ozemlju. Zaradi preteklih stikov z aleksandrijsko cerkvijo in njenimi patriarhati pa se zdi utemeljeno misliti, da je »akvilejski ali oglejski« liturgični obred ohranjal tudi nekatere vzhodnokršćanske značilnosti. Prehajanje v razodetveno vero še ni bilo omejeno niti z deželno niti z narodno pripadnostjo.

Začetki načrtne slovanske pismenosti segajo v obdobje, ki je nasledilo II. zbor v Nikaji ali VII. svetovni cerkveni zbor 31. julija leta 786.¹⁵ Po smrti cesarja Konstantina V. leta 780 je njegova žena Irena želela obnoviti kult ikon. Ob pomoči tedanjega konstantinopelskega

¹³ »Simili modo etiam Arn episcopus successor Virgili sedis Iuvavensis deinceps curam gessit pastoralem, undique ordinans presbyteros et mittens in Sclaviniam, in partes videlicet Quarantanas atque inferioris Pannoniae illis ducibus atque comitibus, sicum pridem Virgilius fecit« (Srednjeveško slovstvo. Izbrano delo, Ljubljana 1972, 211). Prim. I. Grdina, recenzija: J. Pogačnik, Zgodovina slovenskega slovstva, ZČ 45 (1991) 3, 498; M. Kos, *Conversio*, 132–133; *Annales Regni Francorum, Hannoverae 1895*, ad. a. 796: s. 98, ob.

¹⁴ A. F. Losev, *Nachalnjnye stadii neoplatonicheskoj estetiki renessansa*, v: *Tipologija i periodizacija epohi vozrozhdenija*, 1978 Moskva, 62–68.

¹⁵ Leto zatem je bil ustanovljen praznik »zmagoslavja pravoslavja« (potrjen na konstantinopelskem cerkvenem zboru leta 843), razglašena pa tudi anatema (izobčenje) ikonoborcev. Določene so bile tudi pravice bizantinskih škofov, v čemer se je prvič znotraj bizantinske cerkve pokazal antagoni-

patriarha Tarazija, ki je stremel tudi k obnovitvi zveze z Rimom in drugimi patriarhati, si je prizadevala sklicati svetovni cerkveni zbor. Cesarji so sestavili dokument »sacra« in ga 29. avgusta leta 784 naslovili na papeža Hadrijana I. z namenom, da bi se ta udeležil novega svetovnega zbora, ki bi pomenil potrditev starejše tradicije čaščenja ikon. Oktobra leta 785 je papež odgovoril z obsežnim pismom, kjer je predstavil svoj odnos do svetih podob, v zaključku se je dotaknil tudi spornih političnih vprašanj med Rimom in Konstantinoplom, ob tem pa kritično omenjal okoliščine imenovanja Tarazija na patriarhovo mesto ter tako na nek način zavrnil njegovo povabilo.¹⁶ 24. septembra leta 787 so se v konstantinopelski cerkvi Svetih Apostolov zbrali svetovni cerkveni dostojanstveniki: razveljavljene so bile »hore«¹⁷ ikonoklastičnega zbora v Hieriji, v novih »horah«, ki jih je potrdilo 306 cerkvenih očetov, pa je bila razglašena dovoljenost ceckvenih podob (ikon). Čeprav je bila takrat uzakonjena zahteva po skladnosti s , tako kot je bilo zapisano v Evangelijih »v pričevanje utelešenja božanskega Logosa v Jezusu Kristusu«, so bile svetinje odtlej nekoliko prikrajšane za celovitost svetosti. Postavljeno je bilo razlikovanje med čaščenjem podob v cerkvah, domovih in na javnih mestih z »večno lučjo« ter s kadilom (»proskynesis«) ter med čaščenjem Boga (»latreia«), ki naj bi presegalo sleherno upodobitev. Po sporazumnem soglasju z odposlanci Hadrijana I. so razglasili čaščenje ikon za kristjanovo dolžnost in prepoznavno lastnost krščanske pobožnosti. Papež Hadrijan I. je z drugim nikajskim zborom tudi dobil možnost ponovne rimske oblasti (restavracija »patrimonie«) nad Kalabrijo, Sicilijo in ilirskimi škofijami, ki so bile pod Konstantinom V. priključene konstantinopelski cerkvi.¹⁸ Mladi Karel je zavrnil odločitve sedmega svetovnega cerkvenega zbora v Nikaji, ki ga je vodil patriarh Tarazij, čeprav jih je papež Hadrijan I. podprl, naročil pa je Theodulfu Orleanskemu napisati odgovore proti sinodi (»Capitulare adversus synodum«), znane pod nazivom Liber Carolini (*Opus Caroli Regis*), kjer je bilo zapisano, da »Sveti Duh izhaja iz Očeta skozi Sina« – to je potrdil papež Hadrijan I. ob ustanovitvi zahodnega cesarstva. Na frankfurtskem cerkvenem zboru leta 794, ki ga je sklical Karel Veliki, vzvišen nad položajem bizantinskega cesarstva, ki mu je tedaj vladala cesarica Irena, so bile postavke II. nikajskega zbora razvrednotene v korist nedotakljivosti stališča zahodne cerkve. Razveljavljeno pa je bilo tudi čaščenje ikon, kar je odražalo globlje politično-oblastne (in manj verske) vezi med papeškim sedežem in ideologijo frankovske države.¹⁹ Leta 797 je na zboru v Furlaniji pod vodstvom Pavlina II. Akvilejskega bilo zagovarjano dopolnilo »filioque« k latinskemu credu, ki je bilo sprejeto za nadaljnja stoletja. Čeprav je Pavlin Akvilejski poznal odločitve efeškega cerkvenega zbora,

zem med radikalno nepopustljivostjo meniške struje (t. i. zeloti) ter zmernostjo državnih politikov (prim. Ostrogorski, n. d., 183).

¹⁶ Za božič leta 784 je Tarazij nasledil patriarha Pavla IV., ki je nasprotoval temu, da bi moral umreti pod anatemo, tj. izobčen od vseh sestrskih cerkva (E. Lamberz, J. B. Uphus, *Concilium Nicaenum II*, v: *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. I. Corpus Christianorum*, Turnhout-Brepols Publishers, Bologna, 2006. - odslej pod kazalko: CC 2006, 297).

¹⁷ Ohranjene samo v »Refutatio« (CC, 298).

¹⁸ CC 2006, 300.

¹⁹ Začetki frankovske države segajo v leto 754 onkraj Alp, ko se je 6. januarja v Pontionu papež Štefan II. sestel s kraljem Pipinom. Tedaj se je porodila ideja rimske cerkvene države oziroma zahodnega cesarstva.

ki je v nasprotovanju nestorijanstvu zapovedoval zgolj izhajanje Duha od Očeta, je želel izpostaviti razliko med »dopolnilom, ki okrepi prejšnjo dogmo« ter »dodatkom, ki dogmo razvrednoti«, zato naj bi »filioque« zgolj poudaril »skozi Sina«, s svojim pričevanjem pa je potrdil, da je res nekaj časa ponekod bilo v rabi »samo od Očeta«, zato naj bi bilo proti temu naziraju opravičeno dodano omenjeno.²⁰ Papež Leon III., ki je dal vgravirati srebrni ploščici z veroizpovedjo brez »filioque« in ju položil v rimsko Cerkev Sv. Petra, kjer je 25. decembra leta 800 okronal Karla Velikega za cesarja, mu je v osebnem pismu leta 808 napisal, da sicer meni, da je »filioque« pravoveren, ampak da ga ni nujno vključiti v veroizpoved. Franki so to »novost« prenesli med svojim pogajanjem z Bolgari tudi v obred slednjih, kjer je ob obisku cesarja Borisa to izjemno zmotilo konstantinopelskega patriarha Fotija. Bogoslovno trenje se je kot že davno prej godilo znotraj občutljivega tkiva jezika: površnost Karlovih pomočnikov, ki so prevajali akte VII. svetovnega zbora v latinščino, je povzročila, da je nerazlikovanje med grškima besedama »latreia« in »proskynesis« onemogočilo sleherni nadaljnje razumevanje – v razmerju do ikon sta bila oba izraza prevedena z lat. adoratio. Vzpostavljajoče se zahodnokrščansko ideološko stališče je, sklicujoč se na papeževo nevtralnost,²¹ predpisovalo izrazito zunanjo in zgolj spoznavno namembnost Božje upodobitve. V tem se je razlikovalo tako od preteklega rimskega občudovanja, ki se je širilo onkraj cerkvenih podob, kot tudi od nikajskega, v osnovi ikonosakralnega, a ne dogmatičnega naziranja.²² Na krščanskem zahodu so se odprla tri težavna teološka vprašanja: o predestinaciji, tesno povezani s problematiko posameznikove svobodne volje,²³ o kultu čaščenja Božje matere, o neposrednem ali posrednem Kristusovem utelešenju pri zakramentu evharistije.²⁴

V »Letopisu kraljestva Frankov«²⁵ je iz opisa frankovskega pohoda nad Obre leta 791, ki je potekal s prekoračitvijo Donave do reke Rabe (do čeških ozemelj, kjer so živeli moravski Slovani), in se je zaključil s obrskim porazom leta 796 ter z novo vojaško-administrativno enoto frankovske države (obsegajočo ozemlja med Donavo, Rabo in Dravo), moč razbrati, da se je tedaj Karel Veliki prvič srečal s z moravsko (tj. donavskega bazena, Moravije, Nitre)-panonskimi prebivalci, tj. tamkašnjimi oziroma z vzhodnimi Slovani, kot jih skupaj s češkimi

²⁰ A. E. Siecenski, *The Filioque*, 92–96.

²¹ Primer »papeške nevtralnosti« naj bi predstavljal papež Gregor IV. (827–844), ki je zavračal tako čaščenje kot tudi prepoved ikon; v rimski koledar je uvedel praznik vseh svetih.

²² Tj. da ni bilo razglašeni restrikcij. Hadrijan I. je pisal Taraziju pismo, ki je bilo na zboru prebrano: »Prejel sem šest svetih zborov z vsemi kanoni, ki bi bili tako zakonito in božansko potrjeni« (izvirnik priča o dveh možnostih branja: prepoved ali izbirnost). Vendar ni bilo na VII. zboru sprejetih nikakršnih restrikcij in so bili le potrjeni »vsi kanoni šestih in svetih in svetovnih zborov« (Prim. Concilium Trullanum, v: CC 2006, 211–212).

²³ Takrat je bil protagonist tega nauka (potenciranega s t. i. doktrino dvojne predestinacije) Gottschalk, sprva karolinški menih, ki je zapustil samostan v domačem kraju Fuldi, pobegnil v Italijo, kjer je začel pridigati brez posvečenja ter zavzel antipelagično avguštinsko teološko pozicijo. Ko se je vrnil na Nemško, je bil obsojen, vplival na J. Scottusa. Karolinška cerkev je potrdila avguštinsko enojno predestinacijo (M. A. Colish, *Medieval Foundation of the Western Intellectual Tradition*, New York 2002, 73).

²⁴ Vsa tri navedena težišča teološke spornosti bila ponovno polemično obujena v protestantskem religioznem uporu v sredini XVI. stoletja.

²⁵ *Annales regni Francorum*, Hannover 1895.

poimenuje tedanja terminologija frankovskih letopiscev. Za leto 803 isti letopis poroča, da je obrski kagan Zodan prodril do Regensburga in pri tem zajel veliko število panonskih Slovanov, ki pa so se zato dve leti kasneje v Panoniji ne le uprli tuji oblasti, temveč so združeni moravski, češki in karantanski Slovani izvršili načrtovan pohod nad Obre.²⁶ A Bavarci so bili številčno in ideološko močnejši, saj je bilo krščanstvo državniški temelj. Za razmejitevno pregrado med salzburško škofijo (severno od reke Drave) in oglejskim patriarhatom (južno), je leta 811 Karel Veliki določil široko reko Dravo. Spodnjepanonsko področje, naseljeno s slovanskimi Karantanci in Bavarci pod frankovsko nadoblastjo, sta v upravljanje prejela mejna grofa: od približno leta 847 dalje knez Pribina, po njegovi smrti leta 860 pa sin Kocelj. Na začetku IX. stoletja je s podporo Karla Velikega patriarh Maksencij postavil novo oglejsko krstilnico s privzdignjenimi nadstropji, staro pa je ponovno povezal s steno katedrale v novo Cerkev poganov. Maksencij je dal postaviti apsidno z bizantinskimi freskami prizorov Križanja in upodobitvami svetnikov, grobnica pod njo je bila posvečena kultu mučencev.²⁷

Med letoma 823 in 825 je bizantinski imperij najprej izgubil Kreto, nato pa še Sicilijo. Nasprotja med rimskim in bizantinskim cesarstvom so se zaostrija po vzhodnokrščanskem prevzetju ilirskih (dalmatinsko-balkanskih) dežel. Po koncu ikonoklastičnih bojev pod cesarico Teodoro (leta 843) je bila zaslepitev z mediteranskim sojem začasna, spregledanje je bilo kakor klic po nekem neoporečnem znanju: obnovljena dejavnost konstantinopelske univerze²⁸ je bila bržkone vzpostavljena na pobudo največjega učenjaka tiste dobe, patriarha Fotija; na univerzi je tedaj štel svoja začetna leta profesure Fotijev učenec (še posebej v dialektiki kot uvoda v filozofijo),²⁹ Konstantin Filozof (ki se je leta 860 udeležil religiozno-diplomskega poslanstva v Samari. Že v začetku januarja leta 861, ko sta brata prispela v Krim in v Hersones, geografsko-kulturno križišče trgovskih cest, se je tam Konstantin izpopolnjeval v jeziko(slo)vnm znanju, se izkazal v teoloških razpravljanih s hebrejskimi učenjaki s sklicevanjem na natančne zgodovinske okoliščine (blizu znanstveno argumentiranemu stališču). V Hersonesu je Konstantin našel tudi neznan del posmrtnih ostankov četrtega rimskega papeža Klementa. Konstantin, na katerega so relikvije delovale, je svetniku posvetil tudi himno in panegirično hvalnico.³⁰ Vzdevek »filozof« je Konstantin lahko pridobil samo kot poznavalec jezikov in tedaj tudi goreč kristijan: v pripravi na težavno nalogo je že v Konstantinoplu, ali nekoliko južneje, prvi prevedel Evangelije v slovanski jezik (njegov zapis glagolice leta 863 naj bi temeljil na v Hersonesu odkritih slovanskih liturgičnih knjigah),³¹ pri tem mu

²⁶ Magna Moravia, Praga 1965, 91–92. Naprej: MM 1965.

²⁷ R. Chevallier, *Aquilee et la romanisation de l'Europe*, Tours 1990, 107.

²⁸ Leta 529 je Justinijan, rimski imperator na bizantinskem prestolu, zaprl Akademijo v Atenah, takratno središče neoplatonizma, poganskim znanstvenikom odvzel predavateljsko stolico in jih izgnal v perzijske dežele (Ostrogorski, n. d., 87).

²⁹ I. Ševčenko, *Byzantine elements, v: Byzantium and the Slavs* (G. Grabowich, N. Minissi, R. Picchio, O. Pritsak), *Byzantium and the Slavs*, Cambridge–Napoli 1991, 99–100. (Odslej pod kazalko: *Byzantium and the Slavs*).

³⁰ Izvirnik je izgubljen (bibliotekar Anastazij ga je prevedel v latinščino) besedilo obstaja tudi v staro-cerkveni slovanščini, morda gre za prevod grškega izvirnika, morda Konstantinovega (prim. Dvornik, n. d., 167).

³¹ Našel je evangelij in psalter, pisana »roskem« jeziku (gotskem?) (F. Grivec, *Slovanska apostola Sv.*

je poleg drugih pomočnikov pomagal starejši brat Metod, ki se je že v mladosti seznanil s slovanskim jezikom in slovanskimi obrednimi običaji.³² V tistih letih se je začasno ustalil vzhodni limes, bizantinsko krščanstvo podkrepljeno z imperatorsko ideologijo, se je načrtno širilo s pokristjanjevanjem Armencev, Sirijcev, Bolgarov, posebej pa balkanskih Slovanov. Slednje je kmalu povzročilo oslabitev frankovsko-bolgarske politično-gospodarske zveze. Obliko frankovske nadvlade nad slovanskimi ozemlji je leta 843 določila listina »Divisio imperii«. Tri leta kasneje je Ludovik Nemški knezu Pribini in sinu Koclju, frankovskima vojvodoma in vazaloma, širokogrudno dodelil južno Panonijo.³³ A kmalu je Ludovik izkazal nedoraslost svojim dejanjem in leta 855 napadel moravskega kneza Rostislava. Slednji je njegov napad pričakoval, celo več, zdi se, da je imel jasno izoblikovano (politično) predstavo o moravski samostojnosti tudi v cerkvenem pogledu neodvisni od frankovsko-bavarske (vključujoč tudi salzburške samostane) krščanske politike. Kmalu po Rostislavovem izgonu bavarskih duhovnikov (ok. leta 852) so njihovo vlogo prevzeli domači duhovniki, po izvoru iz grškega in italijansko-oglejskega (videmsko-istrskega) območja, ki pa so slovanski jezik znali. Zato se je Rostislav zavedal, da ne potrebuje navadnih duhovnikov (za pokristjanjevanje ali širjenje vere med ljudstvom), temveč višjega cerkvenega dostojanstvenika (episkopa-škofa), ki bi pomagal ustanoviti samostojno slovansko cerkveno institucijo.

Patriarh Fotij, »prvi misijonar bizantinskega krščanstva«,³⁴ je leta 865 nemudoma poslal vsem vzhodnim patriarhom znamenito »Okrožno poslanico« (»enkliko«), v kateri je ostro obsojal zablode rimske cerkve glede liturgičnega obreda, cerkvene ureditve ter izhajanja Sv. Duha, napisal pa je tudi »Okrožnico oglejsko-beneškemu patriarhu« (»Enklitika patriarhu akvilejskemu«)³⁵ s podobnimi postavkami: obe pismi sta se predvsem dotikali posledic sporne razširitve obreda na dvojno izhajanje (tako od Očeta kot tudi od Sina).³⁶ Leta 869 je bil sklican carigrajski cerkveni zbor, imenovan »protifotijevski«, kjer je bila ponovno naglašena teorija patriarške pentarhije kot petdelne zveze cerkvene enotnosti, ki sama po sebi ni usmerjena proti rimskemu sedežu, je pa z njo rimsko prvenstvo izgubljalo veljavo. Še pred poletjem leta 879, ko je na cerkvenem zboru, kjer je prisostvoval tudi kardinal Peter, patriarh Fotij pod okriljem cesarja izrekel anatemo nad papežem Nikolajem I. (858–867), razglasil rimsko dopolnitev o izvoru Sv. Duha za krivoversko ter vmešavanje Rima v ureditev bizantinske cerkve za nezakonito, je taisti papež, osredotočen na vzpostavitev popolne neodvisnosti papeškega sedeža od posvetne oblasti (čeprav je sodeloval z vzhodno-bavarskimi deželnimi dvori), zavrnil Rostislavovo prošnjo o ustanovitvi samostojne moravske cerkve. Zato se je moravski knez, tedaj dejaven v trgovskih vezeh z vzhodnimi deželami, še posebej s trgovci iz Konstantinopla, odločil naravnost nagovoriti bizantinskega patriarha Fotija

Ciril in Metod, Ljubljana 1927, 34)

³² Prim. Jagić, n.d., 8

³³ Prim. Libellus de conversione Bagariorum et Carantanorum.

³⁴ Prim. I. Ševcenko, *Byzantine elements*, v: *Byzantium and the Slavs*, 164.

³⁵ Oglejski patriarh, ki mu je Fotij poslal okrožno poslanico, je bil Valbert Akvilejski (s katerega posredovanjem je imel verjetno stike s Fotijem tudi Teodozij iz Nina) (prim. R. Jakobson, *Selected Writings VI*, 185).

³⁶ Več o tem: A. Edward Siecienski, *Filioque (History of a Doctrinal Controversy)*, New York 2010, 101–102.

ter cesarja Mihaila III.:³⁷ iz *Konstantinovega žitja* je razbrati Rostislavovo prošnjo, da bi mu poslali učene in izobražene duhovnike (svečenike), ki bi tudi sestavili zbir zakonov, ustreznih položaju velikomoravske fevdalne družbe.

»Rostislav, moravski knez, od Boga z ustmi in svetlobo ustvaril je s knezi svojimi in z moravskimi ter poslal k carju Mihaelu: »Ljudem našim, od poganstva spreobrnjenim in ki so krščanstvo po zakonu sprejeli, ki učitelja nimamo takšnega, ki bi lahko v svojem jeziku čisto vero krščansko izpovedal, da bi bile tudi druge dežele, ki to zrejo, nam podobne. Zato nam pošlji, vladar episkopa in učitelja takšnega. Saj od vas na vse dežele dobri zakon se že zliva. Zbral se je zbor: poklican je bil Konstantin Filozof, ki je ustvaril v slišanje naslednji govor: »Filozof, zavedamo se, da je to težavna naloga, vendar je tebi dostojno tja iti, saj teh reči ne more nihče drug opraviti tako kakor ti.« // Odgovoril je Filozof: »In čeprav utrujen v telesu in bolan, bom rad šel tja, če imajo črke in jezik svoj.« In mu je odgovoril: »Ded/ujec moj in oče moj in mnogi drugi, ki so to iskali, tega niso našli, kako naj jaz to najdem«. Filozof mu je odgovoril: »Kdo bi potem pisal govor/pridigo po vodi in si zaslužil ime heretika?« (Iz XVI. poglavja *Žitja Sv. Cirila*).³⁸

V ozadju dotedanje zgolj trojezične svetlobonosne veroljubnosti je bilo samovpraševanje o jeziku – ljudstvu razumljivem in hkrati Bogu ugodnem – posledica točno določenih zgodovinsko-regionalnih okoliščin in zato šele takrat sploh mogoče. Le zahodnokrščanska cerkev je namreč priznavala latinščino kot edini sprejemljiv jezik za liturgično služenje, na kar se je skliceval tudi Konstantin, ko je v Benetkah zagovarjal slovansko liturgijo, obtoženo »trojezične herezije,« medtem ko je vzhodno krščanstvo dopuščalo Boga slaviti in k Njemu moliti v ljudskih jezikih (tako je bilo v Armeniji, Perziji, Egiptu, Gruziji in v Arabiji). O odločilnosti cerkvenega ljudskega jezika govori naslednji odlomek iz *Konstantinovega žitja*:³⁹

»Za ljudi naše, ki so od poganstva odstopili, in so krščanski zakon ohranjali, učitelja nimamo takega, ki bi v njihovem jeziku isto (resnično) vero krščansko povedal.«⁴⁰

Misija dveh učenjakov iz Konstantinopla je bila odgovor moravskemu knezu na izrečeno vprašalno prošnjo, ki je izražala potrebo neke skupnosti, temelječe na avtohtoni domači verski tradiciji. Medtem ko odsotnost enotnega narodnostnega zaledja ni predstavljala zadreg pri sprejetju, osvojitvi niti pri širjenju novega jezika krščanske vere, je bilo izrinjenje

³⁷ Odločilna je bila pri tem tudi beseda cesarja Bardasa, brata cesarice Teodore (Ostrogorski, n. d., 227).

³⁸ Vatroslav Jagić, *Codex Slovenicus. Rerum Grammaticarum, Imper. Academiae Petropolitanae socius*, Petropoli, 1896, 1.

³⁹ O verodostojnosti zgodovinskih podatkov iz hagiografskih besedil o svetih bratih Cirilu in Metodu govori naslednje študije: F. Grivec je dokazal, da je bula papeža Hadrijana II. resnično obstajala (F. Grivec, *De authentia epistolae »Gloria in excelsis Deo« Hadriani II., Or. Christ...* 1952, 113–120). Z. R. Dittrich je dokazal, da bi misija svetih bratov ne imela uspeha, če ne bi potekala v povezavi z Rostislavovo posvetno oblastjo, dokazano je, da je bilo Konstantinovo žitje napisano skoraj takoj po njegovi smrti, kar govori o tem, da bi ob morebitnih neresničnih podatkih takoj vzbudila negotovanje med verniki, pa tudi polemično neodobranje s strani bavarskih duhovnikov. (Z. R. Dittrich, *Christianity in Great Moravia*, 93–96; prim. F. Heil, *Vizantijsko posol'stvo v Velikiju Moraviju*, MM 1965, 107–109).

⁴⁰ P. A. Lavrov, *Materialy dlja voznikovenija drevnejšej slavjanskoj pi'smennosti*, Leningrad 1930, k. XIV, 26.

obstoječega nasilno. Pripravljenost domačih prebivalcev na prevzem nove pisave priča o zavedanju prevzetosti latinske pismenosti, a plodno stikanje jezikovne (slovanske) in cerkvene (latinske) tradicije je bilo odločilno spodbujeno šele s slovansko liturgijo, ki je pomenila poskus združevanja ali preseganja dveh krščanskih tradicij. Začetek slovanske pismenosti ni bil oddaljen od sočasnih miselno-duhovnih praks, temveč le ozaljšan z občutjem »poznoapostolske« poklicanosti k visoki kulturni nalogi ter s filozofsko (tj. bogoslovno)⁴¹ oznanjevalsko avreolo neke Bogu uslužne dejanskosti. V orisu (Metodovega) izgona t. i. latinske tradicije iz Spodnje Panonije pisec salzburške »Spomenice o spreobrnitvi Bavarcev in Karantancev« (Karantanija in Spodnja Panonija severno od Drave poimenovani z združevalnim imenom prebivalcev »Sclavinia«) v krščansko vero natančno ločuje med jezikom in črkami, zato je sklepati, da je bilo s pisavo že takoj mogoče zapisovati tudi jezik domačih ljudi. Učeni Alkuin je namreč Karlu Velikemu, ki je slišal le potrditve brezpogojnosti vladarja, tudi sugeriral nujnost širjenja krščanske vere, ki bi odgovarjala ideji rimsko-frankovskega univerzalizma, kateri je bil prirejen načrt natančne cerkvene organizacije – ki pa se udejanjati ni več mogla zgolj s silo, temveč je (prav tako sledeč Alcuinovemu nasvetu dosega končne ideološke prevlade) postajala tisto, kar naj bi v bistvu bila: umirjena prosvetljalna dejavnost.⁴² Zato so se v 20. letih IX. stoletja pojavile nove cerkve na moravskem, nitranskem in panonskem območju. V zapisu zasedanja sinode v Maini leta 852 piše o zgodnjokrščanski posebnosti moravskega področja kot »rudis adhuc christianitas«. K razumnemu sprejetju nove vere je lahko pomagal le jezik: Konstantin, ki je utemeljeval enakovrednost jezikov s prvim pismom Korinčanom apostola Pavla,⁴³ je nujnost slavljenja Boga v ljudem razumljivem jeziku razumel kot najbolj učinkovito sredstvo v boju proti človeški brezbriznosti in ravnodušju.⁴⁴ Posebna popustljivost se je izpričala tudi v dopuščanju določene mere ohranjanja običajev pretekle religije, ki naj bi novo krščansko vero zgolj podpirala.⁴⁵ Arheološke najdbe so pokazale, da so v takratne grobove, umrlih pokopanih po krščanskemu obredu, polagali številne dragocenosti, kar naj bi odražalo staro pogansko predstavo o posmrtnem, tj. življenju v grobu. O tem govori tudi nekoliko manj pogosto navajan odlomek iz Konstantinovega žitja (»Vita Constantini«):

»Ne le da samo govorim, temveč tudi neuke učim, govoreč: kakor pod zemljo živijo ljudje z veliko glavami in vsa gnus hudičeva je, in če kdo ubije kačo, devet grehov dobi zato. Če pa človeka kdo ubije, naj tri mesece pije iz lesene čaše, steklene pa naj se ne dotakne /.../ Vse to, kakor trnje posekaj, z besednim ognjem ožgi, govoreč: preroku govorim o tem, žrtvuj

⁴¹ »Na filozofski način« (prim. I. Grdina, recenzija: J. Pogačnik: Zgodovina slovenskega slovstva, 499). Več o tem: I. Ševčenko, *The Definition of Philosophy in the »Life of Saint Constantine«, Byzantium and the Slavs*, 94–106

⁴² *Magna Moravia*, Praga 1965, 98–99.

⁴³ S tem je predhajal pojmovanje pomena liturgije M. Luthra za šest stoletij (prim. R. Jakobson, *Selected Writings VI (I)*, 118).

⁴⁴ »Ignoranci« (R. Jakobson, *Selected Writings VI (I)*, 119).

⁴⁵ Prim. »Ikonoborski nazori nastanejo v vzhodnih pokrajinah Bizanca kot sad križanja krščanskih teženj po čisto duhovni veri z vplivi starih kristoloških krivoverstev in sekt, nasprotnih zunanjemu cerkvenemu blišču, kakor tudi z vplivi nekrščanskih ver, židovstva in zlasti islama« (Ostrogorski, n. d., 169).

Bogu žrtev hvale, in predaj višjemu molitve tvoje./.../ govori Gospod, Kateri vse drži. In naj se ohrani z duhom vašim /.../ in v evangeliju piše: slišite, kakor je bilo rečeno davnim: ne prešuštvuj«. ⁴⁶

Pogansko doživljanje in pogled na svet se kažeta ne le v omembi materialnih realij (lesene in steklene posode), temveč tudi v mešanju (kategorije živosti in mrtvosti), v štetju (»devet«), v nečlovekoljubni nameri (pomanjkanju čuta za pravičnost: neprimerna kazen za umor), v odsotnosti občutja usmiljenja in popolnem umanjkanju upa. Slednje jezikovno pričevanje kaže tudi preplet antično (ne grško-rimskega, temveč prvokrat slovanskega)-evangeljskega izrazja, ki bržčas odraža takratni soobstoj doživljanja preteklega verovanja ter dejavnega sprejemanja nove vere kot bodoče ali t. i. dvovero (gr. amfibolia; lat. ambitio confundes) kot sobivanje krščanske in ljudske religije. Ohranjanje že vzpostavljene (dopuščanje korektiva starega ter vnos neoporečnega v novo) je bilo zaobseženo v sami zasnovi novega slovanskega cerkvenega jezika, zato naslednje zgodnje pričevanje, vzeto iz Konstantinovega žitja, napisanega izpod roke Metodovega učenca in bizantinskega Slovana Klementa ali Gorazda, govori o spominu na nek davni zapis slovanskega jezika:

»Razveselil se je car in Boga proslavil /.../ in napisal Rostislavu poslanico, ki veli vsakemu, da bi v razum resnični prišel in bi se v višji naziv povzpел. Ko je videl vero tvojo, je postal zelo pobožen – ustvaril je pisavo. In tako sedaj v naših letih imamo črke⁴⁷ v našem jeziku – tega vendar ni od davnega bilo, samo v prvih letih – da bi tudi vi bili udeleženi v velikih jezikih in slavili s svojim jezikom. In zato si ti poslal njega, ki ga je sam Bog poslal, moža spoštovanega in pobožnega, zelo učenega in filozofa, ki je prejel dar rade volje in spoštljivo, saj je ta več od zlata in srebra slehernega in kamenja dragega in bogastva minljivega ... Ko je prišel v Moravijo,⁴⁸ je bil z veliko častjo sprejet. In Rostislav je zbral učence ter mu jih predal v učenje. Kmalu so tam vso cerkveno pravilno ureditev prevedli in se naučili bogoslužja: in jutranjih in dnevnih skupnih molitev, opoldanskih in večernih in povečernic⁴⁹ in skrivnostne molitve« (Jagič 1896: 2; Dvornik 1959: 169).

Ta odlomek se konča z opisom vzpostavljanja bogoslužnega obreda v slovanskem jeziku: dvomiti je o prvi slovanski cerkveni liturgiji, ki bi bila v celoti povzeta po bizantinski, temveč je verjetneje misliti, da je Konstantin sprva prevedel tudi rimski obredni obrazec,⁵⁰ katerega

⁴⁶ Lavrov, n. d., 28–29.

⁴⁷ Knjige.

⁴⁸ Znano je, da »Moravija« pomeni tedanjo kazalko na Panonijo (t. i. panonska teorija), kar je potrjeno v t. i. italijanski legendi o sv. Klimentu, ki govori o svečanem srečanju in sprejetju slovanskega apostola med Moravci: »quia et reliquias b. Clementis secum ferre audierant et evangelium in eorum linguam a philosopho praedicto translatum«, medtem ko ne razločuje pokrajin (osredotoči se zgolj na dežele, severno od Bolgarije). (Dvornik, n. d., 167). Prim. še: »Nesoglasje s panonskimi legendami je opazno celo v pripovedi o slovanskih pismenkah, ki naj bi bile sestavljene v Moraviji, ne pa na jugu. Zato je potrebno dati prednost panonskim teorijam, potrjenih v italijanski legendi« (Jagič, n. d., 8).

⁴⁹ »Opoldanske« je najti zgolj v enkratnih prepisih (sk. »c«), ki se kažejo najvereodostojneši (G. Zifer, Rukopis'naja tradicija prostrannogo Zhitia Konstantina, Slavjanovedenie 3 (1991), 62). Stcl. Повечерница izhaja iz gr. apodeipnon (kar ne ustreza lat. completorium, tj. oklepnice).

⁵⁰ Ohranjen v fragmentih starocerkvenoslovanske liturgije, prinesenih iz Palestine v Kijev, znanih pod nazivom »Kijevski listki«, na podlagi katerih je tudi postavljena teza o izvorniku Konstantinove

so uvedli prvi frankovski misijonarji na moravsko-panonskem. To naj bi bila sicer izvorno rimska »liturgija sv. Petra«, vendar pa je Ciril prevajal po grški prevodni priredbi rimske liturgije sv. Gregorija, ki je bila v rabi tako v rojstnem kraju obeh bratov v Solunu kot tudi v grških samostanih v Rimu. Pet let po prihodu na Moravsko sta se brata odpravila v Rim. Pot solunskih bratov po cestah od Ogleja, Čedadu, Benetk,⁵¹ kjer sta se z besedami dejavno borila za upravičenost cerkvenega obredja v slovanskem jeziku, je bila načrtovana po vodilu sprave,⁵² prevzetem od patriarha Fotija, ki je nenavsezadnje s svojimi predhodniki vzpostavil premirje ter je bil izobčen le prvič.⁵³ Njuno potovanje je bilo apostolsko v trojnem pomenu, dotaknilo pa se je tudi treh papežev. Nikolaj I. ju je sprva sicer prijazno sprejel, nato pa je tik pred smrtjo izvedel za cerkveno izobčenje s strani vzhodnih patriarhov s Fotijem na čelu zaradi svojega nasprotovanja slovanski liturgiji; naslednja papeža Hadrijan II., ki jima je celo dovolil položiti slovanske liturgične knjige na oltar Bazilike Santa Maria Maggiore ter opravljati slovansko liturgijo v štirih rimskih cerkvah,⁵⁴ ter papež Janez VIII., ki je sanjaril o slovanski »ecclesia«, neposredno odvisni od rimskega sedeža,⁵⁵ sta se zapisala v zgodovino kot edina papeža, ki sta zaradi nasprotovanja naraščajoči moči salzburške cerkve morala odobravati misijonarsko dejavnost bratov Cirila in Metoda (upoštevaje tudi podporo Rastislava Moravskega in kneza Koclja Panonskega). Oba njuna »Življenjepisa«, zaznamovana z značilno bizantinsko in slovansko literarno posebnostjo,⁵⁶ pa tudi legende o njuni misiji vsebujejo redek, na vzhodu že arhaičen naziv »apostolik«,⁵⁷ s katerim sta se brata obračala na rimskega cerkvenega vladarja kakor na duhovnega očeta, s tem pa izkazala svojo iskreno meniško (vzhodno-zahodno) spoštljivost. V Rimu sta brata v cerkvi Svete Marije prvič vodila odpevano cerkveno liturgijo.

V zaključku *Konstantinovega žitja* je opisano:

»In kakor so dovolili takrat peti liturgijo v Cerkvi Svetega Petra v slovenskem jeziku,⁵⁸ potem pa naslednji dan v Cerkvi Sv. Petronile, in tretji dan v Cerkvi Sv. Andreja, in od tu tudi pri velikem učitelju svetovnem, v Cerkvi Pavla apostola, so ponoči peli sveto liturgijo po slovensko nad svetim grobom, pri tem je pomagal Arsenij, episkop, edini

vega prevoda. Liturgija sv. Petra je omenjena tudi v XI. poglavju »Vita Methodii«. (Prim. F. Dvornik, *The Slavs: Their Early history and civilization*, Boston 1959, 166–167). Bizantinski rokopisi vsebujejo natanko takšno obliko, včasih dopolnjeno z bizantinsko liturgijo.

⁵¹ Politično ozadje tedanjega obiska Benetk gl. R. Jakobson, *Selected Writings VI (I)*, 182–184.

⁵² A ni verjetno, da bi bila Fotijevim nazorom nasprotna (Prim. F. Grivec, *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju (Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae)*, Ljubljana 1921, 54–55).

⁵³ To je pokazal F. Dvornik v knjigi: *F. Dvornik, The Photian Schism, History and Legend*, London 1948.

⁵⁴ D. Obolenski, *Byzantium and the Slavs*, New York 1994, 208–209.

⁵⁵ R. Jakobson, *Selected Writings VI (I. del)*, 164.

⁵⁶ To je dokazal F. Dvornik, *Les Legendes de Constantin et de Methode vues de Byzance*, Boston 1969.

⁵⁷ Samostalniška raba termina »apostolik« se pojavi prvikrat na zahodu v Pavla Diakona hagiografskem spisu Gregorija Velikega ter le v t. i. rimski legendi (F. Grivec, *Cerkveno prvenstvo*, 54).

⁵⁸ Pri tem beseda »slovenskim/slovensko« v izdaji Bodjanskega, redaktirani z roko F. Miklošiča, varriira z »ruskim/rusko« (Jagić, n. d., 4).

med sedmimi episkopi, in Anastazij Bibliotekar, filozof, ki s svojimi učenci ni prenehal dostojno hvaliti Boga povsod in o vsem« (Jagić 1896: 4).

Brat Konstantin je Božji materi posvetil »Hvalilno pesem«,⁵⁹ napisal verzne vzorce molitev z abecednim akrostihom v Uvodu (Prolog;⁶⁰ Introitus) evangelijske liturgije,⁶¹ kratke panegirične hvalnice sv. Gregoriju ter liturgične hvalilne pesmi v čast sv. Dimitrija, svetnika in pokrovitelja Soluna (ki jo je prepisal tudi brat Metod v prozni obliki),⁶² povsem verjetno pa je tudi začel prevajati pravni zakonik. Potem je leta 869 nenadoma zbolel in naglo umrl. Brat Metodij je poskrbel za izpolnitev predsmrtne želje: Ciril je bil pokopan v rimski Baziliki Sv. Klemna. Slednje ne bi bilo mogoče, če ne bi brata bila v papeških krogih sprejeta. Po Konstantinovi smrti je posebej za slovenskega kneza Koclja, v XV. poglavju Konstantinovega žitja opisanega kot »knez blatenski,⁶³ ki je vzljubil zelo slovanske črke«, Metod bratovo gradivo za slovanski zakonik (po »Nomokanonu« Janeza Šolastika) konec IX. stoletja dokončal in dopolnil okoli leta 900 z zbirom štirinajstih zakonodajnih naslovov o razdelitvi morske »posesti« v rimsko korist, sklenjeni na Halkedonskem cerkvenem zboru.⁶⁴ Zbornik posvetnih zakonov, osnovan na bizantinskih besedilih »Zakon sodni ljudem«,⁶⁵ združuje vzhodne (zbir »Besed cerkvenih očetov«, gr. Andron agion Biblos; stsl. Paterik, na osnovi bizantinskega pravnega kanona »Ekloge« in »Proheirona«)⁶⁶ in zahodne prepovedi (pri-

⁵⁹ V tej so ponovno omenjeni Franki kot »soprocii«, pa tudi »fatan'« kot jasli (gr. he fatme) (prim. A. A. Turilov, K istorii velikomoravskogo nasledia v literaturah juzhnyh i vostochnyh slavjan (Slovo »O pohvale Bogorodice« Kirilla Filosofa v rukopis'noj tradicii XV–XVII vv.), v: Velikaja Moravija: ee istoricheskoe i kul'tu'noe znachenie, Moskva 1985, 261).

⁶⁰ Beseda ni grškega izvora (R. Nahtigal, Euchologium Sinaiticum (II. del), Ljubljana 1942, 381).

⁶¹ Podrobna obravnava gl.: R. Jakobson, Selected Writings VI (I. del), Berlin–New York–Amsterdam 1985, 179–186, 191–207.

⁶² R. Jakobson, Selected Writings VI, Part I, Berlin–New York–Amsterdam 1985, 286–347.

⁶³ Takšno branje je potrjeno kot verodostojnejše kot var. panonski. Etnomim »blatenski« se pojavlja tudi v Konstantinovi »Hvalilni pesmi Božji materi« (G. Ziffer, n. d., 60).

⁶⁴ grška sholija ni bila najdena, verjetno iz enega od grških samostanov v Rimu, kjer ga je Metod ali eden od njegovih učencev proučeval. Več o tem še: J. Vašica, Metodeju v preklad nomokanonu, Slavia 24 (1944), Prague, 9–41. Rokopis iz XII. stoletja gl. Ja. N. Shapov, Vizantijskoe i juzhnoslavjanskoe pravoe nasledie na Rusi v XI–XIIIvv., Moskva 1978, 49–100.; I. Ševčenko, Byzantium and the Slavs, 592. Prim. Dvornik, The Slavs, Boston 1959, 168–169.

⁶⁵ J. Vašica, Origine Cyrillo. Methodienne du plus ancien code slave dit »Zakon sudnyj ljudem«, Byzantinoslavica 12, Praga 1951, 49–100.

⁶⁶ »Ekloga«: najvažnejše zakonodajno delo te dobe iz leta 726 (izdal jo je bizantinski cesar ikonoborec Leon III. Izavrijskega, ki je istega leta tudi prvič javno nastopil proti čaščenju ikon), osnovana na Justinijanovem pravu; vprašljiva je njena prilagoditev v korist večje človečnosti (čeprav so res imenovane pravice žensk in otrok širše kot v predhodnih zakonodajnih aktih), saj predpisuje celo okrutnejše telesne kazni (rezanje udov, pohabljanje). Ekloga je vplivala na kasnejšo bizantinsko zakonodajo, še posebej na ureditev v slovanskih deželah (prim. Ostrogorski, n. d., 167–170). Ohranila sta se še dva krajša zakonika: »Proheiron« (objavljen v letih 870 in 879 pod imeni cesarjev Bazilija I., Konstantina in Leona; Justinijanove odločbe so ponovljene na podlagi starejših grških prevodov in komentarjev; natančneje opredeljeno dedno in javno pravo), priljubljen med južnimi in vzhodnimi Slovani) in »Epanagoga« (po letu 879 kot uvod v veliko zbirko zakonov, natančneje določene pravice in dolžnosti patriarha in cesarja ter cerkvenih in posvetnih dostojanstvenikov), v kateri je opisano idealno stanje vzajemne skrbi za dobrobit celotnega človeštva, ki je je imelo

mesi bavarske prava), vsebuje pa tudi avtohtone (slovanske) besede, t. i. panonizme. Dozdeva se, da je prav zaradi spoznanja nujnosti povezovanja in ne spodbujanja protislovij na ozemlju (»Noricum«–»Iliricum«, kot je bilo zapisano v delu »Pripoved o prevodu knjig«) vzpostavljanja nove slovanske pismenosti in bogoslužja, brat Metod dobil od papeža Hadrijana II. pritrdilen odgovor in ustrezen odpev na beneško obtožnico »trojezične herezije«:

»Mi pa smo – s trojno radostjo napolnjeni – sklenili Metodija, sina našega, po preizkušnji posvečenega, poslati v vaše dežele /.../ A naš običaj ohranite: brati pred obredom evangelij najprej latinsko, nato slovansko«.

Metod je postal nadškof panonske cerkve (869–874), ki je imela cerkveno oblast nad najvzhodnejšim področjem slovenskega ozemlja in je bila pod knezoma Pribino in Kocljem še zadnjič samostojna. Po Kocljevi smrti (l. 874) je Metod prevzel tudi škofovanje nad moravskimi cerkvami. Čeprav je razumljivo, da okrilje rimskega sedeža ni predvidevalo širjenja na salzburška področja, kjer je cerkvena organizacija že obstajala, je bilo po drugi strani tudi jasno, da Metod kot panonski nadškof ni izgubil severnega dela Panonije (»Noricum«) ter je nasprotoval karolinškim izhodiščem salzburške cerkvene ureditve med tamkajšnjimi Slovani.⁶⁷ Prihod Ogrov v Panonsko nižino okoli leta 900 je z njihovimi plenitvenimi pohodi sprožil nemire, nove spopade ter povzročil izumiranje plemenitih dinastij na slovenskih tleh,⁶⁸ dokler jih ni 9. Avgusta, na dan sv. Lovrenca, leta 955 Oton I. premagal na Leškem polju pri Augsburgu, v čast tej zmagi je bila postavljena cerkev Sv. Lovrenca. Šele po umiku Ogrov je bila izvršena prenova cerkvene ureditve, ki je omogočila prodor tudi drugačnih možnosti umetnostnega upodabljanja⁶⁹: v cerkvi na Slivnici nad Cerkniškim jezerom, eni prvih župnij nove cerkvene ureditve po Otonovi zmagi in ob ponovni germanski prevladi nad temi kraji, se je od tistihdob ohranil kamnit fragment (izvorno iz pohorskega belega marmorja) s skulpturo glave ptice v prepletenem ornamentu treh trakov, ki je nastal v karolinški dobi, saj kaže predromanske značilnosti, pogoste v dalmatinskih, alpskih in v severnejših italijanskih (Oglej, Čedad) deželah pod vplivom lombardskega sloga.⁷⁰

V *Žitju Sv. Metodija* je brati še naslednje pričevanje, ki poleg nezanimarljivega podatka o vrstnem redu prvič prevedenih besedil v slovanski jezik ponuja še možnost sklepanja o posebni značilnosti razmerja do razpolaganja s sveto pismenostjo:

»Mi smo vendar trojno obilno radost prejeli ter se domislili poslati Metodija, da bi vas učil, kakor ste prosili, da bi pripovedoval/pridigal/prevedel knjige v jezik vaš. // Po tistem je odvrget vse tožbe in bridkost svojo Bogu predal, še prej pa svoje učence zbral: in je zelo hitro prevedel vse knjige razen Makabejcev – iz grškega jezika v slovanski v

daljnosežen pomen v slovanskih deželah (prim. Fotij: »V tem življenju poznam dve oblasti: duhovščino in cesarstvo; prvi je stvarnik zaupal skrb za duše, drugi za telesa; če nima škode ne ena ne druga stran, tedaj vlada na svetu blaginja« (prim. Ostrogorski, n. d., 233–235, 271; Dvornik, n. d., 167, 169; I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*, 34).

⁶⁷ R. Jakobson, *Selected Writings VI* (I. del), 165.

⁶⁸ I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov*, 25.

⁶⁹ Ne ravno sočasnih bizantinskimi, a tedaj bi bile slednje teoretično edinole sploh mogoče (F. Stele, n. d., 383).

⁷⁰ F. Stele, n. d., 383–384.

šestih mesecih, začeni od marca meseca do šestindvajsetega dne oktobra meseca /.../ Najprej je samo psalter in evangelije z apostolskimi in izbranimi službami cerkvenimi skupaj s Filozofom prevedel. Potem pa še Nomokanon, to pomeni zakon pravičen, in knjige svetih očetov prevedel.«.⁷¹

Nespregledanje bistvenega, tj. vsebinskega jedra besed oziroma t. i. notranje oblike, ki predpostavlja nerazklenjenost materialno-duhovne pričujočnosti besede, priča o sporadičnih predhodnjih zapisih (ali celo knjigah) v slovanskem jeziku. Opis Konstantinove učenosti ponuja tipično psalmično antimetaforo (potrjeno v zadnjem členu niza: »bogastva minljivega«), torej dobesednost vrednosti duhovnega znanja, neposredno črpana iz liturgične resničnosti. Po osvojitvi celotne liturgije (tj. ne le posameznih cerkvenih molitev, temveč nočno-dnevnega kroga) je bila vsakodnevni skupni molitvi dodana še velikopraznična, »skrivnostna služba« imenovana (o tem priča edninska oblika »Božanske liturgije«). Iz Metodijevega žitja je razviden vrstni red prevajanja, ki se pričinja s starozavezno Knjigo psalmov, besedno-zahtevno, vsebinsko molitveno-preroško učiteljico starokrščanske globoko osebne in skup(nost)ne molilne prakse, kateri je prevod izbranih branj iz vzhodnokrščanske patristike šele sledil (pravzaprav je to nadvse pomembno pojasnilo o kanoničnih in nekanoničnih⁷² krščanskih besedilih). Ciril in Metod sta tudi nasprotovala profanaciji prejetja zakramenta evharistije.⁷³ Pričevanje o za dušo tešilni dejavnosti (»bridkost odžene«, radost nosi) govori o tistem izročilu, ki ne more biti niti docela ohranjeno, niti docela dokazano – ker je na meji med osebnogovorjenim in skupnogovornim (a ni del ustnega izročila), a je to tisto krščansko izročilo, ki je poglobitno gradilo (slogovno) privzdignjen jezik: liturgije in tihe molitve. Prav jezik je namreč predstavljal zakonit dejavnik ne le pri slehernem, temveč prav pri najvišjem človeka vzpenjanju k Bogu.⁷⁴

Izgradnji slovanske pismenosti kronološko ni sledilo pokristjanjenje najštevilnejše med slovanskimi rodovnimi skupnostmi, tj. ruske, temveč se beleži zapis sicer po številu govorcev najneznatnejšega ljudstva. Iz zaledja sorodnosti slovanskih ljudskih govorov se je oddelil najzahodnejši mejnik: slovenska neulovljiva izpovedljivost svojskosti ni hotela znikati, z drugega zornega kota pa se le od že vzpostavljene bogoslužnega⁷⁵ – tj. latinskega, ali bolje zahodnoevropsko krščanskega - izročila ni hotela ločiti, obenem pa je vztrajala pri slišnosti

⁷¹ Jagić, n. d., 5-6.

⁷² Prim. G. Ziffer, *Novye dannye prostrannogo Zhitia Konstantina*, *Slavjanovedenie* 1 (1994), 66.

⁷³ Prim. R. Jakobson, *Selected Writings VI* (I.), 119.

⁷⁴ Prim. Menologij cesarja Bazilija Makedonskega (989–1025) v vatikanski knjižnici predstavlja ena verjetnih virov staroruskega ikonopisnega izročila, čeprav mešanega sloga, od starega Menologija odstopa v miniaturi Dvig križa (praznik 14. septembra), ki ni znotraj, temveč zunaj cerkve, nad vhodom, podobno starim cerkvenim katedrom ali obokom (ambon), kakršne je moč videti v zgodnjekrščanskih bazilikah v Italiji (S. Lorenzo v Rimu), kjer je svetnik s križem, ki nima več oblike razpela, temveč je podoben liturgičnemu, šestokrakemu. V ruskem opisu tega piše: »Na desnici Svetnika nad obokom sta cesar Konstantin in cesarica Elena /.../ Na stolpu je človek, izklesan, ves samotnen« (prim. F. I. Buslaev, *Drevnerusskaja literatura i prevoslavnoe iskusstvo*, Sankt Peterburg 2001, 110–111).

⁷⁵ Do IX. stoletja so obstajali v zakramentarijih zapisi molitev za sveta opravila ter poleg mašnih molitev tudi molitve za druge zakramente in zakramentale (blagoslove), sredi X. stoletja so se pojavila ločevanja na obrede za škofe ter mašna besedila. »Znanost imenuje to stopnjo razvoja Rimsko-ger-

domačega napeva, čeprav ne kot edinega navdiha. Rokopis v slovenskem jeziku⁷⁶ se ponaša z rezonančno hkratnostjo miline in okorne mladosti obrednega govora in postaja podoben njemu sodobnim vzorcem liturgične prakse.⁷⁷ *Brižinski spomeniki*, zapisani v samostanu zgornjekoroških posesti freisingške cerkve, govorijo o jezika predhodnosti in polnomočnosti Bogočaščenja, ki se od sosednjih razlikuje prav zaradi posebnosti etnične sestave vernikov, med katerimi se je govoril.

»I tebae Bozji rabe kaju se mojih graehou i rat sae hotjo kajati elikoze semisla imam eze mae boze posterditi// daj mi boze gospodi tvojo milost« (BS 2004, III: 98).

Sposobnost izraziti temeljne krščanske ideje ni bila zanemarljiva odlika, nenevsezadnje pa prepustnica za vstop v pismeno izročilo svetovne krščanske cerkve. Mislimo na vzorčne obredne sentence (kot so: »Izuetemu michaelu«, »NaS gozbod zueticruz«, »nemu Otzu GoSzpodi«, »ze tebe miltuoriv. I. zuetei marii. I vzem zvetim«), ki vzdržijo primerjave z najstarejšimi molitvenimi vzorci, obenem pa se od slednjih razlikujejo po posebnostih samega imenovanja cerkvenih nazivov ter po neobičajnem vrstnem redu imenovanja svetnikov, saj se je v starejših latinskih in nemških izpovednih obrazcih vernik zgolj pred Bogom izpovedoval grehov, redko pred posameznim svetnikom, niti ni zabeleženih primerov naštevanja svetnikov.⁷⁸ Omemba v 43. vrstici III. spomenika poleg sv. Petra in Marije še sv. Lovrenca, ki se pojavi samostojno, omogoča natančno datacijo III. Brižinskega spomenika, ki je bil zapisan med leti 955 in 1000. Ker ni zadostnih utemeljitev za predpostavke o prepisovalčevem ne(prepo)znanju ligatur,⁷⁹ niti o »nerazpoznavanju kratic«⁸⁰ (so le napake med prepisovanjem), razumemo besedno zvezo »NaS gozbod zueti cruz«,⁸¹ znotraj pričujočnosti Svete

manski pontifikat X. st.« (Prim. M. Smolik, Vsebinski opis (Brižinskih spomenikov), v: BS 2004, 11.

⁷⁶ Danes se nahajajo v Bavarski Državni Biblioteki v Munchnu. 9 listov je del kodeksa sign.: Clm 6426, 169 fol., 338 стр. (25, 6 cm x 20, 8 cm + 5, 9 cm). Besedilo v slovenskem jeziku se nahaja na f. Ll.78, 158, 159, 160, ob. 161. Tridelni rokopis naj bi nastal med leti 972–1039. BS II in III pred letom 1000. BS I je nastal verjetno pred letom 1022–23. (Prim. I. Grdina, Recenzija: J. Pogačnik: Zgodovina slovenskega slovstva, ZČ 45/3 (1991), 498-499; prim. M. Kos, Paleografske in historične študije k freisinškim spomenikom; taisti avtor, Nove študije k freisinškim spomenikom).

⁷⁷ »Boze milostiuvi, primi moiv izpovued moih grechou. Eze iesem ztuoril zla /.../ Ese pomngu ili ne pomgnu. Ili vuolu ili ne vuolu Ili vede ili ne vuede« (BS 2004: 78). – prim. Druga molitev Sv. Antioha Sv. Duhu: »Отпусти ми недостойному, и прости вся /.../ вольныя моя грехи и невольныя, ведомыя и неведомыя /.../ не помню, та бо вся и больша сих содеях« (Molitvoslov, Moskva 1998, 31–32).

⁷⁸ Posamično se nekateri svetniki imenujejo šele v XI. in XII. st. (prim. F. Ušeničnik, Kdaj so začeli v liturgiji moliti »očitno izpoved« v narodnem jeziku?, Bogoslovni Vestnik XVI (1936), 95).

⁷⁹ Za to niso bili usposobljeni zgolj navadni menihi, v tistem času pa med ljudstvom večina pisanja, niti prepisovanja v zgornjekoroških pokrajinah ni mogla biti razširjena. Prim. še o »eni najzanimivejših okrajšav v BS« (tj. xpen, ki pomeni izpeljanko iz imena Krist in ne za ime v odvisnem sklonu), ki »dokazuje, da je zapisovalec BS I. in III. dobro poznal pisarsko izročilo in bil pri tem zelo iznajdljiv« (I. Grdina, Diplomatični in kritični prepis, v: BS 2004, 35).

⁸⁰ Ušeničnik, n. d., 96.

⁸¹ V tistem času so bile uvedene spremembe v katoliški maši, ki naj bi bile bolj človečne, v resnici pa zgolj precej podobne banalni profanaciji: prva določba je padla na simbol križa (»Judicium crucis, orstare ad cruceum, Kreuzesprobe«), ki naj bi ga odslej med liturgijo uprizarjali z razširjenimi

Trojice, kot posebno imenovanje Jezusa Kristusa, zaznamovanega z ranami kristoloških in ikonoklastičnih sporov preteklih stoletij (in samo zato izpostavljenega v ne-podobi), saj kot tak v podobi križa, Sin Božji, stoji takoj za imenovanjem prve osebe Svete Trojice Boga Očeta že v I. Brižinskem spomeniku. Težavnost naglašene Kristusove osebe »v drugačni podobi« je moč razumeti ob poznavanju tedanjih teološko-političnih sporov. Na neuradna stremljenja že tonečega srednjega veka kažejo različne zgodnjekrščanske (a tudi vzhodne, tj. bizantinske) legende, kompilativno prepisane v *Opus Caroli Regis* po naročilu Karla Velikega, ki je antiadoptionistu Alkuinu,⁸² »korektorju« Vulgate in izumitelju minuskule⁸³ in Pavlinu Akvilejskemu velel napisati traktat (»Libellus«) proti širjenju krivoverskih prepričanj o zgolj človeški naravi Kristusa. V *Opus Caroli Regis*, ki odražajo tudi poziv k pospešenemu prizadevanju za ponovno vzpostavitev cerkvenega ugleda, ki pa je izzvenel⁸⁴ kot vzblek nekega zatona, pa je bilo tudi (prvič?) zapisano, da je Božjega sina celo najbolj verodostojno in pravoverno moč upodobiti prav – v podobi križa (čeprav je izvor in teološke utemeljitve takšnih predstav o vernem znamenju Božjega Sina moč najti že v starozavezni knjigi preroka Izaije ter novozaveznem Janezovem razodetju, odraženo pa tudi v zgodnjekrščanskih katakombnih upodobitvah). O tem svojevrstno govori rokopis o legendi »Inventio Sanctae Crucis« (s karolinško kopijo – München, Cod. lat. 22053),⁸⁵ kjer naj bi upodobitev »treh križev, položenih čez telo« krepila prepoznanje svetega križa, pri tem pa tak preplet odraža starejše (antične, sirske in latinske) arhetipske predstave. Tudi v XIII. poglavju »Vita Constantini« je zagonetno mesto, ki ponuja različne možnosti branja »drugačnega drevesa«, med katerimi je prevladalo mnenje o zgodnjekrščanskem pojmovanju križa kot »okušanja drevesa življenja«.⁸⁶ V edinstveni obliki, ki zmore utemeljevati slovensko poreklo zapisovalca, pa je moč prepoznati jasno razumevanje t. i. svetopisemskega časa, ki sledi Janezovemu Evangeliju: imenovanje »sodni den'«, je mišljeno kot izrazito vzhodnokrščansko razumevanje

rokami pred oltarnim razpelom – kot znamenje moči in zmage. Takšen gib je uzakonil l.752 Pepin (tudi v primeru ločitve od žene), Karel Veliki ga je l. 806 potrdil (v primeru spora med zemljiškimi dediči), po njegovi smrti pa ga je Ludvik-l-Donnaire preklical, to pa odobril cerkveni zbor leta 816.

⁸² Alkuin (730–804) je bil anglosaški učenjak, po Karlovem pokroviteljstvu je postal opat v Toursu. Ta naj bi svojo »Confessio peccatorum« začel z naslednjimi besedami, primerljivimi z začetkom BS: »Izpovem se vpričo Boga vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje, in vpričo tega svetega oltarja in svetih relikvij, ki so na tem kraju, da sem premnogo grešil« (Martene I, 278), prim. Ušeničnik, n. d., 95.

⁸³ Nova pisava, ki jo je uvedel Karel Veliki, naj bi bila pripravnejša od srednjeveške ter popravljena različica rimske rokopisne pisave, z večjimi medbesednimi presledki, poudarjeno punktuacijo, besedilno hierarhijo z velikimi začetnicami v naslovu, prepletom velikih začetnic in malih črk v podnaslovih in začetkih poglavij, ter malimi črkami za osnovno besedilo (M. L. Colish, *Medieval foundation of the Western intellectual tradition*, Yale 2002, 67).

⁸⁴ V rokopisu ene prvih zapisov minuskule sta bila uvajana tudi dva nova glasbena izraza: troppo in interval (prim. Colish, n. d., 67).

⁸⁵ Prim. Vključena so tudi devterokanonična starozavezna besedila, kot je npr. knjiga Makabejcev (prim. K. Weitzmann, *Cyclic illustration in Byzantine Mss.*, DOP–Princeton 1979, 81, 95).

⁸⁶ Prim. I. Ševčenko, *Byzantium and the Slavs*, 730–733.

Poslednje sodbe,⁸⁷ zaznamovano s prvorodno neomadeževanim vstajenskim upom⁸⁸ ter z lokalno (slovensko) neretoričnostjo, ki se kaže v nezapostavljanju pridevnika, kakršno je najti samo v »Molitvi ob poljubu Križa«, fragmentu slovanske liturgije iz začetka XI. stoletja z gore Sinaj.⁸⁹ Časovna zaokroženost temelji v prihodnjem, medtem ko je tuzemska oprijemljivost dostopna zgolj v skupni zaslužjenosti: Sin Božji je (istoveten z Izraelom), sledeč psalmičnemu govoru, poimenovan kot verni suženj (»паб«), čeprav v Brižinskih spomenikih nastopa kot poglavitni naslovnik, nagovorjen prav najosebneje in obenem privzdignjeno, tj. zvalniško. Slovenski jezik, zapisan v Brižinskih spomenikih, tudi z zornega kota krščanske simbolike ponuja zvest vpogled v določeno obdobje prehajanja od brezpogojnega k pogoj(e) nemu čaščenju. Prehodno ozračje nihanja med odobravanjem cerkvenih podob ter potrebe po vzpostavljanju nove (bodisi obnovljene bodisi z ohranitvijo stare, a poveljane do morebitne neovrgljivosti) svetosti je nastalo pod vplivom uspelega poskusa nekoliko drugačnega pojmovanja slednje, kot se je odrazilo v že omenjenih *Karlovih knjigah*. V teh je zaznati značilen zahodnokrščanski spravljen⁹⁰ poskus ublažitve ostrine krivoverskih obtožb, obenem pa težnjo po dokazljivi nedotakljivosti krščanske svetinje (oba poskusa sta teološko oporečna). Alkuinova uvedba nove pisne manire je skupaj z liturgično reformo Pavla Diakona, ki je priredil pridige cerkvenih očetov v vzorce za letoletne praznične službe, namenjene pridigarjem (lekcionar pri oficiju, vključen tudi v kodeks Brižinskih spomenikov, fol. 33–47),⁹¹ pomenila postopno uvajanje poudarjeno posredovalnega (ali sredstvenega, tj. odvisnega od namena uporabe) načina doumevanja svetopisemskega izročila; s tem tudi poenostavljenega, z drugimi besedami: tedaj se je začela izvorno zahodnokrščanska kateheza, ki je že takoj uvajala prav tako tipično dialoškost pod krilatico prosvetljevanja (didaktično-pedagoškega vsiljevanja) v obliki logistične vzročno-posledične zaprtosti in nedopuščanja svetovljanske »retorične« odprtosti – tako vprašanja kot odgovora. Navidezna korist familiarnosti takšne oblike sporazumevanja in posredovanja naukov je bila lažna, v sebi pa skrivala dejansko neslogo: ta je kratkoročno s trenutno obujeno grožnjo nagibanja babilonskega stolpa vnašala v medosebne odnose bojazen, dolgoročno pa je, izhajajoč iz predpostavke, da jezik učenecv ni bila več latinščina, temveč visoka srednjeveška nemščina, francoščina in angleščina, pomenila nek premik tako v jezikovni, zvezano z njo pa tudi v nacionalni zavesti evropskih narodov.⁹² Morda je razlago besedne oblike dozdevnih familiarnih pomanjševalnic (»apo-

⁸⁷ Prim. J. Delumeau, *Des religions et des hommes*, Paris 1979, 476.

⁸⁸ Gr. en hemera kriseos. Samo v rokopisu »Paleie« XIV. stoletja se pojavi v nezapostavljeni adjektivni rabi; v navezavi na Sodbo pa le v pomenu Poslednje strašne, tako v Ostromirovem evangeliju Mr VI, 11; v Mineji za l. 1096: »Milost in dobrine dobiti v dan sodni« (I. I. Sreznjevski, *Materialy III*, 610).

⁸⁹ *Euchologium Sinaiticum* –II. del (izb. ur. R. Nahtigal), Ljubljana 1942, 341.

⁹⁰ Prim. »Tako je po težavnih poteh zgodovine bizantinske polemika ikonoborcev in zagovornikov ikonočaščenja našla svoj odmev na zahodu kot da v poševnem lomu svetlobe – ki je vodil do dokončnega razkola med vzhodno in zahodno krščansko tradicijo« (B. A. Uspenski, *Etjudy o ruskoj istorii*, Sankt Peterburg 2002, op. 19, 301).

⁹¹ Colish, n. d., 67. Prim. M. Smolik, *Vsebinski opis* (Pregled besedil), v: BS 2004, 12.

⁹² Odrz povečanega zanimanja za jzikovno bogastvo je opaziti tudi v rokopisu »Etimologije« Izidorja Seviljskega (X. stoletje, rokopis v lasti Josepha Sattlerja, Maxa Kammererja), ki v minuskuli z

stolik« v obeh hagiografskih spisih svetih bratov Cirila in Metoda, pa tudi v hagiografskem opisu Gregorja Velikega, ki ga je napisal Pavel Diakon okoli leta 790 v benediktinskem samostanu na Monte Cassinu),⁹³ ki jih je neobičajno veliko brati tudi v Brižinskih spomenikih (»sinki«), moč najti v posebnem samostanskem običaju natanko tistega časa in natanko tistega zemljepisnega prostora. Mislimo na zapisovalčevo zavest o spornosti slovanskega zapisa sploh, ki je bilo prisotno točno samo v letih po poskusu zatrtja misije solunskih bratov. Brata Ciril in Metod, po rodu Grka, sta kot misijonarja v deželah pod okriljem papeškega sedeža morala upoštevati rimski cerkveni pravilnik, zato so v njunem bogoslužnem obredu bili že od začetka prisotni tudi pretekli t. i. latinski vzorci, z njunim poslanstvom pa se je preselila, manj pa vzpostavila tedaj uradna grška ali bizantinska liturgična navada. Zdi se, da naslednji odlomek iz *Konstantinovega žitja* govori tudi o že vzpostavljeni latinsko-freisinški (rimsko-salzburški) liturgični navadi:

»Naraščujočemu Božjemu učenju hudobni zavistneži sprva prekleti niso trpeli takšne dobrote, niso mogli preko svoje narave, so začeli mnoge hujskati, govoreč jim, ne slaviti Boga s tem. Če bi mu bilo to ugodno, ne bi vendar mogli ustvariti od začetka pisci, ki pišejo besede svoje, s katerimi bi Boga slavili; vendar samo tri jeziki so (izbrani): hebrejski, grški in latinski, z njimi je verodostojno slavo Bogu dajati. Bili so govoreči latinski in fražeski⁹⁴ arhiereji skupaj z duhovniki in učenci« (Jagič 1896: 2–3).

Z že obstoječo liturgično navado je moč pojasniti nastanek II. in III. Brižinskega spomenika, pre-pisanih z roko domačega slovanskega duhovnika iz Spodnje Panonije,⁹⁵ ki naj bi starocerkvenoslovanski jezik sicer poznal,⁹⁶ dvostolpično besedilno oblikovanje pa kaže

marginalijami na robu omogoča vpogled v zgodnje oblikovanje bretonskega jezika (s posebnostmi temu prilagojene pisave); opazni so redki karolinški motivi (prim. *Manuscripts from the William S. Glazier Collection*, New York 1959, 8) – vzporeden pojav na bizantinskem vzhodu predstavlja leksikon »Suide«, spisan v IX. stoletju, tj. tik pred začetkom t. i. makedonske renesanse, v katerem so t. i. etimološke razlage »pojmov-besed« dopolnjevale z reflektivnimi traktati naravoslovnno-družboslovne vsebine, ter z mitološkim gradivom (preveden v latinščino, leta 1493 v Milanu prvič natisnjen).

⁹³ F. Grivec, n. d., 51–53.

⁹⁴ Ta beseda je v frankovskih rokopisih Konstantinovega žitja izpuščena (namesto le-te ni nadome-stne). V skupini »c« ruskih prepisov je najti »sprouč'ctii« (gr. spraggoi; pravilno bi bilo od gr. fra-ggoi) (prim. G. Ziffer, n. d., 61).

⁹⁵ II. in III. Brižinski spomenik je napisala ju ista roka kakor zamenjalno listino med freisinškim škofom Abrahamom in plemenitim klerikom Ruodharijem o triletnem obdobju med leti 977 in 981 v zgornjekoroških krajih Vualaha, Lurna, Lisara, velah in Stalla. Plemeniti klerik Ruodharij, sorodnik ali »nepos« škofa Abrahama (sodobnikom Otona II.), je svoji dve cerkvi, deset kmetij in nesvobodnike v krajih Velah in Stalla zamenjal s škofom Abrahamom za dve cerkvi, deset kmetij in nesvobodnike v krajih Vualaha, Lurna in Lisara s pogojem, da to po klerikovi smrti ponovno dobi freisingška cerkev. Ruodharij je tako odstopil svoje ozemlje v izki dolini reke Möll okoli krajev Bela (Velah) in Stalla, dobil pa cerkvi sv. Petra pri Brezнем in sv. Mihaela v Požarnici – oba svetnika sta omenjena v BS I in III). II. in III. Brižinski spomenik sta torej bila zapisana pred letom 1000. (prim. I. Grdina, *Paleografska in historična problematika*, BS 2004, 18–19).

⁹⁶ Prim. I. Grdina, *Raziskovanje in bibliografija BS*, BS 2004, 155. Prim. Vondrák, *Frisinské památky*, jich vznik a význam v slovanském písemnictví, Praha 1896, 22.

značilnosti karolinške dobe, ki od starejših vzorov⁹⁷ – tako zahodnih kot tudi vzhodnih⁹⁸ – ni moglo biti osamosvojeno. Z gotovostjo ni moč predvidevati, da je takrat obstajala »splošna ali očitna«⁹⁹ spoved, na podlagi nekanonične oblikovne plati, splošnokrščanske vsebinske osnove ter obenem slogovno mešanih napotil h kesanju (kot so natančni prehodi od singularne k pluralni obliki, ki sledi v zaključku)¹⁰⁰ pa se zdi verjetno predpostavljati, da je bila to predpisana »ordines ad dandam poenitentiam«¹⁰¹ mašnika nad spokornikom pri zakramentalni izpovedi (tj. osebni in ne skupni), ki je bila v rabi v IX. stoletju na Bavarskem.¹⁰¹ »Absolutio generalis«, vključena v pridigo oziroma skupno izpoved šele v XI. stoletju,¹⁰² ni pomenila odveze vseh grehov, temveč »odpustitev vsem«, zato predstavlja rokopis, iz samostana freisinške škofije, z dozdevno izvorno¹⁰³ uverturo »Glagolite po nas redka zlouesa« ter značilno staroslovansko dvojinsko naslonitvijo (»pred boSima oSima vzacomu zuioimi vzti izuoim glagolom izbovuedati Esegena Semi Szuete chiSto Stuuril« – II, 75) pričevanje o slovenskem¹⁰⁴ molitvenem dejanju. Mogoče je, da je liturgična tradicija, prilagojena v novi slovanski cerkvi, tedaj v Evropi predstavljala poslednji žar pred padanjem rimskega in bizantinskega imperija.¹⁰⁵ O tem priča latinski Lekcionar iz salzburške Župnije Sv. Petra (z liturgično interferenco sv. Brigite Škotske), datiran okoli leta 1050, ki z omogočenjem prehoda od vzhodnokrščanske poglobljeno ornamentalistične pestrosti k pojavu umirjenega romanskega sloga kaže značilnosti t. i. otonske umetnosti. Ta malo znani rokopis, ki predstavlja povezovalni člen med Lekcionarjem Henrika II. (sredina XI. stoletja)¹⁰⁶ ter Lekcionarjem

⁹⁷ K. Weitzmann, *Illustrations in Roll and Codex (A Study of the Origin and Method of Text Illustration)*, Princeton 1970, 72–74.

⁹⁸ Homilija v II. Brižinskem spomeniku »ima cele odstavke dobesedno istovetne s« homilijami Klimenta Bolgarskega (učencem Cirila in Metoda – op. N. Z.), natančneje s homilijo »Poučenie na pamjat' apostola ili mučenika« ter »Poučenie na pamjat' svjatago apostola Marka«, ki ima ožjo zvezo s Sinajskim evhologijem (prim. R. Nahtigal, *Sinaiticus Euchologium*, Ljubljana 1942 (II. del), Predgovor: XXVI).

⁹⁹ Prim. Ušeničnik, n. d., 80.

¹⁰⁰ Slednja pa ne more predstavljati dokaz o skupni naravi molitve v liturgiji. Za krščanskega vernika je najbolj in edina ustrezna molitev »za Druge«, zato je izmenjavanje prvoosebne edninske in množinske oblike (v psalmih, antifonih, verzikulih) pač zgolj ena od značilnosti bogoslužnega dejanja nasploh. Prim. pričevanje anonimnega pisca, ki v pismu nadškofu Hermannu II. Kölnskem (1035–1056) pravi: »Poznam nekatere (»Novi quosdam vestri ordinis«) ./., ki po vsaki pridigi vele vernikom, naj dvignejo roke in se izpovedo grehov, po tem jim dajo odvezo«.

¹⁰¹ Tako naj bi protestantski pisci napačno učili, da je bila očitna izpoved že v IX. st. del Božje službe (prim. Ušeničnik, n. d., 87–88).

¹⁰² Prim. Ušeničnik, n. d., 81.

¹⁰³ Podobnih začetnih apostrof skupinskih molitev v vlogi mogočega uvajanja v tiho osebno molitev kesanja iz tistega obdobja nismo našli. Tudi v staronemških vzorcih iz XII. stoletja ni bilo potrjenih takšnih vzorcev. Domneva o latinski ali nemški predlogi (Ušeničnik, n. d., 93) ni bila niti razvita niti dokazana.

¹⁰⁴ V. Jagić in V. Vondrak sta dokazovala, da je izpovedni obrazec v sinajskem evhologiju nastal na osnovi starih slovanskih predlog, podobna predloga pa naj bi bila v osnovi BS I. (prim. Grafenauer, *Dom in Svet*, 1934, 481–483, 491–497).

¹⁰⁵ Prim. Obolenski, n. d., 208–209.

¹⁰⁶ Regensburško posest, za katero so morali freisinški podložniki opravljati dajatve, je pridobil škof

Kustosa Perhtolta (Morgan Library, M.780), kaže več bizantinskih upodobitvenih značilnosti.¹⁰⁷ Oblikovanje novega sloga se ponaša z notranjo jasnostjo, povzemanlo motivno izčiščenostjo (upodobitev dejanja »Posvetitve«, ki se zdi kot medsebojna predaja med menihom in svetnikom ali samostanskim patronom) in miselno poglobljenostjo (kontemplativno razumnostjo). Zato se zdi utemeljeno misliti o pojavu slovanske pismenosti kot o svojevrstnem sprejemu in reflektiranju t. i. otonske renesanse, ki je bila morebiti tedaj že sposobna samolastnega umetniškega okusa.¹⁰⁸ Opredeljevanje tedanjega stanja znotraj slovanskega doživljanja, sprejemanja in naziranja bi morda zadostovalo za imenovanje nekakšne t. i. slovanske antike, če ne bi bila ta pravzaprav že: krščanska. Soobstoj dejavne dvovera je v resnici pomenil veliko več. Od predhodnic se je slovanska »antika« razlikovala v sebilastnosti (in ne grško-bizantinsko) prav krščanske antičnosti, tj. oblik predhajanja uradnemu pokristjanjenju, ki je tako bilo zgolj verski preobrat – v bogoslužje: tako v cerkveno kot tudi v poglobljeno osebno. Kronološko sovpadla s pojavitvijo slovanske pismenosti, tj. tako slovanskega cerkvenega (skupnega liturgičnega) jezika kot tudi zapisa slovenskega jezika (osebnega molitveno-bogoslužnega) v Brižinskih spomenikih, umeščena v zgodovinsko obdobje, sočasno z otonsko renesanso na zahodu,¹⁰⁹ kakor tudi z makedonsko na vzhodu, ni ponujala možnosti nazaj hrepenenja niti upodobitveno-filozofskih zmožnosti, saj je bila obstoječa zgolj znotraj jezikovno-besednega gradiva, prepuščena zgolj upodobljivosti v Besedi. Če je razumeti zapis za temeljni kulturni dosežek človeka, ki duhovno zasnovu zgolj nadaljuje, se zdi utemeljeno domnevati, da Brižinski spomeniki pomenijo predvsem sposobnost slovenskega jezika omogočiti verniku osebno (to pa ne pomeni zgolj njega, temveč vseh) spoved (osebne in vsečlovečanske) Bogu. Če se je ob tem zgodila slovenska različica ali svojevrstna prilagoditev stare cerkvene slovanščine,¹¹⁰ zapisane z latinskimi minuskulnimi črkami, ki sicer potrjuje širitev cirilo-metodijanskega poslanstva tudi v »Noricum«,¹¹¹ je to razumeti kot edinstven sinteze in povezovalnosti sposoben jezikovni presežek tistega »že predcilimetodijanskega karantanskega krščanskega izročila, ki se je skupaj s sclavskimi priselenci po vojnah Karla Velikega razširilo v spodnjo Panonijo«,¹¹² pa tudi nekoliko južneje. Na začetku XI. stoletja je novi oglejski patriarh Poponij prenovil staro cerkev v tedaj novem romanskem slogu: z dvojnimi vrstami stebrov z okrašenimi zaključki ter freskami, ki prikazujejo svetnike in

Egilbert v dar od cesarja Henrika II. Svetega (u.1024) (prim. I. Grdina, *Paleografska in historična problematika*, v: BS 2004, 24).

¹⁰⁷ München, Staatsbibl. Clm.15713 (Manuscripts from the William S. Glazier Collection (The Pierpoint, Morgan Library), New York 1959, 8–9).

¹⁰⁸ O možnosti predpostavke, da so italijansko-grški rokopisi povratno vplivali na bizantinske rokopisne oblike (še posebej »sestavljene iniciale«) gl. A. Grabar, *Les manuscrits grecs enlumines de provenance italienne (IX–XI siècles)*, Paris 1972, 96–97.

¹⁰⁹ Oton II. je po poroki z grško princeso Teophanu privabil številne poznobizantinske učenjake, da so se razgledali tudi po zahodnem krščanskem svetu. Njun sin Oton III. je bizantinski doliv še povečeval. Obdobje vladanja omenjenih očeta in sina Otona je redko znano tudi pod nazivom t. i. otonska renesansa, ki časovno sovпада z zadnjo bizantinsko, t. i. makedonsko renesanso (termin, ki ga je prvi uporabil nemški paleograf in bizantinolog Kurt Weitzmann).

¹¹⁰ R. Jakobson, *Slavic Languages (A Condensed Survey)*, New York–London 1955 (2. izd.), 7.

¹¹¹ A. Isačenko, *Jazyk a povod Frizinskih pamiatok*, Bratislava 1943.

¹¹² I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov*, 37.

vladarje (patriarha Poponija, vladarja Konrada II., princeso Gisello),¹¹³ obkrožene z Devico Marijo, kateri je bila leta 1031 cerkev posvečena. Vse kaže na to, da je bilo tedanje slovensko ozemlje, prepogosto izpuščeno ali zamolčano, tisto, kjer je »v X. stoletju slovanščina cvetela.«¹¹⁴ Čeprav mikrolingvistično¹¹⁵-paleografsko-historične analize in proučevanja¹¹⁶ zavračajo pomen vpliva starocerkvenoslovske jezikovne zasnove na jezik, zapisan v *Monumenta Frisingensia*, prav ta predstavlja nezanemarljivo sporočilo o kulturnem pomenu prehodno-prelomnega območja, naseljenega s slovenskimi prebivalci – dovzetnimi za jezikovno resničnost bogoslužne narave, saj je bila tako na Moravskem kot tudi v Panoniji naloga Cirila in Metoda izpolnjena: vzpostavljeno je bilo slovansko bogoslužje.¹¹⁷ Brižinski spomeniki, napisani v privzdignjenem slogu liturgičnega jezika, dokazujejo ne le tedanji soobstoj dveh liturgičnih tradicij, ki sta se kmalu zatem začeli razvijati izrazito ločeno (prej so bili dopustni stiki), temveč odražajo tudi tedanji preplet obeh oblik: zahodnega pridižnega¹¹⁸ ter vzhodnega bogoslužnega načina tako cerkvene (skupne) kot tudi osebne (tihe) molitve. Dejstvo obstajanja slovenskega liturgičnega jezika pričuje o stanju narodnostne zavesti, ki je bivala skozi govorno-skupnostno posredništvo krščanskega obredja, ki se je občasno in mestoma¹¹⁹ prevešalo v tiho oziroma individualno molitveno dejavnost.¹²⁰

¹¹³ V. Scrinari, Aquileia, Milano 1968, 66.

¹¹⁴ Jagić, n. d., 8.

¹¹⁵ R. Nahtigal je v svoji znanstveno-kritično izdaji Sinajskega evhologia s posredno primerjavo besednega gradiva Brižinskih spomenikov dokazal nespregledljivo liturgično prepletanje vzhodne in zahodne krščanske tradicije ter tedanjo duhovno povezanost v slovanskem jeziku, zapisanem z namenom cerkvene rabe, tj. bogoslužnem jezikunajstarejših slovanskih krščanskih skupnosti. Čeprav je F. Tomšič potrdil sklep F. Ramovša, »da v BS ni nikjer jezikovnega pojava, ki bi ga bilo nujno razlagati s stosl razvojem« (F. Tomšič, Podoba najstarejše pisne slovenščine, SR 11 (1958), 19–34; F. Tomšič, Brižinski spomeniki, JiS 13, 203–207 (prim. Igor Grdina, Raziskovanje in bibliografija Brižinskih spomenikov, v: BS 2004, 154–161), F. Grivec omenja, da je F. Ramovš pozneje »z velikim razumevanjem priznaval dokaze za vzhodne in cerkveno slovanske prvine«. (prim. Grivec, Frisingensia, SR 11 (1958), op. 9); to je trdil Stanislav Škrabec na gradivu posameznih členov (slov. »ki« iz stosl. iže ter »ker« iz »(j)eže«) (prim. Stanislav Škrabec, Jezikoslovni spisi, Ljubljana, 1916–19, 146–149).

¹¹⁶ Prim. »Nove raziskovalne pobude so bile dane predvsem v območju literarne vede (BS na ozadju krščansko homiletične tradicije, BS kot dialoški tekst), medtem ko so med jezikoslovci prevladale mikroanalitične študije besednega zaklada, besednega reda, stilistične problematike, interpunkcije in naglasa« (Grdina, BS 2004, 161).

¹¹⁷ Jagić, n. d., 8.

¹¹⁸ Z novosprejeto vero, zaznamovano z uradno pripadnostjo zahodnokrščanskemu ozemlju, se je začela razvijati tudi pridižna dejavnost. O tem priča ohranjen »Načrt za pridigo«, ki med drugim kaže tudi na pojav vraževerja (krivoverstva) med ljudstvom: »Kaj je nam per ti ženi zastopiti, kir je za našega gospudi tekla?«. »Načrt za pridigo«, zapisan v XV. stoletju, je iz Stiškega samostana verjetno prišel v kranjski arhiv, danes izgubljen (LZ III (1883), 606).

¹¹⁹ Če je res, da naj bi po uvodnem skupinskem nagovoru v majestetični množini sledilo neskupinsko branje (prim. Grdina, BS 2004, 161; prim. N. Golob, Pergamenti, zrcala in nekaj kodikoloških opomb, Zbornik Brižinski spomeniki, Ljubljana 1996, 52).

¹²⁰ Izpostavitev odsotnosti zgodovinskih podatkovnih virov, ki bi omogočili dokazljivost, ter dejstev, ki bi potrdili domneve o stikanju rusko-slovenskih narodnostno-kulturnih začetkov, je neogibna za preusmeritev pozornosti k ne najobjektivnejšemu, a k uradnim in neuradnim, nevzpostavlje-

Takšnih stremljenj med ruskim ljudstvom ni bilo zabeleženih. Kratki bruseljski letopis poroča, da je 18. junija leta 860 ladjevje ruskega – takrat še poganskega – plemena skoraj zavzelo Konstantinopol. Le nagla vrnitev Mihaila III. naj bi bizantinsko cesarstvo rešila pred ruskim plemenom, o čemer piše tudi patriarh Fotij v Okrožni poslanici. Posledica tega poslanstva je bila vsaj trenutna zaščitenost severne bizantinske meje (do leta 907, ko je kijevski knez Oleg napadel bizantinsko državo) ter vzpostavitev nekakšne meddržavne naklonjenosti. Patriarh Fotij je tokrat pripadnike ruskega plemena poimenoval kot tiste, ki so bili prej sovražni, sedaj pa so kazali nagibe k prijateljevanju, celo simpatije do krščanske vere. Rusi so sprejeli krščansko vero leta 988. Morda sta bili mladost nove in starost stare vere razlog za to, da o pretrganju s preteklim ni izpričanih neprijetnosti, povezanih s pokristjanjevanjem, temveč je bila nova religija kot uradna veroizpoved za kamnitimi zidovi kijevske prestolnice sprejeta triumfalno in obenem tudi z napotilom možnosti intimnejšega deleženja vere. Ni bilo potrebe po prilagajanju starejšim obrednim navadam, saj Rusi niso čutili ostre načelne razlike med čaščenjem, temveč jih je avtohton verski zanos vodil tudi v nadaljnje. Po svobodni izbiri so iz starega Hersonesa,¹²¹ izhodiščnega mesta trgovanja in premeščanja bizantinskih darov na ruska tla, neposredno prenesli že v kijevsko prestolnico cerkveno okrasje bizantinske obrednosti. V Hersonesu, iz katerega je po besedah letopisca vzel »ikone, posode in križe« in za to prikrajšal tamkajšnje grške priseljence, se je veliki knez Vladimir krstil,¹²² dobil novo vzvišeno ime Vasilij (in postal skoraj takoj zatem blažen). Pridobljeno je prenesel v svojo kijevsko (Vasilijevo) kapelico, znamenito Desetničino cerkev, na starem zvonu katere je izvorno kijevska upodobitev slepega dečka. V kijevski stolnici Svete Sofije, zavestno zgrajeni po vzoru konstantinopelske istoimenske, v kamnu ujete Božje modrosti, so se poleg mozaičnih upodobitev »večerje pod obema podobama«, oznanjenja Božje matere (upodobljene s škrlatno žametno nitjo in vretenom),¹²³ avtohtono velikoknežjih lovskih scen ter prizorov iz bizantinskega cirkusa,¹²⁴ kmalu znašle kopije nekaterih ravenskih mozaikov,

nim (nezapisanim) pravilom krščanske liturgije, ki po našem mnenju predstavlja pomemben vir za opredeljevanje posebnosti miselno-duhovnega ozadja t. i. slovanske pismenosti.

¹²¹ Iz Hersonesa so bila tudi prenesena vrata v Novgorod, kjer so odslej krasila Stolnico Sv. Sofije, narejena pa v 2. pol. XII. st. v Magdeburgu; očiten je katoliški odklon od ikonopisne norme ter sledi romanskega sloga na primer v katoliškem križnem znamenju Odrješnika (brez nimba in venca, z odrptimi očmi podaja desnico Materi); angel, ki blagoslavlja Bogorodico stopa po zvereh in prikaznih; prizor križanja je upodobljen z brezstraničnim križem kot znamenjem Drevesa življenja (prim. F. I. Buslaev, *Drevnerusskaja literatura i pravoslavnoe iskusstvo*, Sankt Peterburg 2001, 121).

¹²² Prim. A. P. Golubcov, *Iz chtenii po cerkovnoj arheologii i liturgiki* (1. izd. 1917), Sankt Peterburg 1995, 32.

¹²³ Takšne upodobitve so kasneje označene kot »zahodnoevropski prekršek zoper svetopisemsko neporečnost ikonografije« (prim. Buslaev, n. d., 119).

¹²⁴ Verjetno gre za upodobitev posebnega bizantinskega gibanja ljudskih množic, demov in frakcijev (podobno kot rimski in helenistični demi), ki so pretendirali na vlogo mestnega zbora ali senata (politične stranke) in so predstavljali opozicijo državniški oblasti (v predkonstantinopelskem obdobju so večino npr. venetske stranke predstavljali mestni aristokrati). Cirkuska arena ali hipodrom, kjer so se zbirali, je pritegnil tudi privržence drugih opozicijskih gibanj, predvsem različnih verskih raznoglasij. Kljub socialni, politični in religiozni raznolikosti so gibanja imela podporo v mestnem prebivalstvu. Omenjena sprepletanost nalog (in vlog), ki so jih opravljali predstavlja ne le

kip Hipolita Rimskega in sarkofag Junija Basa iz prve polovice IV. stoletja, prinešen naravnost iz grobnice sv. Petra v Rimu.

Vprašanje jezika so na kijevskem dvoru rešili z nepomišljujočim prevzetjem jezika nove vere kot odločilnega znamenja napovedi svetle bodočnosti. S skupnimi liturgičnimi molitvami so sprejeli tudi miselno osnovo bodočega vzhodnega krščanstva. Zabeleženo je, da so na ta način v najzgodnejšem obdobju že nastopale v kijevskem bogoslužju tudi molitvene misli cerkvenih očetov nenatančno določeno,¹²⁵ to pomeni anonimno, se pri vsaki liturgični službi ponavljale brez misli in tako prehajale v zavest ljudstva. Med njimi so bili tudi zgodnje-krščanski apologeti, med katerimi je vidno mesto zavzemal Dionizij Areopagit, najprej zve-neč v ruskem bogoslužju, zapisan pa v novembrskih *Minejah* iz leta 1097 v »Molitvi arhangelu Mihailu«, avtor katere naj bi bil morda celo brat Metodij (krstno ime Mihael), Konstantin pa se je s sklicevanjem na Dionizija Areopagita v boju s krivoverci branil pred rimskimi duhovniki, o čemer piše Anastazij Bibliotekar v pismu Karlu Plešastemu, s slednjim je prijateljaval tudi prvi kijevski knez Rjurik pred letom 862. Tako je moč razumeti »Homilijo Dioniza diakona«, ki predhaja govor sv. Maksima Turinskega v homiliarju Pavla Diakona na začetku II. dela kodeksa,¹²⁶ v katerega so bili vključeni Brižinski spomeniki.

Skupno občutenje neke nove blagosti (Božje dobrote in naklonjenosti) napove že sam naslov ne miselne, a npravstvene ostrine hvalnice novi veri kijevskega metropolita Ilariona »Beseda o zakonu in milosti« iz XI. stoletja, ki med drugim kijevskega vladarja Vladimirja imenuje kar novega Konstantina. Vključitev v prvi spomenik staroruske pismenosti in prvi državotvorni historiografsko-epični letopis *Povest minulih let* ruskega nacionalnega rodoslovja, ki črpa iz življenjepisa prvega slovanskega škofa Metodija,¹²⁷ govori ne le o takratni negotovosti in medvelikoknežjem nezaupanju v kijevskem središču, temveč tudi o neki črti nepomišljujoče samoprepoznavnosti ruskega naroda:

»V edinem jeziku slovenskem (so/govorijo) Sloveni,¹²⁸ ki so bivali ob Donavi, Ugri,

posebnost bizantinskih ljudskih (upornih) gibanj v nasprotju z zahodnim imperijem (etape patri-cijev, cehov) temveč tudi značilnost bizantinske države sploh. (prim. A. P. D'jakonov, *Vizantijskie dimy i frakcii v V–VII vv.*, v: BB, Moskva-Leningrad 1945, 144–227).

¹²⁵ V predgovoru *Corpusa Areopagiticuma* v prevodu Janeza Scotta Evrigena. To potrjujejo Makedonski listki (IX–XII. st.) kot predgovor Evangelijev v prevodu solunskih bratov, kjer je Dionizij ime-novan »veliki« – avtor naj bi bil Janez ekzarh Bolgarski.

¹²⁶ Prim. M. Smolik, *Vsebinski opis*, BS 2004, 12.

¹²⁷ Jagić, n. d., 8.

¹²⁸ To je poimenovanje neke slovanske kulturne skupnosti (oz. »ta oznaka najverodostojneje izraža hi-storično samopoimenovanje ondotnih Slovanov /.../ ne pa zgodnesrednjeveško samooznačevanje vseh Slovanov« – I. Grdina, *Reklama tehta ideje*, v: Sfinga brez uganke, Ljubljana 2011, 104, op. 19) ne pa nujno točno slovenske. Zaradi verodostojnosti navajamo obliko, ki se je ohranila v izvirmiku. In vendar se pridružujemo večstoletnemu dokazovanju (in ne samo domnevanju), da med »Slova-ni« in »Slovenci« obstaja ne le etimološka, temveč tudi »zakonita« tj. zgodovinsko utemeljena zvezanost, neposredno sovisna z neprekinjenostjo ne le z jezikovne, temveč tudi duhovno-miselne tradicije slovenske zavesti (če pustimo poznejše tuje termine, kot sta »mentaliteta« in »nacional-nost«, pa tudi »narod« in preveč »ljudsko ljudstvo« ob strani). Od bralca je odvisno, kako se bo opredelil glede polemike, ki se je v preteklosti razvila v obravnav tovrstne problematike – ki pa ne sodi v središče naše raziskave.

Moravci, Čehi in Lahi in Poljanci,¹²⁹ ki so danes znani v Rusiji,¹³⁰ z njimi so prvikrat preložene knjige moravske, kakor je imenovana pisava slovenska, kakor je pisava v Rusiji, in v bolgarskih in v donavskih (deželah)«.

Černorizec Hrabr (»Redovnik Pogumni«) je v svojem spisu *O pismenkah* opisal nastanek osnov zapisovanja slovanskega jezika kot tisti temeljni primanjkljaj, zaradi katerega je obstajala bojazen, da se slovansko pleme ne bo nikdar osvobodilo tesnobne praznine neustaljenosti:

»Prej vendar Sloveni niso imeli knjig, temveč so s svojimi črtami in zarezami črtali in prerokovali pogansko. Ko pa so se tam krstili, so zato bili z rimskimi in grškimi pismenkami primorani¹³¹ v slovenski govor brez zgradbe. In kako je moč dobro pisati z grškimi besedami: Bog ali življenje ali zelo ali cerkev ali pričakovanje ali širina ali živež ali voda ali mladost ali jezik. In tako je bilo mnoga leta. Po tistem pa se je človekoljubni Bog najstrožji¹³² vsem, ki ni zapustil človeškega rodu brez razuma, temveč je vse k razumu privedel zaradi odrešitve, usmilil človeškega rodu in jim je poslal svetega Konstantina filozofa, imenovanega Cirila, moža pravičnega in resnicoljubnega, ki jim je ustvaril pismenke in osem od teh po pravilu grških pismenk, vendar po slovenskem govoru«.¹³³

Mislimo na zgodnje vzpostavljeno razlikovalno lastnost mentalitet slovanskega in ruskega ljudstva, ki je postala odločilna tudi za nadaljnji jezikovno-kulturni razvoj: na dajanje prednosti skupnosti s strani ruskega naroda, zavračanje verzne (rimane) oblike tako v pisnem jeziku kot tudi individualno tvorjenje cerkvenih pesmi, naglo začrtanje nepremostljivega prepada med uzakonjenim in neformalnim oziroma ločnico med visokim in nizkim jezikom; mislimo na prepuščanje določenih nalog ljudstva posameznikom s strani slovanskega naroda, ki je ustvarjanje bogoslužnih pesmi spodbujalo. Ljudska potreba po pesnjenju se je med Rusi v celoti preselila v neformalne oblike ustvarjanja, medtem ko je v deželah zahodno- in južnoslovanske pismenosti negovanje pesemske oblike postalo kmalu pojmovano kot pričakovano, elitistično in nadvse potrebno. Vse omenjeno štejemo za neprecenljiv vir podatkov o samosvojskosti dveh narodov, ki sta v prihodnjih stoletjih pa v uradnem jeziku izgubila bistveno vrlino bogoslužnega slovanskega jezika, zvalniško obliko,¹³⁴ s katero se živalski spomeniki začenjajo:

»Bož(z)e Gospodi milostiu«.

Šestnajstega avgusta leta 944 je bila iz Edese prenesena v Konstantinopol znamenita

¹²⁹ Ukrajinski zgodovinar je potrdil, da grška beseda »Anti« pomeni enako, kakor slovanska »Poljani«; Rusi pa v razlagi istovetnosti s finskimi plemeni pomenijo tudi »praznooke« ali »svetlo-, belo-oke« (prim. L. Gumiljov, n. d., 21-23).

¹³⁰ Obstaja več teorij o izvoru Rusov, ki so jih v različnih jezikih imenovali različno (»ruteni, »rusi«, »rugi«). Zgodovinar Lev Gumiljov se nagiba k mnenju, da so bili ruski staroselci (s katerimi so se po-istovetili priseljeni Slovani) neka rodovna veja (»pleme«) starih Germanov (prim. L. Gumiljov, n. d., 31).

¹³¹ V vseh redakcijah (v bolgarski, savinski in srbski) manjka glagol »pisati«.

¹³² Sodnik in stražar.

¹³³ Navajamo po bolgarski redakciji rokopisa iz leta 1348, v: V. Jagić, n. d.: 9-10.

¹³⁴ R. Jakobson, *Slavic Languages*, 19.

ikona t. i. »ne z roko ustvarjenega Kristusa« (ki je postala tudi praznovana v pravoslavni cerkvi), zaostritev v bistvu nerešljivega spora o človeški (upodobljivi) in Božji (neupodobljivi) naravi Boga Sina oziroma o neupodobljivosti Božje narave sploh je dokončno omajala enotnost krščanskega mišljenja, čeprav so bila nesoglasja že davna.¹³⁵ Leta 1014 je na prošnjo nemškega kralja Henrika II. papež Benedikt VIII. uradno potrdil »filioque« v Procesiji Svetega Duha, kot je bilo določeno na II. svetovnem cerkvenem zboru – od takrat je v zahodnem krščanskem veroizpovednem obrazcu v splošni rabi. Dodatek osnovnemu veroizpovednemu govorjenemu besedilu je nasprotoval grški trinitarni Bogočloveški teologiji ter so jo vzhodni patriarhi razumeli kot napad na od Boga navdahnjenost, pripisano cerkvenim zborom. Leta 1042 je Konstantinopel doživel enega najmočnejših uporov, ki je odražal upadanje mestne oblasti (birokratski sistem cesarske avtokracije se je zamajal zaradi sporov med uradništvom, intelektualci, trgovci in obrtniki).¹³⁶ Leta 1051 so bizantinsko državo pretresle vstaje slovanskih plemen na balkanskem polotoku. Najočitnejše je bilo razumljivo vprašanje vloge papeža, ki ga vzhodni patriarhi s konstantinopelskim na čelu niso priznavali kot glavnega v notranjih zadevah, temveč so mu dodelili le častno mesto med patriarhi; sledilo je rimsko izobčenje patriarha Mihaela Kerularija. Nesoglasja o duhovni naravi Kristusove pojavnosti v materialnem odrazu kvašenega oziroma nekvašenega kruha med zakramentalnim obredom prejetja evharistije, ki so se le tedaj skokovito okrepila, so leta 1054 privedla do krščanskega razkola,¹³⁷ ki je pomenil le nasledek preteklih vztrajnih medsebojnih nasprotovanj. A razkol je potrdil, da so častilci ikon izenačevali vse nasprotnike krščanstva, ikonoborci¹³⁸ pa so imeli vse zahodnoevropske kristjane za nasprotnike vzhodnokrščanskega pravoslavja.¹³⁹ Pravoslavno čaščenje ikon pojmuje zakrament prejetja evharistije (rus. причащение) kot nadčutno (tj. mistično), ne samo takojšnje in pomirljivo združenje (z), temveč tudi razvojno (procesualno) deleženje in možnost soudeleženosti v Bogu – ki ostaja v bistvu onkraj zaznavnega. Zato je to ponujena možnost popolnoma duhovne izkušnje: soudeleženosti v miselnem,

¹³⁵ Prim. že sv. Avguštin je omenjal nedoločeno pravil ikonografske upodobitve Odrašenika: »Obraz utelešenega Gospoda, ki je vedno bil Eno, se različno upodablja glede na različne nepreštevne oblike doumevanja Njega« (»Dominicae facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quæ tamen una erat, quæcumque erat«) (De trinitate VIII, 4). Bizantinski patriarh Fotij je navajal argumentu ikonoborcev: »Katera od Kristusovih upodobitev je resnična: pri Rimljanjih, Helenih, Egipčanih ali Indijcih? Vse se med seboj razlikujejo«.

¹³⁶ Prim G. G. Litavrin, BB (1972), 33–46.

¹³⁷ Prim. »Šlo je za ista vprašanja, ki so že v Fotijevih časih povzročala ostra trenja: za zahodnjaški nauk o tem, da izvira sveti Duh od Očeta in Sina, za rimski post ob sobotah, za celibat, za uporabo kvašenega kruha pri obhajilu v Bizantinski in nekvašenega v Rimski cerkvi. Zanimivo je, da so se pletli okrog slednjega vprašanja najsrdejši spori. Kerularios je pustil ob strani mnogo vašnejša, pa tudi mnogo bolj zapletena dogmatska trenja in prenesel glavno težišče na to otipljivo in lažlje razumljivo liturgično razliko. Bizantinski patriarh je imel na svoji strani tudi predstavnike drugih pravoslavnih Cerkev. Zmerni antiohijski patriarh Peter se je moral po določenih omahovanjih pridružiti Kerulariosu, ohridski nadškof Grk Leon pa se je v tem sporu odlikoval kot eden najbolj nepomirljivih nasprotnikov Rima /.../ 16. junija, leta 1054 so papeški delegati položili na oltar Hagie Sofie bulo, s katero je bila izrečena anatema« (Ostrogorski, n. d., 321–323).

¹³⁸ Zato je ideologiji ikonoborcev ustrezalo vmešavanje vladarja v cerkvene zadeve.

¹³⁹ B. A. Uspenski, Etjudy o ruskoj istorii, Sankt Peterburg 2002, 289.

tuzemskem raju. V vzhodnem krščanstvu je namreč čaščenje ikon povezano prav s teologijo utelešenja. Nasprotniki ikon pa so izhajali iz posebnega čaščenja zakramenta evharistije, ki je bila zanje resnična, edina ikona ali podoba Boga, na moč sorodna katoliškemu obredu obhajila, kjer daritev v obliki hostije pomeni posvečen in preosmišljen (ne resničen) kruh, ponujen ne le v prejetje, klanjanje in zahvaljevanje, temveč tudi v predočenje: v omogočenje (u) zrtja Boga. A morda je bilo odločilno pri prejetju zakramenta Gospodove večerje prav grška molitev priklicevanja Svetega Duha (»epiklesis«)¹⁴⁰ pri posvečevanju hostije, ki je latinski duhovniki odtlej niso več peli.¹⁴¹ Če so bili grški menihi konec IX. stoletja še zagovorniki cerkvene enotnosti, so v XI. stoletju postali odločni nasprotniki Rima. Tedaj je bila tradicija o rimskem prvenstvu in cerkveni enotnosti že tako neresnična, da je antiohijski patriarh Peter poznal le še Kristusovo enotnost, ki je napovedovala radikalno preosmišljenje krščanske vere, uresničeno zgolj v nedvoumni dogmatično-teološki premisi Božjega Sina, štiri stoletja za tem povzdignjeni v renesančnem protestu.

Vse periodizacije »stare Rusije« so enotne le v določitvi zgornje meje trajanja srednjeveškega obdobja, tj. (vsaj!) do sredine XVII. stoletja,¹⁴² ter v opredelitvi specifike ruskega kulturnozgodovinskega dogajanja, ki je temu prehodnemu stoletju sledilo – ruska zgodovina do XX. stoletja ne more beležiti več kot le nekaj sporadično ulovljenih svetovljanskih odmevov z Zahoda. Zato je svobodoljubnih črt v staroruski književnosti nemara celo več v zgodnejših spomenikih kot v poznejših, saj je v XVI. stoletju dokončno padla železna zavesa kremeljskih zidov, onkraj katerih se ni več videlo; t. i. renesančnega preporoda¹⁴³ ruska duša ni doživela, prav tako ne obuditve antičnih nazorov, saj so bili od pokristjanjenja naprej razglašeni za krivoverske. V imperatorsko-metropolitnem zanosu Ilarion (*Beseda o Zakonu in Milosti*)¹⁴⁴ kijevskega Vladimira, ležečega v grobu sredi Desetničine cerkve, v nagovoru imenuje kar Konstantin: »Vstani, častljiva glava, iz groba svojega, vstani, prerasti sen! Saj vendar nisi umrl, saj le spiš!«. Ilarionova dikcija odraža tedanjo starorusko samozavest: terja namreč politično in cerkveno samostojnost »mladega ljudstva«.¹⁴⁵ Humorna poučnost Vladimirja Monomaha (prvega lastnika slovite kučme, ki je za njim romala po glavah naslednjih carjev, okoli leta 1189) mestoma nekoliko preveč robato ponazarja starorusko pobožnost: »Če pticam ne ukažete, naj imajo jezik, one nemijo /.../ Ko jezdite, če ne znate drugih molitev, ves

¹⁴⁰ Kanon, ki kliče Svetega Duha, da bi se spustil nad posvečene darove ter na vernike, prisotne pri liturgičnem obredu. V zgodnjekrščanskem obdobju se ponekod uporablja kot sopomenka za anaforo (Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike, Zagreb 1979, 221). (odslej pod kazalko: LI).

¹⁴¹ Več o tem: S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press 1968, 98–96.

¹⁴² Obdobje tragičnega trganja od staroruskih tradicionalnih osnov v vsakodnevnem življenju ljudstva, v cerkvenih pravilih in dvornih navadah (doba t. i. smute in cerkveni razkol leta 1666).

¹⁴³ Obstajajo teorije o »ruski predrenesansi«, ki naj bi konec XIV. in začetek XV. stoletja nastal prevzetjem in nadaljevanjem knjižno-prosvetiteljske dejavnosti bolgarskega patriarha Evfimija Tyrnovskega (glavne značilnosti: prevodna dejavnost, kaligrafija, liturgična reforma, popravljanje knjig, stroga cenzura, navezovanje na ciril-metodijansko tradicijo, v jeziku izgrajevanje »ekspresivno-emocionalnega sloga pletenja besed«, osnovanega na kalkih iz grščine itd.). Ta pojav (»pravoslavno-slovanski patriotizem«) je v Rusiji bil spodbujen v vzdušju t. i. drugega slovanskega vpliva.

¹⁴⁴ Rus. Слово о законе и благодати.

¹⁴⁵ Prim. D. S. Lihačev, *Drevneslavjanskije literatury kak sistema*, v: SL VI (1986), 33.

čas ponavljajte »Gospod, usmili se« /.../ Vdovo pa opravičujte sami«. ¹⁴⁶ Stanje staroruske jezikovne zavesti izpričuje naslednji napis na t. i. Tmutarakanskem kamnu (l. 1068), ki kaže odsotnost tako pomembnega starocerkvenoslovanskega člana »естъ«, ki bi, če bi bil prisoten, označeval »potrjeno trdno« stanje, toliko bolj večno in sedanje (v tem je bistvo staroruske tradicije – prisotnost neimenljive večnosti bitja):

»V letu 6576 (leta 1068) Gleb knez izmeril morje po ledu od Tmutorokana do Krčeva 8054 sežnjev«. ¹⁴⁷

Takšen glagolski izpust (elipso) najdemo 28 let za tem v Oktobrskih minejah za leto 1096, taisti kamen pa se pojavi tudi v verzih, ki predstavljajo v svetovnem merilu enega najlepših srednjeveških epov »Besedi o Igorjevi vojski« (»Slovo o polku Igorjevem«). ¹⁴⁸ Poetika staroruskega naroda (in ne pismenosti), zato pa tudi poetičnost ruske književnosti ¹⁴⁹ sploh, se začneja s pesmijo pevca Bojana, v ruskem kulturnem okviru primerljivo s tisto, iz katere se je rodila ne le evropska književnost, temveč tudi njena civilizacija (mislimo na začetek Homerjeve Iliade: »O, muza, zapoj mi o jezi Pelida Ahila«).

»Ali ni lepo, bratje, kakor je včasih bilo,
s starimi besedami zapletenih pripovedi
o Igorja Svjatoslaviča pohodu Igorjevem?«

A kdo je bil mladi knez, černigovsko-novgorodski, ki je šestnajstleten izvršil »temni pohod« na Polovce, morda celo avtor pesnitve (o sebi?), ostaja do danes nepojasnjeno. ¹⁵⁰ Celo *Ipatjevski letopis* ¹⁵¹ govori o njem z drugačnimi besedami, kakor ep o njem »poje«:

»Bratje in prijatelji! Bolje je biti pogubljen, kakor v ujetništvo pasti; osedlajmo svoje hitre konje, da prečkamo sinji Don /.../ Želim kopje prelomiti do konca polja Poloveckega, z vami, Rusi, želim glavo svojo položiti, ali iz šlema vodo iz Dona spiti«.

Vendar je omenjeni ep, grajen na protislovju med objokavanjem ¹⁵² poraza ter slavljenjem neke velike ljudske osebnosti, ne le s s skrivnostnostjo identitete, niti zaradi opisa sončnega mrka, ¹⁵³ ki napoveduje sramotni beg (in ne triumfalni poraz vojnih nasprotnikov!), temveč

¹⁴⁶ A. S. Orlov, Kurs lekcij po drevne-russkoj literature, Moskva–Leningrad 1939, 65.

¹⁴⁷ Odsotnost pomožnega glagola, prisotna že v IX. stoletju, ima jezikoslovec za posebnost, značilno za staroruski jezik, ki se razlikuje tudi od starobolgarskega jezika (A. V. Isačenko, Drevne-russkie etjudy, Ljubljana 1941, 29–30).

¹⁴⁸ Karl Marx je za bistvo te anonimne pesnitve označil poziv ruskih knezov k takojšnji združitvi pred napadi predvsem mongolskih plemen (prim. K. Marx v pismu Engelsu, 5. marca leta 1856 v: K. Marx, F. Engels, Sochinenia, II. izd., t. 29, 16).

¹⁴⁹ Prim. takšne oznake, kot so: »izraznost ustno-poetičnega jezika«, »prisotnost umetelnih elementov v staroruskih spomenikih neliterarne narave« (Orlov, n. d., 26).

¹⁵⁰ Več o tem gl. A. A. Gorski, Vsego esi ispolnena zemlja ruskaja. Lichnosti i mental'nost' russkogo srednevekov'a, Moskva 2000, 11–24.

¹⁵¹ »Vidite vendar, kakšno je to znamenje?« Sobojevniki so mu odgovorili: »Knez! To ni dobro znamenje.« Igor pa je zavpil: »Bratje, kakor iz družine moje! Skrivnosti Božje nihče ne pozna, znamenje pa ustvari Bog, ali je dobro ali slabo, to bomo videli« (Gorski, n. d., 17).

¹⁵² Morda je že najustreznejša (žanrska?) opredelitev D. S. Lihačova kot »hlipanje« oziroma »obredni jok« (prim. Lihačov, Drevneslavjanske literatury kak sistema, v: SL VI 1986, 33).

¹⁵³ Opis sončnega mrka najdemo (z navezavo na apostolske čase in domnevnega sodobnika Dionizija

prav z neposnemljivo spevnostjo in s slogovno lakoničnostjo pomembno buril duhove noveških ruskih pesnikov.¹⁵⁴ Medtem ko celo *Kroniki* Georgija Amartola in Janeza Malale ter *Zgodovina judovske vojne* Jožefa Flavija podajajo zgodbo Aleksandra Makedonskega prirejeno, saj poudarjata krhkost tuzemske veličine izvorno grške podobe (»telesa so padala, kot snopi«), ne dosejata tolikšnega epskega obsega ter lahkotne teže kakor Igorjeva pesem:

»Snopi z glavami postiljajo // na tla trupla polagajo, da vejejo// duše iz telesa«.

Verzi ruskega vojaškega fevdalca¹⁵⁵ pričajo o obstajanju v XII. stoletju staroruskega dvererja, ki taji zrno dvoma, da izzveni v retoričnem vprašanju: »Usode Božje niso izmerljive /.../ A katerega Boga, menda ne Peruna?«

Zbornik Svjatoslava iz leta 1073¹⁵⁶ v primerjavi z ostalimi najstarejšimi prevodi Evangelijev odraža cirilo-metodijski prevodni način, ki ne le dopušča, temveč zavestno vnaša leksikalno variantnost, zato je moč sklepati, da se je takšna prevodna tehnika razširila tudi na druge slovanske prevajalce. Bogata sopomenskost leksikalnega gradiva v zborniku omogoča vpogled v nastajajočo starorusko cerkveno-eksegetsko normo, ki s svojim odklonilnim odnosom tako do terminov (antične) poetike,¹⁵⁷ kot tudi do samostojno stoječih verznihi celoti ni dopuščala, da bi se slednje razvile tudi v knjižni pismenosti.

A humana misel (ne kot enciklopedični člen refleksije) kot osrednja krščanska misel, vseprežemajoča stoletja, v zahodni Evropi označena za srednjeveška, je v Rusiji preživela kot asketsko-poduhovljena prednost staroruskega heziazma. Sezname ruskih samostanskih knjižnic¹⁵⁸ govorijo o tem, da je bilo delo posameznikov sicer pomembno pri vzpostavljanju drugačne kronometrije slovanske miselnosti, a ne zadostno. Dvorezno razmerje do bizantinske cerkvene tradicije ni bilo dvoumno, le samovoljno: Rusi so hrepeneli po natanko istem (posnemanem) idealu prestolnice vzhodnega krščanstva, ki pa so ga na način radikalne zavrnitve vzpostavljenih dogm takoj po prevzetju tudi naredili za samosvojega. Že po okljanju

Areopagita) v prvi ruski avtobiografiji iz sredine XVII. stoletja: »Žitju protopopa Avvakuma«, kjer pisec, avtor in protagonist (v eni osebi) prav tako greši proti zgodovinski verodostojnosti, pa to ne igra nikakršne vloge pri njegovem jezikovno-kulturnem doprinosu.

¹⁵⁴ Med drugimi naj izpostavimo le A. S. Puškina, ki je občudoval prav »umetnikovo izbiro na videz nepomembnega vojnega pohoda« in mestoma celo poskušal posnemati »preprosto eleganco starodavnih ruskih step«.

¹⁵⁵ V jeziku te pesnitve se je odrazila zapletena fevdalna, vojaška in politična terminologija in poimenovanje vsakdanjih realij (orožje, obleke, narava) druge pol. XII. stoletja, ki se je izkazala za »znanstveno točno« (prim. V. V. Vinogradov, *Osnovnye problemy izučeniija obrazovanija i razvitija drevnerusskogo jazyka*. Moskva 1959, 72).

¹⁵⁶ Obstaja tudi *Izbornik* iz leta 1076, ki z omenjenim ni identičen, temveč predstavlja nekakšno »popotno (viteško) knjižnico« (D. S. Lihačev, n. d., 36).

¹⁵⁷ O tem govori dejstvo, da *Traktat o tropih* ni bil preveden v celoti, ampak samo v nekakšnih povzetkih. Izpuščeni so tudi bili Homerjevi citati ter odlomki iz verznihi besedil drugih antičnih avtorjev (prim. E. Granstrem, L. S. Kovtun, *Poetičeskie terminy v Izbornike 1073 g. i razvitie ih v ruskoj tradicii*, v: *Izbornik Svjatoslava 1073*, Moskva 1977, 99-108; prim. E. M. Vereščagin, *Vetho- i novozavetnye citaty v Izbornike 1073g.*, v: *Izbornik Svjatoslava 1073*, 121; prim. Jagić, n. d., 344-362).

¹⁵⁸ Prim. G. M. Prohorov, *Drevnjaja Rus' kak istoriko-kul'turni fenomen*, Sankt Peterburg 2010, 205-215.

prvih ruskih svetnikov, ki sta po življenju in delu nasprotovala pravilom t. i. mučencev iz vere, saj sta umrla pod nasilno roko rodnega brata, je bilo slutiti, da je ljudstva glas odločilen. Hagiografska pismenost je zgodaj začela izgrajevati ruski vzorec svetništva, pa tudi ruski ideal spokorjenosti. Letopisec Nestor, ki je poleg najstarejše ruske kronike *Povest minljivih let*, v kateri so se odrazile tudi neortodoksne težnje (v besedni zvezi »bistveno podobnega Sina in Duha Očetu« bi bilo moč zaznati arijanske nazore),¹⁵⁹ je napisal tudi *Berilo* (»Čtenie«) *Borisa in Gleba*, ki ne le izpolnjuje pravila hagiografskega vzorca, niti ne podaja zgolj oris dramatičnega uboja, temveč prikazuje celotno njuno biografijo, ki omogoča izkušnjo življenja v položaj protagonistov, ki sta ob krstu dobila imeni bizantinskih pesnikov Romana sladkopevca (Boris) ter starozaveznega psalmopevca Davida (Gleb). Religiozni ideal, združujoč trezno verovanje v naravne sile, obsodbo poganskih običajev (»Vi sežigate v ognju nedolžne ljudi«) in zgodnjekrščansko svetlobo, se je dvigal iz ritmiziranih pridig Serapiona Vladimirskega (um. 1275),¹⁶⁰ ki je v *Besedi na četrto nedeljo po Pashi* opisal naravo kot neko narodopisno blagost:

»Neizmerljiva nebeška višina, nedosegljiva globina podzemlja.«¹⁶¹

Po ruski zmagi¹⁶² na Kulikovskem polju leta 1380 se je dinastična politika Kijevske Rusije začela krhati, v središču ogromnega teritorija so se začeli oglašati velikoruski interesi, ki niso več brzdali lakote po zemlji in so krepili nacionalno zavest. Dmitrij Donski je s svojo zmago vzpostavil tudi uradno čaščenje kulta ikone Božje matere ali Bogorodice Vladimirske, ki je odtlej postala moskovska zaščitnica. Prve korake k obči samorefleksivnosti predstavljajo besede Cirila Turovskega kot odzven nemote cerkvenih sten,¹⁶³ ki jih je naslovil na Andreja Dmitrijeviča, kneza Možajskega, sina Dmitrija Donskega:

»Knez mora hoditi v cerkev; v cerkvi se ne sme pogovarjati /.../ knežja dolžnost je predstavljati nravstveni ideal vsem podrejenim, ta njegova naloga je višje od molitve in posta.«¹⁶⁴

¹⁵⁹ Prim. G. Florovski, *Vostochnye otcy IV. veka*, Moskva 2006, 29.

¹⁶⁰ Prim. o S. Vladimirske: »Nedvomni krščanski humanizem« (G. Podskal'sky, *Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*, München 1982).

¹⁶¹ F. Buslaev primerja z ljudsko pesmijo: »Višina je to, višina podnebesna, //globočina mar ne, globočina – ocean-morje«.

¹⁶² Vendar pa ta zmaga (skupaj z bitko na Vožu leta 1378) še ni pomenila popolne neodvisnosti od Zlate orde. Ozemlja nekdanjega kijevskega carstva so bila do konca XV. stoletja razdeljena med Zlato ordo in Litovsko kneževino. Leta 1385 je bila ustanovljena Poljsko-Litovska zveza, ki jo je vodil poljski kralj in litovski knez Vladislav Jagellon, katerega politična dejavnost je bila usmerjena v doseganje izgraditve »velikega slovanskega imperija«, ki bi se raztezal od germanskih meja, prek slovanskih dežel – vendar pod okriljem katoliške Cerkve. Ker pa je zaradi turških napadov ter genovsko-beneške in južno-slovanske širitve bizantinsko carstvo slabelo, se je postopoma na ruskih tleh (severo-vzhodna in severo-zahodna Rusija) s središčem v Moskvi oblikovalo pojmovanje lastne vloge kot naslednice in poslednje zaščitnice ne le pravoslavne Cerkve, temveč tudi pravoslavne države.

¹⁶³ Njegova »Beseda v čast 318 svetih očetov« na začetku ponavavi začetek grškega besedila Kronike Georgija Amartola, ki ni enak slovanskemu prevodu. To govori o znanju grškega jezika Cirila Turovskega. Prim. Orlov, n. d., 56.

¹⁶⁴ V. A. Keltujala, *Kurs istorii ruskoj literatury*, Sankt Peterburg 1911, 333.

Razvojni lok slovenskega pisnega izraza se je vil v odvisnosti od različnih neizoblikovanih stopenj krščanske vere na slovenskem ozemlju: od Brižinskih spomenikov in »nasledka predcirilmetodijanskega krščanskega izročila«,¹⁶⁵ do poznosrednjeveških rokopisov (predvsem Stiškega) in z njimi razdrobljenih oblik katoliške veroizpovedi. Časovno in posvetno ustrezen Igorjevemu pohodu nad Polovce bi bil vzporeden pojav na slovenskem ozemlju v letih 1204–1256 na dvoru koroškega vojvode Bernharda (II.) Speinheimskega, evropskega pokrovitelja plemiške kulture, ki je 1. maja leta 1227 pesnika Urlicha Lichensteinskega glasno pozdravil – v slovenskem jeziku:¹⁶⁶

»Buge waz primi, gralva Venus!« (ali »Bog, vas sprejmi, kraljica Venus)«¹⁶⁷

Ob tem je izkazal svojstven pogled na žensko pripadnost, saj oblika »gralva/kraleva« (tj. upodobitev Venere na vrhu ali desni strani šlema) predstavlja za slovanske jezike nad vse plodno tvorjenje lastnostne pripadnosti s posamostaljeno pridevniško obliko. Čeprav je slovenska pokrajina obležala na dnu enega najpomembnejših staronemških epov *Parsivala*, je omenjene verze šteti za skrajno približanost dokazu o nekem slovenskem aristokratskem stihu. Takšne fragmente lahko zasledujemo zgolj na poškodovanih straneh rokopisov; v neki rokopisni augsperški knjigi »Shwaben Spiegel«¹⁶⁸ je na notranji strani sprednje platnice zapisanih nekaj posameznih slovenskih besed (»lubi me lubi moja gartroža rumena«), ki bi utegnile govoriti ali o neki osebni Marijanski pesmi, še verjetneje pa o (viteški) ljubezenski pesmi.¹⁶⁹ Že na začetku XI. stoletja sta bila ustanovljena dva pomembna samostana na slovenskih tleh: benediktinski v Stični (l. 1136), ki je bil najpomembnejše cerkveno središče do ustanovitve ljubljanske škofije (l. 1461–62), ter cistercijski v Žičah (l. 1159). V *Rateškem (Celovškem) rokopisu* (med leti 1362–1390) je moč videti nadaljevanje krščanske dogmatične misli v obrazcu osnovne molitve Očenaš ter prebrati pravoverni veroizpovedni obrazec svetega Atanazija (VIII. stoletje):

»Na križ razpet, mrtev ie v grob položen /.../ gori ide v nebesa, sejde k desnici boga očē vsemogočiga, od todi ima priti soditi«.

Medtem ko je fragment molitve Avemarije (»Češčena Marija«), naslovljen zgolj na angele, in ki obsega tudi Elizabetin pozdrav, poznejšega izvora (XII. stoletje), saj jih je prepisal pisec iz Beljaka, v nemškem črkopisu (s sledmi staročeške gotske knjižne pisave) z barvitimi inicialami, na zadnji list pergamentne evangeljske mašne knjige po predlogi, ki mu jo je pripravil vikar župnije Marija na Zilji v Ratečah, ta pa jo je prepisal po predlogi

¹⁶⁵ Prim. I. Grdina, *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*, Maribor 1999:

¹⁶⁶ Na slovenskih tleh so nastala še naslednja neslovenska besedila: v latinščini (v samostanu Jurklošter: spisi Sifrida Švabskega – XIII. st.; prepis življenja Katarine Sienske Raymunda de Vineisa, ki ga je zapisal brat Bernard l. 1401 z dodatki generalnega priorja kartuzijskega reda rimske obediēnce Štefana Maconeja, ki je bil tajnik svetnice, v jurkloštrskem samostanu delujočega v Žičah v času razkola; dela Nikolaja Kempfa – XV. st.), v nemščini (»Wiener genesis«, zapisana ok. l. 1070 na Koroškem; ep o Marijinem življenju brata Filipa Žičkega – 1. pol. XIV. st.). (I. Grdina, *Od Brižinskih*, 19).

¹⁶⁷ Prim. I. Grdina, *Od Brižinskih*, 23.

¹⁶⁸ Plemiška knjiga.

¹⁶⁹ I. Grdina, *Predavanje v Narodni galeriji*, dne 12. 11. 2010.

gorenjskega duhovnika iz Kranjske Gore pred letom 1390, ko so bile k radovljiški fari priključene Rateče.¹⁷⁰

Zaradi husitskih vojska (1419–34) pribegli češki cistercijan je poleg zaključka »Spisa proti Husitom« zapisal na zadnji strani zvezka predprijdižno pesem »Milost inu gnada našiga Gospodi«, katere trojični (tj. s klicanjem Svete Trojice) »kiryeleison« izvira iz VIII. stoletja, priprošnji klic svetnikom pa je nekoliko poznejši (IX. stoletje). Oba dela te predprijdižne pesmi oblikovno izpričujeta starejšo navado zapisovanja (»dvodelne dolge vrstice«),¹⁷¹ tj. izpred časa velike krščanske shizme, saj ohranjata ciklično dopuščanje hitherto slikovne dopolnitve, ne da bi pri tem bila porušena časovno-prostorska enotnost, ki varuje pred nerazberljivostjo antične istočasnosti (hkratnosti/simultanosti).¹⁷² Dva latinska seznama odražata tedanje postopno osamosvajanje besedilnega okvira od mogoče podlage oziroma potrditve v podobi,¹⁷³ čeprav še vedno izpričujeta bližino s starejšimi rokopisnimi navadami.¹⁷⁴ prvi niz grehov vsebuje opuščeno praznovanje svetih večerov, kakršno srečamo že v Brižinskih spomenikih; drugi vrstni red prazničnih dni, kjer je največji novozavežno krščanski praznik Velika noč neimenovan, njeno vlogo v celoti prevzema prva kitica Stare velikonočne pesmi (z nemško intonacijo) »Naš Gospod je od smrti vstal«¹⁷⁵ (tedaj očitno trikitična). Verzi iz *Stiškega rokopisa* »Antifona Salve Regina«, kljub temu, da so bili peti z meniškega kora, odpirajo svoj napev z neposrednim nagovorom v zvalniku, ki Božji materi v Marijanskem spevu s prehoda med XI. v XII. stoletje podeljuje moč (Pre)sodbe, kakršno v latinskih rokopisih srečujemo zgolj v nagovoru Božjega Sina (»Paraclitus«).

»Češčena bodi kraljeva mati te milosti,
Života sladkosti ino naš trošt /.../
Obtu ti, naše odvetnice, ti k nam
Obrni te milostive oči«.¹⁷⁶

S to skupinsko molitvijo so v cistercijanskem samostanu Stična v slovenskem jeziku zaključevali dnevno bogoslužje, rokopis pa ponuja tudi edino miniaturno upodobitev, ki odraža bizantinski vpliv okraševanja rokopisov, ki se je morda nekoliko okreplil v osrednji Evropi, natančneje v Salzburgu, tik pred nastopom gotskega slikarstva v XIV. stoletju: frontalna upodobitev (v krožni perspektivni globini izstopanja) z listi obloženega sedečega meniha (Folknandusa) z odprto knjigo v rokah v Stiškem rokopisu izkazuje sorodnost z upodobitvijo sv. Avguština (gravurna poglobitev) iz rokopisne knjige *De civitate Dei* (l. 1347) iz Bistre pri Ljubljani.¹⁷⁷

¹⁷⁰ I. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje 1973, 79.

¹⁷¹ Prim. I. Grafenauer, n. d., 81, op. 4.

¹⁷² K. Weitzmann, *Illustrations in Roll and Codex (A Study of the Origin and Method of Text Illustration)*, Princeton 1970, 17.

¹⁷³ Besedilna ureditev je primerljiva s salzburškim rokopisom iz l. 818 (Munich, co. 210), ki vsebuje slikovno dopolnitev (K. Weitzmann, *Illustrations in Roll Codex*, 72).

¹⁷⁴ K. Weitzmann, *Illustrations in Roll Codex*, 72.

¹⁷⁵ Prim. »enokitični kirielejson« – I. Grafenauer, n. d., 81.

¹⁷⁶ Ms 141, f. 247', stiške provincience, ok. leta 1428.

¹⁷⁷ Prim. F. Stele, n. d., 384–385, op. 3.

Cerkveni zbor v Ferrari in Firencah, ki ga vzhodna pravoslavna cerkev ni nikdar priznala za »svetovnega, tj. ekumenskega«, je leta 1439 pomenil predvsem preboj vzhodnih patriarhov na zahodno obalo, pokazal pa, da tako kot medčloveški odnosi med tradicionalno drugačnimi vsakdanjimi in cerkvenimi navadami niso bili zlahka prilagodljivi, tudi davna teološka nesoglasja nikakor ne morejo biti pozabljena, niti zglajena. Sklenjena latinsko-grška zveza pod papežem Evgenijem IV. je bila prazna, paradoksalno pa predstavljala zgolj zadostitev zahodnih potreb (potrditev položaja zahodnega zaveznitva med Karlom VII. in italijanskimi mestnimi državicami). Smrt papeža, ki sta ga nadomestila Nikolajem V. in nesporni humanist Enej Silvij Piccolomini pa je germanske dežele skupaj z Baslom odrinila od svetega sedeža, pričakovana prenova cerkve ni bila izpolnjena, pokazala pa se je tudi nemoč papeškega sedeža. Dejavno upadanje pobožnosti je bilo neizogibno.¹⁷⁸ Vprašanje vere, ki naj bi načelovalo najglobljemu vzroku za nespravljalnost, pa se je zdelo odstranjeno v ozadje prebujanja polnega obličja t. i. renesančne Evrope. Zaključilo se je obdobje ruske cerkve kot metropolije, ki je bila od pokristanjenja leta 988 podrejena konstantinopelskemu patriarhatu: leta 1448 je brez soglasja Vesoljnega konstantinopelskega patriarha zasedel mesto ruskega metropolita episkop/škof Jona iz Rjazana, prvi metropolit ruskega rodu. Iz moskovskega dvora se je odtlej širilo uresničevanje ideje ruskega religioznega mesijanstva. Po florentinski uniji in po padcu bizantinskega cesarstva leta 1453 v roke osmanskemu kanu se je dozdevalo, da ob vzponu centralistične velikoruske države, naslednice bizantinskega pravoslavnega vzhodnega krščanstva, tudi za Rusko cerkev ni več preprek. Vendar je pojem samostojnosti ruske cerkve od tistega trenutka naprej postal dvojno poguben: cerkev je s podpiranjem oblasti velikega kneza moskovskega od njega tudi postala odvisna. Moskovsko obdobje ali začetek »zgodovine ruske domovine« je v XV. stoletju pomenilo enotnost Ruske države z zgodovinsko utemeljenim središčem. Zgodilo se je, da se je znotraj samostatnega ruskega meništvaa oddelila neoporečna in z državo spravljiva, avtoritetna veja zagovornikov cerkvene lastnine. Avtohtono meništvaa šteje svoj vrhunec v ikonopisni umetnosti Andreja Rubljova ter v idealnem obrazu Sergeja Radoneškega, ustanovitelja najpomembnejšega samostana na območju Moskovske Rusije. Njegov dozdevni hagiograf Epifanij Premodri je njegovo pobožnost ter zavračanje cerkvene lastnine opisal takole:

»Nihče, ki je reven prišel v samostan, ni odšel praznih rok /.../ In tako je bila njegova roka ponujena prosilcem, kakor roka mnogih voda in tihega toka.«¹⁷⁹

Izmed prvih, ki so sledili idealu Sergija Radoneškega, je bil Ciril Belozerski, katerega spisi kažejo njegovo dejavno združevanje stroge puščavniške poglobljenosti z odprto ljubeznijo do ljudi. Kljub temu, da je humanizem pojmovan v zahodnoevropskem prostoru kot umirjeni poduhovljenosti nasproten, lahko čistost človečanske ideje, in zgolj v tem smislu humanističnost pogledov v Rusiji XV. stoletju najdevamo le v izrazito asketskih duhovnih smereh. Dvig duhovne zavesti je bil na ruskih tleh omejen na na ozko družbeno ne-tendenciozno, a uradnim oblastem oponentno gibanje ruskega hezihazma (ki je predstavljal intelektualno elito) in na meniško ikonopisno umetnost. Delo Nila Sorskega, ki je izhajalo iz

¹⁷⁸ J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, Paris 1984, 120–122.

¹⁷⁹ Keltujala, n. d., 330.

izkušnje neposrednega združevanja bizantinskega hezihazma (začetnik Gregorij Palama), je značilno rusko samostansko obliko »služenja ljudem« združevalo z osamelo samoukosto. Njegova zamisel meniškega reda in njegovi spisi odražajo duhovno širino, ki bi se po merilih zahodnoevropskega sočasnega razvoja verjetno zdela tuja napredni misli, a je znotraj ruskega kulturno-zgodovinskega položaja predstavljala humano plat takratnega dogajanja.¹⁸⁰

»Najbolj moraš izkusiti božanska pisanja: najprej Gospodove zapovedi in njihove razlage, in apostolska izročila, potem žitja in nauke svetih očetov, in nanje bodi pozoren, in v skladu z mojim razumom, kar je Bogu ugodno in v odrešitev duše, prepisujem sebi in se tako učim; in v tem je življenje in dihanje moje /.../ Jaz ne ustvarjam brez prič božanskih pisanj, temveč v svetih spisih zasledim, potem ustvarjam, kolikor zmorem.«¹⁸¹

S temi besedami je prvič v zgodovini ruske teozofije izrazil misel o nujnosti človekovega nrvstvenega samoizpopolnjevanja; svojo meniško poetiko je Nil Sorski izgradil na razmerju do krščanskega izročila: zanj svetoписemska celostnost ni bila samoumevna.¹⁸² Zdi se, da zdravorazumska, obenem pa tako pravoverno kot moralno neoporečna kritičnost (ki je nenavsezadnje tudi varovala pred obtožbami širjenja svobodomiselnih nazorov heretičnih ločin)¹⁸³ ni bila zrasla s koreninami ruske duše, saj je njegov nepomišljivoče nedogmatičen in strogo asketski nazor, usmerjen le v duhovno vzpenjanje, ostal nerazumljen. Čeprav je leta 1503 na moskovskem cerkvenem zboru (»o ovdovelih škofih«) proti samostanskim mejam posesti in škofovskemu razvratu Nil Sorski odigral odločilno vlogo v religioznem sporu o cerkveni lastnini,¹⁸⁴ je slavila zmago opozicija z Josifom Volockim na čelu.

¹⁸⁰ Tj. tisto morda v Rusiji nikdar doseženo toplino - med vrelo peklensko »rusko« kopeljo in zaledenelo lužo, edino pitno vodo daleč naokoli (po J. M. Lotmanu ternarni modulativni sistem - naproti binarnemu).

¹⁸¹ Keltujala, n. d., 379-381.

¹⁸² Prim. Nil Sorski je bil tudi na primer nezaupljiv do množice hagiografskih podatkov o čudežnih videnjih svetnikov; v Kirillo-belozerskem samostanu se je nahajal rokopis hagiografij, ki ga je popravljala Nilova roka: »Berem in prepisujem iz različnih različic, da bi odkril resnico, čeprav odkrivam v prepisih toliko nepravilnosti o svetnikih, jih, kolikor mi moj ubogi um dopušča, popravim« (Nil Sorskij i Innokentij Kolomenskij), *Izbrannye trudy*, Sankt Peterburg 2006, 48). Nil Sorskij pa je s takšno hierarhizacijo svetega pisanja ponovil že načelo Sv. škofa Metodija, a duhovno načelo priseganja na edini od Boga navdih, se ni skladalo z oblastizeljno in slavohlepno težnjo staroruskih cerkvenih dostojanstvenikov.

¹⁸³ Predvsem judovske usmerjenosti, ki so bile takrat razširjene po celotnem ruskem ozemlju (prim. R. G. Skrynnikov, *Ecclesiastical Thought in Russia*, v: Oxford Slavonic Paper (1992), 60).

¹⁸⁴ T. i. nestjažateljstvo ali spoštovanje revščine, uboštva, siromaštva je pomenilo: 1. evangelijska vrednota; 2. ena od treh meniških zapovedi, poleg pokornosti in miloščine; 3. kritika samostanske organizacije; 4. zahteva po sekularizaciji samostanske posesti (N. V. Sinicina, Maksim Grek v Rossii, Moskva 1977, 105-109). Nil Sorski je s takšno ideologijo zanikal pomen osebne lastnine (nekega meniha), pa tudi celotnega samostana, zato je bilo na cerkvenem zboru presojano vprašanje o tem, ali lahko samostani posedujejo celotne vasi (skupaj s prebivalci). Ta cerkveni zbor je bil vrhunec večdesetletnega vrenja v državniško-cerkvenih vrhovih staroruske oblasti (že nekoliko pred priključitvijo Novgoroda leta 1478, ki je potegnila za seboj prvo konfiskacijo cerkvenih posesti v ruski zgodovini), ki je bilo posledica težko priznanega dejstva, da moskovsko središče še zdaleč ni bilo tako neomajno, kot bi hoteli veljaki; novgorodski cerkveni dostojanstveniki so namreč vodili povsem drugačno obredno tradicijo (križanje s tremi prsti, v Moskvi z dvema; drugi t. i. čudotvorci in

Vassian Patrikejev,¹⁸⁵ učenec Nila Sorskega, ki je bil prepričan v učiteljevo pot odreševanja, je našel duhovnega sobesednika poldrugo desetletje kasneje v menihu, mislecu in »filozofu« grškega rodu, Maksimu Greku,¹⁸⁶ ki je bil nesporni zagovornik t. i. nestjažateljstva ali cerkvenega nelastninjenja, predvsem pa učenec in učitelj krščanske teologije. Rojen kot Mihael Trivolis okoli leta 1470 v majhnem obmorskem mestecu Arta, v skrajno jagozahodnem delu bizantinskega cesarstva, je v mladosti odpotoval s stricem Dmitrijem Trivolisom po grških (Kreta) in jadranskih otokih (Krk) do italijanske obale, kjer se je sprva ustalil v Firencah. Tam se je znašel v osrčju tedanje renesančne elite: v sodelovanju z grškim sorojakom in učenjakom gramatične veščine Ioanisom Laskarisom in bodočim prvim profesorjem grškega jezika na univerzi v Padovi Markom Musurusom je bil pritegnjen h knjižnemu delu: v urejanje knjižnice rodbine Medičejcev¹⁸⁷ ter k prepisovanju, prevajanju in okraševanju grških in latinskih rokopisnih in prvotiskanih knjig; v domovanju I. Laskarisa je spoznal tudi Aldusa Manuzia, znamenitega beneškega tiskarja. Dvakrat je preživel nekaj mesecev na gradu Mirandola, kjer je poučeval grščino nečaka slavnega Pica, Gianfranca della Mirandola. Bil je povabljen tudi na novo ustanovljeno univerzo v Bologni, a se je raje oprijel redaktorskega dela v Manuzievi tiskarni v Benetkah, kjer je bil obkrožen z grškimi tovariši Scipionom Karteromahom, Ioanosom Grigoropulusom, Zaharijo Kaliergisom. S svojim zgledom kaligrafske rokopisne pisave je po vsej verjetnosti ponudil prototip tiskarskega črkopisa za Manuzievo natisnjeno izdajo Teokritove »Idile«. ¹⁸⁸ Vrnil se je tudi v Firence, kjer je bil priča vzponu in padcu »pridigarja cerkvene prenove in deželne italijanske cerkve« H. Savonarole, celo vstopil v samostan, kjer je ostala prazna meniška celica po sežigu »florentinskega učitelja«, a se nato v letu dni premislil, se za slovo še ustavil v Benetkah: leta 1502 je zapustil Italijo in se vrnil v domovino, a tokrat na sveto goro Atos, kjer je vstopil v samostan Vatoped, sprejel meniško ime Maksim, in tam preživel deset let posvečenega življenja. Leta 1517 je bil na prošnjo ruskega velikega kneza Vasilija III., da potrebujejo izkušenega prevajalca, poslan v

svetniki, drugačne norme ikonopisja) ter politično prakso (prim. R. G. Skrynnikov, *Ecclesiastical Thought in Russia*, Oxford Slavonic Paper (1992), 34–35).

¹⁸⁵ Po smrti N. Sorskega (1508) je meniški zaselek skitov, ki ga je ustanovil na pobudo Vassiana Patrikejeva leta 1515, začel podpirati tudi velik knez. V. Patrikejev je bil sin carjevega bratranca, izhajal je iz pomembne bojarke družine in imel na dvoru mesto najbližje carju, zato je bil celo Vasilij III. nekaj časa do njega zaščitniški.

¹⁸⁶ Več o biografiji M. Greka: N. Zajc, *Krogozor slovanske besede*, Ljubljana 2011, 25–38; N. V. Sinicina, *Maksim Grek v Rossii*. Moskva 1977. N. V. Sinicina: *Skazanija o Maksime Greke*. Moskva 2006; N. V. Sinicina, *Maksim Grek*. Moskva 2008; N. V. Sinicina, *Rannee tvorčestvo Maksima Greka*, v *Prepodobnyj Maksim Grek*. Sochinenija. T. I., Moskva 2008, 15–83.

¹⁸⁷ Sledeč usodi rokopisne knjige Geoponika, ki jo je Mihail Trivolis »dvakrat prepisal za I. Laskarisa«, je mogoče predvidevati, da se je gibal v krogu tedanjih italijanskih intelektualcev: rokopis je prešel v roke Andreae Naugerija, nato pa v knjižnico kardinala Nicholasa Ridolfi, ki je prešla v zbirko francoskega generala Pierra Strozzi (med leti 1550–1558), zatem pa v knjižnico Katarine Medici, od leta 1599 se nahaja v Fransoksi kraljevi, danes pariški Narodni knjižnici (katalogizirana od leta 1604) (B. L. Fonkič, *Novy avtograf Maksima Grek*, v: *Grečeskie rukopisi i dokumenty v Rossii v XVI.–XVII*. Moskva 2003, 78–79).

¹⁸⁸ D. Speranzi, Michele Trivoli e Giano Lascari (Appunti su copisti e manoscritti greci tra Corfu e Firenze), Firenze 2010, 281–283.

Moskovsko Rusijo. Po začetnem toplem sprejemu so ga leta 1525 obtožili krivoverskih napak pri prevajanju, zaprli v samostansko ječo in mu odvzeli tudi pravico do prejetja evharistije, obiskovanja liturgije ter mu prepovedali pisati. Leta 1531 so mu drugič sodili in ga obtožili krivoverskega poneverjanja haiografskega spisa o Božji materi. Po drugi obsodbi je bil ponovno vklenjen in sprva odveden nazaj v Volokolamski samostan. Šele jeseni leta 1532 so ga verjetno premestili v Tver, kjer pa je šele po razrešitvi z metropolitovega mesta Danila leta 1539 pod metropolitom Josifom (1539–1542) in verjetno po posredovanju tverskega škofa Akakija bil Maksim sicer izpuščen iz samice, a še vedno zaprt v samostanu: po velikem požaru v samostanu 22. maja 1937 je bila septembra zabeležena ublažitev kazni: dobil je milostno pravico do pisanja. V pismu knezu P. I. Šujskemu je leta 1542 zapisal: »Ne prosim, da bi mi bilo morda dopuščeno se vrniti tja, na tisto spoštovano in od vseh pravoslavnih željano Sveto Goro – vem tudi sam, da je takšna moja prošnja vam neljuba in neprijetna«. V pismu novemu metropolitu Makariju (1542–1563) je zato prosil le, da bi mu omogočili prejetje evharistije: »Prosim Vašo veliko najlepšo svetlost, da mi dovoli, da bi postal dostojen prejeti prečiste in življenjeustvarjajoče Kristusove skrivnosti, do katerih nimam pravice že 17 let«. ¹⁸⁹ Vendar je Makarij omahoval: nekdanji metropolit Daniil je bil še vedno zaprt v Volokolamskem samostanu, zato bi ga moral prositi za razveljavitev prepovedi. Naposled je Makarij Maksimu Greku odgovoril z okrutno opredelitvijo njegovega položaja v Rusiji: »Okove tvoje poljubljam kakor edinega med svetniki, ne morem pa kršiti zakona, ker je tisti, ki je to z zakonom zvezal še živ«. Za časa življenja je bil z metropolitovimi besedami potrjen kot svetnik, a v cerkvi ni smel biti obhajan in je bil iz cerkvene skupnosti izobčen; Maksim Grek kdo ruske družbe in države ni mogel več imeti odobravaljivega odnosa. Še enkrat je pisal metropolitu Makariju, da ne prosi nikakršnih sodnih odločb, samo »hiearhove milosti«, da bi bil »skrivno in z olajšano dušo deležen Božanskih Skrivnosti«.

Na Makarijevo sklicevanje na še živo prisotnost Daniila, pa je Maksim odvrnil, da je s tem moč običajno opravičiti tisto, kar:

»Je z Bogom in z Resnico zvezano /.../ Če pa je nekaj iz krivice, strasti in gneva nerazumnega sklenjeno, ne le da je ustrezno razvezati/razveljaviti, temveč sploh nima moči zveze¹⁹⁰ /.../¹⁹¹ Ne le, da sem pisal proti latincem, ki so najmočnejši v Svetem pismu pa tudi v zunanjih modrostih, temveč tudi proti judom in muslimanom in celo proti helemom in proti iz zvezd vedeževalcem, ki z mnogim zavajajo pravoslavne /.../ A če ne bi bil poslan od svete skupnosti vatopedske po ukazu pobožnih mojih očetov na prošnjo tudi miloščine, ne bi bil blagoslovljen z blagostjo Svetega Duha Parakleta, in ne bi svetlo mogel prosvetljevati; zato bi moral biti s spoštovanjem poslan nazaj na Sveto Goro. Tako pa sem bil vklenjen v okove, zaprt v temnico, sem pri Vas doživel le mraz, dim in lakoto morilsko veliko. Jaz bi vendar pravično sodbo Božjo zaradi grehov mojih, ne pa zaradi nekih krivoverstev, rad prejel«.

V svojih spisih je Maksim Grek teološko razgrajeno zagovarjal grško pravoslavno veroizpoved, ki ni priznavala dodatka »filioque« in je prav slednje razumel kot resnični odraz

¹⁸⁹ Kartašov, n. d., 501.

¹⁹⁰ Kartašov, n. d., 502.

¹⁹¹ Nadaljevanje pisma citirano po A.V. Gorski, K. I. Nevostruev, Opisane slavlanskih rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki, T.III, Moskva 1855, 564.

ohole vasezaverovanosti zahodnokrščanske zavesti. Prevajal je besedila patriarha Fotija in se pogosto sklicaval na njegova stališča, tako je tudi mlademu Ivanu IV. svetoval, naj se poduči o politični teoriji v Fotijevem pismu bolgarskemu cesarju Borisu Mihaelu.¹⁹² Njegov je bil verjetno tudi prevod odlomka iz pisma bizantinskega cesarja Bazilija svojemu sinu Leonu, ki je bil vključen v obred samoooklicanja prvega ruskega carja Ivana Groznega. Ker je bil metropolit Danil, ki mu je prepovedal prejetje Gospodove večerje še živ, se je večkrat obrnil nanj s prošnjo, da bi mu dovolil prejeti ta zakrament:

»Ti si vendar, človekoljubni Gospodar, rotim te zaradi tvoje neizmerne dobrote /.../ Preberite vsi navzoči s ponižostjo, ta Kristusa posnemajoč zapisan odgovor: o živi v meni pravoslavni veri /.../ Odpovejte se vaši dolgoletni nejevolji do mene, grešnega. Kajti, če želite razumeti vso nižjo in višjo resnico, mi dovolite, da bi sebe popravil/bil upravičen svete ljubezni, vi pa ne vztrajajte v prepovedi, s katero ste mi onemogočili biti deležnim božanskih skrivnosti – pa bom jaz umolknil /.../ Sam, Gospodar moj, ko bova oba stala pred Poslednjo sodbo, bo vedel in videl besedo, ki bo obema vse povrnila. Govorim o tem zato, ker me brez razlogov obtožujejo krivoverstva in mi prepovedujejo Njega biti deležen svetih božanskih darov.«¹⁹³

S slednjo mislijo je Maksim Grek ponovno užalil metropolita Danila, ki mu raje ponudil bogokleten, v zgodovini ruske cerkve sramoten¹⁹⁴ predlog poneverbe resnice: sklicujoč na 13. pravilo I. svetovnega cerkvenega zbora (ki je bilo prav v tistih letih ponovno obujeno na zasedanju cerkvenega zbora v Tridentu),¹⁹⁵ bi s pretvarjanjem, da je na smrt bolan, Maksim Grek morebiti bil lahko deležen evharistije. Metropolit Makarij je bil tisti, ki mu je omogočil obiskovati liturgijo ter prejemati zakramente. Kljub temu, da je bilo v celotnem postopku sodnega procesa posredno izraženo tudi visoko spoštovanje do Maksima Greka, je v ruskih oblasteh prevladal brezumen strah pred odkritostjo ter razkritostjo resnice o njihovem ravnanju z Maksimom Grekom (tudi onkraj ruskih meja),¹⁹⁶ zato mu vrniti se domov ni bilo nikdar dovoljeno.¹⁹⁷ Ruske oblasti so naravnost prezrle pisno prošnjo dveh bizantinskih patriarhov: aleksandrijski patriarh Jeremija je v pismu leta 1545 Maksima Greka imenoval

¹⁹² I. Ševčenko, *Byzantium and The Slavs*, 109–110.

¹⁹³ Kodikološka analiza slednjega pisma gl. L. I. Žurova, *Avtorski tekst Maksima Greka: Rukopisnaja i literaturnaja tradicija*, Novosibirsk 2008, 243-271. To pismo je povezano še s tremi Maksimovimi spisi: *Izpoved vere*, *Pismo Makariju*, *Odgovor svetemu zboru* (Žurova, *Avtorski tekst Maksima Greka I*, Novosibirsk 2009, 366–369).

¹⁹⁴ Prim. »Ni bilo v Maksimovem duhu slediti takšnemu zvijačno-jezuitskemu predlogu« (A. V. Kartašov, *Očerki po istorii Russkoj Cerkvi*, t. I., Minsk 2007, 501–505).

¹⁹⁵ J. Delumeau, *Des religions et des hommes*, Paris 1979, 308.

¹⁹⁶ Iz »Zapiskov Moskovskih« od sicer napačno obveščenega Sigismunda Herbersteina lahko: »V Moskvi smo slišali, da je carigraski patriarh poslal na prošnjo velikega kneza nekega meniha z imenom Maksimilijan, da bi pregledal knjige, kanone in posamezne obrede, ki se tičejo vere, in jih preizkusil. Ko je to izvršil in zapazil dokaj hudih zmot, je knezu v obraz povedal, da je popoln razkolnik, kateremu ni mar niti rimski niti grški obred. Pripovedujejo, da je kmalu nato, ko je to povedal, izginil, in čeprav ga je knez častil na vse načine, so ga baje utopili« (S. Herberstein, *Moskovski zapiski*, Moskva 2001, 57–8).

¹⁹⁷ Prim. »Moskva se je zavedala, da se je osramotila s pregonom Maksima in se je bala mednarodnega hrupa« (Kartašov, n. d., 502).

»veliki učitelj pravoslavne vere«, konstantinopelski Dionizij II. pa je naslednje leto v pismu izrazil ne le spoštovanje do njihovega meniha, izkazano s podpisom petnajstih metropolitov, temveč opozoril tudi na očitno moskovsko neusmiljenost ter nespametno neupoštevanje človekove pravice do smrti na rodnih tleh: »Klanjam se tvojemu velikemu cesarstvu in se zahvaljujem o Njem, jaz in sveti patriarh svetega mesta Jeruzalema. /.../ skupaj zbrani metropolitni v cesarskem mestu mojem in mnogih Bogoljubnih škofov prosimo, da izpustite nesrečnega in uboga in izgubljenega Maksima meniha, ki je že prestopil prag starosti, in je blizu resnične smrti«. ¹⁹⁸

Maksim Grek je preveč vedel, zaradi svojega še vedno uglednega položaja v vzhodni cerkveni hierarhiji pa je v resnici predstavljal nevarnost pri ustanavljanju samostojne ruske pravoslavne cerkve. Z Maksimom некоč skupaj obsojeni bojar I. N. Bersen Beklemišev mu je že tedaj govoril: »Tebi ni več oditi od nas /.../ Ti imaš svoje mnenje, prišel si sem, videl si naše dobre in slabe strani, če bi odšel, ker si razumen človek, bi drugim povedal, vse, kar si videl«.

Zamenjali so se trije ruski metropolitni, ki so mu sodili. Kljub prošnjam, tudi iz domovine, ni nikdar več ugledal drugega neba kot tistega nad rusko zemljo, kjer je leta 1556 umrl v samostanu Troice Sergejeve Lavre, sicer spoštovan kot eden največjih mislecev ne le svoje dobe. A pozno odkriti grški rokopisi na evropskih tleh omogočajo utemeljeno misliti, da je v zadnjih letih življenja uspel obnoviti svoje stike z ljudmi iz severne Italije.

Tudi na slovenskih tleh je konec XV. stoletja zaslediti edinstveno upodobitev pozno srednjeveške ali zgodnjerenesancne ikonografije: na stene cerkve Svete Trojice v Hrastovljah je Janez iz Kastva naslikal razprostranjen prizor »Mrtvaškega plesa«, ki izkazuje sorodstveno vez s poslikavo v Škrljinah pri Bermu Vincenca iz Kastva (med slikarjema iz iste delavnice pa ni posnemovalnih potez), a se odlikuje z izvirno motivno postavitvijo in vsebinsko zamisljivo. V posebnem prikazu lastnosti mesecev leta so se odrazile lokalne značilnosti istrske pokrajine in navad prebivalcev (mesec januar je upodobljen z novoletnim ljudskim običajem »Dobra roka«), ¹⁹⁹ izjemne so tudi upodobitve ženskih oseb, ki poosebljajo tesnobnost lepote tedanjega časa. Tudi seznam ustanovnih maš Marijine verske bratovščine iz leta 1497 v beneško-slovenskem rokopisu iz Črnjeja, ki ga je prepisal iz latinščine notar Janez s Krka (jezik je beneškoslovenski, črkopis italijanski), ²⁰⁰ kaže na to, da je med XII. in XIII. stoletjem čaščenje Božje matere, ki je pomenilo svojevrstno prevrednotenje osnovnega rodovnega stanu, z odsotno prisotnostjo navzočega že v Brižinskih spomenikih (kjer so sli Božji, apostoli in svetniki blaženi, device pa zgolj pravične), ²⁰¹ med slovenskimi verniki vedno bolj priljubljeno. Takšno pojmovanje, ki sicer pripisuje najvišje tuzemske npravstvene vrednote prav ženi, a jo prikrajša za svetost, je bilo lastno teološkemu nazoru prvega slovenskega pisatelja

¹⁹⁸ A. V. Gorskiĭ–K. I. Nevostruev, Opisanie slavjanskih rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki, T. III., Moskva 1855, 565.

¹⁹⁹ Prim. F. Stele, Gotsko stensko slikarstvo, Ljubljana 1972, XXVI. Prim. o tem, da bi bilo tedanjo slikarsko umetnost moč pojmovati tudi že kot povsem »slovensko« (E. Cevc, Pesnitev in resnica, Ljubljana 2012, 224).

²⁰⁰ I. Grafenauer, Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva, 83.

²⁰¹ O posebni odsotnosti t. i. ženske kategorije v jeziku Brižinskih spomenikov (prim. I. Grdina, Brižinski spomeniki kot dialoški tekst, v: Zbornik Brižinski spomeniki, Ljubljana 1996, 373).

XVI. stoletja in prvega slovenskega teologa protestantske krščanske veroizpovedi Primoža Trubarja,²⁰² ki sicer predhodnih zapisov slovenščine ni poznal. Primož Trubar si je prizadeval obnoviti avtohtono slovensko vero tudi s slovensko liturgično pesmijo, ki naj bi postala enakovredna dotlej prevladujoči latinski cerkveni pesmi.²⁰³ Značilno je, da je dopolnil manjkajoče kitice Velikonočne pesme, zapisane že v *Stiškem rokopisu*, ob tem pa ponudil slovenskim vernikom tri različice. Prvi dve Trubarjevi Velikonočni pesmi sta se začenjali s starim napevom, tretja, ki se začenja«, je sicer še vedno zvenela znano, a je v slovenskem jeziku prvič izvirno preoblikovana, zato že povsem nova pesemska celota, ki bi po vsebini predhajala starejšim, saj se začenja z verzom:²⁰⁴

(3. pesem): »Jezus ta je v smertni ječi bil

V nym teh vernih greh sakril

Tri dni je v grobi leshal

Smertni vosal resvesal//

(2. pesem) Jezus ta je od Smerti vstal

od svoje bridke martre //

(1. pesem) Vragu je to glavo steptal // obtu

Se veSSelimo, inu Boga hvalimo« (SP 1584: 145, 148, 152).

Rojen leta 1508 na Raščici, se je Primož Trubar šolal na Reki, kjer se je srečal s krogom glagoljašev (osnovna šola), v Salzburgu (gimnazijsko in pevsko izobraževanje), v Tübingenu študiral teologijo. V začetku leta 1524 je bil v Trstu sprejet za služabnika in pevca na dvoru škofa Petra Bonoma,²⁰⁵ svetovljana z burno politično preteklostjo, ki ga je vodila med severnoitalijanskimi mesti (Milanom, Bologno, Benetkami), pesnika²⁰⁶ in korespondenta med drugimi tudi A. Manuzija in S. Karteromaha. Tam se je po bliže seznanil s tedaj sodobnimi znotrajkrščanskimi trenji in novejšimi nazori, znanimi pod skupno težnjo k prenovi cerkvene ureditve (v ožji krog Bonomovih sogovornikov so bili pritegnjeni tudi filozof Melhior Ceronni, pridigar Giulio Terenziani ter italijanski reformator Giovio Mollio iz Montalcine). P. Trubar je v Trstu prvič začel opravljati službo v Cerkvi Madonna del mare. Povišan je bil v Bonomovega tajnika, v škofovi družbi pa je tudi doživel uvrstitev slovenskega jezika

²⁰² Podrobnejšo biografsko obravnavo gl. N. Zajc, *Krogozor slovanske besede*, Ljubljana 2011, 38–49; F. Kidrič, *Izbrani spisi* (Prva knjiga: 57–122; Tretja knjiga: 216–234; 237–240). Ljubljana 1978; J. Rajhman, *Trubar Primož*. SBL, IV. (13. zvezek). Ljubljana 1982, 206–225; J. Rajhman, *Teologija Primoža Trubarja*, Ljubljana 2008, 21–41; M. Rupel, P. Trubar – življenje in delo, Ljubljana 1962.

²⁰³ »V skladu z reformo bogoslužja« (prim. J. Rajhman, SBL (13. zvezek), Ljubljana 1982, 220).

²⁰⁴ Besedilo naj bi bilo delno povzeto po predlogi pesmi M. Luthra, ki je v nemščino prepesnil latinsko »Victimae paschali laudes«, melodija je vzeta iz »Knjige pesmi« Johanna Waltherja, natisnjene leta 1537 (o slednjem gl. O. Strunk, *The Renaissance (Source Readings in Music History)*, New York 1965, 153–154; o »Velikonočni pesmi« P. Trubarja gl. E. Škulj, *Cerkveni ljudski napevi I. Protestantski napevi*, Ljubljana 2000, 73, 74; J. Mantuani, *Jurij pl. Slatkonja, Dom in svet XX* (1907), 88; J. Čerin, *Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in poraba v poreformacijskih časih*, v: *Trubarjev zbornik* (Ur. Fran Ilešič), Ljubljana 1908, 184; J. Vinkler, *Zbrana dela Primoža Trubarja* (IV.), Ljubljana 2006, 460, op. 829).

²⁰⁵ Peter Bonomo (1458–1546). Več o njem S. di Brazzano, *Pietro Bonomo (1458–1546), Diplomatico umanista, vescovio di Trieste: La vita e l'opera letteraria*, Trieste 2005.

²⁰⁶ Gl. S. di Brazzano, *Pietro Bonomo*, 359–381.

na enakovredno raven med svete (starejše) in sodobne (mlade) jezike: znano je, da je Peter Bonomo uporabljal slovenski jezik v dnevnem krogu razpravljanja tako o vrhuncih antične²⁰⁷ in sodobnejše²⁰⁸ književnosti (Vergilij), kot tudi o aktualnih novih pogledih na krščansko teologijo (E. Rotterdamski, J. Calvin).²⁰⁹ Leta 1530 je Primoža Trubarja tržaški škof predčasno posvetil v duhovnika: v Laškem je opravljal svojo prvo službo vikarja, ob tem pa proučeval spise H. Bullingerja, J. Brenza in C. Pellicanusa. S prvima dvema vodilnima protestantskima teologoma si je tudi dopisoval, medtem ko se je z njima posvetoval o različnih vprašanih tako praktične (obredno-pastorske) narave kot tudi globlje eksegetsko-teološke vsebine. Z Bonomovo pomočjo in zaradi naklonjenosti ljubljanskega škofa F. Kacijanarja je bil P. Trubar leta 1542 poklican v Ljubljano za kanonika. Bil je osebni in nazorski sopotnik Pavla Wienerja, prvega superintendenta evangeličanske cerkve na Sedmograškem. Po Trubarjevih pismih sodeč, bi bilo moč domnevati, da je imel kljub dejavnejšim stikom z germanskimi teologi tudi razmeroma pritrديلen odnos do mislecev z Apeninskega polotoka, med katere je šteti ob Bernardu de Senisu in Leliu Sozinu²¹⁰ tudi Antonia Bruciolija,²¹¹ katerega prevod Nove zaveze v »lingua toscana« je P. Trubar pri svojem prevajanju tudi rad upošteval. Na pobudo Pavla ml. Vergerija je do leta 1550 pripravil besedila v slovenskem jeziku za tisk knjig, ki jih je po premisleku (od ponatisa leta 1555) začel tiskati z latinskimi črkami. Po odpravi interima v nemških deželah je leta 1554 začel s pridigarsko službo tudi v Kemptu (za mesto je sestavil prvi cerkveni zakonik). V tiskarni Ivana Ungnada v Urachu je prevzel vodilno mesto redaktorja, lektorja, prevajalca in tiskarja, kjer se je posvetil tudi tiskanju cirilskih in glagolskih svetih knjig krščanskega nauka, h katerim je prispeval svoje izvirne predgovore (v prevodu) z namenom prosvetljevanja balkanskih dežel. Na platnicah glagolskega Prvega dela novega testamenta (iz leta 1562) s posvetilom kralju Maksimilijanu²¹² se nahaja Trubarjev najstarejši portret.²¹³ Na slovenskih tleh je uspešno opravljal pastorsko službo in dejavno širil tedaj

²⁰⁷ Na P. Bonoma je idejno in nazorsko naredila vtis zbirka antičnih epigramov »Anthologia Palatina«, kjer sta med grškimi avtorji prevladovala Homer in Teokrit iz beneške izdaje v grščini, natisnjene v tiskarni Alda Manuzia leta 1494 oziroma iz leta 1495, kateri je bil dodan še Heziod; verjetno je imel tudi izdajo milansko Izokrata iz leta 1493 (Brazzano, n. d., 264, 556 op.).

²⁰⁸ Zdi se utemeljeno domnevati, da se je v Trstu P. Trubar že srečal s poezijo »laških poetov«, kot na primer F. Petrarce, ki je vplival na pesnjenje škofa P. Bonoma (Brazzano, n. d., 371), prav tako pa ga P. Trubar pogosto omenja v svojih tolmačenjih svetopisemskih besedil, ga uvršča med »verne tolažnike človeških duš«, ponekod celo enakovredne starozaveznim prerokom (tako v tolmačenju 18. poglavja Janezovega Razodetja, J: 446).

²⁰⁹ Prim. Š. Barbarič, Les aspects humanistes de la litterature protestante slovene, Actes du VIII. Congres de l'Association Internationale de Litterature Compare, Budapest 1976, 201–205; P. Simoniti, Med humanisti in starimi knjigami, Ljubljana 2007, 30–31.

²¹⁰ Prim. I. Grdina, Reformacijski tokovi na Slovenskem, ZČ (2007) 61/1–2 (135), 66, op. 38.

²¹¹ Več o tem še: K. Ahačič, Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem, Ljubljana 2007, 269–272; J. Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, Ljubljana 1986, 29; I. Grafenauer, O Trubarjevem prevodu evangelijev, Dom in svet 27 (1914), 298.

²¹² Gl. še M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1934, 52–67.

²¹³ Skupaj z I. Ungnadom je P. Trubar ustanovil slovensko-hrvaško podjetje ali južnoslovanski biblijski zavod oz. »slov.-hrv. in cirilsko tiskarno« v Amandenhofu v Urachu. P. Trubar, ki je bil kot ravnatelj zadolžen za slovstvene načrte, izvedbo in nadzor tiska, je napisal 10 predgovorov k hrvaškim izdajam, med Trubarjevim delovanjem pa je biblični zavod v Urachu izdal 25 južnoslovanskih

napreden protestantski krščanski nauk. Ker se ni strinjal z bogatenjem cerkve na račun gmo-tnega položaja vernikov, je dejavno nastopil proti zidavi cerkve na Skalnici (Sveta Gora pri Gori), s tem pa se je zameril oglejskemu patriarhu in tamkajšnjim frančiškanom. Kot pastor se je dejavno zavzemal za prejetje, tj. deljenje Gospodove večerje pod obema podobama, o tem pa tudi obširno in teološko utemeljeno razmišlja v svojih besedilih. Značilno je, da se je P. Trubar glede znotraj protestantskih krogov tako bolečega vprašanja transsubstanciacije opredelil z nedvoumnim (in ne z mističnim) odgovorom o načelni nedoumljivosti prehajanja, deleženja in doseganja Božjega oziroma dosledno izpričeval pojmovanje skrivnosti doživetja Bogočloveške narave kot najvišje oblike izraza spoštovanja krščanskega Boga (v pismu H. Bullingerju 13. marca 1557).²¹⁴ Zaradi nasprotovanja cerkvenemu razkošju, obhajanja pod obema podobama ter še zaradi suma nepravilnih (tj. napačnih ali krivoverskih) prevodov²¹⁵ je bil leta 1559 ovađen pri vojvodi Krištofu, a že kmalu za tem zaradi sprostite vzdušja v verski Ljubljani po smrti škofa U. Textorja je prejel prvo uradno vabilo kranjskih deželnih stanov za vrnitev v domovino. Leta 1561 se je po trinajstih letih vrnil v Ljubljano, kjer je postal prvi superintendent (do konca julija 1565), pridigal v špitalski cerkvi sv. Elizabete. Morda je zaradi vseh naštetih nesoglasij in nezadovoljstva ob omalovaževanju teološko poudarjenih stališč protestantov, na cerkvenem zboru v Tridentu manjšini,²¹⁶ Primož Trubar v *Artikulah o jli deilih te prave stare kerščanske vere* (1562) oblikoval veroizpoved cerkve slovenskega jezika ter v *Cerkveni ordningi* statut cerkve slovenskega jezika,²¹⁷ v katerih je pojasnjeval prav nujnost vračanja v obdobje pred krščanskim cerkvenim razkolom. Že naslednje leto 1562 se je njegov položaj ponovno zamajal: tokrat zaradi nesporazuma z I. Ungnadom ter zaradi načrtne priprave škofa P. Seebacha, da bi P. Trubarju dokončno dokazal nepravovernost krščanskega nauka, ki ga je ta pridigal; na zaslišanju v Ljubljani 6. in 12. Decembra, kjer je odgovarjal na 21 vprašanj, je Primož Trubar priznal svoj prelom s katoliško cerkvijo. Ko je cesarja Ferdinanda I. zamenjal sin Karel II., je P. Trubar dobil drugi ukaz o izgonu iz domovine.²¹⁸

Čeprav je teološko prijateljstvo med P. Trubarjem in Jakobom Andreaeo,²¹⁹ prvim ideologom t. i. ortodoksnega protestantizma imelo vzpone in padce, navzkrižje njunih pogledov

tiskov: 12 glagolskih, 7 cirilskih in 6 latinskih (prim. J. Rajhman, SBL IV. (13. zvezek), Ljubljana 1982, 208, 214–215).

²¹⁴ O tem vprašanju bo beseda tekla tudi v naši obravnavi (Prim. J. Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, Ljubljana 1986, 28; J. Rajhman, Teologija Primoža Trubarja, 97; I. Grdina, Reformacijski tokovi na Slovenskem, ZČ (2007) 61/1–2 (135), 66).

²¹⁵ Ti so bili potrjeni kot pravoverni, sum je bil ovržen (prim. J. Rajhman, SBL, 208).

²¹⁶ Zaradi kompleksnosti in zadostne raziskanosti tako ferraro-florentinskega kot tudi tridentinskega cerkvenega zbora, pa tudi zaradi tematsko ožje pričujoče obravnave dela P. Trubarja in M. Greka v t. i. renesančnem obdobju se omejujemo zgolj na obrobno omembo.

²¹⁷ I. Grdina, *Od brižinskih ...*, 56, 57.

²¹⁸ Prim. J. Rajhman, SBL, 208–210.

²¹⁹ Več o njem: Peter Schaff: *Creeds of Christendom. With The History and critical notes. The history of creeds. Volume I. 1867* (6. izdaja); »Christian Classics Ethereal Library« ; J. A. Concordia Cyclopedia. 1927, 22 ; M. Brecht, *Andreae Jakob, v: Theol. Realencyklopadie, VII, 678* ; S. Reader, *Die Turkenpredigten des Jakob Andrea, v: M. Brecht, Theologen und Theologie an der Universitat Tübingen, Tübingen 1972.*

očitno ni bilo nepomirljivo.²²⁰ J. Andreae, zagovornik teološko-kristološkega stališča (hkra-tnost bogočloveške narave), s katerim je bila opravičena posameznikova možnost že tuzem-skega deleženja Kristusove milosti, je leta 1567 P. Trubarja celo prosil, če bi nemara on kaj več poizvedel o koranu: to je bil povod za Trubarjev zadnji obisk domovine (med 1. in 19. junijem). Upoštevajoč Trubarjeva opažanja, si je J. Andreae res oblikoval svoje razmerje do t. i. islamskega vprašanja, spisanega v besedilu »Pridige proti Turkom«. ²²¹ Kljub razme-roma jasnim teološkim postavkam (prepričanje o utemeljenosti v apostolski in patristični krščanski tradiciji), izhodiščno sledeč stališčem M. Luthra, se je zaradi nekoliko predruga-čenega protestantskega pojmovanja »filioque« J. Andreae skupaj z Martinom Crusiusom leta 1574 začel dopisovati²²² z vzhodnim patriarhom Jeremijo II., kateremu sta najprej poslala šest kopij prevoda (saj vzhodni patriarh ni znal nobenega zahodnega jezika)²²³ protestantske veroizpovedi, sveže natisnjenih v Ungnadovi tiskarni. Že v svojem prvem odzivu na postavke protestantske veroizpovedi je patriarh Jeremija izrazil svojo ogorčenje nad protestanskim zavračanjem molitvene pomoči svetnikov in zanikanja svetosti Božje matere, poudaril je nujnost kvašenega kruha v zakramentu Gospodove večerje, odveze grehov pred zakramenti, pomen meniškega življenja v samostanu ter neprecenljivo vrednost liturgije.²²⁴ Jeremija II. je ob prijaznem nagovoru »modre Nemce in duhovne sinove« jasno opozoril na nikajski credo, ki ne vključuje izhajanja Svetega Duha tudi od Sina. Čeprav so v dopisovanju nemški teologi vztrajali (v nadaljnjem vključena še L. Osiander, S. Gerlach), da gre zgolj za drugačno besedno imenovanje, se je korespondenčno pregovarjanje zaključilo z odgovorom Jeremije, v katerem je opredelil »nemško« mešanje pojmov »procesija« in »misija« oziroma opozoril na pomembno razliko med »naravo« in »izhajanjem« Svetega Duha, ki so jo že davno tega »zaznali cerkveni očetje, vendar pa so jo zahodni krščanski bratje enostavno prezrli«. ²²⁵ V zadnjem pismu se je patriarh opravičil, da mora nasprotovati, ponovno izrazil nujnost čašče-nja svetih podob in relikvij ter izrazil »željo, da bi v nadaljnje več ne pisali o dogmah, če pa že,

²²⁰ P. Trubar v pismu 13. januarja 1564, naslovljenem na kranjske deželne stanove, razkrije neprijetno resnico, da ga je J. Andreae, kljub temu, da ga je »že dalj časa pozna(l) in ve(del), kako je nastopal v pridigah v Rottensburgu ob Tauberi, v Kemptenu in nazadnje v Urachu« ovadil kot privrženca nauku J. Calvinu, zaradi česar je bila prepovedana Trubarjeva Cerkovna ordninga. A v istem pismu ga P. Trubar tudi imenuje »moj stari zaupni gospod in krščanski brat« ter v zaključku polaga up na njegovo zdravorazumsko in človečno presojo (v izogib »slovenske nemščine« Jakobu Andreaei v korekturno branje prepušča tudi svoj nemški predgovor k slovenski Cerkovni ordningi). P. Trubar je nevezane tiskane knjige J. Andreae (s posvetilom »vsem kristijanom v občestvu«), ki jih je imel v lasti, s pomočjo J. Seyerleja in Kirchpergerja daroval deželnim stanovom. (J. Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, Ljubljana 1986, 179–183).

²²¹ Na to delo opozarja P. Trubar v pismu 29. 9. 1568 kranjskemu deželnemu glavarju z naslednjimi besedami: »Pridige zoper Turke so ostre in krepke, tako proti papeški maši kot proti koranu« (J. Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, 202–204).

²²² E. Siecienski, *The Filioque*, 179–180.

²²³ S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, 247.

²²⁴ S. Runciman, n. d., 254.

²²⁵ S. Runciman, n. d., 255.

zgolj s prijateljskimi nameni«. ²²⁶ J. Andreae je bil tako teoretični ²²⁷ in praktični uresničevalec »Formulae Concordiae«, katera je s poudarjanjem posameznikove pravice do verovanja v besedo, zapisane v Novi zavezi, natanko petdeset let po podpisu augsburške veroizpovedi 25. junija 1580 položila temelje enotnosti protestantske zveze. V besedilih P. Trubarja (izgubljen izvod Formulae Concordiae) ²²⁸ skoraj ni najti besedne zveze, ki bi omogočala trditi, da bi zagovarjal »filioque«, dopuščen je zgolj izraz »Sinov Duh« oziroma »Duha od Kristusa«, kakršnega je zagovarjal v IX. stoletju že tudi konstantinopelski patriarh Fotij. P. Trubar kot somišljenik in po dokončnem izgonu iz domovine ²²⁹ tudi zagovornik protestantskega nauka Ph. Melanchthona (profesorja grščine v Wittenbergu, ki je v pismu konstantinopelskemu patriarhu Josifu II. prav tako izrazil mnenje, da imata luteranska in grška cerkve mnogo skupnega), ²³⁰ se je v svojih besedilih pogosto opiral na besede vzhodno krščanskega cerkvenega očeta Janeza Zlatousta (katerega zbrana dela je prejel po smrti ljubljanskega škofa F. Kacijanarja), ²³¹ Bazilija Velikega in prvih zahodnokrščanskih mislecev, kot so bili Tertulijan, sv. Kiprian, sv. Avguštin in sv. Ambrož. O zgodovini krščanske cerkve je zajemal iz kanoničnih spisov o zgodnjekrščanski cerkveni ureditvi Gratiana (»Dekret«) in Evzebija Kajsarskega (»Cerkvena zgodovina«).

Že leta 1586 je J. Andreae o slovenskem protestantu P. Trubarju napisal in dal natisniti govor, ki ga je prebral 26. junija leta 1588 na pogrebu slovenskega teologa. Svoje spoštovanje do Trubarjeve osebnosti in dela je izrazil v Biografiji Primoža Trubarja. ²³² Iz Andreaejevega biografskega opisa življenjske poti in dejavnosti P. Trubarja je moč predvidevati, da je imel v lasti nekaj dokumentov (pisem, poročil), ki danes veljajo za izgubljena, zato ima njegov življenjepis P. Trubarja zgodovinsko in znanstveno vrednost, saj je pisal v veliki meri na podlagi podatkov, ki jih je izvedel naravnost od P. Trubarja ali njegovih sorodnikov, ter na podlagi branja njegovih besedil (predgovorov v nemščini; J. Andreae slovenščine ni znal), katerih natančen popis (iz nemškega posvetila k Novemu testamentu leta 1582) je tudi prilo-

²²⁶ O. Clement, *Essor du christianisme oriental*, Paris 1964, 18; O. Clement, *La question du filioque et de la procession du saint-Esprit*, *Messenger de l'Exarchat du Patriarce russe en Europe Occidentale* 75–56 (1971), 171–190.

²²⁷ Na osnovi njegovih idejnih izhodišč, zapisanih v besedilu »Šestih pridig«, so württemberški teologi sestavili t. i. protestantsko veroizpoved: M. Chemnitz in D. Chyträeus sta pregledala t. i. švabsko konkordo (»Swäbian Concord«), jo preimenovala v »švabsko-saxonsko veroizpoved«, slednja je združena s t. i. Maulbronnovo Formulo (poimenovano po cisterijanskem samostanu Maulbronn v nemški pokrajini Baden-Württemberg, ustanovljen l. 1047, v času protestantizma razpuščen, l. 1556 je vojvoda württemberški ustanovil protestantsko samostansko šolo), prav tako sestavljeno v Württembergu, začela predstavljati t. i. Torgično knjigo (»Törgische Buch«) pozneje med leti 1576–1577 preoblikovano v t. i. Bergično knjigo (»Bergische Buch«), ki je postala t. i. zrna deklaracija Formule Concordiae.

²²⁸ Več o tem: M. Rupel, *Primož Trubar in Formula concordiae* (pismo J. Andreae Trubarju 23. 6. 1580), *Drugi Trubarjev zbornik* (ur. M. Rupel), Ljubljana 1952, 65–113.

²²⁹ Prim. I. Grdina, *Reformacijski tokovi ...*, 68..

²³⁰ E. Benz, *Wittenberg und Byzanz*, Marburg 1949, 94, 146.

²³¹ Prim. Š. Barbarič, n. d., 203–204; J. Rajhman, *Teologija Primoža Trubarja*, 78, 115.

²³² Jakob Andreae, *Christliche Leichpredig bey der Begrabnis des ehrwürdigen vnd hochgelehrten Herrn, Primus Trubern*. Tübingen: Georg Gruppenbach. 1586.

žil k biografiji. Med Trubarjevimi biografi je J. Andreae edini podal najverjetnejše podatke o okoliščinah Trubarjeve smrti (avtopsija in nekrolog), opisal Trubarjevo spominsko ploščo v Derendingenu, opozoril pa tudi na potrebo po slovenskem prevodu njegove biografije, ki do danes ostaja neuresničen.

Leta 1595 je bil v Rimu pod papežem Klemnom VII. natisnjen *Pontificat Romanum* (»De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi«), ki je s svojimi pravili v zahodnokrščanskem liturgičnem obredu veljal za edino avtoritetno normo za vse škofo do leta 1968. Knjige Primoža Trubarja so bile leta 1596 uvrščene na vatikanski uradni seznam prepovedanih knjig.

Zunanje stične črte staroruske in staroslovenske književnosti (nezmožnost opredelitve kronološko zadostno povednih mejnikov nekega razvojnega gibanja, temveč zgolj poznega začetka, odločilno povezanega s sprejetjem krščanske vere; nezmožnost vzpostavitve kriterijev izmerljive vrednosti književno-pismenih pojavov z ozirom na tedanje zahodnoevropsko stanje,²³³ temveč zgolj počasno vzpostavljanje samobitnih oblik izraza ustvarjalnosti) ne zmorejo odgovoriti na globlja vprašanja, ki so opredeljevala posameznikovo vero v XVI. stoletju. Zaznati pa je notranjo zakonitost kulturnega vzpona, izpričano tako v ohranjenem izročilu kot tudi v domnevnem ozadju le-tega. Potemtakem imamo opraviti s pojavoma, ki zaradi svojega mejnega geografsko-političnega položaja (med vzhodom in zahodom, med Evropo in Azijo, med bizantinsko in samosvojo preteklostjo) ter zgodovinsko-državno prehodnega stanja (na meji evropsko-azijskih trgovskih poti, na križišču različnih veroizpovednih tradicij) ne moreta biti enotna; heterogenost staroruske in staroslovenske književnosti je torej zakonit dejavnik in gradni kamen bodočega literarno-miselnega razvoja slovenskega in ruskega naroda. V obeh deželah je konec XV. in začetek XVI. stoletja zaznati nenaden in vzemirljiv premik, ki prav tako ne more biti razložljiv s sočasnim zahodnoevropskim renesančnim gibanjem, temveč se odlikuje s popolnoma nasprotno (skoraj tendenciozno) usmerjenostjo (po sili nuje individualne) misli. V deželah, ki se z dobo preporoda antičnih korenin in izročila (ne da bi to vzbujalo dvom, dvoumje in tudi uradno nezaupanje) nista mogli oplajati, je odziv na sočasno nazorsko usmerjenost neenostavno pronical v zavest posameznikov, ki so odkritje individualizma z zavedanjem privilegijev slehernega diskriminatornega položaja morali prikrivati – v osebem jeziku.²³⁴

²³³ Mislimo na pojme-terme (na primer: »srednjeveška sholastika«, »viteški ep«, »neoplatonizem«, »reforme pisave«, »antični viri«), s katerimi operirajo literarni zgodovinarji pri opredeljevanju značilnosti in vrednosti posameznih del ali literarnih smeri v zgodovinskem razvoju svetovne književnosti.

²³⁴ V tem uvodnem poglavju so bila metodološko izpostavljena duhovno-miselna težišča (bogoslužje; liturgični obred; poetična plast besednega sporočila; teologija; utemeljenost v izvorniku; osebni jezik) nadaljnje obravnave, ki po našem omogočajo določitev izmuzljive narodove samobitnosti. Osredotočenost na avtohtono besedje in s tem povezano avtentično ubeseditve sta tudi srž pričujoče razprave.

II. UPODOBITEV

Upodobljena

V obdobju ob koncu XV. in začetek XVI. stoletja ni bilo moč misliti brez odnosa do Podobe. Maksim Trivolis in Primož Trubar sta vse, kar sta lahko doumela, predala v podobi Besede kot edini obliki pre-življa(e)nja sebe.

Znotraj ne le navidezno podobnega, ki ga predstavlja tkivo slovanskega jezika, se šele lahko izrisujejo temeljne razlike zrenja oziroma osebni duhovni krogozor: drugačnost osebnega ne izvira iz spremenljivih načinov vrednotenja, temveč iz posebnosti religioznega nazora, ki liturgično izkušnjo povezuje z osebnim doumevanjem besedne vsebine. Razmerje med vidnim/videnim ter nevidnim/skrivnim/neoporečno Božjim (skrajna približanost stališč: »misliti podobo« – »živeti podobo«) se je nagibalo v smeri nepopustljivega zanikanja tuzemskih meril vrednotenja, ne pa vrednosti življenja. A od kod črpati verodostojna znamenja in neposredna napotila o pravilnem čaščenju in pri tem ne izpreči iz tukajšnjih spon – to je bilo v XVI. stoletju prepuščeno posamezniku, ki se je moral sam odločiti o svoji veri in jeziku. Slednji je bil najstrožje zapisan samo v Svetem pismu. Vendar če je Erazem Rotterdamski menil, da Sveto pismo nosi tudi retorična pretiravanja oziroma hiperbole (kot primer navaja Mt 10, 30), in bi Martin Luther trdil nalašč nasprotno, da evangelist misli dobesečno, da je slehernika »naglavni las preštet«, se zdi njuna površinska sporočilnost znotraj pravovernosti zgolj kot ograditev pred tuzemskimi bojznimi.

Pravoslavni menih Maksim Grek je ne zaradi dokazovanja lastne učenosti v Svetem pismu, niti ne podleganja skušnjavam preizkušanja posvečenih besed (kot jih je zaznati v Erazmovi izpostavki nekega »pretiravanja« ter v Luthrovi pikolovski izjemnosti svojega deleža) – pri prevodu svetega jezika v jezik ljudstva poudarjal predvsem starozavezno misel: »Začetek sleherne modrosti je strah Božji«. Utemeljeval je, da naj bo edino vodilo pri tolmačenju svetopisemskih besed: razum-nost (in v skladu z Njim tudi razumno tolmačenje tolmačenj; in razumno razumevanje Božje volje), mestoma je kritiziral tako Atanazijevo razlago psalmičnega verza kot tudi Avguštinove izreke, ni pa navajal nekanoničnih možnosti svetopisemske eksegeze, saj ni dvomil o pravovernosti, še manj pa o gramatični pravilnosti biblijskega izvirnika zapisa prvokrščanskega izročila. Njegov naglas je bil nasledek duhovne izkušnje znanja, ki se z je ohranjanjem šele v resnici izgrajevala. V svoji osebni molitvi »Sv.

Duhu Parakletu« je Maksim Grek strah Božji predstavil kot edino v tuzemski izkušnji neoporečno čisto občutenje volje Boga, ki šele dovoljuje človeku svobodno odločitev (Ps 1,1): če je slednji prisoten, potem vse minljivo naenkrat izgine, izgubi ime in moč. Svoboda volje je potemtakem celo prva svetopisemska premisa jasne svetlobe, ki daje noč in zavrne vse nadaljnje dihotomične zablode od gnostične preverljivosti, robatega manihejstva, etične neuporabnosti srednjeveške sholastike do splošne laži o neki zapovedi samoponiževanja. Iz pojasnjevalnih besed v *Pismu V. M. Tučkovu o tipografskem znaku*²³⁵ Alda Manuzia je moč sklepati, da je ravno v nedotakljivosti besednega samoizraza zaznaval skrajno bližino doseganja tuzemske odrešitve duše.

»Ta Aldus Manucius Rimljan si je iz lastne modrosti zamislil takšno nadvse modro zamisel v opomin vsakemu pravoslavnemu vladarju in hkrati s to zgodbo tudi v poduk, kako je moč doseči večno življenje tistim, ki si tega nadvse želijo. Sidro nam v zavesti utemeljuje trdnost vere, riba upodablja dušo človeško, tako nam tudi ta zgodba pripoveduje. Kakor tudi sidro železno učvrsti in varuje ladjo v morju in jo rešuje pred vsakršnimi nevarnostmi morskimi valovi in nesrečami, tako je, naj povemo, tudi strah Božji, naseljen v dušah človeških, hkrati slednje ohranja v sleherni resnici zapovedi Božjih in jih rešuje pred vsemi tegobami in napadi nevidnih in vidnih sovražnikov. In kakor vendar tudi te ladje brez sidra ni moč zavarovati pred morskimi nevarnostmi, temveč se uničena potopi v prepad in propade, tako je tudi duša človeška, ki od sebe odrine strah Božji, ki je del(ov)anje sleherne pravice in resnice, tako je zlahka poražena od nevidnih sovražnikov ter umre zavržena, saj oddeljena bila je od Božje pomoči« (MG 2008: 347).

Po beneški izkušnji v tiskarni Alda Manuzia se je Maksimu Greku s tiskom okrepljen (pri-trjen, pričvrščen, »pri-bit«) besedni izraz zdel »nebesnemu« podoben: človekov samoizraz šele neprizanesljivo nespremenljiv dostojen odgovora pred Sodnikom. Po drugi strani pa je bil takšen nazor Maksima Greka v tistem hipu XVI. stoletja tudi odraz razumnega sprejetja dosežkov (čeprav zgolj človeške) znanosti, zato enakovreden Božji pomoči v boju proti napakam, zmotam in poneverbam slehernika.

Primož Trubar v *Cerkovni ordnini* (v poglavju »Od tiga navuka«) s pomočjo t. i. slovarja celotnosti ali celostnosti²³⁶ (»sylne, visoke bessede«) razgradi nerazklenjene dvojne sporočilne nize (»potreba«-»hoče«; »sledni«-»iz serca«, »gvišnu dopolniti«-»zadosti premisliti«; »se moraiο«-»ne more«), s katerimi ponazori naravo biblijskih besed, tako drugačno od človeške nestanovitnosti:

»Zakai Bug hoče, de my te naše grehe inu pravdo Božyo nemamo za žleht, mahino reč

²³⁵ Prim. znano interpretacijo tega tiskarskega znaka E. Rotterdamskega (E. Garin, *L'humanismo italiano*, Firenze 1964,).

²³⁶ Tak terminološki pojem smo uvedli za opredelitev ideološko razmernega odnosa do Višje instance ali božanske, tj. kategorije Božjega. V jeziku obeh obravnavanih avtorjev se t. i. slovar celostnosti odraža v posameznih, tudi nepolnopomenskih besednih delih, takšnih, ki izražajo kar se da absoluten in brezpogojen odnos strahospoštovanja, spoštljivosti, čaščenja, svetosti, oboževanja in ljubezni do Boga; na primer z besednimi zvezami, kot so: čisto, do konca, v samo središče, golo, celotno, vse iskreno, polno, popolno; tudi v gramatičnih kategorijah, na primer v brezpredložnem tožilniku (z glagolom »verovati«). Več o tem g. N. Zajc, *Krogozor slovanske besede*, Ljubljana 2011.

deržati. Obtu ie potreba, de sledni človik iz serca pruti Bogu, Psal. 22: »Iest sem en čer-
vič inu nekar en človik, en špot tih ludy inu en zaveržek tiga folka.« Inu le-te bessede
Cristuseve se morao gvišnu dopolniti, kir pravi, Luc. 16: »Kar ie vissokiga pred ludmy,
tu ie ena pregreha pred Bugom.« Le-tu so sylne, visoke bessede, katere obena stvar ne
more zadosti premisliti« (III: 307).

Maksim Grek, ki je v tiskarski delavnici Alda Manuzia v Benetkah zaznal, da je zgolj s tovrstno dejavnostjo ukvarjanja z »Besedo« v tisti dobi človeku moč opravičiti sebe pred Bogom, je povsem verjetno tudi posredno vplival na uvedbo tiska na staroruskem moskovskem dvoru.²³⁷ K spoznanju, da bi bilo neogibno knjižni izraz »pričvrstiti«, je pripomogla tudi ruska osvojitve Kazanskega ozemlja, kjer so bile najdene tudi najstarejše tiskane knjige (Evangeliji in Psalter), natisnjene v anonimni tipografiji.²³⁸ Ivan IV. si je prizadeval zagotoviti tudi versko podporo med ljudstvom, saj mu prevzem tudi cerkvene oblasti ni zadostoval. Pravoslavno zaledje se je vedno nadgrajevalo, zato se je pozornost osredičila na nemaloštevilnih staroruskih liturgičnih »knjigah«. Znano je, da je Maksim Grek, s svojimi nazori v mnogem krojil carjevo pretirano občutljivo duševnost, ta pa znanja, ki ga je črpal iz pogovorov z atoškimi menihom, ni več mogel pozabiti. Teološki vpogled, osnovan na pravoslavni patristiki, in temeljito poznavanje Svetega pisma sta bila tudi kazalca v vsakodnevnem izpolnjevanju krščanskega nauka, zato je bila zahteva po neoporečnih bogoslužnih besedilih neizogibna. Ruski tisk, ki je bil v precejšnjem časovnem zamiku za evropsko tiskarsko dejavnostjo, pa je predstavljal pojav podrobne, obsežne in težavne redakcije in selekcije vseh preteklih ruskih starocerkveno slovanskih rokopisnih knjig svetega krščanskega izročila. Primož Trubar je začel iz odsotnosti oprijemljivega slovenskega liturgičnega gradiva. Obenem pa je zgolj v slednjem sploh bilo moč odkrivati potrditve zapisovalne namere slovenskega jezika.²³⁹ Že v svojem prvem načrtu za knjige v slovenskem jeziku si je zamislil tudi tisk liturgičnih, kot sam govori v pismu H. Bullingerju 20. decembra leta 1557:

»Prevel sem tudi oni povzetek in smoter vsega svetega pisma iz vaše biblije ter ga postavil v prvo polo svoje slovenske knjige namesto onih treh nemških pol /.../ zakaj pred sedmimi leti niso ne Nurnberžani ne Halčani hoteli dovoliti, da bi njih tiskarji natisnili moj katekizem z napevi /.../ začel sem tiskati tudi kratke opombe k nedelj-
skim in prazniškim evangelijem, kakor jih imenujejo« (PPT: 33).

Prva tiskana knjiga v Moskvi (v pripravi med leti 1553 in 1556) je bila Apostol,²⁴⁰ natisnjen leta 1584, tj. osemindvajset let po smrti Maksima Greka, h kateremu Predgovor ali Prolog je napisal metropolit Makarij. Vendar je izpričano, da so se še pred soglasjem carja Groznega za izgradnjo tiskarne v moskovski četrti za zidovi Kremlja s slikovitim nazivom »Mesto Kitaj« pojavile tiskane knjižne izdaje (tiskane z južnoslovanskimi značilnostmi

²³⁷ Prim. A. S. Orlov, Kurs lekcii po drevne-russkoj literature, Leningrad 1939, 246–252.

²³⁸ A. I. Rogov, Voznikovenie i razvitie knigopečatania//Očerki russkoj kουλtrui XVI. veka, Moskva 1977, 264.

²³⁹ Nekaj več o tem: F. Kidrič, Doneski za zgodovino slovenskega lektionarja in slovenske pridige, Bogoslovni vestnik (1923) III/2, 158.

²⁴⁰ Več o tem gl. N. Zajc, Slovanske knjige v XVI. stoletju – med rokopisom in tiskom; NUK 2012. Prim. M. V. Kukuškina, Kniga v Rossii v XVI. veke, Sankt Peterburg 1999, 149–177.

cirilične pisave, saj so doslej obstajali tiskarski vlitki cirilskih črk samo južnoslovanske redakcije), ki pa so morale biti skrite/anonimne. Zato je tudi medsebojno dopolnjevanje rokopisne in tiskarske (bizantinskega izvora) izkušnje, neposredno udejanjene v knjižni vezavi, šteti za znamenje tistega časa.

Previdno ravnanje z svetopisemskim besedilom je tako le najbolj okoren približek pobožnega dejanja, ki ga lahko človek ponudi Previdnosti Božji. Tisk je sedanjost približeval kriterijem pomembnosti »večnostnega« vrednotenja: ne le kot opomin, temveč kot pričujočnost Poslednje sodbe. To je bil tisti dosežek »kulturnega napredka«, ki sta ga pisca odobraval in ki ju je tudi ohranjal v mislih na tuzemsko preživljanje ničnostnega časa. Ker se lahko šele s ponovitvijo krepki ozaveščenju neke prvotne oblike, sta Primož Trubar in Maksim Grek v XVI. stoletju stremela k uskladitvi le-te z vsečloveško jezikovno zavestjo. Značilno je, da sta oba slikovito pojasnjevala starozavezne sentence, novozavezne pa sprejemala kot take oziroma jih apostolsko ponavljala brez primer ali navezav na sedanjost, ki sta jo živela. Da pa sta se pri tem izognila retoričnosti in pridižnemu tonu, je pripisati njuni drugačni obdarjenosti; jezikovna nadarjenost je lahko v zavesti vernika šele zvesta uresničitev svetopisemske resničnosti: bridke jezikovne razdeljenosti ljudi oziroma osamosvojenosti slednjih od predposlednjega, razrešene zgolj v nerazrešenem novozaveznem razkoraku med glosolalijo in povsem človeškim jezikom. Nekoč prevedene, nenehno prebirane, ponavljane biblijske besede v pisateljevi zavesti niso prazno odmevale, temveč so se vsakokrat na novo slišane uresničevale pred Njim. Nastopale so kakor znova stvarjene, medtem ko je svetopisemsko besedilo ostajalo eno in isto. Izkušnja doživetja, če je bila sprejeta razodeta, je bila tisti dar nove – zaveze, zdravilnosti in mladosti – pobude ali duhovne sile, ki je pisatelja živela. Tudi Primož Trubar, ki kot protestantski teolog ni priznaval svetosti človeka, je veroval v posameznikovo moč vzpenjanja, saj je apostolovo poslantsvo opisal z naslednjimi besedami:

»Od take vere, S. Paul gouori inu viSSoku zhes vSe rizhi vsdiguie« (BiS: 116).

Že v napovedi 22. psalma Primož Trubar seznanja z nedoumljivostjo svetopisemskih besed, katerih dokončnost ali zaključenost ni v možnosti celovite razlage, ki bi izhajala iz enostavne skladnosti vsebine in oblike, temveč prav v »proz(aič)no-poetični« dvojnosti darovanja Bogočloveške izkušnje (»ponižane inu povišane Cristusevu«):

»Ti evangelisti so nekatere verze v nih pysmu postavili. Inu v tim imamo tu čuduu ponižane inu povišane Cristusevu« (V: 106).

Hkratnost doumevanja in zrenja v besedi je terjala »kratko« obliko, po nujni prisvajano v jeziku posameznikov, ki so bodisi skromno odklanjali zapis (njihovo sporočilo pa se je ohranjevalo v govorjenem svetem izročilu, v Grčiji cenjenem), bodisi so zgolj v najneznatnejših besednih zaznamovanostih izražali živ delež k izpisovanju krščanske vere. Prvi primer je Maksim Grek izpostavljal v pojasnjevanju najmanjše besedne enote (gr. *lexis*), ki zmore opravljati najmanjšo skladiščno vlogo:²⁴¹ s poimenovanjem slednje kot »poslovica«, pa je naj-

²⁴¹ Maksim Grek je s tem izrazom označeval gr. *lexis*, ki jo »Techne« definira kot najmanjšo sintaktično enoto neke stavčne celote, ki se tako razlikuje od govorne vloge (tj. replike), kot je bilo na zahodu najpogosteje pojmovano pod vplivom različnih pomenov lat. *oratio* (govor; poved; sentenca) Tako

manjši besedni enoti pripisal globoko utemeljen in širši pomen božanskega Logosa. Zamisel sveta je bila celostna (»celotna celota«), ki ni več pristajala na kakršno koli delnost; izkušnja je bila ponujena človeku, ki bi bil sposoben zoperstaviti se ukazu predstavljanja polovice. Geneza je bila rojevanje zato, ker je bila položena vera in stvarjenje (Gen 1,1) enakovredne polovice – ne nasprotni, a odnosno Višji, tj. tudi prvotni, izvorni, pravoverno močnejši. Stvarjenje sveta je vključevalo polnega človeka, ki bi bil že usposobljen (tj. nepomišljujoč, pripravljen, gol) za sogovornika – Bogu. Še več: zdi se, da je Maksim Grek najmanjšo gramatično prisotnost²⁴² pojmoval kot neoddeljivo od teološkega znanja. Prav osredotočenost na eno samo besedo je omogočala misliti svetopisemsko celotnost vesti (»letih beSSed vSeh Vsaki«), utemeljene v veri ki je v uresničitvi natančnega preroštva (»Cristuseve besede se morao gvišnu dopolniti«). Znotrajbiblijska eksegeza je bila ena sama (v Stari preroštvo Nove zaveze), ki je pomenila hkrati smisel celote Svetega pisma in namen biblijskega tolmačenja kot takega. A Primož Trubar si je v uvodu k navedenem psalmu drznil naznaniti tudi naslednje:

»Taciga očytiga prerokovana nigdir nemamo v tim S. Pismu.« (V: 105–106).

Isti psalmični verz (Ps 21,7: »Iest sem en červič inu nekar en človik, en špot tih ludy inu en zaveržek tiga folka«) je Maksim Grek štiri leta pred smrtjo v *Liturgičnem Psaltru brez razlag* (1552) prevedel z naslednjimi besedami:

»Jaz sem vendar črv, in ne človek. Človeška sramota, ponižanje za ljudi« (Uvar. 85: l. 19).

Branje Svetega pisma ni zadoščalo za dokončno dumetje skrivnosti krščanskega nauka (»od ene druge, zhudne, skriune, tim ludem neSnane, Boshye Prauice«). Prostor resničnosti odrešitve »vseh« je bil prepadno-telesni objem bogoslužnega obreda, v katerega se je izven-časni ali onkrajčasovni narek zgrinjal naravnost od nespremenljivo biblijske »dobe-sedne podobe«, ki ni dopuščala zgolj možnosti posnemanja, temveč določala nenapisana

je »Techne« opredelilo »lexis«, ki se tako razlikuje od govorne vloge (tj. replike), kot je bilo na zahodu najpogosteje pojmovano pod vplivom različnih pomenov lat. oratio (govor; poved; sentenca) (prim. R. H. Robins, *The Byzantine Grammarians*, NY 1993, 58). (prim. R. H. Robins, *The Byzantine Grammarians*, Berlin–NY 1993, 58), čeprav je premisliti, če M. Grek ne dodaja sintaktičnemu pomenu tudi vloge v govoru, ki je bila pritegnjena v pojmovanje »lexis« po interferenci latinskega prevoda kot »oratio«, ki pomeni oboje: in govor in poved. »Poslovico« M. Grek uporabljal, kadar je hotel izpostaviti nerazklenjenost oblikovne zveze več besed oziroma odvisnosti oblike in vsebine: druga lahko presega prvo oziroma pomen prerašča oblikovno mejo ene besede. Najverjetneje se zdi, da je kot poslovico pojmoval najmanjšo besedno zvezo, ki nosi enoten smisel. M. Grek je gramatično naravo besednih vrst opredelil tako, kot je bilo že prej opredeljeno v južnoslovanskih prevodih (»osem delov besed«, odstopal je le v dveh primerih: gr. artron je imenoval »člen« (dotlej »različie«, tj. veznik, ter gr. epirrema kot »prirečie« (dotlej »narečie«, tj. prislov. Oba izraza, ki ju je uvedel, sta bila pozneje sprejeta v ruske slovnice (prim. Jagić, n. d., 307–308).

²⁴² Morda je imel v mislih prav to, ko je V. Jagić poimenoval jezikoslovno dejavnost Maksima Greka kot »gramatično vsebinskost« (V. Jagić, *Rassuzhdenia južnoslavjanskoj i russkoj stariny o cerkovnoslavjanskom jazyke*, SPB 1896, 298).

»pravila« upodabljanja. Maksim Grek je verze istega psalma (Ps 21, 8–12), ki ozaveščajo, da je javnemu ponižanju navkljub, Božja volja vidna, in ta je – človeka rešiti, prevedel takole:

»Vsi, ki so videli (i)me, so se mi posmehovali. Z ustnicami so govorili,²⁴³ zmajevali z glavo. Zaupal je Gospodu, da ga bo obvaroval. Da bo rešil njega, ker hoče njega. Saj ti si odtrgal (i)me od mesa. Zaupanje moje od drobovja matere. Na tebe sem navezan (dob. k tebi sem privržen) s telesom. Od notranjosti matere moje Bog moj si ti, ne zapusti me. Saj gorje je blizu. Saj ni nikogar, ki bi pomagal meni« (Uvar, 85: l. 19, ob.).

Maksim Grek, ki z drugačno stavčno členitvijo od kasneje sprejetega sinodalnega ruskega prevoda odstopa, skrivoma ozavešča neoporečen sedanji in večer obstoj (»si«) Boga, ki ne le dopušča, temveč zavezuje k nagovarjanju. Celó več: njegov prevod omogoča slutiti, da je nagovor Boga tudi edini smislen, saj ostali ljudje ne morejo razumeti, niti pomagati tistemu, ki veruje. Pod budnostjo Njega je človek šele razumljen. Ali drugače: zgolj v Njega senci je človek na zemlji viden (natančno zaporedje osebnih zaimkov »me, meni« s ponujeno mogočo odnosnico zapisa »imena«), spregovori o sebi (»Iest sem en«; »Аз же«),²⁴⁴ tako v trpljenju preživi. V pestri leksikalni izbiri imenovanja minljivega dela človeškega bitja (»mesa, drobovja, telesa, notranjosti«) se mu pridružuje Primož Trubar, ki prevod psalmičnega besedila v slovenščino dopolnjuje z raznoliko vezniško podporo (»Zakaj« nastopa kot osamosvojem veznik, bliže vlogi členka), ki pričuje o pisateljevi večini privzdignjenega govora, nasprotnega prepričevanju, osnovanem na kavzalnosti (logicističnem podučevanju).

»Vsi ti, kir mene vidio, se meni špotaio, odperio ta vusta inu to glavo stressaio: »On toži timu Gospodi, ta ga obrani; ako nemu dopade, taku ga odreši.« Zakai ti si mene iz muie matere telessa izvlekil, ti si muie zevupane že tedai, kadar sem per persih muie matere bil. Na te sem iest naprei veržen iz tiga telessa muie matere, ti si mui Bug od tiga telessa muie matere. Ne bodi daleč od mene, zakai muia nadluga ie blizi, zakai nikogar nei, kir bi pomagal« (V: 107–108).

Upoštevač ugotovitev, da je P. Trubar Psalter prevajal večinoma po latinskem prevodu iz hebrejščine Wolfangha Musculususa ter še Rudolfa Waltherja (Gualtherja),²⁴⁵ prese-
neča njegova raba besede s slovanskim korenóm (tako je jasno, da je P. Trubar snoval nove besedne oblike na podlagi slovanskih osnov)²⁴⁶ – ki povezuje njegov prevod z Maksimom Grekom (»Na te sem iest naprei veržen iz tiga telessa«; »k tebi privržen sem od telesa«):

²⁴³ Var. mrmrali so.

²⁴⁴ Takšna primerjava prevoda bi utegnila namigniti na zgledevanju pri grškem prevodu Knjige psalmov.

²⁴⁵ K. Ahačič, Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem, Ljubljana 2007, 278–280.; PPT, 36–37, 331.

²⁴⁶ Ki potrjuje ugotovitev, da je slovenski jezik Primoža Trubarja v splošnih črtah soroden najstarejšim ohranjenim (starocerkveno) slovanskim svetopisemskim besedilom X–XIII. stoletja (kot so Mariinski evangelij, Zografski evangelij, Dobromirov evangelij), njegova jezikoslovna dejavnost pa je v mnogem primerljiva s slovanskimi pisci, kot so bili Konstantin Kosteneški, Evfimij Tyrnovski in drugi nadaljevalci t. i. tyrnovske šole: to je opaziti na primer v manjši količini tvornih oblik imenske sklanjatve, skorajšnja odsotnost kompleksnih besed in polnih oblik osebnih zaimkov, čeprav je seveda to moč pripisovati tudi katerim koli drugim potencialnim jezikovnim izvorom (prim. A. S. Gerd, Cerkovnoslavjanskije teksty i cerkovnoslavjanskij jazyk, SPb 2003, 149–150; A. S. Gerd,

oba prevajalca XVI. stoletja v tem verzu še bolj izpostavljata posameznikovo zgolj telesno ujetost, ki je obenem premagovana in že odreševana v zavesti o skorajšnji nesreči ali v nenehnem občutenju strahu Božjega. Zato se je v tem verzu tudi ustalil človekov samoizraz (»sem iest«; »емь«). Misel, ki je verna volja Božja, da je človeku zgolj s samoizpopolnjevanjem moč dosegati osvoboditev od suženjskega strahu (ne pa tudi od Strahu Božjega, ki je tudi Sinov(ski), zato počelo sleherne modrosti), je bila že znotrajkrščanska bližina Sodbe–Milosti. Maksim Grek v *Besedi o nesrečnem tem veku* prav v vzajemnosti strahospoštovanja in radosti utemeljuje neizpisano in neizrekljivo popolnost človeku-občutenja, razumljeno kot Milost Božjo. Pogovor med slehernikom in Bogu Najbližjo se izpisuje kot verodostojni samoizraz (gr. pathos) kot nasprotje pripovedovanju o/v času. Tako sta tako prvoosebni kot tudi tretjeosebna in glavna protagonistka osvobojena od časa »sedanjega veka«, v katerega sta vkalupljena in o katerem pričujeta:

»Še daleč naprej je zvenela njena beseda, ko sem jo prekinil, da bi izrazil namero, rekoč: »Vse, kar pripoveduješ ti, je v bistvu najbolj pobožno in strašljivo za tiste, ki se bojijo resnice Višjega, in ki si želijo neskončno Kraljestvo Njegovo vendar zaslužiti. A rotim te, suženj tvoj sem, pouči me odkrito, kako je mogoče služiti (dob. kot suženj) Višnjemu s strahom, zraven pa se veseliti trepetaje. Kjer se strah Gospodov nelažen naseli, od tam radost izgine«, kakor govori preroška beseda: »Ohranim sebe: in se prestraši srce moje od glasu molitev ustnic mojih, in vstopi trepet v kosti moje, in se v meni zamaje trdnjava moja.« Če »vstopi trepet v kosti moje« tega božanskega moža in se v njem »zamaje trdnjava« njegova, kakor naj se veseli?« Na to mi je ona (odvrnila): »Ali nisi slišal, o popotnik, božanskega evangelista, ki govori: »Strahu ni v ljubezni, ampak popolna ljubezen vendar izganja strah (1 Jan 4, 18)«, – to pomeni izganja suženjski strah, ne pa sinovski.²⁴⁷ Kajti kadar se človek izpopolnjuje v ljubezni Stvarnika svojega s ponižnim izpolnjevanjem vseh svetih Njega zapovedi, med katerimi je prva, ki v sebi združuje tudi vse ostale, govori: »Ko je vzljubil Gospoda Boga svojega z vsem srcem svojim, in z vso dušo svojo, in z vsem umom svojim, in z vso krepostjo svojo in z vso mislijo svojo«, takrat resnično služi Stvarniku svojemu s strahom, to pomeni z izpolnjevanjem svetih Njega zapovedi, kakor neki sin očeta svojega v vsem posluša, s sleherni radostjo in hvaležnostjo; takrat se on raduje trepetaje, to pomeni, da se napolni z radostjo, in veselim duhovnim in ne telesnim« (1. 10, ob.).

V središču ne-imenovanja je bilo vprašanje utelešenja Bogočloveka – ki je v svojem bistvu učinek neupodobljivega Svetega Duha. Maksim Grek poudari kenotični vrhunec učenja pravoslavne vere, ki se zaključuje v popolnosti od Boga ustvarjenega človeka ter v »ideji« Očeta-Boga kot Stvarnika. Tudi Primož Trubar v *Predgovoru k Psaltru* silo, ki stori celo minljivega smrtnika za nesmrtnega (»en Boshy zhlouik«), pripiše delovanju Sv. Duha, ki je neposredno učinkovanje (absolutni odnos: »poStane popolnom«).

»S. Pysmu praui S. Paul /.../ de tiga zhlouika napelaua inu visha na vso brumo ter prauizo /.../ inu de en Boshy zhlouik poStane popolnom inu pernaredin vSakimu dobrimu delu. Oli vSai ty Psalmi, prauio vSi Vuzheniki, imaoi lete vSe dobre rizhy vSebi nakulikubobilnishe, mozhneshe, inu nekaku bul gorke tar shiue« (BiS: 611).

Imennoe sklonenie v slovenskom jazyke XVI.v., SPb 2003, 65; A. S. Gerd, *Lingvisticheskaia tipologija drevneslavjanskikh tekstov*, SPb 2008, 109-111).

²⁴⁷ Dob. sužnjupodoben; sinupodoben.

Zato P. Trubar sklepa o Boguugodnosti psalmičnih besed, ki se od ostalih svetopisemskih »nekoliko« razlikujejo prav po izdatno in neoporečno blagem vtisu na človeka (»vSe dobre rizhy vSebi nakuliku obilnishe, mozhneshe, inu nekaku bul gorke tar shiue«). Čeprav je v XXXIII. poglavju *Ene dolge predgovori k Novemu Testamentu* P. Trubar namignil na vir svojega načina alegorično-personificirajoče upodobitve (sveti Bernard),²⁴⁸ podoba, ki vstaja izza njegovih besed, spominja tudi na razodetveno usodnost:

»Nu vtakim skriunim modrim Bozhym Sueitu, ie ta Boshya Prauiza, pred tu BogaStuu, pred ta Stol Boshy Stopila, Inu en nag gorezh Mezhdershala vrokah, inu ie Sazhela gourorit. Ti Vezhni Vsigamogozhi inu Prauizhni Bug« (NT: p2).

A to ni himničen, temveč privzdignjen ton, ki ne pada, saj je lasten upravičeno vzvišeni, pravični vladavini. Z antitetično nepripovednim posegom naštevanja človekove nehvaležnosti postaja drža verovanja poetična, tj. človeško resničnost neposnemajoča:

»Ampag ta Neuerni, nepokorni neSueiSti inu nehualeshni zhlouik, ietuih dobrut sdaici poSSabil, Se ie tebi Subper poStauil, on ie hotel tudi biti en bug inu tebi glih« (NT: p2).

Drugačna od Pravice je Resnica Božja, ki je trojna zagovornica besede Božje in neprizanesljiva sodnica človeku:

»Ta RiSniza Boshya, ta iSta ie try perSte gori dershala, koker bi perSegouala, Inu ie taku govuorila pred Bugom. Ti RiSnizhni, Vezhni, Prauizhni inu Vsigamogouhi Bug /.../ Ti ne moresh tuie beSSede naSai poiti, ne preoberniti, Obtupussti tedai koker Si en krat gouriril tiga zhloueka vmreti, Sice ti ne moresh per tui beSSedi inu per RiSnici obStati« (NT: p1–2).

Milost Božja je tudi prva in poslednja, ki ji je dovoljeno Boga imenovati »Oča«, za človekovim padcem pa naricati z »velikim jokom« ali »suelikim plazhom« (v skladu s starocerkenvoslovansko ubeseditvijo priprošenjskega hlipanja):

»Ta MiloSt Boshya Venim zhernim klagouim inu shaloStnim guantu, poklekne doli, odpre Suia vuSta, inu sazgne cilu mylu, pohleunu, shaloStnu, suelikim plazhom inu vSdihanem inu Suelikimi SelSami, taku gourorit. O Dobri inu MyloStiui Vezhni inu Vsigamogouhi Bug inu Ozha« (NT: p2).

Samo Njej je padlega (človeka) dano ohranjati pri življenju, v čemer je Trubarjeva upodobitev nebeške Milosti sorodna bridkosti Vasileje/Bazileje Maksima Greka v spisu *Beseda o današnjem nesrečnem veku*,²⁴⁹ napisanem okoli leta 1551, ki ga je odprl s pejsažno upodobitvijo, ki z ničemer ne spominja na rusko pokrajino:

»Stopajoč po poti okrutni, sam napolnjen z mnogimi tegobami, sem naletel na ženo, sedečo ob poti, z naslonjeno glavo na roko svojo in na koleno svoje. Stokajočo še bridkeje, jokajočo neutolažljivo in oblečeno v obleko črno, kakor je običaj za vdove-žene. In okrog nje²⁵⁰ so bile zveri: levi, in medvedi, in volkovi, in lisice « (l. 1 ob.).

²⁴⁸ Prim. J. Rajhman, *Teologija Primoža Trubarja*, Ljubljana 2010, 85–94.

²⁴⁹ RGB, sobr. Bol'sh. No. 285, 26.

²⁵⁰ Var. križ nje.

Ženo, sedečo ob poti, obdajajo živalske podobe (takšen prizor se ponovi na začetku in v zaključnem delu pripovedi), ki se zdijo upodobljene nepričakovano,²⁵¹ saj ne ustrezajo dotedanjim staroruskim prikazom. Bližina leva in medveda (v naravnem gozdu nemogoča) je pojasnjena zgolj v svetopisemski resničnosti, katera je v XVI. stoletju postala priobčljiva in vseprisotna v redkih teološko neoporečnih besedilih. Tedaj je povezovala ne le bralca in biblijsko davnino, temveč predvsem neimenovane posrednike-pozne apostole-avtorje. V *Pregovoru čez ta Psalter* (1566) je Primož Trubar zapisal:

»David ie Bogu lub bil /.../ Ie bil močan inu serčan: kadar ie še passel, ie tim levom inu medvedom vunkai iz gerla ta iagneta iemal inu te live inu medvede zadavil« (V: 18–19).

Ne razvoj, temveč znotrajbiblijsko smernico misli Božje, je P. Trubar podal v razlagi XI. poglavja *Janezovega Razodetja* (1577), kjer je s ponovitvijo opisanega prizora kot upodobljenih reliktoev tedanjega zla izvršil kanonično razlago Razodetja, ubesedenega na osnovi preobrazbe starozaveznega podobja: v apokaliptični predstavi naj bi klanjanje zverem, pomenilo nasprotovanje »božanski liturgiji«:²⁵²

»Vtim Capituli, prauio Stari vuzheniki ie zhetueru prerokouane od tiga Sludia, kate-riga tu S. Pismu htim kazham, Drakom, Lintuornom, Pardom, Leuom, Meduedom, groSnim Strashnim Sobatim glauatim Beshtiom inu diuym Suirinom pergluui« (J: 374–375).

Izvor predstave o živalskih prikaznih Maksima Greka je tako predstavljen, saj pisatelj nadaljuje, kakor bi iz starozavezne preteklosti (kjer se v 2 Kr 10 tudi pojavijo »križem zveri«) prek novozavezne neulovljivosti uvajal v še strašnejšo sedanost tik pred očmi:

»Čeprav sem se zgrozil ob tem čudnem in nepričakovanem srečanju, sem si drznil pristopiti k njej« (prav tam).

Primož Trubar nadaljuje o kralju in pesniku Davidu:

»Potle ie eniga grozzovitiga velikiga aydovskega giganta Goliasa le s fračo z anem kamenom umuril. On ie imel terdnu inu močno vero v Buga v nega velikih nadlughah« (V: 19).

Glede na to, da izraz »krut« v ruskem jeziku označuje tudi strmino, takšne poti v Rusiji ni bilo moč uzreti; ker pa se nagibamo k doslednosti avtorjevega nazora, ki ni iskal med minljivimi vzorci »akta« svoje upodobitve,²⁵³ je verjetneje, da izvira iz psalmopevčevega verza (Ps 16,4: »Da ne bi oznanjala usta Moja dela človeška; zaradi besed ustnic Tvojih Jaz upoštevam

²⁵¹ Neumestno bi bilo iskati črpanje Maksima Greka iz basni, prilik (lev, volk, lisica) ali drugih nespremenljivih predstav iz staroruskih epov (medved, volk, lisica) (prim. L. Žurova, Avtorski tekst Maksima Greka: Rukopisnaja i literaturnaja tradicija. I., Novosibirsk 2008–2010, 219).

²⁵² A. Men', *Bibliologičeskij slovar'* (v III. delih), I. del, Moskva 2007.

²⁵³ Se izognil t. i. da Vincijevi zadregi. Na podlagi rokopisa iz zadnjih let življenja Leonarda da Vincija na gradu francoskega plemiča v bližini Fontainebleu se je ohranila naslednja anekdota: ko je slikar iskal model za upodobitev Judeža, je za to porabil precej časa in skrbi. Ko ga je naposled našel, mu je ponudil visoko denarno vsoto, vendar pa je »najdeni« tuzemski človek takšno ponudbo-prošnjo zavrnil z naslednjimi besedami: »Ne morem; po mojem obrazu si slikal že Kristusa; ne morem biti model dveh/obeh«.

poti okrutne«), ki pa »okrutne poti« razodeva kot tiste, ki po Božje neprizanesljivo človeka obsodijo na voljno služenje, hvaležno nesvobodo doumevanja Daru Božjega. Temu psalmičnemu navedku v Grekovem »Prvem pismu proti vedeževalski astrologiji« sledi pripoved o italijanski izkušnji, zato bi bilo takšno pokrajino morda moč videti v florentinskih gričih ali severnoitalijanski pokrajini okoli Milana (po navedku Ps 16, 4 namreč začenja pripoved sprva o mestu Mediolanu). Odmev lastne usode je slišati tudi v neposrednih prehodih med starozaveznimi podobami in resničnostjo: iz ust žene so Davidove besede izgovorjene, kakor bi starozavezni prerok govoril najprej samo Njej; in zatem šele piscu-poslušalcu-bralcu:

»Kako se ne ustrašite, ko vam govorim kakor od resnično pravičnega kralja, govorečega meni o vas tudi z negotovanjem. »Ljudje tvoji, Gospod, so se spokorili, šele ko so dostojanstvo tvoje onečastili; vdovo in siroto so ubili ter prišleka pogubili« (Ps 93, 5–6)« (l. 9).

V istem spisu (podnaslovljenem tudi »O nečastnem obnašanju carjev«) naj bi po značnih sodbah ruskih znanstvenikov in raziskovalcev staroruske literature²⁵⁴ M. Grek podal edinstven primer uteščenja Rusije v podobi Bazileje, ki jo (pisec, popotnik, romar po ruski deželi) skuša tolažiti, ona pa mu odgovarja z naslednjimi besedami:

»Zdaj si slišal, o popotnik, kaj vendar še želiš slišati od mene. Odslej stopaj naprej in se veseli svoje poti, če se še lahko veseliš po tem, kar si slišal od mene, s kolikšnimi nesrečami je obdan ta svet. // Jaz, kot se spodobi, sem jo rotil (pomolil sem k njej), govoreč: »Ne obupaj (naglo), Gospa moja, rotim te, nameni mi v kratkih besedah (povedati), zakaj sediš ob tej opusteli poti, obkrožena s tako strašljivimi zvermi?« // Ona mi je odgovorila: »Naj vendar ta pot, o popotnik, nesrečni ta in poslednji vek upodablja, kakor sem (jaz) osamljena, ker nimam pobožnih in modrih vladarjev ter gorečnežev Očeta mojega nebesnega²⁵⁵« (l. 14).

Takšen pogled na svet, ki v alegoričnem prikazu ni našel utehe, je lahko le v streljenju po celostnem sprejemanju človeka in njegovega obstoja – antropocentričnemu »idealu«²⁵⁶ nasprotnega – odkrival Bogudostojno in ljudem razumljivo umetnostno upodobitev. V govoru vdove (grške) Bazileje Maksim Grek predlaga enega »v človeka sedanjosti« utešnega tolažnika kot sogovornika, »nebesnega brata«, ki predstavlja izhod iz brezupne žalosti med lažnimi sinovi »superbia« tistega stoletja. Ideal krščanskega služenja Bogu (pobožnega življenja) z voljno podrejenostjo nebesnim vrednotam in osebno zvestobo Božjemu ukazu presega tako meniško samoto (odpoved svetu) kot tudi v družbo usmerjeno (angažirano, misijonarsko) dejavnost. Sledi znamenita upodobitev tuzemskosti oziroma sedanjosti v podobi opustele poti kot obličja človeške zgodovine ali celo konkretnejše – XVI.

²⁵⁴ Najbolj zgleden primer je D. S. Lihačev, sledijo mu N. V. Sinicina, itd.

²⁵⁵ »Nebesni« ni vedno zamenljiv z »nebeški«, saj s prvim izrazom Maksim Grek utemeljuje ne šele »v nebesih« mogoče doživljanje radosti skupne resničnosti z Božjim Sinom, temveč že »tukaj in zdaj« možnosti zretja lepote Božjega stvarjenja in stvarstva, tj. kakor na nebu (stcsl. »na nebesih«), v morju, na zemlji.

²⁵⁶ Mislimo na blišč zunanjega videza posvetne plehkosti pod pretvezo lažnega humanizma zaradi zagledanosti vase brezbržnega do okolice, kot je govoril že Filippo Vilani (prim. Burckhardt, *Re-nesančna Italija*, 196–198, op.195) – kar je Maksim Grek srečeval v zadnjih letih svojega bivanja v Italiji.

stoletja. Samoupodobitev pa ni načrtno retorično samoizničevalna, temveč je toliko bolj izraz resnične neutешnosti:

»Tako pravično, vdovi in ženi podobna, sedim ob poti opusteli, nesrečnega, pravim, sedanjega veka brez pomočnikov/sobojevnikov in resničnih gorečnežev. Taka je namreč nekorištnost moja, o popotnik,²⁵⁷ ki si upravičeno zasluži objokovanja« (I. 16).

Maksim Grek upodablja sedenje ob cesti, ki ponazarja beraško pot; drža ponazarja pomoč hoje ob palici; biblijski čas in prostor sta tista duševna opora državne celovitosti, v pomoč trpljenju duševnega ubežništva, ne izgnanstva, ki naj bi bila lastna duhovni domovini, vsebovani v imenu upodobljene vdove:

»Jaz sem, o popotnik, edina od blagorodnih in slavnih hčera vseh Carja in Stvarnika in Vladarja. Od njega vendar izhaja sleherno dejanje blago in dobro in vsak dar popoln in uresničen v sinovih človeških,²⁵⁸ ki iščejo Njega z različnimi pravičnimi dejanji in s čistim življenjem. Od njega je sleherna domovina na nebesih in na zemlji. A ime moje ni enotno/e(di)no, temveč pomeni tako vladanje/vodenje/gospodarjenje, kot tudi oblast in vladavino, in gospodstvo, vsi ti (pomeni) so v mojem imenu, ki je obsežnejše od prej omenjenih.²⁵⁹ Vasilija/Bazileja je moje ime, to imenitno ime sem dobila od Višjega, saj vladujočega nad menoj – vsa so Njega bistvo, v Njem bivajo in trdnost, utemeljitev in krepot ljudi, bivajočih pod Njega okriljem,²⁶⁰ ne pa poguba in zmedenost neprestana. Tako poslanstvo pojasnjuje v grškem jeziku izrek²⁶¹ »Vasilejevo«. Tega mnogi zelo pogosto niso razumeli in niso bili upravičeni cesarskega naziva mojega, temveč so si ustvarili svoje podložnike ter mučitelje namesto prejšnjih cesarjev, in so mene onečastili, in sebe pahnili v gnevno oholost in bolezn, da so bili tam »med poslednjimi«²⁶² ter so za svojo brezumnost in srdito oholost (ki obsodi na smrt)²⁶³ od Višjega prejeli pravično kazen« (I. 5–6).

Maksim Grek, ki opozarja, da lahko napačno razumevanje (osnovnega grškega imena)

²⁵⁷ Dob. mimohodnik/tisti, ki gre mimo/ki mimo greš; prehodnik, tj. tisti, ki biva zgolj v času prehajanja, tj. tuzemske minljivosti.

²⁵⁸ Var. se zliva blago izpopolnjen.

²⁵⁹ Kakor so vsebovana v predizrekih.

²⁶⁰ Dob. pod roko.

²⁶¹ »Наречение« M. Grek je uporabil le malce drugačen izraz (a svojstven starocerkvenoslovanski tradiciji, zapisan npr. v rokopisu Gregorja Nazianskega – Sreznjevski, Materialy II, 317–318), kot ga je uporabljal za gramatičen termin prislova (»приречие«). Njegova jezikoslovna zavest ga je vodila pri imenovanju, ko je želel poudariti poseben položaj grškega govornega izročila, ki je v sebi nosi neprevedljivo modrost (ki se »z izrekom izreka«), kakršna je vsebovana zgolj v svetem izročilu, natančneje v Mojzesovem peteroknižju (Devt. XX, kjer je ta izraz zapisan v rokopisu XIV. stoletja – Sreznjevski, n. d., 318), in od koder je Maksim Grek črpal slovansko izrazoslovje.

²⁶² Ta izraz se pridružuje omenjenemu »z malimi« – skupaj izgrajujeta težavno razumevanje »poslednosti (dokončnosti, minljivosti) časa«.

²⁶³ Orig.: лютеише мору*тъ– (v slednjem izrazu je slišati odmev lat. mors); stsl. »divji« – Mt 8, 28: XI. st, (lat. saevus; gr. halepoi); zloben, okruten, sramoten (kača, zver); podivjan (konj) v Gregoriju Nazianskememu iz XI. stoletja; kot prislov: okrutno, nenravstveno, bridko, grenko (gr. ouai) – Mt 26, 24 v Ostromirovem evangeliju (Sreznjevski, n. d., 97–98). »Ponos, oholost, nadutost« (I. Ševčenko, Byzantium and Slavs, Cambridge–Napoli 1991, 518). Vendar pa M. Grek uporablja ločeno: »ljutost« in »gordost«, torej oholost ter ponos.

vodi v pogubo celotno človeštvo, ne upodablja »pričakovane« državne tvorbe, ki ga je zaslužila (Rusije). Pravzaprav verodostojno izpisuje preroško nedvomljivost izreka in nedvoumnost »sporočila pisave« Svetega pisma: pisatelj pojasnjuje od Boga-Očeta vnaprej določeno poslanstvo »ne države«. ²⁶⁴ Prav antidržavnost je zaznamovanost vladujoče pravice, tokrat upodobljene v obličju neutolažljivo nesrečne žene. Tako Maksim Grek verodostojno upoveduje bizantinski način, zgodovinopisju nasproten, ki zaporedje dogodkov (gr. 'istori'a) presega z osebno prizadetostjo krščanske poglobljenosti, v upodobitve sposobnemu, izrazu pripadnosti: nebesnemu Višjemu. Tako so pojmovali izraz »Basileus« v IX. stoletju. ²⁶⁵ Osamosvajanje od slehernih (tudi družinskih) tuzemskih spon se tako prav v duševni ostrini trpnega preživljanja ločenosti šele vzpostavlja: predstavljanje postaja proti-pripovedno (gr. siggraphe), saj ne služi lagodnosti življenjskih zgodb, temveč nezakrito (gr. pathos) Bogu uslužno žalovanje namerno ukinja usodo (gr. tihe), ne pa tudi Previdnosti (gr. Pronoia): ²⁶⁶ slednjo osamelo igra objokovanje v zakoniti vlogi hčere (gr. filopathor). Ta upodoblja ihtenje–nepretrgano nemo svari, vsak gib–izvor potoka besed, vsaka beseda–boleče čustvo, sleherni čustvo–pobožno. Trpljenje, ki govori (gr. hre'ma timion), ohranja vez z Njo (Božjo materjo) oziroma je sama postava Božje Previdnosti. Upodobitev vladarice (»ene od najbolj blagorodnih hčera Boga Očeta«), utemeljena na tuzemski način, tako pomeni Cerkev, ki trpi. V tem trenutku se v njej stikata dve tradiciji: vzhodna in zahodna – v slovanski besedni podobi. Zato je alegorija le »opustela pot« k nadčasnemu ²⁶⁷ simbolu, ki ni od tu niti ni od sebe, temveč od Višjega, upodobitev hrepenenja k nedomovinski skupnosti vernih. Čeprav Primož Trubar v *Eni dolgi predgovori k Novemu Testamentu* sprva besedo »Gmaina« rabi za oznako prvih kristjanov ter pomensko ne le dopolnilno, temveč komparativno tudi Božjih

²⁶⁴ Beseda »država« se v njegovih besedilih pojavlja kot popolni organizem pravične oblasti in srečnih vernikov (»višje telo«) ali cerkev Božja. To je tudi ideal krščanske države.

²⁶⁵ Prim. G. Buckler, Anna Comnena, London 2000 (1. izd. 1929), 241–243.

²⁶⁶ V slednji se je dedovalo sporočilo antične Persephone. V IX. stoletju se je omenjeno zlilo v slovanskem prevodu svetega krščanskega izročila v obliki »Otrokovidke/Otrokovic«, ki je združevala neomadeževano poslanstvo Božje matere ter preroško sposobnost ženskih predhodnic, v tem pogledu neoporečno, tj. vseskozi dobronamernih, zato svarilnih, svetovalnih in pomoč ponujajočih (Božja Previdnost).

²⁶⁷ Tudi glede na opis strme poti (»stopajoč po poti strmi/kruti«) bi bilo težavno sklepanje o ruski pokrajini. Najverjetneje je pot na goro vzniknila v pisateljevi zavesti kot spomin na Sveto Goro. Prim. še: »To je filozofska pesnitev, ki ponavlja bizantinske in zahodne moteme neoplatonizma, katere začetek vzbuja vtis preverjene, a hladne elegance, vznemirljive in obenem tuje živi tradiciji. Zdi se, kot bi bral prevedeno delo iz grščine ali latinščine ali italijanščine (A. Dante, F. Petrarca)« (R. Picchio, *Istorija drevnerusskoj literatury*, Moskva 2002, 218); prim. še: v ljubljanski stolnici je v času Hrenove preнове slikar Weissman sprva naslikal Široko in ozko pot, vendar jo je zelo kmalu (l. 1610) nadomestil s sliko Skrivnostne zaroke. O omenjeni upodobitvi »poti« (ki očitno ni ugajala ljubljanskim vernikom) pa izvemo lahko, kakšna je običajno bila upodobljena v XVI. stoletju, kot opisuje: sredi slike je sedeči mož, ki se mu na obrazu bere duševni boj. S telesom je obrnjen na levo proti poti greha, z obrazom pa na desno proti poti odrešenja. Za človekom je drevo (zelene veje ter tiste, zvite v obliki kač), ki razdeljuje sliko na dva dela. V ozadju je Smrt, v ospredju prerok, ki svari. Naslikani so Izraelci, gora Sinaj v ognjenih plamenih in bliskih, ker Mojzes prejema zapovedi. Po poti odrešitve vodi Janez Krstnik, za njim gre Kristus, ki je premagal Smrt (prim. J. Veider, *Stara ljubljanska stolnica*, Ljubljana 1947, 57).

izbrancev (»vta prvi Stan, vto Gmaino tih Isuolenih« – NT: q2), v desno neujemalno privedniški rabi označuje prvobitno človeško verovanje.

»Ta ena Vera ie ena Gmain Vera, katero imaio dobri inu hudi ludie, inu ty Sludie (2 Jak – op. N. Z). Ta druga Vera, ie ena Vera nekar vSeh kerszhenikou, temuzh le nakaterih, Inu tebi Ste nekar vSelei nemaio, temuzh le zhaSi, Inu to tudi nekateri hudi neuerni ludi zhaSi imaio/.../ena zhudna Vera, kir zaihne dela, Hudizhe iSgane. Hribe preStau-le, od te Cristus gouori« (NT: q3).

Z drugim Jakobovim pismom P. Trubar utemeljuje Božjo dobroto in (zato) tudi človekovo, osnovno vero. Druga vera, po Primožu Trubarju, je sicer že zaznamovana z (mistično) izbranostjo (»nekar vSeh kerszhenikou, temuzh le nakaterih«), vendar pa slovenski teolog zaključuje z dvomom zaradi umanjkanja prvega pogoja Dobrega. Prava vera je neločljiva od večnosti, enaka poslednji besedi, kateri potrditev P. Trubar najde v Pavlovem pismu Hebrejcem (11):

»To iSsto beSSedo Vero S. Paul taku islaga.Vera ie enu guishnu terdnu obstoyezhe SeneSSene tih rizhi, kir Se ne vidio« (NT: q3).

Troedina, v Svetem pismu vzpostavljena in zapisana (»Tu S. Pismu praui od Tryeh Ver«), je Vera, ki v besedilu Primoža Trubarja prevzema poosebljeno podobo: je Vera, ki sama veruje (»Vera Ie leta, kir veruie«). Njeni poglobitvi lastnosti sta (osebna) neomajnost (»terdnu«) in razumnost; slednja lastnost (krepost) ne pomeni zgolj doumevanja, temveč je dokončna sposobnost doumetja (kar P. Trubar ponazori z zanj redko pripono: »popade«), ki tako postaja Bogu dostojno.

»Ta Tretya Vera Ie leta, kir veruie terdnu tim Boshym oblubom, tim Euangeliju, popade to Gnado Boshyo VcriStuSu« (prav tam).

Ustrezno apostolskemu izročilu, P. Trubar v zadržano himničnem tonu razpira obzorje mogočega (slovenskega) izrazoslovja za poimenovanje Božje navzočnosti, medtem ko zakriva meje vidnega – prestopi prag slovenske apofatike: uvaja v pojem t. i. notranje vere:

»Tu ie, ta Vera kerszhanska ie ena taka rezh vtim Sercei tiga zhloueka, de Veruie, de So te rizhi bile, inu de So sdai, inu de bodo, inu Se na te iSte cilu SeneSSe, katerih rizhi nikdar nei vidil inu sdai ne vidi, ne So tukai pred rokami, tih ne pozhuti inu popolno-ma ne SaStopi« (prav tam).

Po Trubarjevem razmišljanju sodeč, bi utegnili domnevati, da celo priseganje na človeku nedoumljivost vere ne zadostuje in se v tem trenutku zlije z njegovim presojanjem o nezmožnosti očiščenja od izvirnega greha (»porodnega«): zato o t. i. tretji veri govori kot o šele prihodnji, »ki ima priti« (po poglobitvi in obrednem do- in preživljanju Evangelija) – v utelešeni podobi. V XXXVII. poglavju *Ene dolge predgovori k Novemu Testamentu* sledi najbistvenejša Trubarjeva opredelitev tretje, tj. prave vere: ko z nespoznatostjo Boga predaja sporočilo o neogibnosti doživetja Svetega Duha, slednjega imenuje »Božji« (zdi se, da svojilna opredeljenost pomeni izvorno lastnost Stvarnika, tj. Boga Očeta).

»Ta Boshy Duh skuSi te beSSedo Boshyo inu skuSi tu S. Pismu nom te skriune neui-

dezhe Boshye rizhi reSodeua, de Stemi noternima ozhima²⁶⁸ tiga Serza vidimo tu, kar drugi neuerni ludie ne vidio« (prav tam).

V *Predgovoru k Novemu Testamentu* Primož Trubar s sklepnimi besedami k IX. poglavju položi temelje upravičenih videnj – svojevrstno vzporednico vzhodnokrščanskemu umskemu zrenju v podobah:

»Ty Preroki, kir So od te Gnade, kir ima zhes nas pryti, prerokouali inu So vprashali na kateri inu kakoi zhas, bi ta CriStuseu Duh kaSal, kir ie vnih bil, kateri ie prizhoual ta terplenia, kir so imeila pryti Sa nim, katerim ie tu naSnane danu bilu, de Steim ne So nim Samim, temuzh nom sluzhili, katere rizhi So vom sdei oSnanene, Skusi to, kir So vom sdei ta Euangelium pridigiouali, skuSi S. Duha poslaniga is nebes, v kateri shelio ty Angeli gledati« (NT: f).

A upodobljene so bile strašljive človeške zlorabe enotnega življenjskega vodila »Blagega in Dobrega«, ki je razpadlo na dva ne docela sopomensko rabljena pojma: če je prvi obstajal samo še v neutешnem upu neke Neimenljive (podobe), zgolj poleg prisotne, je pojmovanje »dobrega« doživljalo preizkušnje tudi v dejanjih. Trubarjeve besede proti okrasnim pridevkom je razumeti kot »ljubezen« do Boga, ki ne živi brez verne prispodobe: /ne primere ali okrasitve/ gole oblike izraza Sv. Duha.

»Kadar mi hočmo eniga dobriga kmetiča oli purgarie čestiti inu poštovati, taku nemu imamo nega pravi pridevek dati inu izreči: mui dobri, pošteni sosid, stric, boter oli periatel /.../ s temi bessedami inu perdevki mi nega zašpotuieemo. Zakai, on ne v tim stanu oli poklicanu, de bi se nemu taka imena dala« (II:195).

Pridevki so dovoljeni le v službi slavljenja Boga ne le biblijske, ampak od Primoža Trubarja naprej tudi slovenske himnografije, razumljene kot Božja naloga ali poslanstvo:

»Inu le-timu Synuvi božymu Jezusu ie tudi le-tu ime inu pridevek Kristus danu« (II: 91).

Primož Trubar se na več načinov vrača k prvotni nalogi doseganja Boguugodnega besednega izraza: poudarjanje (»kaj, kako in kdaj«), s katerimi besedami se spodobi obračati Nanj, obdarjenim s človeško naravo, je pogosto razrešeno s trojičnostjo Boga, ki je hkrati predzačetni in končni argument (v *Eni dolgi predgovori k Novemu Testamentu* (v cap. XXXVII) tudi načela upodobljanja:

»Ta zhlouik, kateriga bode on stvaril po Suim Pildu /.../ le Sam Se bo, Sto S. Troyzo gouuril inu Suetoual«.

Primož Trubar v poglavju »Od vdov inu starih žen« v *Hišni tabli* pojasnjuje svoje pojmovanje »revščine« kot verne prispodobe resnične pobožnosti:

»Inu Sv. Iakob pravi, de v tim oli s tem te kersčeniki nih vero inu to pravo službo božyo izkažo pred Bugom, kadar te vduve inu sorote obisčeio v nih nadlugah« (II: 319).

Upodobljeno »vdovstvo« postaja neizrekljivo spoštovan (onstransko sprejet) položaj zvestobe (kot tuzemske dejavnosti) zgolj brez-upnemu so-čutenju z ubogimi (tj. revnimi, a

²⁶⁸ Posebej izpostavljamo dvojinsko rabo, v pravoslavnem bogoslužju kanonično.

ne šibkimi) in nesrečnimi. Mesto praznine je podvrženo spreminjanju ustaljenega, pričakovanega, splošno sprejetega šele od roke »pripovednika« (posrednika ustne vesti o duhovni izkušnji, tj. »aucto-r«, a ne pripovedovalec), ki s sprejeto vzajemnostjo odločilno ruši mogočo metaforičnost: in utemeljuje položaj vernega, tj. ne brezbriznega človeka.

Prvo Jakobovo pismo P. Trubar zaključí z besedami, ki omogočajo pravoverni bogoslužni izraz:

»Ena zhiSta inu pres madesha Boshya sluzhba pred Bugom inu Ozhetom, ie leta, te Sorote inu Vduue obiskati vnih reuah, inu Sam Sebe pres madesha od tiga Suita Se derzhati« (NT: 312).

Primož Trubar ta novozavezni odlomek, ki govori o tisti dobrodelni dejavnosti, ki le deloma opravičuje človekovo delo (prvič v slovenskem jeziku), pojmuje kot tuzemsko Bogu služenje: otrok (nezmanjšano zaupanje), zvestih (kakor »vdova«) svojemu očetu (svetlobi Boga Očeta ali »Deteljubca«, kot je zapisal Maksim Grek). V *Predgovoru zhes ta lyst htim Rymlanom* Slovincem govori neposredno z besedami Božjega brata:

»IeSt pag hozho de vi bodete modri na dobro, Ampag preproSti na hudu« (BiS: 109).

In vendar je samo v takšnem ponujenem od Višjega Sočutju – upodobitev žene naj bi utelešala prav to – moč dosegaí utešnost. V Markovem evangeliju (12, 41), kjer je najti podobo revne vdove, je tudi morda za Primoža Trubarja najbolj značilen sveto-pisemski rek, ki zapoveduje dolžnost lastnine (imeti-posedovati moč), ki se prazni – v izpolnjevanju ukaza Boga:

»On nei en Bug tih mertuih, temuzh en Bug tih shiuih /.../ Inu ti imash tuiga GoSpudi Boga lubiti is celiga Serza, inu is cele tuie mozhi, Leta ie ner ta perva Sapuuid /.../ Inu pride ena boga vduua, ta vershe noter duei shkufiei, ti ie, en vinar. /.../ kar ie ona imeila, vus nee vshitag noter vergla« (BiS: 365).

Prevod (»zgodovina nekega jezika«), ki bi kot osnovno dejanje tolmačenja izpolnjevalo neuresničene prvotne naloge krščanskega človeka in ustrezalo idealu anonimne spokornosti, ni več odgovarjal realnemu položaju ogroženega krščanskega pisca.²⁶⁹ Pridiganje²⁷⁰ pod okriljem Svetega Duha je bilo povezano s tolmačenjem (dovršnega ali nedovršnega) prvega Božjega dejanja. Kajti če je bilo stvarjenje nedokončano, je predpostavljalo nadaljevanje – v rodu. Besede Milosti Božje se zlivajo v pozorno slavljenje Boga, ki pomeni šele preddverje Miru Božjega ali vznožje Taborske gore,²⁷¹ kot se je Maksim Grek čutil dolžnega izpove-

²⁶⁹ Mislimo na že omenjeno vznikjenje Evangelijev kot tolmačenjskih dejanj pričevalcev in potrjevalcev resničnosti obstoja – v cerkvi pri bogoslužju in zunaj le-te javnih pridig apostolov – pri čemer sta bila pokornost in samozanikanje soglasni z anonimnostjo, predvsem pa realni in v celoti resnobno mišljeni. Če se takšno izražanje sliši neznanstveno in nenatančno (ali bi bilo bolje »radikalno, tendenciozno ipd.«), vendar gre ponovno zgolj za prevod dozdevno znanstvenega terminološko bolj oporečnega izraza v domačo besedo (ki menda res nosi čustveni prizvok).

²⁷⁰ Razhajanje med naziranjem veljave ali ničvrednosti človekovih del v osebni teologiji Maksima Greka in Primoža Trubarja je navidezno. Oba implicitno izpovedujeta stališče J. Zlatousta, izražena v »Poslednji pridigi k pismu Rimljanom«: »Molitev je neoddeljiva od del«.

²⁷¹ S takšnim meniškim »za(o)stajanjem« le v vznožju Taborske gore naj bi se Maksim Grek razlikoval

dovati slehernemu človeku razumno nezmožnost dokončnega (celo cerkvenim očetom in svetnikom) doumetja:

»Ne le Kozma in Gregorij Akraganski, ampak tudi Bazilij in Gregorija oba ter Zlati in jeziku,²⁷² ki so skupaj postali slavni/slavljeni v modrosti in posvečenosti, so že v mladosti izkusili zunanjih skušnjav znanja, medtem pa višje modrosti, s katero se je edino moč z Bogom združiti in si zaslužiti približanje k videnju (pojavitvi) Boga, le-te niso dosegli, temveč so, pravim, ostali pod goro Taborsko z devetimi zapuščenimi, ki so nebogljeno zrl /.../ Temu je bil priča veliki v bogoslovju Gregorij²⁷³ /.../, ki v spisu »Sedma besed« o svojem molčanju odgovarja, s kakšno razumnostjo je le včasih dovoljeno občudovati: »Želel je ves čas dreveneti, omrtviti svoje bivanje in živeti skrivno življenje v Kristusu: biti (kakor) nek velik trgovec, ki je z vsem, kar je imel, izgubil dragocen biser, saj je želel namesto že postavljenih nebes, postaviti minljiva in privlačna /.../ Namesto, da bi vse prepustil že vzpenjajočemu se prestolu, in bil sam vse življenje otrok in učenec, dokler se ne bi s sladkimi besedami (od) slanih umil.« /.../ S katero, pravi, sveto odrevenelostjo sebe omrtviti želi, čustveno ali razumno ali z obema? Kakšno je to skrivno življenje v Kristusu, ki ga sveti želi /.../ Ali ni vendar očiščenje z odrešilnimi zapovedmi in z Gospodovim strahom, ki se v drobnoju začenja – Njegovo –, kot je že Izaija človeškemu umu daroval? /.../ Sladke besede, izgovorjene z Duhom Svetim, so vendar preroki in apostoli zapustili v knjigah, že bolj pa so s tem zapustili slane, tj. tiste, ki so ostale od helenskih sinov, ki naj bi bili velike in cenjene, pa so v sebi veliko nespoštljivost in odvratnost skrivale« (MG 2008: 313, 314, 315).

Svetopisemska eksegeza, ki se seli za robove razločljivih navezav in prepričanega sklicevanja, postaja način tolmačenja življenja. Morda je bil vernik, na katerega je mislil Kristus, (Apd 15, 9: »In ni postavil nikakršne razlike med nami in njimi, z vero je očistil srca njihova«) tisti pravoverni tolmač Njegovih besed, ki je zapolnil tostranski čas z etično najvišjo dejavnostjo: besedno umetnostjo – ki združuje navdih (duhovni vir iz počela Bogoočeta) ter popolnoma rešuje spon tuzemnega obstoja. Obramba proti človeškemu zlu (nenujno dialektiko, manihejsko izštevanke) je neuspešna, če ni resničnega strahu pred Bogom Očetom, kateri zahteva le poslušnost v ustvarjanju (ponazorjeno z evangelijskim citatom iz Mk 12, 30). Zato je značilno, da se z istim položajem zavestnega za(o)stajanja pod goro Modrosti Maksim Grek vpisuje v prvi vrsti med skromne poznavalce znanja nekega krščanskega (tj. kristološkega/Kristusa nosečega) jezika:

»Četudi sem sam po rodu Grk in sem se učil posebej pri učiteljih, sem šele tam neke približno ob vznožju Taborske gore, kjer se z devetimi spreobračam, saj še tako obširen razum ne more prikazati Božje lepih videnj razsvetljevalca Jezusa, ki si je edini zaslužil biti osvetljen z visokostjo vrline, kakor vendar sveta pesem govori« (Jagič 1896: 301).

Tolmačenje Maksima Greka ni nizanje njemu znanih razlag biblijskih sentenc vzhodno-krščanskih cerkvenih očetov, temveč izbor tistih premisleka vrednih globokih misli (predpadnih pesmi), ki so soočale z neogibnim in nedvoumnim: z nujnostjo predvsem jasnega

od bizantinskih hezihastov (M. Miljkov, Drevnerusskie Areopagitiki, Moskva 2008, 38).

²⁷² Tj. Kozma Jeruzalemski in Gregor Akragantski (škof Sicilije iz VI. stoletja), Bazilij Veliki, Janez Zlatoust.

²⁷³ Gregor Veliki ali Gregor Teolog.

slovesa od poganske preteklosti. Tako se dozdeva za vstopanje v predverje upodablajočega besednega izraza neizogiben trenutek omrtvitve tuzemskih čutov, ki tokrat ne pomeni več zgolj (srednjeveško?) razdeljenost na tuzemsko-onstransko, temveč je meja predvsem globlje krščanska: ali zaprepačenost kot odraz dvoma (lastna antičnemu mešanju »živega in mrtvega«) ali zaverovana poglobljenost (začudenje zgolj kot odraz strahu Božjega). Pravoverna (tj. slednja navedena) je v Svetem pismu opomenjana v *Janezovem Razodetju* (II. poglavje), ki ga Primož Trubar izbere za Bogu dostojen izraz strahospoštovanja:

»Kir tukai S. Iansh od Straha pred CriStuSom doli pade, inu pul mertou rata. Steim se daie naSnane, de zhloueisika shibkota, rauen inu poleg Boshye Glorie, maieStete, zheSti inu GoSpoStua, Ia ty Angeli tudi nekar, ne mogo obStati /.../ natu ChriStus nega roko na Ioannesha poloshi, Sto ga Saguishuie, de hozhe nega inu vSeh Vernik pomozhnik inu Varih biti. Per tim Se reSodeua, de ie on ta praui CriStus, kir ie enkrat vmerl inu ie vekoma shiu, On ie Sto Smertio vSe Verne od vezhne Smerti, Hudizha inu Pekla odreshil /.../ Cerkou bo Suezhnikom perglihana, Sa volo, kir vni ChriStus shnega Vukom skuSi te nega Pridigarie Sueiti, inu te ludi reSuezhuie, hpraui Veri inu hpokuri perpraula« (J: 270–272).

V prvem delu *Povesti strašne in vredne spominjanja*²⁷⁴ tudi Maksim Grek upodablja Trubarjevemu na moč podoben, vendar pa ne svetopisemski motiv »omrtvelosti«: upodobljeni menih v nadaljevanju pripovedi oživi in izgovori znamenite besede, značilne za človeka-vernika, ki pa »od Boga obsojen biti noče«. Nedokončno slovo od lastnega napuha (vzvišenosti mnogoboštva) ter nedosledna predaja veri (nejevera) človeški duši najbolj škodujeta; ustno izročilo o posmrtnem nespokoju nekega meniha Maksim Grek podaja s ponovitvijo svetopisemske opredelitve t. i. vernikove poslušnosti z navezavo na Mt 10, 24–25:

»O, dovolj je takšnega brezumnega besedičenja in predrznosti in dolgoletne (tj. prevč dolgo trajajoče) nerazumnosti! Kako ne razumete Odrešenikove odrešilne zaprisege, ki pravi: »Ni učenec več od učitelja svojega.« In še: »Zadošča učencu, da si prizadeva biti tak kakor učitelj njegov.« A četudi je on pozabil na Vladarjevo prisego, Božja sodb, ki vedno oholega/grdega spregleda, ne zamuja, temveč ga doseže in mrtvega stori, in tistega, ki je nekoč bil preveč glasen in leporečen, naredi za nemega. In ta se nenedoma kakor mrtev in že brez glasu prikaže na svojem učiteljskem sedežu.²⁷⁵ Takrat so se tam pojavili mnogoštevilni učenci, prestrašeni od tega dogodka, ki se je zgodil po volji docela neomadeževanega, tj. popolnoma pravičnega Sodnika; odnesli so ga od tam in položili na oder, v cerkev odnesli in z običajnim petjem odpevali mrtvega konec (zadušnico). // O, strašna vest! Mrtvi je oživel in, sede, na odru (na parah) zavpil: »Postavljen sem pred Sodnika«. To je izdaval, se mrtev zgrudil brez diha in brez glasu. Prisotnim, ki jih je zajela groza od doživetege nenavadnega videnega in slišanege, so glasno zahlipali:²⁷⁶ »Gospod, usmili se nas« in v strahu velikem so jadikovali dolgo časa, dokler ni mrtvi ponovno oživel, in spregovoril: »Preizkušan (mučen) sem«. In spet se je mrtev ulegel na oder. In spet so bili navzoči v velikem strahu in presežni grozi. In s pogrebom niso hoteli, govoreč, da bi (radi) slišali konec tega nenavadnega videnja. Ko je mrtvi spet oživel, je izpustil poslednji glas, rekoč: »Obsojen sem.« In k temu ni

²⁷⁴ RGB, Sobr. Bol'š. No 285/72.

²⁷⁵ Enak izraz kot v prvem psalmu: »седалище« (v Trubarjevem prevodu: »Inu na tim Stolu tih Shpottliuceu ne sidy«) ter v znani opredelitvi »meniškega prestola« H. Savonarole.

²⁷⁶ Var. se jim je utrgalo iz prsi.

ničesar dodati, on potem ni več oživel ali spregovoril. Takšen je bil zaradi brezumnega povečevanja konec sloviti tistega,²⁷⁷ ki ni slišal božanskega pridigarja, govorečega: »Razum le laska, a ljubezen izgrajuje« (l. 274, ob.).

In vendar se dozdeva, da Maksim Grek pravzaprav govori o najstarejšem vprašanju krščanskega, tj. tudi cerkvenega bogoslužja, skrivna merila katerega so ostala delno izpričana v psalmih in ki sedanosti ne najdejo ustreznega opravičila, le ponovljeno obsodbo. Tako je razmišljal o cerkvenem okrasju v spisu »O tverskem požaru«²⁷⁸ po tistem, ko je tverski samostan, kjer je bil zaprt po drugi obsodbi leta 1531, zajel močan požar:

»Tudi če bi bil z milostjo osvetljen in opogumljen, a s tolikim napuhom obkrožen, bi se moral preiščeno globoko klanjati²⁷⁹ ne le zaradi neke neoizogibne moči okrasja in blage lepote Tvojih podob, ki se jim klanjamo, in »vseh božanskih mest Tebe slave, nedostopne« in vseh nujnih za tajno službo liturgijo posvetitvenih posod in pripomočkov /.../, temveč s še večjo obilico oskrene, a zadržane prizadevnosti zagovarjati obnovo okrasja stare cerkve, posnemajoč pravično govorečega: »ki se je klanjal Gospodu in molil Bogu Jakobovemu: če vstopim v prostor doma svojega, če vstanem na odru postelje svoje, če dam sen očema svojima, in svojim desetletjem dremež in spokoj zakladom svojim, potem bom spreobrnil mesto Gospodovo v prostor Boga Jakobovega (Ps 131, 2–5)«« (l. 53, ob.)

Ne le spreminjanje meril zrenja in možnosti vidnih predstav, temveč prav spreobrnitev preteklih zaznav v dosledno posvetitev je prostor krščanskega bogoslužja, ki je šele prag posvečenih videnj, poslanih le ponižnim, izbranim, brez vsega – razen ljubezni do Boga. Na podlagi površinske primerjave obeh upodobitev je moč sprva zaključiti: oba pisca navajata vsebinsko enak motiv, Primož Trubar evangelijskega, Maksim Grek posvetnega, katerima

²⁷⁷ Razlage, koga je Maksim Grek upodobil, so različne: ker začenja svojo pripoved o »mestu Parisija«, v »Galiji ali Franzii«, so strokovnjaki predvidevali, da gre za ali Raymonda Diocra (M. Baracchi, *Ricerca sull'Opera di Maksim Grek I, Estratto de »ACME«* 1968, 242–243) ali Bruna Koelnskega, začetnika kartuzijanskega reda, ki naj bi bil pravoslavni veri eden najbližjih v zahodni Cerkvi (skupno: osredičenost duhovnega življenja v meniški celici, asketsko doseganje popolne združitve s Kristusom preko 4 stopenj: branje (lectio), preiščanje (meditatio), molitev (oratio), miselno zrtje (»contemplatio«), navezanost na patristično tradicijo, notranja molitev). A čeprav je bilo med kartuzijanci je bilo veliko profesorjev, ni nihče predaval na univerzah, zato se zdi povedno omeniti še naslednje izročilo: dve stoletji po ustanovitvi beneškega mesta (ustanovitelji naj bi bili: gradni kamen, storjen iz vode, most po zraku je pripisan trgovcu Bonu Malamokku, ki je izbral otoke Rialta za pot med morjem in kopnim, to je podprl dož Agnello Partecipazio (811–827) in beneški trgovec Rustico de Torcello, zaslužen za prenos dragocenih aleksandrijskih relikvij po zavzetju slednje od rok Turkov) naj bi se zgodil v ekleziastičnem relikviariju (natanko kje naj bi to bilo, sta poznala samo dož in »prvi mož mesta«, ki sta umrla med znanim uporom proti Pietru Candianu, ne da bi skrivnost posredovala komu drugemu), kjer so bili hranjeni posmrtni ostanki evangelista Marka, naslednji pripetljaj: v času slavnostnih ceremonij je ljudstvo uprizorilo svetnikovo prebujitev, kar pa se je dejansko uresničilo: 25. junija 1094 je ob splošni osplosti evangelist Marko med padcem z roko v zamahu pokazal na blagoslov (prim. A. Grabar, *Les Tresors de Venise*, Geneve 1963, 10–11).

²⁷⁸ RGB, *Sobr. MDA/I*, No. 42.

²⁷⁹ Dob. padati nizko.

sledijo prizori pri-videnj – v prvem primeru apokaliptičnih,²⁸⁰ v drugem pa eshatoloških, tj. ko konec posameznika zadobi (preroške) črte vsečloveškega konca in opominjanja smrti. Vendar pa razlika leži v načinu upodabljanja.

Primož Trubar je pisal za vernika z namenom, da bi mu približal svetopisemsko resničnost (dogodkovnega sveta Križanega) in šele nato resnico-ljubnost biblijskih besed (»resnični angeli ne lažejo«). Pri tem zapiše besedi latinskega izvora (»Boshye Glorie, mai-eStete«), a rabljeni v vlogi »miselne celotnosti« – v pomenu neposrednosti priobčenja ali celo neločljivosti zvestega vernika v Kristusa od Njega »iSvolenia«, ki je vstajenje – od tam namreč P. Trubar črpa slovensko besedje: »reSuezhuie«. Slovenska odnosnica starocerkvenoslovanski (»уподобиться«) izraža dopustljivo obliko vidne pojavnosti zgolj v navezavi na cerkev, ali še natančneje: na njeno obrednost (»Cerkou bo Suezhnikom perglihana«). Čeprav je to šele podobnost (a še zdaleč ne podoba), Primožu Trubarju ne manjka čuta za bogoslužno lepoto²⁸¹ niti za blagoglasnost (»Suezhniki – reSuezhuie«) ni moč očitati, saj Božji imperativ prejema neposredno od Božjega Sina, ki mu narekuje služiti v skladu z evangeljskim, tj. apostolskim izročilom, zato P. Trubar tudi razume svoje dejanje kot izgrajevanje neposrednosti Božjega.²⁸² Možnosti upodobljivosti izbira med svetopisemskimi znamenji življenja (ne logičnimi, a razumljivimi in razumnimi), ki jih ne poizkuša razrešiti, saj (zavestno) ne ustvarja. Zato so »jasne in preproste« prisposode ali primere, črpane iz najbolj vsakdanjega življenjskega predmetnika, podajane z namenom razumljenosti oziroma čim bolj nazorne ponazoritve višjega-večnega-skrivnostnega. Potemtakem je ohranjana razdalja med tuzemskim in onstranskim; celo več, v besednem izrazu Primoža Trubarja je moč zaznati zavestno neosvojenost (od) nasprotij, v kateri pa se izkazuje prav trdnost ubeseditvene zmožnosti, ki zaradi znane usmerjenosti na bistveno krščansko dihotomijo »nič-vredne tuzemskosti in vrednostno obstoječe nebeškosti« dosega učinek razvrednotenja konkretnega ali doslednega izgubljanja očitnega (površinskega) besednega pomena, medtem ko je ne-oprijemljivost Božjega v nasprotipostavitvi z besedo sicer približana, vendar pa v tendencioznem ponovitvenem zaključku zgolj okrepljena in zato neomajana. To pa zato, ker je nezvedljivost notranjega in zunanjega nujna za izgrajevanje predrugачenega pojma nevidnosti (Boga namreč). Od tod tudi pogosto opozarjanje na zgolj dozdevnost občutenih človeških muk (»tim hudim dobru gre«) z namenom vzdrževanja zavesti o nepremostljivem breznu med nasprotipostavitvami minljivega in večnega, ki se lahko ublaži zgolj z neposrednostjo: tako sprejemanja (»Ta Psalm nas vuzhi to Vero Vbuga«) kot tudi pre-dajanja

²⁸⁰ V tem primeru je ta beseda rabljena analogno »biblični«.

²⁸¹ Ali »liturgično estetiko«, ki pa bi bil verjetno premočen termin za začetke vzpostavljanja slovenske verske trdnosti.

²⁸² Najizraziteje ubesedeni v njegovi izvorni brezpredložni jezikovni izreki (ki kot »brezartikulni artikl« nenaključno ponovno v sebi nosi *jasno* nasprotipostavitev): »Leta Shtuk ali Articul te nashe Vere, kir prauimo (IeSt Veruio eno Sueto KerSzhansko Cerkou) ie taku dobru en Articul te Vere, koker ty drugi« (J: 260). Omenjena dvojnost upovedovanega, ki vznika v besedi, je potemtakem v Trubarjevem izrazu razrešena v smeri (apofatike): nedoumljivosti (tj. nespoznatnosti in njenih odmevov v nevidnosti), ki ima ohranjati (cerkveno) ne-dotakljivost. Kajti P. Trubar nadaljuje: »Obtu to Cerkou obena zhloueska SaStopnost, de bi glih vSe glashe na ozhi poStauila, ne more viditi ne SpoSnati« (J: 260).

(obrat k Bogu bodisi med obredom Gospodove večerje bodisi v obliki molitvene prošnje:²⁸³ »V nadlugah pomuzhi per Samimu Bogu iSzhemo«). Čeprav Primož Trubar v svoji *Dolgi predgovori k NT*, v *Predgovoru čez ta Psalter*, v eksegetskih uvodih k *Janezovemu razodetju* ponuja le na videz »podobno«, a v bistvu povsem nasprotno plat dojemanja Božje in tuzemske resničnosti, se njegova, v besedah nehote ustvarjena, podoba tokrat tudi načelno ne sme ponašati niti z živostjo, še manj pa s človeškostjo. Zato se pretresenost ob navzočnosti »Boga živega«, ponotranjena v notranji molitvi, v teologiji Maksim Greka in Primoža Trubarja osredišči v položaju vernika pred Poslednjo Sodbo,²⁸⁴ ki z zornega kota večnosti »podeljuje« minljivemu bivanju trdnost v veri in »molčanje pravičnika«. A kakor razmerje do mrtvih še ni odnos do Smrti, tako tudi Matejev evangelij (27, 7) zaradi svoje antične predhodnice »zemlje nedostojnih« šele prestopa prag t. i. večne resnice ali – mučenice za pravico.

Od začetne krščanske alegorične eksegeze je ostalo samo ogrodje, ki piscema XVI. stoletja omogoča pojasnjevanje svetopisemskih podob na podlagi individualnih predstavniških zmožnosti, ki so na literarni ravni pripomogle k razvoju dialoških oblik. Tolmačenje ne pomeni razklenjene eksegetike, niti ni povedano drugače (»allegoria«), temveč je predajanje nedoumljivega, tj. bodisi zastranjenega zaradi prelivanja človeških lastnosti (čustev, razuma, telesa, uresničevanih v združitvi v dvojno podobo prejemanja evharistije) bosidi skrivnostnega (»drugačno povedanje«–»иносказание«), to pomeni popolnoma onemogočenega zaradi skrivnosti Božje, ki mora takšna tudi ostati.²⁸⁵ V okrilju slednjega je šele moč zaznavati obrise dostojnega človeškega obličja: »venim lipim, veSSelim inu lubesniuim ObraSom«. Enakomerno padanje (udarjanje) slovenskega stavka (asidentično dva pridevka in tretji, povezan s prirednim veznikom) je doseženo šele v Trubarjevem pojmovanju obraza Božjega Sina, istočasnega obstoja ne le Bogočloveka, a tudi zlivanja – lepote, ljubezni in dobrote. V Uvodu k XX. poglavju *Janezovega Razodetja* so strnjene tri sile Trubarjeve slovenske Besede: zmožnost tolmačenja, oživiljanje »ne-mrtvega« občečloveškega gradiva (konkretizacija z aktualizacijo, dopolnjevana s pričevanjem) ter združevalno pripovedovanje, ki presega zgoščenost, saj je povzemanje samo u-podob-ljanje:

²⁸³ Kakor nam Primož Trubar govori v uvodu k 4. psalmu (ki ga navaja tudi v Predgovoru k I. poglavju Apokalipse: »Obtu vSi Verni SDauidom red molio. Psal. 4. Vsdigni zhes nas to luzh tuiga oblzhie«): »Ta Psalm nas vuzhi to Vero Vbuga, de vнадlugah pomuzhi per Samimu Bogu iSzhemo. De Se ne Serdimo, vti Veri ne Smotimo, kadar vidimo, de tim hudim dobru gre« (V: 51–52).

²⁸⁴ Zato se zdi pomenljivo omeniti še upodobitev iz t. i. predfridericianske, globoko v ladijski trup ljubljanske stolnice posegajoče prezidave s konca XV. stoletja (ki je poleg upodobitve »Poslednje sodbe« uničila tudi druge stenske slike in jih nadomestila z novimi poznogotskimi), ki je kazala »Sedmero telesnih del usmiljenja« (prvotno upodobljenih simbolično, miselno neposredno povezanih s Poslednjo sodbo, kot je bilo običajno v upodobitvah do XII. st., na primer v upodobitvi Antelamija na levi polovici portala v Parmi, na Galussovih vratih v Baslu; do XIII. st. so bile upodobljene v šesterici, takrat pa so dodali sedmi člen: pokop mrličev; v Marburgu na vratih stolnice Sv. Elizabete sedem del usmiljenja), ter sliko »Osmero blagrov«, ki so »jih sploh redko upodabljali« (prim. Veider, n. d., 50–51).

²⁸⁵ Kakor je to potrdil tudi Primož Trubar v slavnem navajanju besed sv. Avgušтина kot svoj ugovor proti prerekanju o naravi sprejema Gospodove večerje med protestanti v pismu H. Bullingerju 13. marca 1557 (PPT, 25–28).

»Obtu S. Iansh tukai drugiga ne meini, kir prau, de ty drugi mertui ne So oshiueli, dotle ne So ty taushent leit doperneSSeni, tu ie, ty kir ne So te Pridige S. Euangelia gori vSeli inu ne So Sa CriStuSeuo volo obene nadluge hoteli terpeti, vti teleSni perui inu drugi Smerti oStano /.../ Od take Smerti inu GoriuStaiena tudi CriStus gouori Ioh. 5, kir prau RiSnizhnu, RiSnizhnu ieSt vom poueim, kateri muio beSSedo poslusha, inu Veruie timu, kir ie mene poslal, ta iSti ima ta vezhni leben /.../ Tukai CriStus od te duhouske Smerti inu noterniga lebna gouori« (J: 473–474).

Takšen je torej tudi namen (ne alegorično-personificirajoče) upodobitve Božjih vredenosti. Na pojmovnem področju »alegorije« je še posebej v začetku XVI. stoletja slišati prelomne spremembe v doumevanju Božje resničnosti, saj je težavnost upodobitve ležala v vprašanju Boguugodne človeka upodobljivosti. Alegorija kot avtohtono evropski način umetnostne upodobitve,²⁸⁶ ki je ponujala »prostor« primernega bojnega polja izobraženski ironiji in nenaivnemu nezaupanju do slehernih upodobitvenih približkov v nasprotovanju srednjeveški racionalističnosti (odrezani od življenjske bridkosti), se je najizraziteje uporabljala v slikarskih in kiparskih upodobitvah.²⁸⁷ Zavračanje neustreznosti poganskega čaščenja je bičalo alegoričnost kot najbolj okiteno obliko idolatrije ali nevaren preživetek animaličnih rezonanc (v takratnih umetnostnih upodobitvah srečamo motive nenaravne konjunktivne sopostavitve človeških in živalskih simbolnih zmožnosti).²⁸⁸

Zdi se, da je neslikovita sposobnost upodobitve človeške kreposti ustrezno uravnotežena na portalih beneške Bazilike Sv. Marka,²⁸⁹ kjer vrline, neangelsko navzoče kot tretji pogled iz nenebesne perspektive na kapitelih ali vrhovih antičnih stebrov (in kakor tik pod nebom), upodablja zrenje Previdnosti: neme ponujajo zgolj redakcijsko sposobnost pričevanja o vernikovi etični čistosti. Trubarjeve in Grekove besedne upodobitve tako ustrezajo 28. in 30. stebru:²⁹⁰ njuno pojmovanje Podobe je v osnovi »popravljeno« v skladu s svetopi-semskim izročilom in temu ustrezno osvobojeno tuzemskih atributov.²⁹¹ Ker v njunih upodo-

²⁸⁶ Na podlagi primera Benetk, ki so na zahodu predstavljale najbolj vernega dediča bizantinske tradicije, so načini personifikacije (človeških in božanskih) vrlin označeni za »bizantinski veščini« tuje (Prim. Andre Grabar, *Les tresors de Venise*, Geneve 1963, 45).

²⁸⁷ Prim. niz slik F. Bellinija: *Allegoria- »Pieta«* (z Božjo Mater s cesto v ozadju in na kolenih polmrtnim Kristusom) odraža prehod od alegoričnega k javno-portretnemu frontalno-perspektivnemu načinu upodabljanja beneških slikarjev med leti 1497–1509.

²⁸⁸ Na vrhu 29. stebra, ki nima opisa, se pod naslovom »Antropomorfne figure« (Figure antropomorfe) nahajajo živali v antropomorfni podobi, med katerimi nekatere igrajo na glasbila (na primer polčlovek poldelfin, ki igra na violino) in ki predstavljajo prehod k resnobnim upodobitvam Vrlin in slabosti.

²⁸⁹ Stebri (25–30), medtem ko stebra 23 in 24 še nosita upodobitve Živali (Animali) in Levo (Leoni), sledijo Kreposti in slabosti, na posameznem stebru Ptice (Uccelli), nato Slabosti (Vices) in posebej Vrline (Virtu), z Upanjem (la Fede) v podobi, ki z eno roko drži križ, z drugo pa si prikriva predel srca; Modestia je zajemalka vode, Infedelta pa častilka poganskih bogov (Prim. Fulvio, *Il Palazzo Ducale*, Treviso-Veneto 1997, 138–139).

²⁹⁰ Tako Discordia kot tudi Disperazione sta upodobljeni v podobi stare žene (F. Roiter, n. d., 139).

²⁹¹ Celo več, zdi se, kot bi M. Grekov središčni pojem Razuma izhajal morda tudi iz latinske, natančneje italijanske filološke distinkcije med srednjeveško neživljenjsko idealno krepostjo ter med človečno vrlino, ali kot je to definiral Dante: »Vsako bitje ima svojo vrlino (e virtuosu), ustrezno svoji naravi, zaradi katere dela tisto, čemur je namenjeno, in tem bolje to počne, tem bolje je »virtuosu«

bitvah ni zaslediti grotesknega spajanja nasprotujočih si elementov (bodisi zemsko-nebeških, bodisi oprijemljivo-fantastičnih), v njunem pisanju tudi ni najti ironično-distanciranega prizdignjenega pogleda na človeško resničnost XVI. stoletja, zato tudi ni niti kančka ciničnih podtonov karikiranja (v tistem času prisotnih tudi v tisku).²⁹² Ne govorimo o zavestni ne-figuralni težnji poosebitve, še manj o okosteneli alegorizaciji (pomenske vrednosti kreposti), temveč o individualnem grajenju mostu med t. i. naravnim, v jeziku že vzpostavljenim, ne pa še normiranim rodod-spolom, ter osebnim videnjem (lastnosti neke) podobe. V tem pa ni iskati sledi ravnodušnosti ali brezupa, temveč v prvi vrsti piščevo osebno izkušnjo in doživljanje XVI. stoletja. Opažena eshatološkost besednega izraza je bila odraz duševnega trpljenja in grozljivih doživetij na začetku XVI. stoletja, manj pa zavestne volje; razumno sprejemanje gorja ohranja Božjo Dobroto nedotaknjeno.

Z zornega kota Bistvenega je bila grožnja resničnosti tudi odraz Trubarjevega neprestanega branja in ukvarjanja s prevodom Novega testameta, o čemer pričajo mnogokratni, številni in preiščeni popravki v Trubarjevem prevodu, odkritem v Vatikanski knjižnici.²⁹³ XII. poglavje *Resodivena S. Iansha* Primož Trubar pospremi z napotili k spreobrnjenju (»ludy hprau Veri perprau«), ki jih predstavi (»perglihuie«) neločljivo od zavestno trpeče Podobe (»veliku terpi na Suiitu inu veden sheli, inu bi rada videla«):

»Inu tukai on tu prauu KerSzhanStuu, to Cerkou Boshyo, kani sheni, katera ie Steim Soncem oblizhena, inu kir ima dvanajst sueisd na glai, inu to Luno pod nogami, Inu tiga Sludia nega hlapza Anticrista kanimu Draku oli Lintornu perglihuie. /.../ veliku terpi na Suiitu inu veden sheli, inu bi rada videla, de bi to nee Vero vSi ludie gori vSeli inu iSuelizhani ratali. Inu de bi se pousod shiroku na tim Suietu reStegnila. Takimu Cerkounimu roiStuu, Veri inu Cristusu /.../ Cerkou, nai Si Sludi shnega Anticrishti Super no dyuia nish ter mane rody, doSti ludy hprau Veri perprau« (J: 359–360).

Upodobitev nemilostne usode Kristusovega učenca (svetnika, evangelista, meniha) je šele predrag odnosa do »resnične« Podobe: obličja žene, ki se pojavlja v besedilih Primoža Trubarja in Maksima Greka, primerljive samo s krščansko doktrino vere (bodisi v podobi Božje Matere bodisi Cerkve). Bazileja ječi, da je ona sama opustela pot:

»Z lažjo svoje brezumnosti in neobčutljivosti v tolikšen srd/oholost sebe potisnejo in tolikšni obsedenosti podležejo, da celo bistvo mojega cesarskega položaja zasencijo. // To si slišal od mene, o mimoidoči, kaj še hočeš slišati. Zdaj pa pojdi naprej in se veseli svoje poti, če se lahko še radostiš po tem, ko si slišal, kakšen napuh prekriva vso (zemeljsko) oblo. // In jaz sem lahko največ storil, če sem pomolil pred njo, govoreč: »Ne obupuj, gospa moja, rotim te, usliši me vsaj malo,²⁹⁴ zakaj vendar ob poti opusteli sediš, obkrožena s tako strašnimi zvermi. In ona mi je odgovorila: »Prav, dovoli, da ta pot, o

/.../ Tako pravimo sabljji, ki je »virtuosa«, če dobro seče trda telesa, saj je za to narejena « (Convivio, I, par. 5), (prim. še P. M. Bicili, *Mesto renesansa v istorii kul'tury. Sankt Peterburg 1996*, 18).

²⁹² Takšni pojavi so bili pogosti na germanskih tleh kot popularne slikovne karikature sodobnikov, na grških tleh pa nekoliko kasneje lahko takšno poenostavljanje biblijskega okvirja in krščanskega izročila najdemo v obliki romarskih priročnikov s populariziranimi hagiografskimi vstavki (prim. Greco-Venetiana a septocento e l'ottocento, Venezia 2008, 31–36).

²⁹³ P. Simoniti, *Med humanisti in starimi knjigami*, 99–154.

²⁹⁴ Var. z malo besedami; na kratko mi odgovori.

popotnik, ta nesrečni poslednji vek upodablja, kakor jaz sem v bistvu izpraznjena²⁹⁵ in brez carjev, v dobri veri modrih, in brez gorežnežev po Očetu mojem nebesnem. Vsi svoje iščejo, ne pa Višjega. Ne da bi postali slavni s pravičnimi dejanji in blagimi stvaritvami, in se borili proti tistim, ki si prizadevajo izbrisati z obličja Zemlje božansko in klanjajočo se Mu vero Vanj, a oni le sebe povelečujejo, s tem ko meje države svoje širijo; drug drugega sovražno klevetajo/ovajajo, drug drugega žalijo, in se veselijo prelivanja krvi med jeziki²⁹⁶ za vero skupno; drug drugega napadajo kakor zveri divje s slehernimi psokami in goljufijami. Klanjajočo se Cerkev Odrešenika Kristusa pa v oholem srdcu rušijo, da jo napadajo različne podobe protikršćanskih borcev, v katerih ni nikakršne pobožnosti« (l. 15).

Podoba vsebuje idealiteto latinske Matere Žalostne (lat. pietas),²⁹⁷ ki pa žalosti ne more utešiti,²⁹⁸ kot upodobi Maksim Grek na začetku spisa, vsebuje pa silo usmiljene oblasti, vrednost krščanske Države in starozavezne božanske Modrosti, dvorno vzdušje bizantinskega Cesarstva, obok sv. Sofije, ter tudi tišje opevanje Božje Matere. A s ponovitvijo se krepi oza-veščenje oblike, zato se zdi značilno, da sta oba pisca stremela k uskladitvi z vsečloveško jezikovno zavestjo. Črte ne-živosti je torej pripisovati bolj kot kulturno-nazorskim veroizpovednim različnostim: zato Bazileja Maksima Greka, če deluje omrtvelo je to zgolj zato, da bi zadostila ikonopisnim zahtevam osnovne pravoslavne estetike (prepoved podobnosti zemeljskim bitjem); zato se Trubarjeva podoba Milosti zdi shematična toliko, kolikor po protestantskem nazoru ne sme biti »podobni podobna«, temveč je zgolj neposredno ubesedena Milost Božja. Besedna upodobitev postaja pomenonosna, ker onkraj črt (poganske) mitičnosti²⁹⁹ ter podleganja »igri domišljije«³⁰⁰ z ne-le-sebi-lastno vsebino (ene same besede!) ustvarja razprostrt odraz tako naravne pojavnosti kot tudi privzdignjene jezikovne pomenljivosti. Trubarjeva upodobitev pojmovanja Milosti »Sabstun« (gratis) je na ozadju nesrečnega veka pravzaprav razlaga Grekove »žalostne podobe«. Oba vzpostavljata upodobljajočo silo sicer na osnovi zgodnjekršćanskega tradicionalno alegorično-personificirajočega načina tolmačenja, vendar v besedni upodobitvi z obujenim vračanjem in zoperstavljanjem načelu svojega časa (»pravila tuzemskih zakonov«, »prilagoditev svete vsebin človeku«) takšno preteklost preseगतa. Zavest o bogastvu človečanskega vedenja je vodila do spoznanja neogibnosti sebe vpisovanja – na način preseganja človeškega časa – v zgodovino človeške kulture (uresničevanja svetopisemske resničnosti kot samoizpopolnjevanje v besedni doslednosti – in dovrševanje ...). Samo beseda, ki je združevala v sebi več neoporečnih nrvstvenih pojmov in hkrati silo vsečloveške blagodejnosti, je bila »sveta in svetlobo noseča«.

²⁹⁵ Dob. prazna bistva, tj. opustela, osamljena.

²⁹⁶ Var. jeziki, združujoči ljudstva.

²⁹⁷ Prim. V Vergilijevi Eneidi je izraz »pietas« uporabljen v pomenu »poštenost« (R. Južnič, Slovarček k I. in II. knjigi Vergilijeve Eneide in k izbranim pesmim iz »Georgica« in »Bucolica«, Ljubljana 1910, 11).

²⁹⁸ Pomenljivo je, da so se v Rusiji šele v začetku XVII. stoletja pojavile prve ikone »Утоли мою печаль«, po katerih se poje 24. oktobra molitev – kakor tudi ikoni »Всех скорбящих радость«.

²⁹⁹ Prim. Maksima Greka ubeseditiv: »Nepravičnih navade so božanskem pisanju imenovane brezboštvo ali mnogoboštvo« (l. 5, ob.), (variant.: mogoče brati tudi takole: »Nepravični so običajno v božanskem pisanju imenovani kot brezbožni ali (ki častijo) mnogoboštvo«).

³⁰⁰ F. Buslaev, Sintaksis, Moskva 2009, 50.

O sinkretični prepletenosti (ne človeških, a) božanskih kreposti beremo (poleg v *Eni dolgi predgovori k NT* ter v uvoda k Listu Rimljanom)³⁰¹ tudi v Trubarjevih napovedih psalmov (še posebej v Ps CXLIII., XVIII., XXXIII.), kjer se izmenjujejo: Resnica in Pravica z Milostjo in Dobroto; v 33. psalmu je razkrita opredelitev slovenske obnove sposobnosti, ki je biblijsko zakonito mišljena v prihodnosti: obstoj Boga je smiselno priznavati zgolj skozi zretje njegove dotakljive večnosti. Tuzemska trajnost je stalno »stoječa«, če je ohranjana v trdni veri (ki »tyranov zlo preobrazha inu Styui naSai«; »preurazhuie«), zato Primož Trubar misli službo Božjo kot tisto »noterno, materno dello«:

»Aku hoče en človik prou verovati, de ie Bug nemu milostiu inu de nega službe Bogu dopado, taku on more imeiti to božyo oblubo, de nemu hoče biti milostiu zavolo suiga Synu. Inu de te nega službe Bogu dopado, mora imeiti to božyo zapuvid, de ie Bug nemu take službe zapovedal inu gori na-služil. Aku take besede božye ne ima, taku nega vse službe, bodi te težke inu lipe pred ludmi, neso pred Bugom ništer vredne inu ništer ne velaio« (II: 200).

Utegnili bi misliti, da temeljnim človečanskim pojmom Primož Trubar načrtno pripisuje tudi dvojni pomen – od višjega (»plakati«; »betesh«) do nižjega (»iokati«; »zhalost«) – ki pa tvori trojno izrazoslovno možnost oblikovanja troedino-podvojenega človekovega duhovnega prostranstva (»oli vasha shaloSt Se poberne na VeSSelie«; »neebritkuSt«, ki je lahko nje bridkost ali nikalnica, zanikana bridkost).

»Per tim imamo mi tudi, kadar nam hudu gre, Smisliti na tu vezhnu veSSelie, kir ie odlozhnu inu poStaulenu vSem, kir Vueri inu Suolnim terplenem terpe inu doStoye te nadluge tiga Suita, koker CriStus gouori Ioh. 16. Vi Iogri inu vSi Verni Se bote plakali inu iokali. Ta Sueit pag Se bo veSSelil. Vi bote shaloSt imeili, oli vasha shaloSt Se poberne na VeSSelie« (NT: dd 4–5).

Besedna zveza »plakali inu iokali« bi dala možnost opredelitve t. i. dvojne formule, če ne bi navedenemu odlomku sledila Trubarjeva primera Vere in Matere: za P. Trubarja značilna eksemplična nedoločnost (»Ena«), ki pomeni tudi edinstvenost, je s težnjo posnemanja svetopisemskega sloga pomensko ne-zaznamovana, neopredeljena splošnost in občečloveškost (»Sakai nee ura ie prishla«), ki pa omogoča (eshatološko) neomejenost tolmačenja oziroma – več: možnost skrajnega zblizanja vernika s primerjanim (temelji utešnega istovetenja in najdevanja ne-identifikacijske, a identitetne istovetnosti). S takšnega zornega kota je dvojna ubeseditvev (joka) navidezna, in ne pomeni sopomenske zveze, temveč se prvi izraz nanaša na obredno naricanje (pogrebno jadikovanje; v staroruski književnosti tudi posebna besedilna ustno-pisna zunanja uokvirjenost:³⁰² plač' – плачь), ki je pričakovano glasno žalovanje ali tiho opevanje (dejanska možnost pre-našanja pomena); drugi izraz (>iokali«) že vodi v pojmovanje »živega« joka – novorojenega (Življenja), edinstvene svetopisemske primerjave med ponižnimi mukami matere ter verniki – pred obličjem Boga-Otroka (Iz 1, 17–19).

³⁰¹ Dejstvo, da v predgovoru k Listu Rimljanom razčlemba Milosti ni opisana, daje možnost predpostavljati, da je bila »Ena Dolga Predgovor k NT« napisana šele po končanju celotnega prevoda; tam namreč najdemo podobo Milosti Božje.

³⁰² Govorimo namreč proti sleherni sekundarni členitvi ali distribuciji staroknjiževnih besedil.

»Ena shena kadar ie na porodu ima betesh inu shalost, Sakai nee ura ie prishla, kadar pag rody tu ditece, taku vezh na neebritkuSt ne Smisli, Sa volo tiga veSSelia, kir ien zhlouik na ta Suet royen« (NT: dd 5–6).

To potrjuje Trubarjevo tolmačenje 126. psalma, ki temu sledi; tako kot jok tudi človeški trud ne pomeni več prenašanja ne več bremena, temveč živoplodnega daru (nositi ga, je človekova odgovornost, prenašanje pomena – njegovo dostojanstvo):

»Dauid vtim 126. psalmi tudi prau, Kateri vSelei Sami Seyo, Ty bodo SueSSeliem sheli. Oni gredo kiakai inu Se plazheio, inu noSsio shlahtnu Seime, Inu oni prido SueSSeliem noS-Seiozh nih Snopouie« (NT: dd 5–6).

V Bazilejini izpovedi – Maksima Greka – je najti le izraz smiselnosti upovedovanja človeške bridkosti:

»Meni vendar, ki sem se čutil še bolj krivega zaradi njene bridkosti, ki sem ji bil priča, in sem jo moledoval, govoreč: »O, najbolj spoštovana med ženami, čeprav si ne morem predstavljati nikakršnega ozdravljenja, niti ti ne morem ponuditi kake koristne izkušnje, vseeno se sama lahko le malce utolažiš od bolezn, ki te tarejo, če jih izpoveš meni, bom sam in z menoj tisti, ki bodo to slišali od mene, skupaj doživeli nemajhno koristno izkušnjo, po kateri si človeški rod, kot je slišati tuje, hvale vredne ozdravitve, še vedno kljub vsemu globlje hrepeni; zato pa je ob teh tujih nekoristnostih treba krepiti sebe, da ne bi v iste skušnjave padli. Zato si drznem moliti (tebi), da v sebi ne zatajiš ničesar« (l. 2, ob.).

V *Besedi o Petru*³⁰³ se Maksim Grek neposredno obrača na Kristusa: na ta način vzpostavlja skrajno zblizan odnos do Bogočloveka, saj z iskrenim voljnim sebeponiževanjem dosega dno in temelj osebne vere. Kesanje, v krščanstvu trdno preosmišljeno v umetelno izpoved človekove dušne bridkosti, tako predstavlja zgolj prehod – k očiščenju človeškega obraza:

»Gorje meni, nesrečnemu, gorje meni, ojoj, s kakšnimi potoki solz bi mogel očistiti svojo nepoštenost, nesrečenik jaz. In s kakšno žgočo tožbo naj operem svojo kršitev zakona. Gorje meni, resnično, saj sem Kristusa vseh notranje življenje in svetlobo, sostvarjalca mojega in življenja darovalca in Gospoda, ki je sestopil z višjega v mojo praznino iskanja. In je dušo svojo zaradi mene smrti predal /.../ Ne potoke, temveč poplave solzne in grenke ter vzdihljaje mile v molitvi Tebi prinašam: »Ne spreglej, o Gospod, izvira solz mojih in še bridkejše bolezn srca mojega, ki kakor z ognjem upepelja dušo in kosti in možgane. Kajti zaradi odrešitve grešnih in brezbožnih si Ti sestopil z neba in sprejel nelepo smrt!«« (l. 25–26)«.

Soočenje s slednjim je bilo mogoče šele po Njega smrti, ki meji na neupodobljivost (»nelepo«, tj. nepodobno in neupodobljivo smrt«). Izkušnja apostola Petra je omogočila tudi vsem nadaljnjim vernim premišljevalcem zazreti se globlje v svojo duševnost ter zankati vse približke resnične, tj. iskrene in trpne besede, zato P. Trubar v *Artikulih oli deilih te prave stare vere keshanske* (1562) v mislih enega prvih zahodnokršćanskih cerkvenih očetov sv. Ambroža Milanskega³⁰⁴ najde potrditev globoko osebne izpovedi, pod katero razume prav najbližji nagovor Bogočloveka (»nas sam Božii Syn«):

³⁰³ RGB, MDA I/42 (STL 19/42).

³⁰⁴ To bi morda moglo ovreči predpostavko I. Ševćenka, da je M. Grek verjetno imel grško predlogo te

»Inu s. Ambrož, Super Luc. de poenit, distinct. i, Petrus: »Peter ie bil žalosten inu se ie plakal, zakai on ie koker en človik bil zašel. Iest ne naidem, kai ie govuril, iest veim, de se ie plakal, od nega selz iest berem, ampag od nega pokure oli zadostidiane iest ne berem. /.../ Takim dobrim, šibkim, slabim ludem ie potreba poveidati inu nee podvučiti, de ie zadosti inu Bug drugiga neče imeiti od nas, temuč to izpuvid pruti Bogu, katero ie nas sam Božii Syn v tim Očanašu navučil inu rekal se taku vsag dan Bogu izpoveidati. Inu taku se vsi verni izpoveidaio« (III: 143–144).

Primož Trubar razume, da za preživetje Bogu uslužnega dejanja znotraj vere zadostuje za pomoč drugim vernikom, zato je posameznikovo delo vredno le kot izraz Kristusove ljubezni, ki zmanjšuje razdaljo ne le med vernikom in Bogom, temveč še bolj med ljudmi, kot P. Trubar pove v »Predgovoru k Petrovemu pismu«:

»Inu nash GoSpud IeSus ChriStus ie S. Petra Sylnu lubil, nemu dosti rizhi mu inu zhes druge puStil viditi /.../ S. Marco ie is shnega vuSti ta Euangelium Spissal /.../ On³⁰⁵ ima le pet Capitolou, malu beSSed, Oli on ie bogat SuiSSokimi Spotrebnimi inu Spridnimi Nauuki inu troshti. On ie nakuliku taman, vnekaterih meiStih Se teshku SaStopi, Sa volo, kir te beSSede inu Nauuke delezh naraSen poStaula, inu kir SuiSSokimi beSSedami vuzhi inu piSShe. Oli kadar ga eden le zheStu inu SfliSSom prebere, ga potle dobru inu lahku SaStopi« (J: 133–135).

Maksim Grek v govoru nesrečne Bazileje tudi opredeli tisti pomembni prehod izreka, zaradi katerega se je Upodobljena sploh izpovedala mimooidočemu popotniku: izpoved trpečega trpečemu omogoči prepoznanje pisca in avtorja besedila, izrečena osebna izkušnja spreminja pogled na svet (gr. katapsihon):

»Zaradi svoje brezumnosti in napuha bodo prejeli od Najvišjega zasluženno kazen. // Ko sem jaz to slišal, sem padel pred častljivo nogo njeno, se poklonil njej s primerno sramežljivostjo in sem jo ponižno prosil, da mi oprostimo mojo nevednost, zaradi katere ji nisem že takoj izkazal čast, kot se jo spodobi carjem. Istočasno sem jo prosil, da mi pove obširneje, kaj je krivo za njeno žalost in njen položaj/sedenje ob poti opusteli, da bi tudi jaz razumel globino nje. // In ona, vesela, se je nekoliko bolj dostojanstveno obrnila k meni, in rekla: »Res, popotnik, vidim tvojo vnetost za Boga in ljubezen iskreno do rodu in vseh sorodnih ljudi, da želiš izvedeti od mene, če bodo vsaj nekateri od pobožnega tvojega prizadevanja imeli dobrobit. Poslušaj pričujoče in skozi tebe bodo vsi, ki so v resnici blagoverni in ki Višnjemu ugoditi želijo, neskončno kraljestvo Njega prejeli« (l. 4).

Človekov notranji boj se seli v besedni izraz. Psalmopevčevo goreče hrepenenje po Bogu je duševni pogoj posredovanja »misli o Dobrem in blagem« (za vse ljudi blaga vest, »dobrobit«), ki je lahko šele v besednem oznanjevanju deležna polne svetlobe: v neenosmernem govoru Drugim se človek morda more bližati Njemu (a ne v pomenu enakovrednosti, a upravičenosti občejanja z Njim). Tisto od Boga najbolj cenjeno človekovo dejanje, ustvarjalno namreč, pomeni tudi istočasno globoko osebno izkušeno in po-doživeto. Ko se očisti deleža svojine/ lastnosti /osebnosti (pri slehernem deleženju tuzemskega časa, pri tem ni izvzeto niti eno dejanje, tudi prevodno delo ne), vernik postaja sposoben odgovornega pričevanja.

deloma verzificirane besedilne enote (prim. I. Ševčenko, 54–56).

³⁰⁵ Tj. Petrovo pismo ali list: »Argument, oli Summa nega peruiga liStu«.

Maksim Grek je takole razmišljal, ko je prevajal v slovanski cerkveni jezik krščanska tolmačenja prvega psalma:

»Kajti verni je nagovorjen: »Veren je,« reče Bog, »in z Njim je poklican bil v so(pri) udeležnost Sina tudi blaženi Mojzes, Bog reče: veruje, in ni neresnice v njem, pravi, ljudje verni brez dvomljivosti sprejemajo besede Moje«« (F. I. 71: l. 4, ob.).

Maksim Grek vztraja pri Bogočloveškosti Kristusove in človeškosti človeške podobe. Zdi se, da je veroval v posameznikovo zmožnost približevanja prvemu dejanju (z brezpogojno pokornostjo Svetemu Duhu Parakletu): takrat je tostranska svoboda, tj. popolna osvobojenost (od sebe-telesnega), mogoča šele v doseganju: v samoizpopolnjevanju kot samotni dejavnosti, največkrat uresničeni docela zgolj v Besedi.

Podobno je brati v »Summi tiga peruiga psalma« Primoža Trubarja:

»Boshya Cerkou Se varuie falsh vuka, Inu Boshyo BeSSedo lubi, no Slusha« (P: 15).

To mesto »navidezne podobnosti« je zgleden primer bistvenega razhajanja: Primož Trubar namreč govori o brezpogojni ljubezni vernika, ki se kaže kot poslušnost, Maksim Grek pa o Božjem daru, ki se kaže v Besedi. V zaključnih in predgovornih tolmačenjih poglavij *Janezovega Razodetja* P. Trubar ne ločuje med stvarjenjem Kristusa in stvarjenjem človeka, pri tem pa se zdi, da ne razlikuje med božanskostjo Boga in človeškostjo človeka; s takšnega zornega kota se mu tudi Kristusovi naravi – neoporečni in nujni – kažeta zgolj kot samoumevni: neupodobljiva, dokler je človeška, ter upodobljiva šele po vstajenju, torej po smrti, ko postane doumljiva nesmrtnost in upodobljivost. Zato je njegovo besedno upodabljanje razumeti kot posredovanje Kristusovega, poudarjeno nebeškega sporočila, ki je v luči njegove prostovoljne in mučne smrti (»martre«) prikazano kot odraz Njegove človečnosti ali natančneje obljube človeku dokončne utehe, kakor je brati v Trubarjevem tolmačenju 19. poglavja Apokalipse:

»Od tryeh rizhi leta Capitul prai /.../ od Sodniga dne, na tiga ty Verni SueSSeliem zhakaio, Ampag tim neuernim hudu tedai pride, Steim S. Iansh tu KerzhanStuu lipu troshta /.../ tu Iagne ie Christus, Syon, ie ta Cerkou, gmaina inu drushina³⁰⁶ Boshya, tySSuzh, So vSi Verni prai KerSzheniki pres zhisla,³⁰⁷ kir ozhitu koker tu zhellu, SieSikom, slebnom inu So vSem dianem, Se iskasho, de so ty prai Boshy otroci« (J: 394–395).

Trubarjevo na videz neselektivno prilaščanje upodobitvenega ogrodja je komplementarno: svobodno združevanje nazornih primer (»ozhitu koker tu zhellu«) nadgrajuje s kulturno-biografsko (»SieSikom, slebnom«) nerazklenjenostjo posameznikovega izraza bogoslužnega dejanja (»So vSem dianem, Se iskasho, de so ty prai Boshy otroci«). Zgolj mogoče doseganje je nenadoma razveljavljeno v neposrednosti iskrene izkušnje, ki pomeni pri Bogu že prepustnico. Služenje Bogu (sko)z(i) Besedo zahteva osebnostno sposobnost poslušnosti (nareka Njega ust) ali spokorjenosti (sprejemanja Njega glasu), zato Trubarjeva besedna upodobitev na koncu dobesečno izzveni v zvočni podobi soudeležnosti v Božjem glasu:

³⁰⁶ Beseda, ki zaznamuje pozno Trubarjevo pisanje.

³⁰⁷ Tj. nepreštevno. Prim. ustaljena stcsl. formula »бесчисла«.

»Inu Vernim ie ta pridiga S. Euangelia enu veSSelu petie, tim Neuernim pag ie enu Strashnu garmene inu velika pouodna, koker S. Paul. Cor. 2. prau, De ta Euangeli ie enim en Duh hitmu vezhnimu lebnu, tim enim pag en Duh hti Smerti. Inu ty Verni bodo peili pred Sodnim dnem, eno nouo peiSSen, koker Se sdai gody, de vSeh shlaht IeSikih, Se pridiguie inu poye ta zhiSti Euangelium, vSi shtuki te Isuelizhanske Vere« (J: 396).

Primož Trubar (v nasprotju z Maksimom Grekom, ki se giblje med nevtralnostjo nepri-zanesljivega pričevanja in posvetitveno literarnostjo) svoje stremljenje precej dosledno izrazi v npravstvenopoučnih besednih zvezah, ki svojo pomenljivost pridobivajo s ponovitvami, na tematski ravni pa takšno težnjo predstavljajo iz tedanje sodobnosti vzeti konkretni motivi. Prisposode ali primere, v katerih je zaznati Trubarjevo *isto* težnjo, so torej ne-predmetne ravno zato, ker naj bi poleg vloge nazornosti in razumljivosti pokazale ravno (svojo) neobstoječnost dosegljivega in oprijemljivega; ali drugače: njihovo širše pojmovno-mišljenjsko okrilje je Božji (ne zorni kot ali pogled, ki bi lahko razreševal nasprotja, temveč) obstoj, ki mu pripadajo merila t. i. celotnosti,³⁰⁸ zato ker je utemeljen v človeški ničnosti; slednja je poja-snjena z brezupnostjo posameznikovega naprezanja, vendar pa v deleženju Kristusove milo-sti (ki je ljubezen Božja, zaradi katere celo »vti Smerti ne bodo SapuSzheni«). Poslušnost je že dosežena doslednost vernikove ničvrednosti in zasluži popolnost (absolutnost, večnost, usmiljenost), ne le deleženja, temveč prejetja Njega bitja. Prilikovanje (ne posnemanje) kot resnično (tudi telesno) približanje je človeku mogoče zgolj z izkazovanjem neoporečne člo-večnosti (pobožnega življenja). A to je bil le eden od nemilostnih privilegijev t. i. renesanse: Maksim Grek je v tolmačenju prvega psalma³⁰⁹ spregovoril o tem, da šele očiščenje od tuzem-skosti omogoči v delih postajati Bogu podoben:

»Če hočeš z mnogimi težkimi deli takoj z blaženim koncem utešiti tiste, ki so nujno potrebni pomoči, potem utemeljene besede svoje polagaj, blaženosti dostojno - to je Bog, Njega vsi želijo; tisti, ki tega ne vedo, v svetu prebivajo« (1. 11-12).

Delo Primoža Trubarja in Maksima Greka pomenljivo odraža že omenjeno trenje med krščansko ne-izvorno vprašljivostjo: njuno ontološko pojmovanje človekovega bivanja se razlikuje v pojmovanju Božje zahteve do človeka (torej ne drugačna predstava o človeku niti drugačno razmerje človeka do Boga), vendar pa soglašata glede nedvomljivosti človekove ne-svobodne volje (najbolj težavno upovedljive kategorije človekovega mišljenja). A posa-meznikova odgovorna odločitev (za dobro ali zlo) ter izbira (vero-izpovedi) ne zadostuje: verni hrepeni po glasnem Odgovoru pred Bogom. Zato je Trubarjev Kristus »Odvetnik« v pomenu Tistega, Ki za vernika odgovarja (zbližanje Logosa in Parakleta).

V *Povesti strašni*, ki predstavlja nepolemično pripovedno celoto, Maksim Grek v uvo-dnem govoru (primerljivim s t. i. začinom ali uvodom v hagiografska dela) oblikuje svoje pojmovanje od Boga zahtevane ustvarjalnosti. Pri tem vstaja tudi podoba pisca ne le kot avtorja, temveč kot človeka, ki ne odstopa ne od svojih načel ne od svoje preteklosti. Zato je

³⁰⁸ Celotnost, ki v sebi združuje tako pomen celotnosti z možnimi odnosnicami delnosti ter celovito-sti v pomenu vseobsegajočnosti (tujka: totalnosti).

³⁰⁹ RNB, F. I. 71.

še pomenljivejše njegovo zavestno grajenje pisnega pričevanja kot dokaza o nekem obstoju pobožnosti:

»Neko strašljivo povest začenjam pisanju predajati, rotim tiste, ki bodo prebrali ta spis, da bi ne imeli mene za presegajočega naravo in lažnivega. Če me bodo poslušali, bodo vedeli, da sam Bog pozna skrivnost, da jaz resnico pišem, kakor sem jo sam ne le prebral, temveč tudi videl in slišal od mož verodostojnih, to pomeni živečih pošteno in dobronamerno in z modrostjo veliko, pri njih sem jaz zelo mlad preživel precej let. In naj to ne vzbudi dvoma, da se pri možeh, ki ljubijo latinske nauke, čudodelnost uresničuje za vsakega človeka, ki se želi odrešiti in spametovati. Običajno je, da božanska blagost vsem ljudem povsod razprostre neizrekljiva darovanja in blage stvaritve svojega velikodušja vsem skupaj bivajočim pod nebesi, tako da sebe predstavlja v tej podobi in obrača k sebi vse ustvarjanje svoje: Njega sonce bo tudi zasijalo na zlo in blago/dobro in bo pričakalo nepravilne in pravične. No, o tem naj zadošča, sedaj je čas za začetek povesti« (I. 272).

Maksim Grek pojmuje od Boga navdahnjene (svetopisemske) besede kot najvišji človekov dar človeštvu – in s tem tudi človekoljubnemu Bogu. Poglobljeno doživljanje besed, ki daje ne le duhovno rast, temveč tudi duševno uteho – z omogočanjem oblikovanja osebne norme (gramatičnega posluha) in drže (ritmične punktuacije) tudi samemu piscu oziroma nadaljevanja neke človečanske poetike – je bilo mogoče šele točno v določenem trenutku XVI. stoletja. Sama beseda, ki je notranjo razklenjenost v celoti ohranjala, je omogočala edinstveno prevzemanje bogoslovsko-literarnih nalog jezika. Vzdrževanje zavesti o visokem položaju posredovanja pisnega besedila je bilo neoddeljivo od piščevega osebnega nazora. Vendar je bil takšen pogled nasledek dolgoletne izkušnje prejemanja duhovnih plodov neposredno od pisne besedne dejavnosti, zato je bila za posameznikovo (kristjanovo) tostransko preživetje (neoddeljivo od duhovne večnosti onstran) nujna poleg branja tudi osredotočenost na (še vedno živo) besedo. Vrhunec besedne umetnosti je bil še vedno skrit v Logosu, v eni besedi kot utelešenju Bogočloveka, in ki je od vernika zahtevala prav takšno celostno dajanje – telesno in duhovno služenje. Ukaz nepretrganega duhovnega vzpenjanja je bil nemilosten. Ponižnost mehaničnega služenja srednjeveške sholastike ni bila zavrnjena, temveč je bila večina spreobrnjena v poslušno vzdigovanje duha vsega človeštva. Zato Maksim Grek, ko govori o lastnem besednem ustvarjanju na način Božjega (»Običaj je bil božansko«), reče: »Vsem skupaj, živečim pod nebesi«. Kajti šele z zavedanjem lastne osebnosti je pisatelj mogel v celoti služiti drugim (»vsem skupaj živečim«) ter bil sam »obraz« sebe (na poti zasluženja sebe dostojne podobe). Istovetenje posameznika (pisca) z lastnim delom (pisno dejavnostjo) kot resnobno³¹⁰ ukvarjanje z Besedo je bilo na dosegu rok (»in sebe imeti

³¹⁰ Takšno razmerje t. i. resnobne fragmentarnosti poudarjamo, zato ker je po našem obema obravnavanima piscema lastno specifično – za tisti čas sicer značilno, a vendarle redko – naziranje lastnega pisnega dela kot v celoti bogoslužnega dejanja; pri tem sta zavestno zavrgla sleherni (lažno?) distanciranje ali objektiviziranje, ki je še vedno pod krilatico »retorike« pre pogosto vodilo do lahkotnega parodiranja ali drugačnih profanacij, lastnih t. i. umetnostnim smerem (tako v poeziji, slikarstvu ali pripovedništvu), čemur se niso mogli (niti želeli) ogniti Dante Alighieri, F. Petrarca, G. Boccaccio idr.

za podobo to in se obračati k sebi v vsem ustvarjanju svojem«). *Povest strašno* Maksim Grek zaključuje z novozaveznim branjem:

»Odgovor tistemu, ki sprašuje. Tudi če bi čudodelno delovali zaradi neke še nerazkrite Božje sile, in če ne bi videli od Boga darovanega daru popolne ljubezni – ki je do Višjega in do Bližnjega njih - s katerim je bila dana Bogu lepa in Bogoustvarjajoča milost do vseh potrebnih milosti in pomoči ... Temu pričevalec nelažniv je blažen apostol Pavel, ki glasno govori:³¹¹ »In če predam telo svoje, da bo sežgano, ljubezni pa nimam, nimam niti ene koristi« (1 Kor 13, 3).³¹² Če oni niso take Bogu lepe in Boga ustvarjajoče ljubezni negovali, in niso sprejeli dane milosti spoznavanja sebe od milostnega Boga, temveč so kakor kršilci zakona odpadli od bivanja. Sodba brez milosti ne ustvari milosti, pravi božanska beseda. Raj ne sprejema v svojo božansko notranjost pohlepa in nečlovečnosti, ki zase hranita na Zemlji skrite zaloge zlata in srebra. Temveč bodo odpadli tisti: »Izgnani psi in čarodeji in razuzdanci in morilci in malikovalci in vsak, ki ljubi laž«. Blažen mož, ki razume skrivno in išče pri Bogu, to pomeni, da Njega miluje in razveseljuje s (svojo) velikodušnostjo« (l. 296).

Maksim Grek v tem zaključku samopoistovetenja z izpolnjevanjem naloge izgrajevanja mostov (ne pa njih rušenja), stremlje k prikazu podobe vzajemnega so-delovanja med Božjo voljo in človekovim obstojem. Ontološka vrednost slednjega pomeni tudi sprejemanje v Božje ime, ki je Njega kraljestvo (v Njega korist). Boguugodnost je upodobljena kot neposredna (intimna) medsebojnost odnosa, katerega plod je nebesna večnost celotnega človeškega rodu. S t. i. slovarjem celostnosti ustvarja svoje videnje (ne dionizijsko vseprežemajoče) natančnega življenja v Bogu ustvarjajočega bistva neenosmernosti duhovnega sporazumevanja, ki leži v človekovi sposobnosti ljubiti³¹³ (»če ni bilo imetja božanskega daru popolne ljubezni«). Zato je Bog namenoma izenačen s človeku najbolj ne-sorodno sorodnim: to je življenje v Drugem (»ljubezen do Višjega in Bližnjega njih«), ki zahteva ljudem razumljiv jezik (če je v XVI. stoletju posameznik sprejemal nase zavest o poslanstvu, je bil prevzet od upodabljanja apostolu Pavlu).

Navsezadnje so bili v dejanju opomenjanja kot že od začetka v verskem ali molitvenem dejanju trije – verujoči, Bog in še naslovnik. Človekovo ustvarjanje na neposredno pobudo od Višjega je bila tudi nenehna skrb za prejemnika. Bralec je bil v XVI. stoletju v prvi vrsti tudi uka željen samotni učenjak. Spisi Maksima Greka in Primoža Trubarja pričajo o tem, da ni bila niti ena sama misel spisana brez misli na razumevajočega, ki pa ni začel prevzemati vloge tj. svetopisemskega bližnjega, temveč zgolj osmišljati tukajšnjost. Naj o tem svojevrstno spregovorita naslednja odlomka upodobitve pogovora, zajeta iz najzgodnejšega krščanskega izročila.

Trubarjevo opomenjanje Nikodemove³¹⁴ vloge (»sgouor Sanem Iudouskim

³¹¹ Dob. hlipa, vpije.

³¹² Kajti takšna vertikalna razmejitev znotraj množice jezikov, ki človeka zavezuje služiti, izhajajoč ne iz prve Kristusove zapovedi (Mk 12,30), temveč iz druge, tj. ljubezni do Drugega je v soglasju z odločitvijo apostola Pavla (1Kor 1,12) za preroštvo v nasprotju z zgolj Bogu dostopno glosolalijo jeziku in odgovornost začetka Besede, njenega posredovanja in odpiranja (pogosto polemičnega) »pogovora«; Prim. ruski izraz za poganе: язычники.

³¹³ Zato nujna vključitev Božje matere v samo Božjo zamisel.

³¹⁴ V Nikodemovem evangeliju je tudi najti vsebino bogoslužja na Veliko soboto ter himnografijo ve-

Doctorem«) v razmerju do razumevanja Jezusa Kristusa predstavlja zanikovalni niz vsega, kdajkoli izrečenega o Njega veri:

»Ta Nicodemus je menil, inu taku vsi Vuzheni, Modri inu Sastopni ludie menio, kateri S. Duha nemaio inu timu Euageliu ne veruio, De kadar en Zhlouik na tim Sueitu /.../ Steimu Suiemi Boshymi slushbami premore Sam sebi saslushiti inu dobiti ta vezhni le-ben. Subper tako zhlouesko, Iudousko, FariSeisko inu Menishko maningo, tukai Cri-stus Steim Nicodemom gouori, inu prauu nemu od tiga drugiga noterniga neuidezhiba duhouskiga RoyStua, od kateriga poprei ta Vuzhenik Nicodemus poprei nishter nei veidil ne SaStopil« (NT: s 2-3).

Sledita Trubarjevo povzemanje ali rekonstrukcija Kristusovega pogovora z Nikodimom:

»Te iSte beSSede CriStuSeue od Vode, od Duha, od Veitra, od Drugiga Roystua, Se imaio letaku Sastopiti, koker bi Cristus hotel rezhi, Ti Nicodem, ti Si en Pridigar tih Iudou /.../ ti vtim delezh Falish, kriuu menish inu vuzhish. Bug ne gleda Samuzh na tu vunane zhlouesku videzhe diane, temuzh veliku vezh na tu noterne, na tu Serce« (prav tam).

Tudi Maksim Grek je upodobil isti nekanonično krščanski prizor v *Besedi proti Nikolaju*.³¹⁵

»Knez neki jud, Nikodim so ga klicali, je prišel h Kristusu ponoči, da bi slišal od njega neko prečudovito in vzvišeno učenje. In Kristus mu je odvrnil: »To je vzljubil Bog sveta, kakor je Sina Svojeja dal edinorodnega, da bi vsak, ki bi Vanj veroval, ne umrl, a imel življenje večno«, ter še govoril: »Ni poslal Bog Sina Svojeja v svet, da bi mu

likonočnega bogoslužja, pa tudi verzno celoto (poetični komentarji k prvim krščanskim upodobitvam), v kateri opisuje Kristusovo spuščanje v pekel (prim: »In takrat so se železna vrata podrla in železni okovi strli in vsi vkljenjeni mrtvi so se rešili okov. In stopil je Car slave kot človek, in vse temnice pekla so se razsvetile.«). Ta opis naj bi odločilno oblikoval predstavo o Kristusovem vstajenju in premaganju smrti, ki je vstopala tudi v liturgične pesmi (prim.: »Danes pekla stena vpije«, (prim. A. P. Golubcov, *Iz čtenii po cerkovnoj arheologii i liturgike*, Moskva 1995, 233-234). Če primerjamo s Trubarjevo predstavo o »predpeklju« tudi v pesmi o Apostolski veri, se zdi mogoče, da je P. Trubar bral tudi apokrifni Nikodemov evangelij: »Iz križa snet, v grob položen // zdaj gre v pekel h tim hudičem. Hudiče na ketine dej« (M. Smolik, *Odmev verskih resnic v slovenski cerkveni pesmi*. (Doktorska disertacija) Ljubljana 1963, 118; SP: 43). Prim. še Janezovem Razodetju, kjer je t. i. predpekel (domnevno izvorni doprinos k slovenski ikonografiji) tudi poimenovan in tako opisan: »Sakai po Sodnim dne ne bo mogel vezh nikomer shaliga sturiti, bo vpekli vekoma na ketinah prebiual /.../ na nega meiSti inu poleg tiga shibkiga CeSSarStua, ie enu is predpoda, tu ie is Pekla tu Anticrishtou Papeshku inu Tursku gori prishlu, tu istu ie odlozhenu hitmu pogublenu« (J: 367, 434). Zato je treba tudi omeniti, da se upodobitev slednjega nahaja tudi na freskah v cerkvi v Hrastovljah, kjer je ta prizor Kristusa v predpeklju: na levi stoji Kristus, ki krvavi iz petih ran, potem ko je ravnokar vrgel s tečajev vrata, ki so zapirala pekel, in z železnim križem odganja hudiča, ki varuje peklerska vrata, upodobljena kot vhod v trdnjavo, tj. pekel, iz katerega silijo ognjeni zubli ter topovske cevi, naperjene v Kristusa, ki pa sprejema Adama. Izza obzidja se prikazujejo pogubljeni s spačenimi in živalskimi obličji. Sledi prizor Vstajenja ter Vnebovhod (prim. M. Zadnikar, *Hrastovlje*, Ljubljana 1961, 40-41). P. Trubar prav tako spesni Velikonočni pesmi, med katerimi prva opomenja vstajenje (»Ena druga velikanočna pridna pejsen od Jezusove martre inu gorivstajenja«), dopolnilna pa vnebovhod (»Ena pejsen od prida inu dobrote Kristusoviga v nebesa hojenja«).

³¹⁵ RGB, Bolš. 285/67.

sodil, ampak da bi svet rešil« /.../ Od koga vi pričakujete odrešitev na dan Njegovega strašnega drugega prihoda, če zavračate Njegovi božanstvo in sinovstvo? /.../ Zloščite notranje čaše, to pomeni očistite dušo in srce vaše s svetim krstom, uresničenim v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha, in tedaj bosta čista duša in srce vaše varna pred sleherno nečistostjo, goljufivostjo in nečastijo. Saj vendar sveti Evangelij berite, ki govori »In' zil hak«, to pomeni pravilno in resnično. To tudi veli Nikodemu, knezu judovskemu: »Amen, amen, ti govorim, če se kdo ne rodi višje/zgoraj, ne more videti Kraljstva Božjega«. Njemu je tudi rekel sam Kristus: »Amen, amen, ti pravim, če se kdo ne rodi od vode in Duha, ne more vstopiti v Kraljestvo Božje«. Saj le voda edina – poleg glasnega imenovanja/klicanja Svete Trojice – lahko naravnost očisti zunanje tkivo telesno, ne pa tudi duševne izprijenosti« (l. 213, 216).

Od izvorno navdahnjenega zamolčanega kesanja apostola Petra je do Faustusa,³¹⁶ v obstoj katerega so v XVI. stoletju verjeli mnogi,³¹⁷ le še v verz³¹⁸ odpevati mogoče:

»Kakor bi moje besede od povsod trdnost črpale, naj navedem še eno pričevanje, verodostojnejše, v obkrožnici o naukih božanskega apostola Petra, ki jo je spisal posvečeni Klement, prvi Petrov nadaljevalec, pa tudi naslednik njegov v Rimu. Obstaja ustno izročilo o Faustu, Klementovem očetu, ki je, ko je še bil helen in v astrologiji večč, začel Petra obveščevati in širiti nauk, da ne obstaja božanska Previdnosti, temveč rojstvo ali »imarmenija«, kakor latinski sinovi »fatun« ali »fortuno« imenujejo /.../ Faustu je Peter odgovoril: »Če rojstvu kakršnem koli podležeš in ne temu, kar ti je bilo sporo-

³¹⁶ V XVI. stoletju je bila legenda oživljena in aktualna med pretežno nemškimi misleci (leta 1507 naj bi se pojavil (kot piše opat Tritemij) v Wurzburgu, kjer je nastopil pred množico in se hvali, da sam zmore storiti enake čudeže Kristusovim; širile so se celo govornice, da človek s tem nazivom želi pogubiti filozofa J. Reuchlina). Maja 1506 je Johann Trithenheim, opat Spanheimski srečal Magistra Georgiusa Sabelticusa, ki se je predstavil kot Faust mlajši, kar potrjuje preteklost legende. V »Prepoznanju St. Klementa« (v Klementovih homilijah, izvorno grških, prevedenih na zahodu pred letom 410 izpod peresa Tyranniusa Tifurusa) je papažev oče opisan kot romski mogotec, poznavalec astrologije. Med skupnim potovanjem Klementa in Sv. Petra je slednji poslal Fausta v Antiohijo, da bi si ogledal obliko Simona Magusa ter pridigal ljudstvu proti vraževerju (Margaret D. Gibson, Apocrypha Sinaitica, 1896). L.1528 je nek Georgij Faust iz Helmstedta, ki se je imel za učitelja marginalnega reda Ioannitov na meji Koroške (Hallenstein), 5. junija rekel: »Ko se sonce in jupiter srečata v enem sozvezdju, se rodijo preroki«. Tudi v pismu Fillippa von Huttena iz Indije 16. januarja l. 1540 nastopi: »Priznam samo to, da so se napovedi filozofa Fausta uresničile skoraj v celoti, saj smo v tem času mnogo trpeli«. (Agrippa Netttesheimski); leta 1539 lahko beremo še naslednji opis: »Bil je človek znamenit, in obupan, ki pa ni hotel bivati v anonimni skritosti, zato ga bom tudi sam imenoval. Nekaj let nazaj je popotoval po vsem svetu in se ukvarjal z zbiranjem dragih kamnov, zdravljenjem in magijo. Sebe je javno imenoval za mojstra, podpisoval seje kot Faust, kamor je še dodajal »filozof filozofov«. Bil pa je velikodušen in njegova slava ne manjša od Teofrasta« (Fillipp Begardui), (Istoricheskie i legendarnye svidetelstva o doktore Fauste, V. M. Žirmunski, »Literaturne pamjatniki«, Moskva 1978: 113-118). V tistem času se je tudi v Benetkah nahajal Vettori Faust, ki je povzdigoval idejo »quinqüeremo« (prim. M.Tafuri, Benetke in renesansa, Ljubljana 1992, 246).

³¹⁷ J. Delumeau, La civilisation de la Renaissance, Paris 1984, 317-319.

³¹⁸ »Boj se vsega, kar je // na tem svetu // zlega« - ki se je ob zrenju v večno lepoto (ikone Božje matere) spomnil, ovedel in končno spokorjeno onemel. Odslej Faustus nikdar več ni mogel pozabiti delovanja Svetega Duha, ki ni hotel iziti od Sina, ga za-menjati za »tuj vpliv«, v zlobi zgolj človeku podoben.

čeno³¹⁹ // sam sebi z napačnimi nasveti nasprotuješ. Kakor o rojstvu sploh ni moč mdrovati, se tudi proti zapovedi naprezati ne sme, saj s tem se zdi, da se nam svetuje, da nikoli več ni mogoče biti? Kajti če se ima naše rojstvo zgoditi, se ne trudi mene prepričati, da bi upošteval zvezde kakor Vladarja, (samo) Njemu ni nujno v ničemer biti, ni mogoče biti, vedno se spodobi podrejeni se Vladajočemu in se Njemu pokoriti. Kakor je tudi moj rod od praočetov Boga spoštovanje prejel, in mu je bilo zapovedano ne upoštevati rojstva in astroloških ugibanj /.../ Kakor Božja Previdnost vse vodi, tako vsak ne glede na svoja dejanja čast ali muko prejme. Izjavo, da tudi rojstva ni, potrjuje, da če med bivajočimi kdo očesa nima ali ima roko ranjeno ali nogo hromo ali kaj drugega telesnega zdravnik pozdraviti ne morejo, sem jaz z Bogu molitvijo predal ozdravitev, o tem vendar jaz govorim, kakor nekoč je že bilo, saj mar ne grešijo proti Stvarniku vsi, ki Boga žalijo«. In Faust je odgovoril: »Ali je žaliti, če govoriš, da se je v vsem rojstvu podrejeni?« In Peter mu reče: »O, ja, prav tako je. Če bi bili vsi človeški grehi in nečastnosti in nečistosti od zvezd, kakor ti govoriš, čeprav je tudi zvezdam delovati od Boga storjeno, potem bi se vse zlo uresničilo, in bi se vse pregrehe na Njega naložene, kakor rojstvo v zvezde vlagale«. In Faust reče: »Resnično tako je« (MG 2008: 329-332).

Odločilna človeška zabloda je ponazorjena z zaslepljenostjo: zaradi napuha posameznik ne zna več ločiti dobrega od zla, niti več razbrati, kaj je resnično, tj. večno dobro. Temu nasproti stoji priznanje, da je za doumetje Božjega nujna neka dosledna izguba (ne razumne, temveč) zavestne presoje, ki se lahko zgodi šele po odpovedi od laži (od »dokončnega izgona iz duše strahu Božjega«). Jezik Božje Resnice (tj. človeku mile) je za vedno odrezan domišljavcem, ki govorijo, da je enkratnost ponovljiva, zamenljiva, imajo življenje za »naslado«; v resnici pa so nemi: njihovo govorjenje je nasprotno Kristusovemu molku (nazornejši vidni antisimbol), ki razveljavlja vsa približna simbolna znamenja in se prilagodi sleherni klici odreševanja. Zato upodobljen prizor prikazuje opredelitve brezkoristnosti, brezupnosti in nesmiselnosti slehernega medčloveškega pogovora, če ni voden z zavestjo o Edinem posredniku, ki stoji med dvema minljivima človeškima bitjema (brez Njega je namreč vse prelahkotno, govorca ne zmoreta vedno razločevati pojavov: videz dobrega je pod površino zlo; kar se kaže kot šibko, pa je pravzaprav Bogu bliže, zatorej v svojem bistvu silnejše od oprijemljivega, trdnega in minljivega). Sleherni podobnost s tukajšnjostjo je bila pojmovana kot nenaključna prepustnost svetlobnega soja, zato je uvajanje v sposobnost pogovora kot tiste avtentično človeške oblike pomoči, ki v teološko-polemičnih spisih Primoža Trubarja in Maksima Greka predstavlja le način upodobitve starocerkvenoslovanske »besede«: osebno, tj. poglobljeno zasebno medsebojno sporazumevanje med Najvišjim in najnižjim, pomenilo razklenjanje dopustnosti oziroma prav že doseganje robov krščanskih nebes. Dotik je bil vedno uresničen v utelešenju; most med naravnim in resničnim ter med nadnaravnim in nadresničnostnim je ubesedovanje, ki živi v neposrednem istovetenju nasprotipostavitve živosti – mrtvosti: neomajna vera tako ne zagotavlja, pač pa predochi, tj. daje zreti (»gledati in videti«) takojšnjo odrešitev. V tostranskosti je svoboda, tj. popolna osvobojenost (od telesnega) mogoča zgolj v samoizpopolnjevanju, največkrat uresničenem docela zgolj v zapisani besedi. Prehajanje posamezne besede k svetovnemu nazoru ni pomenilo nekega ohlapnega dopuščanja »cikliziranja slovnice« (enciklopedičnosti) še manj »leksikalizacije

³¹⁹ Var. predano, izročeno, darovano.

neke antidoktrine« (»leksikon«),³²⁰ niti ne spreminjanja (ožje nacionalne) jezikovne zavesti, temveč v slednji tudi *gramatičnega* (»prilnega, pisnega, knjižnega«) utemeljevanja vsečloveškega obzorja – v duhu krščanske sloge.

Primož Trubar in Maksim Grek sta pomenonosnost razmerja do Boga izostrila z osebno teologijo (poosebljen izraz pojmovne predstavnosti Boga). A izraz je bil osebno le, če je bil v času nezamenljiv (in ne obratno!),³²¹ neupoštevanje piščeve smrtne usode (»fortune«) je bilo nadomeščeno s porajanjem nesmrtnosti (»individualnosti besednega samoizraza) v kar se da čisti usmerjenosti k Bogu (brez pretenzije na Njemupodobnost) za odrešitev vsega človeškega rodu. Tedaj je primernejše od petja ob liri (»lirično«) popolnoma ponotranjeno občutje ljubezni in sočustvovanja s Trpečim (up na usmiljenje in ponižno doumevanje milosti, »elegično«).³²² Če se je vzhodnokrščansko (izrazoslovje) bogoslovje vzpostavljalo na posameznih, točno določenih vsebinah (staro)grških besed, kot so »eleos« (»solze globoke ljubezni do podobe Miline«) in »kataniksis« (»trajna srčna skrušenost, ki pomeni sposobnost prenašanja dušne bolečine«),³²³ potem je dedovanje krščanskega izročila moč razpoznavati tudi v jezikovno-teološki zavesti Maksima Greka in Primoža Trubarja.

SPOKOJNA³²⁴

Maksim Grek in Primož Trubar sta bila teologa, zato pogosteje kakor človeško vrlino upodabljata Božjo. Človekova upodobitev Božjega zadeva ob najstrožje teološko vprašanje, zato se je t. i. literarno naziranje človekovega ustvarjanja pokazalo za brez raziskovalne vrednosti. Tuzemska podoba popolne usmerjenosti posameznika k Bogu kot k brezpogojno Dobremu in Božji milosti se zdi primerljiva z upodobitvijo Cerkve kot edine prijemljive Kristusove vrednote (»neveistu v tim sv. kerstu«). A bistvena iztočnica medreligioznih nasprotij (tj. odnos do podobe) je bila zaradi nestalnosti in prizadetosti zgodovine krščanske Cerkve v

³²⁰ Prim. »Tolmačenja Maksima Greka so se dotikala, seveda, po veliki večini posameznih grških besed ali obratov, ki bi prej sodili v leksikon kakor v slovnico« (Jagić, n. d., 302).

³²¹ Zato se namerno odrekamo uporabi ustaljenega literarno-teoretskega pojma »osebnoizpovedni«.

³²² Prim. »Razumljivo, da v idealni obliki to ni preprosto pretirana čustvenost ali vznemirjenost, ampak muka osredotočenega duhovnega prebujenja, ko se duša dobesečno trga iz silnic »sveta« (S. Averincev, Psalmy Davidovy, Kijev 2004, 429).

³²³ Krščanska besedna umovnost je sestavni del »vzhodnokrščanske kulture« (Prim. S. Averincev, Psalmy Davidovy, 429).

³²⁴ Čeprav je bilo v XVI. stoletju zaradi porasta umrlih vsakdanja skrb za pokojne razumljivo povečana in so bile pripave na smrt že konec XV. stoletja javno objavljene, tudi natisnjene (načini dobre popotnice kot »artes moriendi« ali kratke meditacije o smrti so bile razširjene v Nemčiji v času porasta tiska, prešle v sredstvo pridiganja, »evangeliziranja« ljudskih množic. E. Rotterdamski je napisal traktat »Priprava na smrt« v 59 izdajah v drugi polovici XVI. stoletja – J. Delumeau, Des Religions et des Hommes, Paris 1979, 498), bo v tem poglavju presojano razmerje obravnavanih pisateljev prav do problema smrti kristijana ter teološkega vozlišča smrti v Bogu z odnosnicami kot smrti v Kristusu »smrti Njemu najbolj podobnih« ter vprašanja prav Kristusove smrti, potemtakem tudi nesmrtnosti – v presoji možnosti vzpostavljanja verodostojne vzporednice zgodnjekrščanskim upodobitvenim oblikam..

XVI. stoletju zaznamovana z osebno izkušnjo in osebnim tolmačenjem človečanskega izročila. Primož Trubar v poglavju »O čistosti« v *Hišni tabli* nasprotuje nepravilnemu čaščenju s sklicevanjem na Mojzesovo pesem (5 Mz 23) ter na besede apostola Pavla, ki so kot glas brez oblike, dokler jih P. Trubar ne pojasni v skladu s polnostjo doživetja obličja Sina Božjega (»nih život, dušo inu tellu«):

»Inu Moizes ie zapovedal ostru, de ta izraelski folk, tu ie, ta Cerkou božya, vsi verni, vmei katerimi Bug hodi inu prebiva, imao biti čisti, snažni, sveti. /.../ Devt 23. /.../ Natu on³²⁵ zveistu vse verne opomina, nim vely inu ukazuie, de nih život, dušo inu tellu koker to possodo božyo čistu, svetu, pres vse nečistosti inu madeža derže inu ohranio. Zakai, Bug ie to Cerkou, vse verne k sebi, k ani sveti, čisti, lipei, pres vsiga vraska oli gardosti neveistu v tim sv. kerstu očistil, Ephes. 5; 2 Cor. 11« (II: 309, 310).

Krščanski patos (»pres vse nečistosti inu madeža«; »čisti, lipei, pres vsiga vraska oli gardosti«) dvodelno razpade na izrečeno nezaupanje v sposobnost sodobnega vernika (kot je to povedal P. Trubar, »de ta Verni zhlouik Spet Sazhne nakuliku lubiti Boga«) ter na pogubne poškodbe, ki temu sledijo. Pravzaprav tako P. Trubar kot tudi M. Grek, ki zaradi nevarnosti mogoče podobnosti z antičnim nazorom razumevanja obširno tolmačita zgolj starozavezne fragmente, se najpogosteje istovetita z besedami apostola Pavla, prepoznavata nepravilnosti v čaščenju. Za izraz upora proti poganskemu (nečistemu) obredu oziroma proti zlorabi zaupanja (v) Boga P. Trubar navaja poslednje kanonično pričevanje evangelista Janeza:

»V leteim Capituli ie piSSanu tu pusledne reSdiane inu Satrene te velike Babilonye, Inu ta plazh kir bodo zhes no imeili, ty Krali inu kupci // ta Semla reSuetila od nega SuitluSti /.../ Sludieu, inu en varih vSeh nezhiStih duhou, inu en varih vSeh nezhistih inu Sourashnih ptiz, Sakai vSi Aydi, So pyli od tiga Vina tiga Serda« (J: 441).

Razmerje do posameznikove smrti, ki znotraj duhovnega spoznanja pomeni zgolj smrtnost in nebožansko končnost, Maksim Grek izgrajuje dvorezno: s tolmačenje starozaveznih besed,³²⁶ povezanih z znotrajbiblijsko razgraditvijo istih v *Janezovem Razodetju*, ki pa jih pisatelj umetno prilikuje svojemu stoletju. Takšno je njegovo pogosto tolmačenje starozavezne zgodbe o »egiptovskih knezih« (Exodos – Izgon), besed prerokov Izaije, Iezekija in Danijela, pa tudi obsežno razpravljanje o pojmovanju blaženosti v »Predgovoru k Psaltru« je moč razumeti kot nekakšne t. i. makarizme, v *Janezovem razodetju* sedemkrat izgovorjene. V spisu *O utopljenih*³²⁷ Maksim Grek človeško smrti opisuje z nujnim izgrajevanjem razdalje do poganske preteklosti helenskega omalovaževanja tako slehernikovega konca (ob dolgem citatu iz Devt. 28 tj. 5 Mz 28, 15–27),³²⁸ kot tudi njegovega telesa, ki se z upovedovanjem še povečuje:

»In najbolj nepravilno in Bogu sovražno je, da se zgodi kakor spomladi, ko svež veter zaveje in raznese tisto, kar smo posejali, da slednje (posajeno) ne bo več obrodilo.

³²⁵ Tj. apostol Pavel.

³²⁶ To so sodobni strokovnjaki pogosto napačno pripisovali povzdigovanju svobodne volje (prim. Sinicina, Maksim Grek, 47–52).

³²⁷ RGB, Bolš. 285/ 60.

³²⁸ Dolgi citati so zanj redki, saj najpogosteje navaja po spominu, zato fragmentarno (Žurova I, Avtorski tekst Maksima Greka: Rukopisnaja i literaturnaja tradicija. Novosibirsk 2008, 374).

Preostane le moliti k Stvarniku in Izgrajevalcu vseh s spokorjenostjo in z resničnim izpovedovanjem svojih grehov napuha, ter sebi očitati, sebe obsojati, če le poznamo utopljenega ali ubitega, ki ni bil kmalu pokopan /.../ Kaj je od tega še bolj brezglavo in še bolj nečlovečno? /.../ O takim usmiljenem dejanju nas uči domovinska pripoved, ki govori o tistem Magistrijanu usmiljenem, ki ga je bolnega usmiljeni Gospod pozdravil v nočnem videnju, ko mu je poslal mrtveca: ko je tega Magistrijan zagledal nagega, na zemlji ležečega, ga je pokril s svojo obleko /.../ Naj nas bo zaradi tolikšnega izpričanega človekoljubja sram celo pred delfini, ki utopljenca v morju daleč od brega, ki ga valovi sem in tja premetavajo, usmiljeno prinesejo do brega, da bi bil pokopan med sorodnimi. Ali ni velika obsodba za nas, da smo sami bolj od nerazumnih³²⁹ živali neusmiljeni pred Bogom? Oni so prejeli od Stvarnika (do) vseh usmiljeno misel, zato (utopljenca) usmiljeno prinesejo do brega, kakor bi nam govorili: »To smo ga, usmiljeni, k vam prinesli. Izkažite tudi vi do njega podobno milost in ga skrijte v nedrja zemlje, skupne vam matere, predajte prsti prst« /.../ Predramimo se, predramimo se zaradi Gospoda iz globokega sna narazumnosti naše! In spoznavajmo sebe, bratje, in se obsojamo pred Pravičnim in Strašnim Sodnikom, naj nas izučijo vsi naši grehi oholosti, s katerimi jezimo Njega blago notranjost,³³⁰ da se zgrinjajo na nas različne rane, nesreče, napadi jezikov brezbožnežev, in toča, in mraz, in neizmerne suše. Z vsemi temi in podobnimi ranami se spokorimo pred Njim, mi, ki nezakonito živimo v kršenju Njega zapovedi. In pričevalec tej moji besedi veliki med preroki Mojzes je starim ljudem Izraelovim prerokoval:³³¹ »In če ne boste poslušali zapovedi Gospoda Boga tvojega, bo prišlo na tebe prekletstvo. Preklet boš ti v mestu, preklet ti na vasi /.../ Preklet ti, ki si se rodil in ki boš umrl. /.../ Naj ti prida Gospod Bog smrt, dokler te ne izbriše z zemeljskega površja, kjer živiš /.../ Naj da Gospod dež zemlji tvoji, prah in prst se bosta z neba zgrnila, dokler te ne bo pogubil in izbrisal. Naj ti da Gospod sečnje pred nasprotniki tvojimi, na eni poti se jim boš zoperstavil, in na sedmih poteh boš ubežal pred obrazom njih, in boš razkropljen po vseh kraljestvih zemeljskih. In bodo mrtveci vaši hrana pticam nebesnim in zverem tuzemskim«« (l. 160, ob., 162, 165).

Starozavezni citati se menjujejo z ustnoizročilnimi pripovedmi in legendami (legenda o Magistrijanu, običaj delfinov, da privedejo umrle k bregu, »k nam«) ter osebnimi spomini in doživetji. Razumnost živali, ki je vanje vsajena celo brez jezikovnega daru, se kaže v dejanju pre-do-nosa ali zmanjševanja krivične razdalje. Primer človekoljubnih delfinov pa ne pomeni naravne privrženosti svoji vrsti, temveč dobesedno: spoštovanje ljudi, ki zveni v poudarjeni misli o darovani usmiljenosti (»Oni so prejeli od Stvarnika (do) vseh usmiljeno misel«). Trdna vera v Božje *človekoljubje* (to besedo je Maksim Grek dvakrat popravil; dopisal in poudaril, kar priča o njegovi avtorski volji)³³² je pogoj predstave o nebesni blagosti, ki jo P. Trubar v *Cerkovni ordnigi* tolmači (»Tu ie, koker bi hotel reči«) kot lastnost Božjih besed (ob Pavlovem pismu Filipljancem):

»Naš pravi sta(n) inu prebivane ie v nebessih. /.../ Inu s. Paul tukai za volo risničniga pryčovana, de ty mertvi bodo gori vstayeli inu v nebessih večniga vesselia uživali, tudi pravi, v kakovi štalti inu massi inu v kakovi česty ty mertvi na sodni dan bodo gori ustayeli, kir on pravi: Le-tu mi vom pravimo koker eno bessedo tiga Gospudi. Tu ie,

³²⁹ Dob. nebesednih.

³³⁰ Var. telo.

³³¹ Dob. razkrival.

³³² Prim. Žurova I, n. d., 375.

koker bi hotel reči: Kar iest vom zdai pišem oli pravim od mertvih, koku se ž nimi na sodni dan bode godyllu, tu nei so ene človeske saine oli zmišleni marini, temuč tu so bessede Božye«« (III: 561).

Primož Trubar se na Mojzesovo molitev, ponovljeno v 90. psalmu, navezuje tudi, da bi izpostavil človeško nečlovečnost (»našo hudobo«), v ponazoritev minljivosti pa uporabi izraz preživljanja-prenašanja tuzemske izkušnje (»dopernesemo«):

»Inu koker Moizes, Psalm 90, govori: »Tui serd della, de mi taku doli iemlemo, inu tuiua zlobust, de mi taku naglu moramo proč puiti, zakai ti si to našo hudobo pred se postavil inu naše skrivne grehe pred to luč tuiga oblyčia. Obtu ty naši dnevi pred tuiem serdom tiakai gredo inu mi ta naša leita dopernesemo koker ene marine oli basne«« (III: 558).

Še bolj kot oškodovano slehernikovo življenje³³³ oba pisatelja zaznavata daljnosežnejše rane na podobi Božji, natančneje na Njega Sinu: prav v upodabljanju Kristusovega trpljenja (v podobi Njega smrti) pa je polnovredno obujena tudi neoddeljivost človeškega in Božjega oziroma vernika in Tolažnika.

Duhovna osredotočenost je plod duševne neomadeževanosti, ki dopušča neomejeno prehanje delovanja in sprejemanja ne le darov (prim. gl. »perneSse« v pomenu znotrajcerkvenega dvostranskega občevanja: darovanja – sebežrtvovanja) Sv. Duha (slovensko prenašanje pomena). V *Eni dolgi predgovori k Novemu Testamentu* (cap. LX) beremo:

»Obtu ta Euangelium pouSod od tih nadlug gouori, de So ena Snamina te Boshye Gnade inu Milosti. Inu Leta Trosht vtih nadlugah nom S. Duh skuSi Preroke inu Iogre zheStu staui naprei, inu ie pusStil vtu S. PiSmu SapiSSati« (NT: dd 3–4).

Primož Trubar, ki je celo osnovno kristijanovo molitev »Očenaš« (v *Pridigi od ene stare prave*) zaključil z napotilom k *Razodetju*³³⁴ (»Inu za ta sodni dan, tudi ty svetniki inu martniki v nebessih prossio, koker sv. Janž, Apoc. 6 piše« – II: 126),³³⁵ je LV. poglavju *Ene dolge predgovori k Novemu Testamentu* z namenom utemeljitve Kristusovega večnega življenja določil t. i. trodelno znamenje (Heb./Kor.–Apd.–Apk.): boj proti razkolnikom in lažni veri³³⁶ – pričevanje kot pred delno varovanje pred smrtjo s posvečeno knjižnostjo – konec. V veri je namreč neizogibnost celo posameznikovega trpljenja osmišljena v duhovnih plodovih.

³³³ V »Eni dolgi predgovori k Novemu Testamentu« je človek pogosto upodobljen kot »ranen« in »vtim shivotu nei cilu sdrau, tu ie, on nei inu ne more biti cilu pres Grehou«.

³³⁴ Prim. E. Rotterdamski je v »Pripravi na smrt« zapisal misel: »Ostaja od vsega najhujše zlo, vzplamtelo na tisti grmadi, na kateri peklenski ogenj (Tartar) noče več ničesar vrniti, vse požira in nikdar več ne vrača požrtega. To brezno brezupa je – kot je tudi rečeno v Apokalipsi – druga smrt. Vsak naj razmisli, kakšno je to življenje, kjer je nesmrtnost najhujše zlo«.

³³⁵ Prim. še v »Hišni tabli« P. Trubar piše: »Inu, Apoc. 19, 21, ie hotel Sv. Ianž tiga angela moliti inu ie pred nega doli na kolena padel, natu ie ta angel k nemu rekal: »Gledai, tiga ne sturi, zakai iest sem tui raven hlapec inu tuih bratou prerokou inu tih, kir imaiou tu pričovane Jezusevu, inu tih, kir ohranio tu prerokovane v le-tih buqvi. Obtu nega samiga ti moli.« (II: 178). Prim. tudi v pogl. »Od prave čistosti«: »Pres čistosti inu svetusti, pravi Kristus, Matth 5 inu Sv. Paul Heb. 12, oben človek ne bo vidil Boga« (II: 309).

³³⁶ Prim. »Ampag pred tako neuersko inu Epicurisko miSSelio inu gouorieniem, nas obari IeSus Cistus« (NT: dd2).

»Sakai CriStus IeSus Syn Boshy, prau i S. Paul Heb. 13. Ie Vzherai Danas inu vekoma. Inu O Ie. Praui S. Iuan. Apoc. 13. V morien od Sazhetka tiga Suita. Inu timu Samimu prau i S. Peter Act. 10 daio Pryzho Vsi Preroki inu logri« (NT: a1).

Po P. Trubarju ljudje (niti pred smrtjo niti po njej) nimajo v rokah ničesar več; v eshatološki brezusodnosti svetopisemskih besed (1 Kor 11; Heb 12; Apk.3; Iz 28–26) postopnost opraviče(va)nja pomeni že vrednost vernikove spokorjenosti:

»S. Paul prau i 1 Cor 11: Mi bomo od tiga GoSpudi Stuaeni inu shtraifani, de Steim Suitom ne bomo ferdamnani. Inu Hebr 12. Ta GoSpud vSakiga synu kateriga on gori vSame, shtraifa. /.../ Apoc. 3 katere ieSt lubim, te iSte ieSt shtraifam. Esai 28. Sama nadluga inu neSrezha vuzhi to beSSedo merkati, tu ie, ta shiba Sturi brumne otroke. Vezh prau i Esaias vtim iStim Capituli, koga bi on tedaiimel vuzhiti tu Sposnane, Komu bi on imel dati SaStopiti to Pridigo: Tim odstaulenim od tiga Mleka, Tim kir So od tih pers odderti, Tu ie, Tim boSim inu kir nemaio obeniga troshta na tim Sueitu. Inu vtim 26. cap prau i GoSpud: kadar ie nadluga tukai, taku tebe iSzheio, kadar nee ti Si shtraifash, taku mozhu klizheio. Psal 34. Per tih kir So shalostniga Serza. Ie ta GoSpud bliSi, inu lete, kateri So eniga pohleuniga inu resbyeniga duha, od iSuelizha. /.../ Ta Nadluga perneSse volnu terplene« (NT: dd 1).

Sledi stopnjevanje zveličanja: določne (člen: »Tu«) stopnje (vztrajno ponovljeni nedovršni glagolniki) spominjajo na lestev vzpenjanja k spoštovanju, ki ne more biti drugače izraženo kot v skrajni ponižnosti (sebezasramovanju) in v zanikanju (»ne SaSramotuie«):

»Tu volno terplene³³⁷ perneSse iskushouane, Tu Iskushouane perneSE Seuupane, Tu Seuupane ne SaSramotuie« (prav tam).

Primož Trubar uporabi izraz »Iskushouane«, ³³⁸ ki je najbližji pomenu »izkušnje« (gr. praksis: dejanje, (iz)del(ov)anje) kot tiste duhovne izurjenosti, ključne za nadaljevalno sposobnost neprestane molitve (glagolnik iz nedovršnika predpostavlja brezčasno delanje), zato pisatelj sooča s smiselnostjo bridkosti, ki je v ponazoritvi že lajšana s sposobnostjo razumevanja težavnosti svetopisemskega časa: biblijske brezčasnosti in še strožje opredeljenosti slehernikove časnosti. Točno o tem spregovori v predgovoru k 2. Petrovemu pismu:

»Bug ima druge zhaSse, dni, leita, TiSSuzh leit per Bugi, So koker per nas ena Ura oli en dan. Obt u ne imamo zuilati na Sodni m dneui, ako glih Sdaici ne pryde« (J: 175).

Piščevo razdeljevanje »ne po letih in obdobjih in stoletjih«, temveč na ne-opredeljeno kratkost in dolgotrajnost, ki ustrezata svetopisemskim navedbam, že kaže na razrešitev časovne stiske. A izmerljivi vrednosti tuzemske določenosti sta v krščanstvu ne le izničeni, zavrnjeni in prevrednoteni, temveč najradikalnejše preosmišljeni: v darovanje posamezniku, ki je sposoben doumeti. Če se časovni nedokončanosti na površini biblijske oblike zdi nujno prišteti tudi razprostranjenost izraza, se času pridružuje govor o prostranstvu, neenostavno ubesedenem še zlasti v Janezovem evangeliju, kjer z ne-obsežnostjo tuzemske izkušnje

³³⁷ Prek stalnice »trodelnega znamenja« (Kor – Hebr – Apk; varovanje pred lažno vero s pričevanjem, pred smrtjo s posvečeno knjižnostjo) P. Trubar utemeljuje nujnost tudi posameznikovega trpljenja.

³³⁸ Ki ne pomeni »skušnjave« ali »izkazovanja«.

pravzaprav določuje »ozko« izbranost posameznikov. Maksim Grek v spisu *O Janezovem evangeliju*³³⁹ pojasnjuje nepravilno pojmovanje apostolovih besed:

»Mnogi ne razumejo bistva in ne zaupajo besedam božanskega evangelista Janeza o obilju številnih čudežev utelešenega Boga-Besede, saj ni na vsem svetu mogoče umestiti vseh napisanih knjig, čeprav so po edini napisani Odrešenikovi čudeži« (I. 297).

Primož Trubar o Janezovem pismu pravi, da je neizogibno za odreševanje, saj je bilo napisano tudi za tiste, ki so pred evangelijskimi dogodki slutili in obenem že verovali (verjeli vernim prerokbam) v Bogočloveka (»tim, kir So poprei vti prai Veri bili poduzheni«), tj. z namenom ne premagati, a razvrednotiti čas:

»Inu koku velik, viSSoku inu vrednu ie tu nega piSmu shazanu inu dershanu /.../ Inu de leta list ie on Sam piSSal, na tim per vernih nei obeniga zbiula. // S. Iansh vletim liStej ta celi potrebni kerSzhanski nauuk, kir htimu Isuelizhanu slushi, skratkimi beS-Sedami vkupe Sapopade. Inu on ga pishe tim kerSzhenikom, tu ie tim, kir So poprei vti prai Veri bili poduzheni« (J: 176–177).

V Predgovoru k 18. poglavju *Janezovega Razodetja* (»ReSodiuea S. Iansha«) P. Trubar pokaže tudi na dostojanstvo neposredne izkušnje življenja v veri:

»Sakai tih Vernih Martra inu terplene na Sueitu ie kratku, Ampag tih neuernih na teleSSu inu na dushi ie vezhnu /.../ Inu CriStus prai Math.7. Skakouo mero vi merite, Stakouo Se bo vom merilu« (J: 448).

Doumevanje svetopisemske neizmerljivosti, še zlasti z zornega kota časovne točnosti ali merjenega trajanja (»Skakouo mero vi merite«), je bila prisega sposobnosti grške besede preseči vso lastno preteklost in se spreobrniti. Slednje si je prizadeval Maksim Grek približati staroruskemu bralcu:

»Naj bo znano, da je k ostalim navadam zapisa prišteti tudi značilnost Svetega pisma, da na umetelen način pokaže ne le presežno številnost božanskih darov in pobožnih mož, temveč tudi neznatnost in izjemnost, ki ju je Stvarnik obljubil Abrahamu /.../ podobno govori 131 psalm:³⁴⁰ »Zame so zelo dragoceni prijatelji tvoji, Bog, zelo se je okrepila moč njih; preštel jih bom, bolj od peska pomnožil«. Naj ne bodo kakor pesek, ki ga je po vsem stvarstvu preveč, temveč kakor premnogi in najbolj izbrani prijatelji Božji, to pomeni od Njegovega začetka časa³⁴¹ in celo do končanja Njega mu bodo ugajali; s to presežno podobo tudi izjemnost njihovo predstavlja božanska beseda /.../ Kakor je bilo to po presežni podobi govora odkrito izrečeno že pri globoko vernem kralju Davidu, kjer so bili premnogi pobožni in Bogu uslužni v jeziku judovskem. Da je bilo to božansko, je pričevalec že Samuelov lik preroški, takoj za njim David, Ilija in Elizej, katerih preroškost obličja ni bila majhna, in o njih je vendar govoril sam Bog, ki je v Iliji pustil sebe /.../ In Avvakum, in v preselitvi babilonski Danijel in trije otroci in Ezekiel in drugi. In v kratkih izrekih se niso v enem rodu spreobrnili, iščoč izpraznje-

³³⁹ GBL, MDA I (STL 19)/42.

³⁴⁰ P. Trubar v poglavju »Od ceremonii« navaja isti psalm kot kanoničen: »Po molytvi ima ta služabnik oli pridigar pruti timu ditetu rečy: » Ta Gospud obrani tuie noter inu vunkai hoyene zdai, od tiga čassa, do vekoma. Amen (III: 406).

³⁴¹ Stoletja/veka/dobe.

nih in do konca pobožnih³⁴² /.../ In tedaj so postali zasluženi Njega mučenci-bojevniki proti Bogoborcu ne z malimi, a s trdnimi orožji vere in ljubezni v Odrešenika namreč Kristusa /.../ Izjemnost³⁴³ že, a ne dokončno izpraznjenje, tistih, ki v prizadevanju k dobrodelnosti s presežno podobo predstavljati želijo: govorijo in vnaprej predvidijo in s tem prerokujejo /.../ Tudi božanski evangelist Janez nam s to zelo majhno podobo nikakor ni hotel neizmerno, temveč je žele predstaviti nadvse čudežno dejanje Odrešenika Kristusa, ki ga je opisal s to nadvse čudovito besedo« (l. 298).

Tako Maksim Grek kot tudi Primož Trubar sta z navezavo na besede starozaveznega preroka Avvakuma (Avv 3, 16–19) skušala posredovati razumevanje navidezne protislovnosti med pričakovanim in darovanim. To je v biblični eksegezi redko. Spregovoriti želita o notranji radosti ob občutenju Božje milosti, vsem ostalim ljudem in svetu – razen Drugemu in Bližnjemu – nepojmljive. V *Dolgi predgovori k Novemu Testamentu* (ta cap. XV) Primož Trubar pravi:

»Inu Abacuc pravi 3. Cap. Kadar Se Bug Serdi, taku on tudi na to Suio miloSt Smisli« (NT: q).

Maksim Grek v *Besedi o tem nesrečnem veku* tolmačenje starozaveznega »strahu in trepetu« dopolnjuje z novozavežno poslanico 1 Kor 10, 13:³⁴⁴

»To je razvidno iz besed istega preroka Avvakuma, ki pravi: »Jaz se v Gospodu radujem, veselim se zaradi Boga Odrešenika mojega« (Avv. 3, 18–19). Iz kakšnega razloga, povej nam božanski prerok? Zato – pravi – ker je »Gospod Bog moj – sila moja, in »Vzpostavi noge moje«, to pomeni pobožne³⁴⁵ misli duše moje, »V izpolnitev«, to pomeni v izpopolnjevanje najvišje modrosti v Gospodu in razumu nezmotljivem«. To »Veseliti se s trepetom«, je mogoče razumeti tudi drugače. Blag je Bog, Kateri je Stvarnik vseh in Gospodar, in je (in bo) vsa popolna Dobrota/Blagost, in Človekoljubje, in Milost, ker pozna naravno človeško šibkost, ki včasih potrebuje hladno streznitev in veselje vsakdanje, praznovanja in svečanosti in druženje radostno, ki mu ne nasprotuje, temveč, pravi: »Zbirajte se, skupaj se veselite in praznujte, vendar s trepetom Mojim,³⁴⁶ to je do meja Mojih odrešitvenih zapovedi, kakor po besedah pridigarja mojega: »Če jeste, če pijete, in kar koli delate, vse v slavo Božjo namenajte« (l. 10, ob.).

Maksim Grek pojmuje stanje pobožnih kot tisto, ki se v praznovanju še izostruje, postaja še globlje posvečeno in posvetitve sposobno. Starozavezna dikcija (preroka Avvakuma) tudi P. Trubarju predstavlja vzorec neposrednega izraza verne in tudi oživljajoče (odmerjene v prihodnjiku) trpnosti (»ta Prauizhni bode te Suie Vere shiu«).

»Vtim SaStopu vkaterim ie ta Abacuc Prerok 2. gouuril, kir ie taku dial, ta Prauizhni bode te Suie Vere shiu. Lete BeSSEde S. Paul, Gal 3. Rom 1, le taku islaga, kir prau, Onu ie ozhitu inu veidezhe, De NiSzhe skuSi to PoStauo Prauizhin ne rata pred Bugom /.../ Inu 2. Cor. 5. prau, Bug ie tiga (SaStopi CriStuSa) kir obeniga Greha nei Snal, kanimu Grehu (tu ie kanimu Offru) Sturil, de mi skuSi nega ta Prauiza Boshya ratamo. Is

³⁴² Tj. v enem rodu niso dosegli očiščenja, popolne pobožnosti, odrešitve.

³⁴³ Obubožanost, shiranost.

³⁴⁴ Prim. Pavlovo utemeljevanje pojma (in ne pojmovanja) »ljubezni« na temelju Njenih učinkov ali delovanja na najbolj človeško in konkretno resničnost (prim. Averincev, Nekotorye, 12).

³⁴⁵ Var. blagoslavlilne.

³⁴⁶ Tj. s Previdnostjo.

letih beSSed vSeh Vsaki, kir prou na ne merka, lahku SaStopi, de S. Paul tukai vvSeh letih beSSedah, ne gouori inu ne pishe od te PoStaune, Sapuuidne ali zhloueske Prauice /.../ Temuzh od tukai gouori inu piShe od ene druge, zhudne, skriune, tim ludem neSnane, Boshye Prauice« (BiS: 117).

V XVI. stoletju je bilo vračanje k začetkom vzpostavljanja neke oprijemljivejše in bolj utemeljene trdnosti krščanskega nazora, vzporedno z radikalno zavrnitvijo slehernih drugotnih (razen patrističnih) ter antičnih primesi, izjemno: prav trenutek še nevzpostavljene krščanske vere je tedaj presenetljivo služil za utemeljevanje (ne trdnosti, pač pa) pravovernosti oziroma čiste vere v Dobro. Zato je bilo starozavezno pisno izročilo (sodobno antičnim, poganskim, judovskim verovanjem) nujno tolmačeno, enoznačno usmerjano v evangeljsko tedanjost. S tega zornega kota so bila prizadevanja Primoža Trubarja in Maksima Greka v XVI. stoletju vsekrščansko posvetitvena: starozavezne odlomke sta pojasnjevala in z njimi utrjevala vsakdanjost XVI. stoletja, medtem ko sta novozavezne izreke puščala nedotaknjene in se tako vpisovala v apostolsko poslanstvo. Tako so celo apokaliptične besede – zbližane s sedanjostjo »nesrečnega stoletja« – ponujale vir nepričakovano svetlo obarvanega podobja. Tako Primož Trubar kot tudi Maksim Grek sta si skupnost iskrenih vernikov predstavljala kot gručo otrok, odrešenih lastne volje »dejanja ali dela«. Pojmovanje krščanske so-rodnosti oba pisatelja ubesedujeta s pomočjo evangeljsko preroditvene sposobnosti pre-obleke ali novega življenja (zakrament krsta), odtlej posvečenega Božjemu Sinu. Primož trubar pravi:

»Vsi, kir So kerszheni, So CriStuSa Oblekli, Inu So Otroci Boshy SkuSi to Vero VieSu-Sa CriStuSa poStali« (BiS:118–119).

Maksim Grek v *Spisu proti apokrifnem delu »O rokopisu grehov«* ali »Zadolžnici grehov« odločno zahteva za kristijana tudi duhovno neoporečnost:

»Celo od prekletstev, teh strašljivih in grenkih, napisanih v knjigi Stare zaveze, ki govori: »Preklet vsak, ki ne biva v vseh zapisanih v knjigi zakona, ki so bile zapisane« naj nas osvobodi Gospod, in Bog naš Jezus Kristus /.../ Takšen rokopis, prekinjen s križem Gospoda našega Jezusa Kristusa, da nismo več pod zakonom Mojzesovih zapovedi, temveč pod milostjo in svetlobo evangeljskega popolno (izpolnjeno/uresničeno) postavljenega zakona, zaradi katerega se nam niti obrezati ni potrebno, saj se z božanskim krstom očiščujemo od sleherne omadeževanosti duha in telesa. Obrezanje je zunanje, ki predvsem telo očiščuje, Svet krst pa je notranje in zunanje, ter čisti in razsvetljuje, kot je zapisano. /.../ Z milostjo Gospoda našega Jezusa Kristusa in so-delo-vanjem Svetega Duha se osvobajamo od zlobnih strasti suženjskih grehov, in smo Božji otročiči, vzljubljeni. S svobodo, z njo nas je križ Odrešenikov osvobodil, da bomo vredni, in da ne bomo v primežu lastnih dejanj podlegali sebi« (Žurova II: 280, 282).

Bližina Odrešenikove smrti je izničevala slehernikovo minljivost in tuzemski obstoj osvetljevala kot eshatološko končnost (naposled konec čakanja ter polna pripravljenost na dogodek). Govorimo o presežni sposobnosti »božanske liturgije«; spis Maksima Greka je brati z mislijo na nujnost ponovnega ozaveščenja temeljnih premis krščanske vere, ki naj bi opuščala, posvečevala slehernika in sama postajala sveta.

Znanje o vzpostavljanju svetopisemske pisne pričujočnosti z vedenjem o ustnem prenašanju evangeljske vesti je Maksim Grek v spisu *O Božanski liturgiji*³⁴⁷ ubesedil takole:

»Da se lahko tudi poleg evangeljskega branja vrši Božanska liturgija, je razvidno iz tega, da se je po toliko letih od napisanja božanskega evangelija od Mateja v hebrejskem govoru in vseh osem let po vnebovohodu Odrešenika Božanska liturgija brez evangelija vršila po vsem svetu, osem let, pravim, v cerkvah judovske zemlje. V nekdanjih poganskih cerkvah pa še več let mnogo prej. Mnogo bolje od slednjih pa je prepešnil v grški glas božanski Janez evangelist« (I. 318).

Primož Trubar v *Pridigi od stare prave inu krive vere* (poglavje »Od praviga inu kriviga mašuvane«) pravi:

»Ie Jezus /.../ poprei na ta isti večer tu iudovsku velikonočnu iagne, po Moizesovi postavi inu iudovski šegi, hotel suimi jogri ieisti. Per tei isti večery ie Jezus suim jogromeno dolgo pridigo sturil, katero ie Sv. Ianž Evangelist sam zapissal« (II: 160).

Oba pisca izrazita misel o višji vrednosti žive izkušnje, ki je nad »pismenostjo« (vernikov nravstven pomen nadvlada nad dogmatično platjo cerkvenega obredja). S pripisovanjem najvišje vrednosti krščanskemu obredu, ki je predhajal krščansko pisno izročilo, ne zapostavljata vprašanja nujnega opismenjevanja ljudstva, izpričujeta prepričanje (osebno izkušnjo) o prvokrščanskem načinu t. i. žive razsvetlitve: neposredno v času liturgije in med prejetjem evharistije.

V spisu *Besedi proti Nikolaju* Maksim Grek pravi:

»Saj le voda edina – poleg klicanja Svete Trojice – lahko naravnost očisti zunanje tkivo telesno, ne pa tudi duševne izprijenosti« (I. 216).

V *Molitvi Sveti Trojici*³⁴⁸ Maksim Grek predstavi svoje pojmovanje smrti. Razodetvene podobe so prikazane kot teološko osnovane uresničitve volje troedinega Boga, katerega obstoj nosi naslov »države« in »človekoljubnega telesa/notranjosti«. Tako kot v spisu *O Janezovem evangeliju* je Božja »slava« mišljena kot naloga, ki jo je s hvaležnostjo izpolnjevati: v večnost resnične slave. Nasprotje temu se je godilo v tedanjosti:³⁴⁹ vzrok za človeško oholost, napuh, gnev, razjarjenost in jezo, upornost (stcsl. *лютоць*) leži v umanjkanju čustva hvaležnosti, ki se zdi, da je ostajala v prvih letih občutenja uresnitve evangelija krščanske vere.

»Kako naj na prsih jaz, grešnik, nehvaležna stvaritev najčistejših rok Tvojih dostojno opevam in z besedami slavim neizmerno moč državo božanske veličine in neizmerljivo brezno miline in človekoljubja Tvojega do nas, nehvaležnih, ki ne odstopamo od tvoje milosti, temveč Jo srdito žalimo. In s sleherni zlobo in neposlušnostjo in nepokornostjo, ki prizadenejo Tvojo človekoljubno notranjost. /.../ Saj smo vzgojeni v

³⁴⁷ Celoten naslov: »O tem, da ni verjeti tistim, ki govorijo, da nekdo, ki ni prispel k branju Svetega Evangelija, ne sme k Božanski liturgiji«.

³⁴⁸ MDA I/42.

³⁴⁹ T. i. vasezaverovanost Aleksandra da Borgie: Na gradu Mirandola je bilo slišati pogovor med papežem Aleksandrom de Borgie in Picom dela Miirandolla po tistem, ko sta oba prešuštovala z nečakinjo samozavestnega Španca: Pico je rekel: »Oba bova šla zaradi tega v pekel,« Aleksander mu je odgovoril: »Ti že, jaz pa ne bom, ker sem papež«.

veri v spreobrnitev od skušnjav naših in napoteni z znamenji nebesnimi, z znamenji zemlje in morja na pot resnice Tvojih čudežev, prerokovanih z zakoni in z zapovedmi odrešilnimi, /.../ Z blago voljo iz največje ponižnosti in milosti Tvoje si poslal k nam skupaj s Teboj brezpočelnega in resnično bivajočega Tebi Sina Gospoda našega Jezusa Kristusa – v pomoč in v vrnitev nesrečnega mesta našega nehvaležnih. /.../ S tem se nisi usmilil svojega enorodnega vzljubljenega Sina svojega, temveč si Ga predal trpljenju, ki je nosilo smrt najbolj grenko – za odrešitev nas nehvaležnih. Kaj je večjega od te strašljive skrivnosti? Kaj sta tvoja človekoljubje in milost do nas minljivih in nehvaležnih? Ti vsemogočni, ali nisi mogel drugače kot s to podobo rešiti rod naš? Ti zmoreš največ in s tem edinim božanskim čustvom pozdraviti nas. Česa Ti ne zmoreš? /.../ Kaj je bolj šibko od človeškega telesa? Trpljenje, križ in smrt – s temi si osramotil vladarje na zemlji. /.../ si ustvaril, si podredil in usmeril noge na desno³⁵⁰ ob Milosti služabnikov Božanske Tvoje slave. Tiste pa, ki so bili ob strani in se posmehovali kot huda ptica si odgnal z znamenjem križa, ki si ga storil čez njih. Takšna je od Tvoje milosti položena v Njem božanska sila: zle duhove v beg pripravi, bolezen izganja, mrtve kakor od sna obuja. Mi smo nemočni, ubogi, kaj zmoremo k Tvoji milosti od svoje milosti prinesiti? Saj ničesar od bivajočih ne potrebuješ – Vse je tvoje, kakor na nebesih, tako na zemlji, v morju in v prepadih. /.../ Zato si smrti predal ljubljenega Sina svojega /.../ z Njega življenje ustvarjajočo smrtjo so mrtvi, preden so obstajali, oživeli. In so bili rešeni mračnih požiralnikov pekla – vse z vzhajajočim vzponom Njega v nebesa³⁵¹ je bilo pridobljeno /.../ Ki si mrtve, minljive oživil, nas ožaril s svetlostjo tvoje pobožnosti /.../ Prijatelji in sinovi in gruča otrok vzljubljenih Tvojih smo zdaj z milostjo Jezusa Kristusa Gospoda našega« (l. 22).

Očiščenje telesa s posvečeno vodo ne more biti obhajano brez čaščenja Božje matere. Saj je krstna voda tista, ki rojstvo posveti, tj. osmisli in upom na svetlo prihodnost. Poleg vode, ki – krščenega – ozdravlja (v duhovno življenje posvečuje), je le Božja mati tista, ki lahko vstopa v enakovredno čaščenje s slavospевom Sveti Trojici. V obredu blagoslavljanja vode, ki neposredno sledi Rojstvu Bogočloveka in Njega krstu, ima osrednjo vlogo podoba Matere Božje:

»Že pod cesarjem Leonom Premodrim, je blaženi patriarh Fotij, ko je opazil neke ostanke malikovanja, ki so jih še upoštevali in vršili pobožni učenci, prestregel in zapovedal povsod živečim Boga ljubečim škofom v vsako prvo nedeljo v mesecu blagoslavljanja vodo³⁵² in tako posvečevati, da bi jih s tem pravilom dokončno odpravil helensko navado³⁵³ (prižiganje kresa pred vhodom doma in skakanja žezenj). Z milostjo vendar Gospoda našega Jezusa Kristusa in z visoko odpovedjo ter s pobožnimi molitvami blaženega patriarha Fotija je ta helenski običaj izginil med dobro verujočimi. Vsako prvo nedeljo s mesecu prinesejo s cerkvenega oltarja podobo najčistejše Božje matere in častni veliki življenjeustvarjajoči Križ, ki ga postavijo zunaj cerkve pred vrata: Prečisto (ikono postavijo) na prestol, pod katerim je preproga, na obeh straneh pa prižgejo sveče. /.../ Trikrat ponovijo molitev: »Da bi bili Tvojih darov vredni, stori, Božja mati Devica«. /.../ Ko končajo vse bogoslužne molitve, izstopijo in do zadnjih vrat samo-

³⁵⁰ Dob. pravo, tj. pokazal pravo pot.

³⁵¹ Var. z vnebovhodom.

³⁵² Var. uresničevati posvetitev.

³⁵³ Dob. skušnjava.

stana pojejo samostojno³⁵⁴ dogmatične pesmi Božji materi³⁵⁵ in slavnice pesmi praznikov različnim svetnikom znotraj samostana in v raznih kapelicah« (l. 321)

Maksim Grek, ki ima posvetitev kruha (za veliko noč v čast Bogorodici) za dejanje opominjanja (tj. oživljanja spomina v človeški duši z dvojnimi namenoma: osebnim in splošnim), izhaja iz tridelnega vzpostavljanja t. i. liturgične resničnosti, ki jo v spisu *O božanski liturgiji* ubesedi takole:

»Poleg tega Vas je še nujno seznaniti s tem, da se božanska liturgija na tri dele razdeli³⁵⁶ združeno/cerkveno/v zbiranju« (l. 317, ob.).

Prvi del božanske liturgije Maksim Grek opiše:

»In prvi del je pripovedni, saj pripoveduje o vseodrešilnem trpljenju utelešenega Boga-Besede, ko hieriej, držeč v levici prosforo, z desnico pa izreže iz prosfore božanski kruh v štirih rezih, pri vsakem rezu pa vabi (vernike), kakor je bila navada naznanjati o odrešitvenem trpljenju od Boga navdahnjenim prerokom. Ko izreže božanski kruh in ga položi na posvečen krožnik, kjer zareže vanj v obliki križa, nanj položi zvezdico in pokrije z zrakom.³⁵⁷ In do tega trenutka traja blagoslavljanje ali prvi del svetega delovanja skrivnosti« (l. 318).

Maksim Grek ne omenja s posebnimi izrazi ločenih zavez, niti ne omalovažuje evangeljskega branja, temveč ga na novo opomenja, zato njegovo neomenjanje petja psalmov pri liturgiji ni razumeti, kot da tega ni bilo, temveč nasprotno: kot neogibno samoumevnost najstarejšega čaščenja krščanskega Boga. V uvodu tega spisa pravi:

»Nekateri vraževerno želijo škodovati z zlobnim modrovanjem, da ni dovoljeno »biti pri božanski liturgiji tistim, ki niso uspeli priti na branje božanskega evangelija«. Kako naj molčim ob tem in ne razkrijem besed evangeljske in apostolske resnice. To je hudobno, pravim, saj se takrat javno razkriva prav v našem poklonu telo in kri Odrešenika našega Jezusa Kristusova. Sledeč njihovi brezumja pa ni druge liturgije za tiste, ki so zamudili branje evangeljsko. To, po njihovem, ni niti preobrazba (spremenjenje) kruha v telo Kristusovo z nastopom Svetega Duha, niti se vino, vlito v potir,³⁵⁸ v kri utelešenega Boga-Besede ne pretvarja. Ničesar ne more biti hujšega od takšne žalitve. Znano, dognano in verovano je, da ni bilo zaradi branja božanskega evangelija na začetku postavljeno uresničevanje brezkrvne in skrivnostne daritve.³⁵⁹ A bolj kot zaradi te so očetje uzakonili brati in s tem sebe posvetili svetemu evangeliju, ki spominjal nas na to, da je volja Gospodova blaga in dobro ustvarjajoča in popolna pred Njim« (l. 317).

Maksim Grek seznanja z osnovnim dejstvom posvetitvene resničnosti krščanske vere, od katere se je teološko znanje v XVI. stoletju preveč oddaljilo (saj je izpostavilo zgolj uporabno-izobraževalni namen posluževanja krščanskega izročila, ali celo povzdignilo

³⁵⁴ Var. osmoglasno (»САМОГЛАСНО/ОСМОГЛАСНО«).

³⁵⁵ Gr. dogmatikon: ena od knjig liturgičnih pesmi v »Anthologii« (poleg Kekragarion in Kerubikon) (E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961, 145).

³⁵⁶ Var. da božanska liturgija na tri dele razdeli cerkveno skupno resničnost.

³⁵⁷ Tj. s pokrovom, pod katerim je praznina.

³⁵⁸ Tj. kelih.

³⁵⁹ Dob. žrtve.

nemilostno, v tradiciji neutemeljeno prepoved). Plodnost liturgičnega so-deleženja se kaže torej tudi v prejemanju osnovnega znanja o krščanski zgodovini. Zato je izobraženost pomeni človekovo sposobnost samotreznenja, ki se vrši v vernikovi notranjosti (ob/v molitvi skupni).

V ugovor tistim, ki prepovedujejo verniku prejetje Gospodove večerje, Maksim Grek ponudi predstavo o porajanju vidnih pojmov krščanske skupnosti in resničnosti. Sleherni okras je pojasnjen z zgodnjekrščansko opravo obhajanja (»praznjo obleko«) in svetlim dostojanstvom potrjene, a skrite vere. Simbolika je ovržena z dobesednostjo skrivno ureničevanega razodetja. Besedna oblika nastopi kot izraz odrešitvene lepote. Maksim Grek predstavlja delovanje Svetega Duha za odločilno pri uresničenju skrivnosti Svete Trojice:

»In podobno temu, se je zgodilo tistim, ki so gnev prelili v radost na praznovanju cerkvenem /.../ saj ni druge radosti kot cerkvenega praznovanja /.../ Mi, ki smo v blagi veri rastle, smo bili na skrivno praznovanje povabljeni: kadar koli pridemo, ali na začetek, ali na polovico ali bliže k koncu, bomo le v strahu Božjem stali in bomo vredni, saj nismo bili povabljeni od hierēja /.../ temveč naučeni smo odkrito bili prav od Odrešenika našega, kakor bi od prve po deseti uri v miselnem vinogradu delali, enakovredno tistim, ki so se naprezali od prve, prejeli dinarij³⁶⁰ Gospodovega vinograda. Če smo vstopili v to miselno praznovanje vseh Vladarja, moramo poskrbeti, da se olepšamo z oblačili, ustreznimi za to božansko veselje. To je bistvo vere prave v Sveto in vsemogočno Najresničnejšo Trojico. In v dela blaga uresničujočih odrešilnih Nje zapovedi« (l. 320, ob., 321).

Maksim Grek, obsojen na skoraj dosmrtno ječo zaradi nezaznavanja v slovanskem jeziku končnega dejanja v preteklosti, je skušal ruskim sodobnikom tudi približati filozofsko uganko za vernika nedokončanega časa, ki se je še posebej odražal v sintaktično-oblikovni posebnosti nekaterih biblijskih besedil: dozdevna fragmentarnost, ki je bila deloma nadoknadena in dopolnjevana s patrističnimi verno doživetimi pojasnjevanji, je v resnici odražala zgolj neogibni presek oblike zaradi doslednosti izraza čisto pravoverne vsebine. Vodilo Maksima Greka pri oblikovanju besednega izraza se je porajalo v ponovitvah, ki so nikdar dosledne, vedno s svojo le »neznatno« drugačnostjo besednokorenskih različic, ponujale višji smisel razgrajenega. V poznem prevodu prvega psalma lahko ravno v neznatnih odstopih od sinodalnega ruskega prevoda³⁶¹ odkrivamo t. i. človekoljubne in dobronamerne popravke nekaterih preteklih staroruskih zapisov, nezadostno odgovarjajočih pravoslavni teologiji. Maksim Grek je utemeljil starozavezno osnovo položaja pravičnih,³⁶² s perfektno obliko je označil dejanja nepoštenih,³⁶³ v svarilu sleherniku pa je opomenjal skriti up na obstoj večne možnosti odrešenja, nahajajoče se v prsti (»не тако нечестивый не тако, но яко же персть«). Zdi se, da se je med dvema starozaveznima besedama v slovanskih

³⁶⁰ Gr. de'narion. Starorimski srebrni kovanec, srebrnik. Prim. denarno reformo, načrtovano že za časa Ivana Vasiljeviča III. kot neogibnost v boju proti ponarejanju, je uresničila njegova druga soproga (že vdova) Elena Glinska leta 1535.

³⁶¹ Sinodalni prevod: »И на пути грешных не ста /.../ Но в законе Господни воля его /.../ Но яко прах /.../ И вся елика, что творит, успеет«.

³⁶² »Но точною в законе Господни воля его /.../ И вся елика, аще сотворит, успеют«.

³⁶³ »На пути грешных не стал«.

prevodih (»prah in prst« – Devt. 28, 24)³⁶⁴ odločil za tistega, ki v sebi nosi še vsaj klico živosti. Upoštevajoč dognanje, da tako kot že Dionizij Areopagit ni priznaval sopomenskosti ali popolne besedne sinonimije, njegova zamenjava je bila zavestna. Zato je ustrezno stvarjenju pretanjeno naglasil vzajemno delovanje Božje volje, ponovljeno v zaključku psalma, natančneje v zavesti Boga: »Яко светь Господь путь праведных«. Potemtakem Maksim Grek ni verjel v dokončnost smrti in je bilo mrtvo zanj neupodobljivo, vrednost zgolj ima Poslednja Kristusova sodba. Maksim Grek izkazuje pogled na večnost, kjer smrti ni. Neprestana strah Božji in groza, a – ne smrt (ne za tistega, ki živi pobožno). Slednje je moč razumeti samo kot plod osebne izkušnje.³⁶⁵

Tako kot ni v svetnikovi moči, da bi videl lastno svetost, ki je le deloma neupodobljiva, Primož Trubar³⁶⁶ ni razumel Janezovega poslednjega pričevanja v prenesenem pomenu,³⁶⁷ temveč dobesedno, ustrezno mislim najzgodnejših, celo predavguštinskih zahodnih cerkvenih očetov³⁶⁸ – imel ga je za sveto. Čeprav je v prevodu prvega psalma (slovenskega) človeka osiromašil za obličje svetosti (»Dobro ie le temu mužu«), je v svojem tolmačenju *Janezovega Razodetja* ponudil tudi drugačno razumevanje »pravilno verujočih«, ki so na moč sozvočni z mučenci Maksima Greka (»postali zasluženi Njega mučenci-bojovníki«):

»Inu tu veSSelie kir bodo imeili ty Suetniki, tu ie, vSi praui Verni /.../ Inu koker ta prelita kry inu plazh tih Vernih, Glih taku veliki Grehi vpyo vnebeSSa« (J: 441, 447–448).

V *Janezovem razodetju* je P. Trubar odkrival možnosti načina upodobljanja sedanjosti,

³⁶⁴ »Прах и персть снидет на тя с небес« (I. I. Sreznjevski, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, SpB 1895–1903, T. 2., 1236).

³⁶⁵ Celó v molitvi »Kanon Sv. Duhu Parakletu« (napisanem neposredno v doživljanju življenjske ogroženosti) smrt ni prisotna. Interpretacija osebne izkušnje ne sodi v znanstveno obravnavo.

³⁶⁶ S tem pa je P. Trubar (kljub sklicevanju na M. Luthra v uvodu, njegovo tolmačenje Luthrovemu ni enako niti po obsegu niti po vsebini) ubral samoniklo pot v priznavanju svetosti knjig, saj se je M. Luther izrazito slabšalno in vzvišeno izrazil o Janezovem pričevanju (češ, da dvomi o njegovi duhovni vsebini, da ne verjame v preroški ali apostolski izvor, pri tem – kot je zanj navadno – izpostavlja svoj »jaz, ki v Apokalipsi ne najdeva »svojega« duha«), prav tako je Apokalipso obsodil J. Calvin kot nerazumljivo, in je svaril ženevske pastore pred njeno interpretacijo; tudi U. Zwingli Janezovega Razodetja ni sprejemal.

³⁶⁷ Začetnik simbolične razlage Apokalipse naj bi bil sv. Avguštin, ki je v tej svetopisemski knjigi videl simbol celotne cerkvene zgodovine.

³⁶⁸ Začetnik tolmačenja Apokalipse naj bi bil Irinej Lionski, ki je v koncu časa videl hkratnost prevlade zla in zmage dobrega. Na zahodu so Janezovo poslednje pričevanje prvi priznali za kanonično sv. Justinijan Filozof, sv. Ilarij Piktavijski, sv. Ambrož Mediolanski, sv. Hieronim in sv. Avguštin. Na vzhodu pa so bili dolgo časa do nje zadržani ali so se prepirali o njej; preroško vrednost so ji pripisali sv. Atanazij Veliki, sv. Bazilij Veliki, sv. Gregor Niški. Sodeč po obširnih komentarjih sv. Andreja Kajsarejskega pa je bila tudi v pravoslavnem svetu v VI. stoletju že povsod sprejeta. Že v II. stoletju je bila Apokalipsa zapisana v Muratorijevem kanonu (kratek seznam novozaveznih knjig s kratkimi beležkami o piscih), uradno je bila vključena v cerkveni kanon po Hipponskem cerkvenem zboru l. 393 in na Kartaginskem l. 397. Vendar pa akti govorijo drugače: šele na Trullskem zboru l. 691 je bil razglašen za svetega le del Apokalipse (gr. gegone-kaina, lat. facta – omnia; 21, 5; 49/50. akt, skupaj s 2 Kor 5, 17), na drugem nikajskem zboru l. 787 pa še en fragment (gr. oiden – prostithemen, lat. nihil – addimus; 22, 18–19; 67/68. akt, skupaj z Devt. 4, 2; 13, 1) Janezovega Razodetja (CC 2006, 220, 311).

potemtakem si je v svojem razpolaganju s predstavo in doživetjem smrtne izkušnje sebi dovoljeval odstop od protestantskega načela neupodabljanja Božje podobe. Ko je iz Janezovega pričevanja črpal mogoče upodobitve svojega stoletja, na katerih je neposredno gradil lastno tolmačenje, je apokaliptične »upodobitvene krike« (ne prizore) že v razvijal³⁶⁹ (ne v dogodke) – tako je sam prestopal prag upodabljanja, pa tudi izkušnjo smrti. Zdi se, kot bi bila slednja za P. Trubarja le tuzemska ovira,³⁷⁰ »smrtna smrt« – samo poslednja oziroma »duhovna smrt«. Primož Trubar namreč Smrt upodablja.

Kot zavzema krščanski pobožnosti neogibno mesto Bogu dostojna molitvena priprava na pokojnikovo »novo življenje«, tako v pravilnem redu božanske liturgije odnos do konkretne resničnosti Odrašenikove prisotnosti predstavlja prav razumevanje Njegove smrti. Maksim Grek v spisu *O božanski liturgiji* piše:

»V tem drugem delu se tudi prebere iz apostolskih pisem in iz božanskih evangelijev. Od teh se naučimo, kako je za nas primerno, da blago ugajamo umrlemu za nas, pokopanemu in vstalemu utelešenemu Bogu-Besedi« (I. 318).

Občuten časovni pritisk (doživljanje minevanja) ne pomeni zblíževanja s človeškim vrednotenjem (še manj ne uvedbe človeku po meri zgolj krajšega in daljšega trajanja), temveč zahtevo po nepreklicni Resnici pred obličjem Poslednje sodbe. Zaveza (težnja po preseganju omejitvene kategorije) h »govoru o poslednjih rečeh« (stara sled množstva), ubesedenih s skrajno previdnostjo, ter izpoved poslednje besede (nova stvaritev), tj. končne spovedi, predstavljati krščansko uresničenje dosledne ponotranjenosti: z ne-milostno iskrenostjo se razkriva osvobajanje od totranskih, v času minljivih vezi.³⁷¹ V tem namreč leži srž nedoumljive kanoničnosti Janezovega poslednjega pričevanja; vendar zapisanega in z zapisom utemeljujočega vernikovo polno doživljanje prav časa življenja ter – prehodnosti smrtne, ki vodi naravnost v misel Kraljestva nebesnega.

Trubarjevo preudarno izgrajevanje slovenskega izpovednega izraza, usmerjenega zgolj v dokončnost (tj. vsebinsko doslednost, ne pa končnost), je dalo »kratkost življenja našega« (»en kratih zhas terpi«):³⁷²

³⁶⁹ Ne le s pojasnjevanjem.

³⁷⁰ Prim. na začetku spisa »O pripravi na smrt« je Erazem Rotterdamski zapisal: »Saj vendar nikdar Gospod ne zapusti teh, ki so se sebe celostno v vero Vanj izročili, temveč jih varuje, kot zenico očesa Svojega. Kajti On je Gospod tako življenja kot smrti; smrt je Zanj – nič, in živi so vsi, ki so se z vero približali Njemu«.

³⁷¹ Tako je tudi razumeti M. Greka besede: »S tistim si izvolil in govoril z menoj pred malih dnevi, rekoč, kakor v sedanjih časih za Bogu ugodnost bo namesto Jeruzalema, vladujočega mesta pobožnim, v Rusiji najbolj imenitna Moskva imenovana, saj je stari Jeruzalem že več let oblegan od nevernih saracenov«. Ne zdi se verjetno, da bi omenjena besedna zveza pomenila »znak naglega odgovora« na željeno naslovnikovo vprašanje (Prim. Žurova, n. d., 379–380). Menimo, da besedna zveza »malih dni« pomeni dobesečno: iztekanje poslednjega časa. Z besedno zvezo »v malem« pa M. Grek opredeljuje svoje teološko pojmovanje »večnega gibanja« in »nezmožnosti dokončnosti« tuzemske oblike (besednega samo-) izraza. V besedni zvezi »v malem« je menda moč videti celo izvirno konstrukcijo prvega slovenskega cerkvenega pesnika brata Konstantina (R. Jakobson, *Selected Writings VI* (I. del), 225).

³⁷² Prim. »Memento Mori« F. Prešerna: »Dolgost našega življenja je kratka,« (France Prešeren, *Poezije*, Ljubljana 1946, 272) in še v Krstu pri Savici v ustih Bogomile: »Le kratka pot je skoz življenje

»Se ima en Verni zhlouik tudi Steim troshtati, de te reue inu nadluge, taku dobru koker vSe veSSelie inu dobrute tiga Suita, kratig shas terpe, hitru konaz vSameio, koker Sam CriStus od Suiga inu od te Cerkve terplene. Iohan 16. gouori, kir prau, Vi en mahin zhas mene ne bote videli. Potle de te nashe reue inu neSrezhe nemaio obene Glihe inu ne So vredne te zheSti, kir se ima nad nami reSodeti Rom 8. /.../ sakai ta nasha nadluga, kir le en kratih zhas terpi inu ie lehka, rody inu Sturi eno vezhno neimaSno zhaSt /.../ Per tim imamo mi tudi, kadar nam hudu gre, Smisliti na tu vezhnu veSSealie, kir ie odlozhnu inu poStaulenu vSem, kir Vueri inu Suolnim terplenem terpe inu doStoye te nadluge tiga Suita, koker CriStus gouori Ioh. 16. Vi Iogri inu vSi Verni Se bote plakali inu iokali. Ta Sueit pag Se bo veSSelil. Vi bote shaloSt imeili, oli vasha shaloSt Se poberne na VeSSelie« (NT: dd 4–5).

»Majhnost časa« (»en mahin zhas«), razumljena svetopisemsko, je nedokončnost resničnosti, ker končnost za vernika ni misljiva, tem bolj pa je življenja neskončnost.

»Kir pag Bug Steim Sodnim dnem taku dolgu odlasha, tu on dei Sa tiga volo, kir hozhe de bi Se vtim zhasu ty ludie preobernali, pokuro Sturili inu Isuelizhani poStali. Sa teim prau, kadai, vkakoui shtalti pryde ta Sodni dan. Tedai kadar bodo ty ludie nershihri-shi inu huishi« (J: 175).

P. Trubar izpostavi človeško nemoč (»nershihrishi inu huishi«) vplivati na spre-embo sosledja svetopisemskega časa, vendar pa tolažilno moč besed črpa iz preživljanja »nekega vmesnega časa«, osrediščenega v bližini »večno« duhovno sorodnih. Pomen »soglasja, dogovora, premirja« (redex v ruski starocerkvenoslovanščini) je Maksim Grek dodajal najmanjši grški sintaktični (govorni) enoti »poslovice«, ³⁷³ ki bi ga v (stari) slove(a) nščini našli v besedi »Beseda«, tj. posvetitvenem medosebnostnem pogovoru oziroma kakor »med brati po duhu«, predstavljenih v nedosežnem, kot beremo pri P. Trubarju:

»Lubi bratie, mi ne hočmo vom zatayti, ne zaderžati od tih, kir spee, de vi ne žaluiete, koker ti, kir obeniga vupana nemaio. Zakai aku mi veruiemo, de Jezus Cristus ie umerl inu gori vstal, taku Bug bo te tudi, kir so zaspali, skuzi Jezusa sebo pelal« (III: 557).

P. Trubar dosledno prevaja umrle kot »zaspale«, ³⁷⁴ M. Grek izjemoma, oba pa izpovedujeta zgolj minljivost človeške smrti in resničnost Kristusovega vstajenja. Na ta način obujata zgodnjekrščansko verovanje, ki se je razvilo v prvih stoletjih nove vere, zapisano v Apostolskih postavkah ³⁷⁵ (VIII, 4; VI, 30) z natančnimi navodili: »Spremljajte pokojne (gr. hekoimemenon) s petjem, če so umrli verni v Gospodu, kajti častna pred Gospodom je smrt blaženih v Njem«. Vendar pa se zdi nespregledljivo in pomembno, da si oba ne predstavljata

dana; al' je za majhen čas se združiti' vredno//da bi ločitve spet se bala vedno?« (F. Prešeren, Poezije, 298).

³⁷³ V pomenu »miru, premirja, dogovora« je zabeleženo v Lestvici Janeza Sinajskega (L. S. Kovtun, Leksikografija v Moskovskoj Rusi XVI.–nachala XVI.v., Leningrad 1975, 66, op. 204).

³⁷⁴ Prim. prvi krščanski svetnik sveti Štefan naj bi umrl med udarci tako, da je naravnost zaspal (prim. Apd 7, 60).

³⁷⁵ V Constit. Apostol (VIII, 41) je zapisana duhovnikova molitev za umrlim ter prošnje za umrle, ki jih je izgovarjal diakon in so dopolnjevale pogrebne litanije (prim. A. P. Golubcov, Iz čtenii po cerkovnoj arheologii i liturgike, Moskva 1995, 348).

nekega posmrtnega življenja, niti slednjega ne zaključita v določeni (idilični) obliki raja,³⁷⁶ temveč kot docela nepredstavljivo nebesno bivanje, ki nastopi šele po odločitvi dneva Sodbe.³⁷⁷ V *Pridigi o pogrebnem obredu*³⁷⁸ Primož Trubar utemeljuje tudi svojo osebno teologijo »telesnega deleženja« skrivnosti vere, ki je sozvočna njegovemu razumevanju Gospodove večerje:

»Inu tu nega tellu, nai si konec vzame bodi v zemli, v vodi oli v luffti, na sodni dan bode tu nebešku gospostvu imeilu skuzi Cristusa Jezusa gospudi našiga. Oli ništer mane imamo mi kersčeniki te naše brate inu sestre, kadar umerio, poštenu inu čestnu pokopati. Inu na nih tellessih to našo vero inu vupane, kir veruiemo, de ty mertvi bodo od smerti vstaieli /.../. Temuč on te iste tudi od te smerti gori obuia. Inu nee pod to oblastio te smerti ne pusti inu nim da ta večni leben. Zakai kateri človik na našiga gospudi Jezusa Cristusa verue inu zevupa, ta isti bode v Cristusa Jezusa skuzi to vero zassayen inu pelcan, de en pravi vud, člen inu mladyc C ristuseviga tellessa rata, koker od tiga sveti Paul, 1. Cor. 6. Ephe. 1, govori, kir pravi: »Vaša tellessa so vudi Cristusevi« (III: 555, 560).

Razmerje najstrožjega spoštovanja nerazdeljenosti doživljanja Kristusa lastnega daru (tj. vere kot telesa)³⁷⁹ in Njega osnovne zapovedi ljubezni pa je bilo vsebovano že v najstarejših latinskih oblikah izraza, ki so prevzele grške vzorce izražanja osebnega,³⁸⁰ lastno pa je tudi jeziku Maksima Greka, ki ponavlja:

»Zaradi tega, ker rešujemo svetinje tvoje, naj bo znano o delnem modrovanju, zaradi katerega se je zgodila skušnjava sredi Cerkve Božje: ne le o tem, o katerem govorim, temveč tudi o tistih, ki so najprej premešali postavljeno, saj so kršitelji božanskih izrekov in spreobračajo teologijo Gospoda Kristusa in vseh ostalih očetov, ki so vsi skupaj zbrani na zboru predali sveto izpoved vere ter obsodili, kar je bilo od Jude storjeno, kar je bilo tako, kot bi si drznili predati smrti Gospodovo Telo, pa še vernike so razdelili, ki so udje telesa tega, od katerega so jih odsekali, razdelili med seboj in tako poslali v večno smrt – še najbolj sebe« (MG 2008: 195).

³⁷⁶ Prim. Teodoret Kirrski (u. 466), katerega je M. Grek mnogo prevajal, bral in upošteval njegova eksegetska tolmačenja, si je predstavljal, da svetniki še preden dosežejo nebesa plešejo in pojejo hvalnice, ki se slišijo do nebes. Prim. še na zidovih samostana in katakomb sv. Agnesse je rimski napis, ki govori o mlado umrli Teodoziji, »ki je odpotovala k zvezdam in je sedaj srečna na Kristusovem dvoru« Več o idiličnih predstavah raja gl. J. Delumeau, *Paradise as a place of waiting*, v: J. Delumeau, *A History of Paradise*, Chicago 2000, 31–38).

³⁷⁷ Sv. Atanazij, Didim, Epifanij (u. 403), Gregor Niški in J. Zlatoust so si predstavljali, da bodo nebesa dostopna šele zadnji dan, tj. na dan Sodbe (J. Delumeau, *A History of Paradise*, 31).

³⁷⁸ Primerjalna analiza s pogrebnimi pridigami M. Luthra je pokazala, da je P. Trubar izbiral druge fragmente sicer istih Evangelijev, poleg tega ne navaja posplošeno, temveč je natančnejši, posledično tudi v tolmačenju; v sozvočju s pravoslavnim pogrebnim obredom J. Zlatousta je Trubarjeva pogrebna molitev v navezavi na preroka Danijela (pesem »treh otrok«) ter v navezavi na Ps. 90, Pavlovo pismo Filipljanom ter Rimljanom (1,13). Pogrebni pridigi Ambroža Mediolanskega je Trubarjeva molitev podobna po razdeljenosti na tri oblike (kompozicija), pa tudi v navezavah na 1 Kor 4–15; 1 Tes 4; Iz. 9 in Exod. 5 ter Ps 44.

³⁷⁹ Prim. »S teim on nas zagvišuiue, de smo gvišnu inu risničnu tiga nega tellessa inu kry, tu ie, vsiga nega zaslužena diležni inu de smo nega vudi ratali« (II: 351–352).

³⁸⁰ Tako že v Vergilijevi Eneidi (J. Clackson, G. Horrocks, *The Blackwell History of the latin Language*, London 2011, 192–193).

Izdaja Učitelja, zatajitev obljube pomenita soočenje z obličjem »večne smrti«: Kristusova prva, izkazana Milost kot »poslednji« zglede, je bila namenjena apostolu Petru. V *Besedi o Petru* se Maksim Grek neposredno obrača na Odrešenika: na ta način ne problematizira »smrti v Njem«, temveč (zvesto pravoslavnemu nazoru »večnosti v resničnosti«) izpostavlja neresničnost smrti.

»Tako sem padel, grešnik, in zaihtel. //vstavlj.: In tvoj sin imenovati se nisem več vreden. Poznam opravičena vse krivice cestinarja, ki jih natanko v joku podoživljam. Bog, usmiljen bodi do mene, Gospodarju enak, saj grešnik jočem, usmiljen bodi do mene, Bog, sprejmi in velikodušno nečistost mojega srca odpusti mi, rotim te« (I. 25–26).

Izkušnja Kristusove telesnosti sooča tudi z utelešenjem Njega smrti. Doumevanje skrivnosti Bogočloveka že vsebuje dvosmerno spo-razumevanje med Brezpočelnim in vedno izvornim:

»Obtu ie Bug Oča nebeški vsem teim, kateri na Cristusa veruio, taku dober inu milostiv ratal, de on tim vernim za volo Cristusa nekar samuč te grehe odpusča. Temuč on te iste tudi od te smerti gori obuia. Inu nee podto oblastio te smerti ne pusti inu nim da ta večni leben /.../ Obtu ta smert tih ludy, kateri so skuzi to vero v Cristusevu tellu zassayeni /.../ ie pred Bugom ena žlahtna dobra reč« (III: 560, 564).

Razdiralna sila eshatološko (Apk 12) razlikuje celo Očeta in Sina: Bog Stvarnik (»ie nemu odpustil te Grehe, inu dal S. Duha«) se je grešnega človeka usmilil šele po posredovanju Sina, ki se je na Svojega Očeta obrnil z naslednjimi besedami:

»Lubi Ozha, ieSt hozho to tuio prauizhno Praudo inu Sentencio, katero ti Si puStil puiti zhes vSe ludi /.../ naSe vSeti, odStati inu tei Sturiti Sadosti. /.../ Inu hozho Sto muio Martro inu Smertio te boge ludi reshiti /.../ od te vezhne Smerti« (NT: q).

Raba latinske besede »Sentencia« v priredni zvezi s »pravično Božjo Pravdo« (razpoteje med dvema sopomenkama ali drugače povezanimi pomenoma) omogoča razumeti Božjo Sodbo (»Praud«) ter Božjo (za)misel (»Sentencia«).³⁸¹ Trubarjeva raba svetopisemskih »večnih muk« z besedno zvezo »večna smrt« je dosledno izpeljana, zato postaja ustaljena, celo prepoznavna v njegovem samoizrazu kot nasprotipostavitev »vezhnemu lebnu«:

»Per takih beSSedah inu Proshni leSuSeui, ie Bug puStil obStati. Inu ie vSem Ludem, kir bodo pou Vnega Synu Verouali oblubil odpuSzhane vSeh Grehou, Suio miloSt inu ta vezhni leben« (NT: q).

»Večnost« je boleča (Grekove »večne muke«), sama postaja grožnja Sodbe:

»Gospud Bug ie timu grehu taku souvraž, de ga nekar le samuč posvitnu inu en čas, temuč s to večnustio hoče štraifati« (III: 558).

Primož Trubar pomen večnosti zbližuje z razodetvenim, tj. že odrešilnim:

»Za tiga volo ta smert tih pravih, vernih, pokurnih kersčenikov ne bode ena smert, temuč enu spoznane imenovanu. »Zakai aku mi veruie mo,« pravi v današni pridigi sveti

³⁸¹ Kar je blizu latinskemu drugotnemu pomenu: volja (prvotni pomen: mnenje, misel, nazor).

Paul, »de ie Jezus umerl inu gori vstal, taku Bug bo tudi te, kir so zaspali, skuzi Cristusa sebi pelal. /.../ Na tu imamo mi zdai za nega volo Gospudi Boga vissoku zahvaliti inu prossiti, de on tudi nom tu pravo spoznane Cristusevu skuzi Svetiga Duha da inu posodi, de mi tudi s pravo vero to smert premoremo inu de bomo v ti smerti ohraneni h timu večnimu lebnu« (III: 560–561, 562).

Na ta način Trubarjev odnos do smrti omogoča slovenskemu verniku v spoznanju svoje smrtnosti in Božje nespoznatnosti (gr. *gnosis*), tudi neposredno teognostičen dvig zavesti. Takšno pojmovanje odraža Trubarjevo vero v »dobesedno vstajenje mrtvih«, ³⁸² ki pomeni bližino z apokaliptičnim (20, 1–20) nazorom, prisotnim v zgodnjekrščanski patristiki, ³⁸³ pa tudi Trubarjevo dobesedno tolmačenje preroških podob *Janezovega Razodetja* (o katerem govori v uvodu k letemu). Potemtakem njegova neopustljivost grehov in pripisovanje šibkosti človekove narave ter neupodobljivosti blaženosti ne izvirajo iz prevratnosti njegovega naprednega duha, temveč iz navdahnjenosti doživljanja besed Apokalipse. Takšno tolmačenje P. Trubar pojmuje kot duhovno (»duhousku sastopiti«):³⁸⁴

»Kir sta pag leta dua Preroka spet od Smerti vStala, Se ima duhousku SaStopiti. Onu ie ia riSniza de bodo teleSnu na Sodni dan od Smerti vStali vsi ludie, inu ty hudy neuerniki bodo pred Vernimi trepetali« (J: 351).

Večnostna sila *biblijske* Besede združuje v sebi več vrednostno neenakovrednih lastnostnih pomenov; v uvodni besedi Primoža Trubarja k *ReSodienu S. Iansha* je brati poleg pojmovanja t. i. svetopisemske celosti in notranje enotnosti (»koker ty Preroki, CriStus inu Iogri gouore«) tudi o tisti lastnosti Poslednje sodbe, ki potrjuje tezo o veri v onstransko vračilo – ne le oslepljujoče svetlobo-nosno, temveč tudi svet predstavljajočo:

»Tukai SaStopnu od Sodniga dne, koker ty Preroki, CriStus inu Iogri gouore. Ta veliki beili Stol, ie ta neiSrezhna Gloria, zhaSt, oblaSt, muzh inu prauiza CriStuSeua, katero bo na Sodni dan, pred vSemi Stuarimi, vnebi inu na Semli iSkaSaI, koker IeSus Sam Math. 25 od takiga Stola inu zheSti gouori. Tedai bo Semla, Voda, Lufft inu Nebu gorelu, taielu, inu bode vSe ponoulenu. Esa 66; 2 Thes 3. Apoc 21« (J: 476).

V slednjih besedah je slišati za Primoža Trubarja odločilno »vodnico« svetopisemske eksegeze: ne ponovitev kot možnost počitka v pozabi, temveč kot doslednost dobesednosti svetopisemske prerokbe – če je le brana v neomajni veri. Zato je treba še dodati Trubarjeve zaključne besede svojega tolmačenja *Janezovega Razodetja*:³⁸⁵

³⁸² Aktualno povzdignjeno v XIX. stoletju v ruski filozofiji F. Fjodorova (ki je vplival tudi na nazor F. M. Dostojevskega in V. Solovjeva).

³⁸³ Prim. Trubarjeva pripomba na robu: »Exequiae mortuorum, sunt solatia vivorum« (III: 55).

³⁸⁴ Na podlagi česar bi bilo moč predpostavljati, da sledi antiohijski eksegetski tradiciji, ki je »drugačepovedano« tolmačenje imenovala »duhovno«. Temu nasprotna je zunanja plat, določena tudi z oznanjenjem (Apk 11, 2): »Potle ie bil meni en TerSt dan, ta ie bil eni shybi podoben, inu ie bilu kmeni rezheni, Vstani gori inu premeri ta Tempel Boshy, inu ta Altar, inu te kateri vnim molio, Ampag ta noterni Tempelski Cor ven Siga vunkai, inu ga ne meri« (BiS: 590).

³⁸⁵ Primož Trubar Apokalipso zaključuje z naslednjimi besedami: »IeSt prizham vSakimu, kir slishio, te beSSede tiga Prerokwane vletih buquah, Aku gdu perloshi kletim rizhem, taku Bug bode perloshil zhes nega lete shtrainfinge, kir So SapiSSane vletih Buquah, Inu aku du prozh vSame od tih beSSed letih buqui tiga Prerokouane, taku bode Bug prozh dial nega deil is letih buqui tiga lebna,

»Inu ta stol Cristusou bodo morali vseti vSi shlaht ludie, hudi tar dobri, mali ter veliki, Stari tar mladi, Cessary, Krali, vyudi tar PaStiry, kmetizhi, BoSi inu bogati, Ty mertui inu shiui, pryti, Stati inu pryeti vSakteri po nega prauvi Veri, lebni, dianu inu dellih nega prauvi lon,³⁸⁶ 2. Cor 5. Tedai se bo odperli inu bral vSakiga Regishter te nega viSty /.../ vsi ludie, kir so Seszhgani, vmuriu potopleni, od diuiaSzhine Snedeni, vSemlo, predpode, Viame versheni inu pocopani, prydo naprei inu nym se bo prauiza Sturila /.../ de vSi ty kir so vgrobeh, bodo nega shtymo slishali /.../ inu kir So dobru sturili, bodo vStaieli htimu vezhnimu lebnu, kir hudu, hti praudi. Inu tedai bo ta Smert inu pekal konez imeila« (J: 476–477).³⁸⁷

»Prauiza – Prauda« tokrat nastopata v časovnem nasprotju pretekle (poganske, staslovanske) kazni in nagrade (bodočega povračila, Kristusove razsodbe), katerih uresničitev pomeni tudi začetek in konec – človeškega zavedanja. Tako je čas razodetja pravzaprav nenehno mišljen kot večnost Svetega Duha (nevidne, nezamisljive resničnosti). Za Primoža Trubarja nepremostljivo brezno med vidnim in nevidnim predstavlja živo resničnost (»ie ta prava substantia«) njegove vere, ki mu dovoljuje, čeprav redko in posredno – izražati tudi sebe (»koker kuli težkutu veruiem«), natančneje: svoj odnos do Boga – ljubezen, izraženo le z zanikanjem nasprotnega (»ne souvražim«).

»Ampag le-tu ie ta prava substantia inu ta pravi, poglaviti articul, de iest muiga gospudi Jezusa Cristusa ne souvražim, temuč de veruie(m) (koker kuli težku tu veruiem), de ie on za me terpil inu de iest skuzi nega bom gvišnu imel ta večni leben. Inu iest ne deržim s teim papežom, ne s teimi Turki, ne s teimi iudy, kateri vsi to bessedo Božyo souvražio« (III: 350–351).

Primož Trubar misli smrt kot resnično doseganje Božje skrivnosti (»pravo bessedo Božyo, v kateri so nom čudne inu skrivne ričy rezodivene«), ki jo Maksim Grek v *Molitvi Bogorodici in še deloma o Odrešenikovem trpljenju* opomenja kot pravoslavno dogmo (»skrivnost pravoslavne vere«), najbolj bistveno zvezano z razkritjem izkušnje zrenja. Tu je najti tudi opredelitev edine dovoljene lastnine, ki jo Maksim Grek priznava za Boguugodno: ta je polno doživetje božanske podobe:

»S častjo in slavo in neminljivim življenjem je najsvetleje obdaril mene kakor z božanskim imetjem. Ni prenesel spregledanja mene, ki sem zaradi zavistne kače odpadel od božanske slave. /.../ Suženj je blagovolil postati, Gospodar, z milo notranjostjo neizmerne milosti svoje, je bil premagan in vse suženjsko je razen zlobe v človeški podobi človekoljubno sprejel. In smrt voljno okusil kakor človek; in med sužnji zlih duhov, ki

inu is tiga Suetiga MeiSta, inu od tiga kar ie piSSanu vletih buquah, Ta kir prizhuie lete rizhi prauvi, Ia, ieSt pridem, skorai. Amen, Ia pridi ty GoSpud IeSus« (poškodovan izvod Poslednjega dela NT; BiS: 590–602).

³⁸⁶ Prim. upodobitev na freski »Mrtvaški ples« v cerkvi v Hrastovljah, naslikani konec XV. st.: »Smrt je upodobljena kot na pol razpadel mrlič, ki spremlja posamezne zemljane – od cesarja do berača,« (M. Zadnikar, Hrastovlje, Ljubljana 1961, 47) kot ena najbolj prepoznavnih oznak.

³⁸⁷ Prim. Namesto »milosti zabston« se v Trubarjevem prevodu Janezovega Razodetja pojavi »Od te vode tiga lebna SabSton« – napovedano: »Christus ie Strashan inu troshtliu, kakershno Vero zhlouik ima.« *Ta XII. Cap P.* Trubar ubesedi v slovenskem jeziku: »Inu oni So ga premogli, skuSi to kry tiga Iagneta inu skuSi to beSSedo tiga Suiga prizhouane, inu nei So lubili Suiga shiuota, noter do te Smerti. Obtuv veSSeleite Se vi Nebessa, inu vi kir vnih prebiuate« (BiS: 591, 407).

vladajo temu svetu, je poslednjega rešil, Ga ponovno naredil sposobnega odeti se v svetlost prejšnje neminljivosti. // Blagoslavlajte verni, pokvarjeni izginite, še bolj pa varujte trezen um. Saj ste sleherno zlobo zapustili, ko ste z vero prejeli božansko skrivnost. Vera naša niso umski pomisleki za zemeljska bitja, niti goljufigi za dušo pogubni zli duhovi ali Bogu sovražno laskanje, lastno starim helenskim čaščenjem, polnih različnih skušnjav in odvratnosti, temveč je razodetje božanskih skrivnosti po blagi volji/misli in blagi notranjosti/telesu Božjem, poslano v nas z najbolj čistimi skrivnostmi: z najbolj resnično od vsega bivajočega Svetlobo in Življenjem, in z neizrekljivo Dobroto Višjega Boga. Verujočim Vanj, bo darovano tisto bivališče večno, ki je že skupno s prebivalci nebes« (I. 19).

Kanonično (za pogrebne molitve) je, da M. Grek v *Pismu nuni, ki žaluje* svetuje apostolov izrek (1Tes 4, 13–15), tako kot tudi Primož Trubar v »Pridigi S. Paula od tih mertvih kersčenikov«, ki je ni razumeti kot »ene človeske sane oli marine«, temuč koker to pravo besedo Božyo, v kateri so nom čudne inu skrivne ričy rezodivene«:

»Zakai tu mi vom pravimo koker eno besedo tiga Gospudi, de mi, kir smo živi inu kir ostanemo, v tim prihodu tiga Gospudi naprei ne pridemo tim, kir so zaspali. Zakai on sam, ta Gospud pride doli iz nebes z anem velykim vpytiem inu s to štymo tiga velikiga angela inu s to trobento Božyo inu ty mertvy, kateri so v Cristusu, bodo nerpopei gori vstaieli, potle mi, kir smo živi inu prebyli, bomo ž nimi red tiakai makneni v tih oblakih h timu Gospudi pruti v te luffte. Inu taku vselei bomo per tim Gospudi. Obtu troštaite eden druga s teimi besedami« (III: 557–8).

V *Pismu nuni, ki žaluje* Maksim Grek napotuje k 26. psalmu, ki naj bi z vero »do konca« ozaveščal o ne-smrti. V tem psalmu pa je v svojem poslednjem prevodu *Liturgičnega psaltra* leta 1552 »lepoto« (pozneje sprejeto v sinodalnem biblijskem prevodu) nadomestil z nedvoumno slovansko »dobroto«, ki naj bi šele omogočila slovo od tuzemskih dobrin:

»Edino, kar sem prosil Boga, to sem prejel. Zato mi je živeti v domu Gospodovem, vse dni življenja mojega, mi je zreti dobroto Gospodovo, obiskovati hram sveti Njega« (Uvar. 85, l. 26).

Pravzaprav Maksim Grek misli na višjo dobroto, ki je nedotaknjena od vsega zlega, minljivega in lažnega, če jo le človek razume kot božansko skrivnost, ki jo sam zmore v sebi posedovati kot svetinjo. Primož Trubar je te psalmične verze prevedel natanko tako: vidno možnost lepote (»dobroto«) je opredelil z lepoto bogoslužja: (»zreti dobroto Gospodovo« – »rezgledovati te lipe Božye službe«)

»Enu sem iest prossil od Gospudi, tu istu bi iest rad imel: de bi mogel ostati vse muie žive dni v ti hyši tiga Gospudi, rezgledovati te lipe Božye službe inu obiskovati ta nega tempel« (V: 122).

P. Trubar dopušča le podobnost Kristusu:

»Vi hlapci bodite pokorni vaši(m) telesni(m) gospudom s teim strahom inu s trepetane(m) v ti pokorsčini tiga serca koker Cristus inu nekar de bi vi le na oku hoteli služyti inu dopasti tim ludem« (III: 492).

Tako M. Greku kot tudi P. Trubarju je lasten kristološki pogled: upodobljiva je samo

Odrešenikova smrt, ker je tudi človeška, minljiva, Smrt, ki sama trpi – v resnici pa človekoljubje Boga Očeta, Sinova Milost, Duha Spoznanje ... , ki posameznika pripravi na soočenje z Bogom. Človek lahko pogleda (v) obraz (Bogu in sebi). To pa je tudi tisto občutje, ki s Pavlovimi pismi (še zlasti Hebrejcem) v Bibliji prinaša drugačne kriterije vrednotenja: apostolovo delo je potrjeno šele v odrešilno-razodet(ven)em izrazu, ki je poslednja osvoboditev. Odrešitev iz stiske. Čista vest: niti dodatek niti odmik od Zapisanega. Neposredno razumevanje (v nasprotju z dvomljivim pomišljanjem) je omogočeno z osrediščenostjo v skrajnem koncu ali »večni smrti«. Z vero v človekovo razumnost Primož Trubar v *Cerkovni ordningi* seznanja (»stau naprei«) s protislovnostjo svetopisemskega jezika (neločljivost nasprotujočih si pojmov, izenačenih v vsebinski dvodelnosti posameznega izreka). V vmesnem prostem govoru (izpostavitve nepotrebni pogrebne ceremonije; ter pridiga »čez pokojne«) natančno pravoverno izgrajuje slovensko (presežno nacionalno) osebnost:

»Ta smert nei mogla nega obderžati, ne končati, temuč ga ie moralla spet fray inu prostiga od sebe dati /.../. Tudi tu nega gorivstanene inu de ta smert na nim obene oblasti, ne močy nei imeila, ie poterdil /.../ En vsakateri človik, kateri na nega veruie inu tu nega tellu skuzi to vero h Cristusevimu vudu sturi inu perdruži, tiga istiga ta smert ne bode mogla obderžati, ne zakleniti, temuč on gre skuzi to smert v ta večni leben /.../ Inu risnica ie, de vsakiga človeka ta nega pravu lastnu tellu skuzi to muč Božy gori vstane« (III: 559, 563–564).

Šele, ko razumemo Njega volje, lahko pravilno Njega slavimo, in šele za tem nam je prosti; pri tem ko je »zadoščenost« popolna, če je v celoti duhovna (telesno dokončno preseže); »cerkveno štetje« je poslednje zaznavanje duše (Ps 103, 15–16):

»Ampag ta MyloSt tiga GoSpudi terpi od vekoma do vekoma, zhes te kir Se nega boye, Inu nega Prauiza od eniga Diteta do drugiga« (BiS: 701).

V veri v odrešitev s smrtjo vidi celo pogansko, predvsem pa človeško naivnost. Personificirana oblika (»ta smert«) je, ozirajoč se v prihodnost tako narodne vere kot tudi jezika – značilno slovenska. Neprizanesljivo poudarjanje dobesednosti pomena brez dopuščanja domišljjskega prenosa (smrt pač resnično Smrt) je plodna osnova neposrednega govora o višji resnici, ki pomeni že – osvoboditev od Smrti:

»Polle iz tiga vsaki zastopi, de ta smert nei enu odrešitvu od tiga zlega inu od te reve tiga svita, koker ty eni iz te človeske zastopnosti govore inu sami sebi naprei malaio, temuč veliku več: ta smert za volo tih grehov ie ena ceista inu vrata h timu večnimu zlegu inu terplenu /.../ Zakai risnica ie, de ta smert vsakimu človeku, kateri v Cristusa ne veruie, pernesse gvišnu za volo tiga greha tu večnu ferdamnane« (III: 560).

Maksim Grek z *Razlago besed 102. psalma* vero v telesno vstajenje prednikov utemeljuje kot bistveno za razumevanje krščanskega nauka preobrazbe in novodobnega renesančnega življenjskega vodila:³⁸⁸

»Prerok David /.../, spodbujajoč svojo dušo k slavljenju in čaščenju Vladarja in Stvar-

³⁸⁸ Zato se zdi pravilno domnevati, da je bilo glede na navedene misli obema piscema nujno ne omeniti srž 102. psalma, ki se v Trubarjevem prevodu glasi: »Sakai kadar ta Veiter zhes nega gre, taku ga nei vezh, Inu nega meiStu Se vezh neSna« (BiS: 701).

nika vseh, pravi: »Blagoslovlja duša moja Gospoda in ne pozablja vseh blagrov Njega.« Potem, ko se je spominjal vseh darov Božjih, je dodal: »Obnovi se mladost moja kakor orlu.« Ta dar je popolnost vseh blaženosti, ki se jih nadejajo pravičniki doseči, kot govori sv. apostol Pavel v pismu Filipplancem: »Naše, pravi, žitje je v nebesih, tam šele Odrešenika čakamo, Gospoda našega Jezusa Kristusa, da On preobrazi telo v spokorenost našo,« to pomeni, da obnavlja naše šibko, bolno, minljivo telo, »kakor je telo slave Tvoje,« (Filip 3, 20–21); in telesa svetih bodo v drugem prihodu Kristusovem razsvetljena, kakor tudi sam Gospod govori: »Tokrat pravičniki bodo svetli kakor sonce v kraljestvu Očeta njih« (Mt 13, 43). In spet apostol Pavel neke drugje (govori): »Drugačna je slava soncu, in drugačna slava luni, in drugačna slava zvezdam, zvezda se od zvezde razlikuje v slavi. Prav tako tudi vstajenje mrtvih; kar se seje, to pomeni, da se pokoplje v minljivost, ponovno vstane v nesmrtnosti, seje se ne v časti, vstane pa ponovno v slavi, seje se v nemoči, vstane v sili, seje se telo duševno, vstane telo duhovno« (1 Kor 15, 41–44).³⁸⁹ Iz teh božanskih izrekov je očitno, da telesa pravičnih ponovno vstanejo, podobno podobi telesa slave Kristusove, tega razumnega Orla, kakor je On imenovan v Svetem pismu v preroštvih in v božanski Apokalipsi, kjer je govorjeno: »In dana so bila ženi krila orla velikega, da bi letela nad puščavo« (Apk 12, 14). Orel veliki je Kristus,³⁹⁰ krila njegova – to sta Nova in Stara Zaveza, s katerimi Cerkev Kristusova, (takšna je in bo) povzdignjena in okrepljena, leti še višje od vseh skušnjav vražjih in živi v puščavi, to je v tišini in molku, ne boječ se krivoverskih pretresov in njih burnih napadov« (K III: 3)

Življenje nebesno/nebeško (od tod oznake »božanskih« izrekov, liturgije in Apokaliptse) postaja v celoti vsebina besede »duhovno«, ki v sebi ne ločuje med cerkvenimi znamenji združevanja, temveč je zgolj jasno zrenje. Svetopisemsko vodilo (»prerok David – apostol Pavel – Apokalipsa«) človeku veleva ustvarjati.³⁹¹ Oba pisca, predstavnika svojega časa,³⁹² sta

³⁸⁹ Prim. Trubarjeva ponazoritev povezanosti življenja in smrti z značilno evangelijskim primerom žitnega zrna: »Koker tu žitnu zernu, kadar ie vsianu, taku onu poprei v ti zemli umerie, oli onu potle spomlad spet oživi inu sad pernesse, glih taku ie Gospud Bug odločil inu si ie terdnu naprei vzal, de tu strohnenu tellu tiga človeka ima spet cillu ratati inu živu biti« (III: 564).

³⁹⁰ S tolmačenjem tega psalma v upodobitvi so umetniki združevali tri biografske ločnice Kristusovega življenja: trpljenje, smrt in zmago nad peklom (Golubcov, n. d., 232). Maksim Grek, ki upodablja Kristusovo nesporno preseganje vsega tuzemskega, v tem smislu tudi trpljenja, podaja osebno tolmačenje.

³⁹¹ Od podobe »nebesnega orla« z ženskim obličjem Maksima Greka ni daleč do »orlice« A. S. Puškina.

³⁹² Veter je v Bibliji enoznačno razumljen kot »Dih Božji«, ki mu je nasproti postavljena neupodobljiva praznina zraka. Ta ponazarja odsotnost duše, neživost, posledično nesmiselnost (prim. lat. ab-surdus: zlozvočen). Manj znan je iz tistega časa Michelangelov kiparski poskus upodobiti Eol, ki ga ni razumeti zgolj kot »humanistovo drznost« upodobiti neupodobljivo, temveč prej kot posameznikov trud, da bi se sam zoperstavil drvenju stoletja v propad: slikarski struji, ki je po človeški presoji začela odmerjati delež svetlobe in teme ter pri tem krivično zanemarjati tisto, »kar je« (tj. »od Boga«), izpostavljati pa tisto, kar se je »umetniku« zdelo pomembno. Prim. polemične besede Erazma Rotterdamskega, naperjene proti sodobni slikarski tehniki (ohranjeni do slikarskega doprinosa Rembrandta): »A meni se zdi, da oni po eni strani izničujejo Božje usmiljenje, da bi ga drugje poudarili /.../ Podobno temu slikarji, ki želijo upodobiti svetlobo, potopijo v senco to, kar se nahaja v bližini« (Svoboda volje, 232). »A meni se zdi, da oni po eni strani izničujejo Božje usmiljenje, da bi ga drugje poudarili /.../ Podobno temu slikarji, ki želijo upodobiti svetlobo, potopijo v senco to, kar se nahaja v bližini« (Svoboda volje, 232).

Neizrečenemu skušala poiskati podobo v Svetem pismu.³⁹³ Kljub temu da na prvi pogled Primož Trubar Davidovima verzoma ni pripisoval drugega pomena kot »telesnega zadoščenja«, posredna navezava in izpostavitev slavospeva Bogu v zanj prelomnem spisu *Pridiga od stare in prave inu krive vere* vodi do naravnih okvirjev podobe (Ps 103,15–16). Razumevanje 102. psalma (Ps 2, 5) Maksima Greka pojmuje Primož Trubar z naslednjimi besedami (na robu še pripis: »TeleSno potrebo daie«, ki pušča »zapolnjenost nezapolnjeno«):

»Nerpoprei ta Cerkou Sama Sebe opomina inu vely is Serza vedan hualyti Boga. Potle shteie po redu te Dobrute katere ie Bug ni na dushi inu na TelleSu iskaSal, kir ie to dusho od Grehou inu vezhne Smerti odreshil, inu tudi tu tellu Sdrauu Sturil inu napytal. /.../ Tudi ty Angeli VnebeSih, Oblastniki inu Iogri na Semli Boga hualio, kir ie nom Sa volo CriStuSa vSe rizhy kir htimu vezhnimu Lebnu inu vletim TeleSSu potribuiemo, obylnu dal« (BiS: 700).

P. Trubar izraža doslednost in celostnost svojega teološkega nazora: do trenutka omembe Odrešenikovega imena govori o »nelepi« večnosti smrti,³⁹⁴ ki doleti nevernika; v trenutku Spoznanja Kristusove milosti pa nastopi nekolikšno olajšanje, ki mu sledi razvojni domet pomena (»tu odrešitvu od te smerti pryeti«):

»Mi pag le-tu, kir smo zdai govurili od te smerti, imamo znati inu veiditi, nekar za tiga volo, de bi mi hoteli te smerti se strašiti /.../, temuč de mi skuzi taku rezmišlovane od te smerti bomo pelani inu permorani tiga Jezusa Cristusa, našiga gospudi inu izvelyčaria, v tim nega s. evangeliu skuzi to vero iskati inu na nim samim tu odrešitvu od te smerti pryeti« (prav tam).

Tudi Primož Trubar v *Cerkveni ordningi* stremi k temu, da bi »strah in trepet« obrazložil. Njegovo tolmačenje svetopisemske besedne zveze je podobno Maksimu Greku: v Božjih zapovedih leži odreševanje od bojazni »telesne, tj. večne« smrti, pa tudi resnični, tj. pravoverni strah Božji:

»Inu le-tu govorene v tih Dessetih zapuvidah ie ena ostra, risnična pravda inu sodba čez vse grešne stvare inu enu pryčovane, de Bug se serdi čez nee /.../ inu tak strah inu trepetane pred Božym serdom te ludy perpravi v tu cagovane, v to tellesno inu v to večno smert« (III: 248).

Po tej poti vzpenjanja, tj. višanja praga bolečine ali sposobnosti razumnega prenašanja notranjega gorja, P. Trubar aludira tudi na razodetveno silo slehernikovega trpljenja. Ker pa je takšno duhovno stanje dosegljivo šele po trpljenju-izkušnji-zaupanju, moč priteka že od končnosti, ki jo Primož Trubar misli absolutno – ukinitev časa, prostora in bitja. Do Sodbe je le še korak: predposlednja stopnja pred neizgovorljivim koncem je *Janezovo Razodetje*, ki se kot eksegetska navezava (eksplicitni navedek) redko pojavlja, zato znotraj Svetega pisma predstavlja razmeroma nedotakljivo celoto.

³⁹³ Poglavju, v katerem P. Trubar pojasnjuje besede »Dai nom danas naš vsakdani kruh,« sledi: »Zdai pag, v le-ti četerti prošni, molimo za ta vsakdani kruh. Per tei bessedi »kruh« imamo zastopiti vso telesno potrebo. Zakai, tu Svetu pismu čestu s teim kruhom vso žlaht špižo inu pitye imenuie« (II: 127).

³⁹⁴ Prim. besedna zveza in filozofija t. i. »grde neskončnosti« v romanu »Zapiski iz podtalja« F. M. Dostojevskega.

Prepoznaven izvor občutja, utemeljenega v apokaliptičnem podobju (6,15–17), je opaziti v *Molitvi Bogorodici ter še o Kristusovem trpljenju*³⁹⁵ Maksima Greka:

»A celo po mrtvem, ležečem brez diha, so skakali nečlovečno. Spodobi se, da se kesam svojih prekrškov, in živim skrit v temnih prepadih zemlje. In ni lagal, ko je rekel modri mož: »Hudobni bo dosegel globino zla«. Neobčutljivi bodo še naprej v zlu prebival. Gorje meni, gorje meni, kako naj ubežim mukam, ki me čakajo, katero brezno zemeljsko me bo skrilo pred Božjim obličjem. A milostna bodi do mene, rotim te, Vladarica < (l. 17, ob.)

V *Drugem polemičnem pismu F. Karpovu Proti latincem* po apostolovem (Rim 11, 34) in prerokovem (Iz 40, 13) kriku Maksim Grek razkrije razodetveno bogoslovje:

»Mar res skrivne in nedosegljive Njega skrivnosti želijo določiti med vedeževanjem nižji od najnižjih, ko vendar so z nogami svojimi klecajoč, nepravilno razumeli ustvarjeno naravo. Saj ni stvarjenemu bitju moč razumeti tako zelo drugačno višjo modrost Božjo in neizrekljivo, katere razum ni izkusil, kakor božanski apostol pravi: »O globina bogastva najvišje modrosti in razuma Božjega!«. In kakor je Izaija že prej ihtel v besedah: »Kdo razume um Gospodov, ali kdo svetovalec je Njemu?« (MG 2008: 234).

Pravzaprav se v razmerju do smrti (smrtnosti, nesmrtnosti, smrtonosnosti, Poslednje Sodbe, Kristusove smrti, do mrtvih, umrlih in ponovno vstalih) ozavešča bistvo krščanske vere, ki se zaključuje prav v doumetju dobesednosti svetopisemskega jezika; vera v zapisano sveto izročilo se ločuje od poganskih predstav o posmrtnem življenju kot bivanju v grobu; šele omejeno, tj. neosvobojeno predstavljanje, temveč že zapisano, potem ponovljeno, obujeno in oživljeno, a posvečeno, pomeni nedoumljivost krščanske Besede; vera v pisanje/pismo, da je sveto, posvečeno in posvetitve sposobno, omogoča mišljenje dobesednih biblijskih predstav. Skrajno zbližanje z resničnostjo (sedanjostjo) ali posvetitveni trenutek šele izvrši čudež vere: ne metaforičnost, temveč skrajno zaznavo (polno občuteno) resničnosti že zapisanega, ki se ima zgoditi (»zakon Božji«) – v Svetem pismu. Predhodno oznanjevanje »Boga živih« se zgodi že v prehodu od 113. k 114. psalmu: štiri leta (1552) pred smrtjo je Maksim Grek v liturgičnem *Psaltru* takole zapisal zaporedje imenovanja tvornega vršilca dejanja z zavestno voljo »Pomagalca, Zaščitnika, Gospoda« (»kar je hotel, je ustvaril«; »Bog milo/blago ustvaril tebe, kajti dušo mojo je odvezl smrti«), kateri omogoča preživetje duše v trpnosti oziroma vero v njeno nesmrtnost:

»Bog vendar naš je na nebesih in na zemlji, vse veliko, kar je hotel, je ustvaril, in malike jezika, srebro in zlato. A dela rok človeških imajo usta in ne govorijo; oči imajo, in ne vidijo; ušesa imajo, in ne slišijo; razumejo in ne okušajo; roke imajo, ki ne objemajo; noge imajo in ne hodijo; nimajo glasu grla svojega /.../ Pomagalec in zaščitnik je tam, ki se bojuje Gospoda, ki se zanašajo na Gospoda /.../ Blagoslovljen, ki se boji Gospoda. /.../ Naj bodo Njemu podobni, ustvarjajoči, in vsi, ki se zanašajo Nanj. Dom Izraelov se je zanašal na Gospoda. Pomagalec in zaščitnik je njim dom Aronov, ki se je zanašal na Gospoda. Namesto malega veliko podari Vam, in sinovom vašim. Blagoslovljeni Vi Gospodovi, ki ste ustvarili Njemu nebo in zemljo, nebo in nebesa Gospodova, zemljo je dal sinovom človeškim, ne hvalijo privzdignjeno Gospoda mrtvi, niti vsi spuščajoči

³⁹⁵ MDA I/42.

se v pekel, a mi živeči blagoslavljam Gospoda od danes do konca // Vzljubil je, saj je zaslišal glas molitve moje, kakor da je prislonil uho svoje k meni. In v dnevih mojih ga kličem. Nesreče peklenske so me zagnile. Bog milo/blago je ustvaril tebe, saj dušo mojo pred smrtjo je rešil, oči moje pred solzami, in noge moje pred klecanjem. Blago bom zaslužen pred smrtjo v deželi živih. Skrbi, bolezní so me zagnile, in zaklical sem ime Gospodovo: »O, Gospod, reši dušo mojo, milosten Bog in pravičen Gospod je naš usmiljen in ohranja(j) mladeniče, Gospod, spokorimo se in se odrešimo. Vrni se, dušica moja, v spokojnost Tvojo, saj je Bog milo/blago ustvaril tebe, kajti dušo mojo je smrti odvzel« (Uvar 85: 1.98, ob).

P. Trubar podaja drugačno slovansko ozadje: s prepesnitvijo psalmov (113–116) ponuja dve različici, najprej asindentično:

»Oči imαιο, ne vidio, //Z vušesmi ništer ne šlišio, //Z nusom nič ne uhaio, //Roke imαιο, ne tipaio, //Noge imαιο, ne hodio, /B/esede nič nimaio«³⁹⁶ (BiS: 206).

V *Psaltru* (1566) je P. Trubar enake verze prevedel polisindentično:

»Oni imαιο vusta inu ne govore, oni imαιο očy inu ne vidio. Oni vušessa imαιο inu ne slišio, oni nuss imαιο inu ne diše. Oni roke imαιο inu ne typaio, oni noge imαιο inu ne hodio inu v goltancu obene štyme nemaio /.../ Vsa nebessa so tiga Gospudi, ampag to zemle ie on dal tim človeškim otrokom. Ty mertvi tiga Gospudi ne hvalio, ne ty, kir doli gredo v to tihoto. Temuč mi hvalimo tiga Gospudi od sadainiga čassa do vekoma /.../ Ampag iest sem klycal na tu ime tiga Gospudi: »O, Gospud, odreši muio dušo! /.../ Poverni se speti ti, muia duša v tui pokoi, zakai ta Gospud ie tebi dobru sturil. Zakai ti si muio dušo iz te smerti izderl«« (V: 434–437).

Značilno za slovensko izražanje veroljubja z uporom proti neveri se zdi Trubarjevo kazalno izpostavljanje nasprotnega (»Ty mertvi /.../ ne hvalio, ne ty«), ki je nato ovrženo v nikalnici, stopnjevani v pretanjeni upodobitvi, ki pomeni predhodnico podpisane izjave o svobodi govora. Primož Trubar je našel mesto slovenskega jezika med »vzljubljenimi« prav otroki³⁹⁷ (M. Grek: »sinovom«), ki jim je dovoljeno več od naravnega položaja: govoriti: s tem se borijo proti nasprotju: peklenski »tihoti«. Svetopisemska smernica (»prerok David – apostol Pavel – Apokalipsa«) na ravni besedne umetnosti predstavlja silo razodetvenega, oznanjevalsko-spokorjenega verza. Zadnjo besedo v razlagi Očanaša ima starozavezni prerok Izaija (»po Mojzesu drugi pesnik«), h kateremu je napotil vernika P. Trubar. Ta znamenit starokrščanski spev kesanja pa je bil slovenskemu jeziku že znan:³⁹⁸

»Inu Esa. 58 pravi: Rezlomi timu lakotnimu tui kruh, pelai tiga, kir nigdir nei doma, v tuio hišo, obleci naziga etc. Tukai, per tim kruhu se zastopi vsa človeiska potreba« (II: 128).

³⁹⁶ Navajamo vzporedne verze, ki so v sozvočju s homilijami J. Zlatousta ter posamezne patriarha Fotija v Suprasejskem zborniku (F. Miklosich, Monumenta Linguae Paleoslovenicae e Codice Suprasliensi, Vinobonae 1851, 245–317), kjer je osrednja metafora »odvzetega daru čutil«, značilna za besedni boj bratov Cirila in Metoda, tj. boj za slovansko liturgijo kot upor proti človeški brezbriznosti in vzvišenosti.

³⁹⁷ Otrok: psl. otrok iz *ot'reti ('od, proč' + 'reči'): tisti, ki ne govori, ki še ne zna ali nima pravice do govora (Slovenski Etimološki Slovar (M. Snoj), Ljubljana 1997, 416).

³⁹⁸ Prim. II. Brižinski spomenik: »Oni bo latna napojah, bosa obujah, naga odejah« (BS 2004: 75).

Izjemoma dovoljena oblika človeškega ustvarjanja je bogoslužno vzpostavljanje ugodnih pogojev za posameznikovo zapuščenje življenja. V *Molitui pred obhailom*, ki predstavlja z osebno navezovalnimi vezniki razgrajeni zvalniški nagovor Sina (»Dini Syn Božy Jezu Kriste«), Primož Trubar Kristusovo neupiranje smrti predstavi kot vzrok nepretrganosti življenja (»večnemu lebnu«) pred Bogom-Očetom:

»Več iest tudi zahvalim inu čestim tebe, vsigamogoči, dini Syn Božy Jezu Kriste, kir si ti iz te prevelike lubezni inu periazni, katero ti nas tuiga lubiga Očeta prossil inu si to človeisko naturo nase inu k sebi pervzel, de ty ludi ne bodo cilu inu vekoma zaverženi, temuč, de skuzi tebe bodo spet od grehou rešeni inu h ti večni pravici inu h timu večni- mu lebnu perpravleni. /.../ Inu kir si tuimu Očetu nebeskimu v tim tuim terplenu inu v ti smerti cilu volan inu pokoren bil inu si spet od smerti vstal inu ostaneš naš spravlavec, bessednik inu odvetnik pred Bugom« (II: 357–8).

P. Trubar svojilno trpnost pripisuje Kristusu (»tuim terplenu«), ne pa tudi smrti, ki z Njega popolno ponižnostjo (»v ti smerti cilu volan inu pokoren«), in prostorsko označena (predložno), izgublja svoje mesto, čas in pomen; takšno umanjkanje predstavlja polje očiščenja in posledično ponuja možnost zapolnitve z novo rojenimi pomeni – končno odrešujoče moči (»naš spravlavec, bessednik inu odvetnik«), ki zagotavlja večno prihodnost (»ostaneš«). Sinova volja je torej ne-volja, ki se zlu ne zoperstavlja z navideznim samoizničevanjem, temveč z nebojaznijo in z iskrenostjo, z evangelijskim naukom (»še drugega lica«, »molitve za sovrage«), z dejanjem popolnega zaupanja volji Očeta. Božja ljubezen do človeškega rodu (odraz in delo Njega človeške narave: »si to človeisko naturo na seuin k sebi pervzel«) šele pripravlja vernika na stanje »pred Bugom«. Trubarjevo pojmovanje poslovilnega obreda, kjer se kot edina dosegljivost (Božjega in nebesnega) kaže prav pojavnost prijazne Smrti kot svetle pokroviteljice pri zapuščanju tostranskega življenja, je moč razumeti tudi kot njegovo premišljanje o zgodnjekrščanskem obdobju.

Takšna človečna (humanistična?) naravnost teološke podstave bogoslužnega dejanja predstavlja odgovor na težnjo (nelažne) tolažbe občečloveškega strahu pred resničnostjo lastne smrtnosti. Takšno razumno sprejemanje konca tuzemskega bivanja, ki je porodilo nemisljivo radost in duševni spokoj pred obličjem Boga, je osebno teologijo zblíževalo z najzgodnejšo krščansko bogoslužno obrednostjo, ki je, nadgrajena s pojmom Osebnosti, črpala znanja preteklih stoletij. To je bilo tisto večno preroditveno prostranstvo Duha – Maksimu Greku in Primožu Trubarju lastno (enotnost počela Boga Očeta, dvojnost narave Boga Sina, nepomišljujoče prehajanje navdihujočega Svetega Duha), zapisano v izbranem slovanskem jeziku. Eshatološkost nazora je bila razrešena v edinstvenosti, enkratnosti in enotnosti izhoda iz tuzemskosti kot nujnosti duhovnega zretja v poduhovljeno Podobo, ki se je udejanjala na ravni besede.

Ker je P. Trubar zavračal svetost podobe, se je omenjeno odrazilo v besedni navzočnosti (ženskih) oblik Vere, Cerkve, pa tudi Smrti, ki je prevzela preroditvene sposobnosti, tj. Kristusove smrti, od katere pa je bil le še spreobrnitveni pristop k edini, od Trubarja imenljivi in spoštovani Podobi, ki je nenadoma zahtevala polnokrvnost in telesno živost: (nastali sta) dve podobi Gospodove večerje. Trubarjevo razumevanje človeškega konca kot začasnega zasnutja ter smrti kot žive in večne odpira možnost doumetja občečlovečanske krščanske

doktrine kot tiste trdne vere v Sveto Trojico, ki je bila v XVI. stoletju nujna za duševno preživetje. Trubarjevo zavračanje vere v svetost podobe ter samoumevnost onstranskega povračila (temni spoznavni vitalizem) je bilo zapolnjeno z absolutno vero v nesmrtnost duše.

Pojmovanje razumnosti,³⁹⁹ ki je središčni pojem teologije Maksima Greka, nosi tudi nežalostno, tj. razumno sprejemanje (človeške) smrtnosti. Vendar pa, kakor je »razum« v krogozoru M. Greka teološki pojem, tako je omenjeno razumevanje smrti zgolj površje globljega nauka: o razodetveni razsežnosti posameznikovega soočenja (hkratnosti ljubezni in strahu Božjega) s prostovoljnim razponom izbiranja pravičnosti – od katere je v celoti odvisna odločitev Poslednje sodbe. Grekovo razumevanje smrti v odsotnosti (ki se v dobesedni obliki skoraj nikoline pojavi) je bilo s posredniškimi trenutki Božje resničnosti (Poslednja Sodba, Strah Božji, Božja Volja) vključeno v njegovo teologijo vsepričujočnosti vzajemnega delovanja Trojičnega Boga (resničnosti eshatološki providencializem). Maksim Grek je bil v »besedni umetnosti« vzgojen in šolan: pravoslavna ikonopisna umetnost, ki je predstavljala pravoverni način čaščenja ter omogočala duhovni razvoj na način pri-bližanja in spo-razumevanja, je izgrajevala *tudi* besedno podobo duhovnega zretja. Maksim Grek je ustvarjal iz pomena »približati se k deleženju« Božjega, neposredno vzetega iz obreda evharistije, tem bolj, ker mu je bila pravoverna pravica do slednjega na ruskih tleh odvzeta: a kljub temu izražena v njegovem jeziku. V slednjem leži skrivnost »popolnosti« kot besedne dovršenosti in »svobode do konca«. Podoba je le »misli zrenje v besedah«. ⁴⁰⁰ Seveda mislimo na Ideal. Razlike tako ni: upodabljanje zaobsega *celotnost* že ne antinomičnega človeškega in Božjega počela, kakor ju je razbirati iz Kristusove pojavnosti. Sleherna dozdevna poosebitev je zgolj poskus neposrednega doseganja božanskosti (očitnost obstoja nebesnega) ali večnostnega pomena: vsebovanega v ikonopisni podobi ter v podobi kruha in vina.

Svete podobe so delovale kot večno nepreklicni opomin/neposredni ukaz,⁴⁰¹ ki je v zameno za tešenje in usmiljenje od vernika zahteval visoko raven Bogu dostojnega jezika spo-razumevanja. Nenazadnje, le zakrito imenovani, so bili kakor že od vsega začetka v verskem aktu ali molitvenem dejanju trije – verujoči, Bog in naslovnik. Zato je za besedno dejanje Maksima Greka in Primoža Trubarja bistveno ravno to za-ustavljanje v u-podabljanju, ki govori o njuni jezikovni obdarjenosti (čutu), človečnosti in kristološki pravovernosti. A v premagovanju delnosti se poraja podoba idealne osebnosti. Kajti če je trdno verjeti dobesednemu oznanilu, je po smrti tudi življenje – ki ga ni brez ženskega rodu.⁴⁰² Vidna podoba

³⁹⁹ »Razum« kot racionalnosti skoraj nasproten, bližje, a ne enak pomenu »zdravorazumskosti«.

⁴⁰⁰ Če parafraziramo znano rusko definicijo ikonopisne umetnosti »umozretje v barvah«.

⁴⁰¹ Omenjena lastnost ikone kot zgledno-pripovedni opomin je bila tudi uzakonjena na VII. svetovnem cerkvenem zboru.

⁴⁰² Na kar opozarja M. Grek v spisu »O pravoslavni veri (in proti tem, ki govorijo, da je Kristusovo telo postalo po utelešenju neopisljivo)«, kjer spregovori o nujnosti človeku podobnega Kristusovega obličja; na podobno aludira že v tolmačenju prvega psalma (poleg že navedene navezave na Pavlovo pismo 1 Kor 15): »Naj nihče ne misli – ko tukaj vidi, da je samo moški blagoslovljen – da je ženski spol prikrajšan za to blaženost (Teodoretovo tolmačenje). Zato bo kdo rekel, da se ta psalm nanaša na Njega (Kristusa), ker je tudi mož svoje neveste Cerkve; zato s členom piše v hebrejščini »ta mož« (Evzebijev tolmačenje)« (F.I.71: l.21).

žene⁴⁰³ je pomenila v zgodovini krščanske upodobitvene umetnosti lom – v teološkem tolmačenju Kristusove človeške narave je odtlej preživela nedotaknjena, še zlasti v pesemsko-molitveno besednem izročilu.

Da je Primož Trubar razumel doslednost svetopisemkega jezika, potrjuje njegova naslednja ubeseditev navadnih smrtnikov (»mertvaški ludie«):

»Kadar sta Sv. Paulus inu Barnabas zaslišala, sta nih gvant rezderla inu vmei te ludi stopila, vpyla inu diala: »O, vi možye, kai tu delate, mi smo tudi mertvaški ludie, vsem ludem podobni inu vom oznanuemo, de se vi od tih praznih ličkakih bogou obrnete, h timu živimu Bogu, kir ie stvaril nebu inu zemlo inu kar v nih prebiva« (II: 178).

Naveden odlomek iz *Pridige od stare prave inu krive vere* pa tudi govori o veri, ki ni razlikovala med ljudmi (»vsem ludem podobni«), niti med verniki, temveč med živo vero, ki je predpostavljala preživljanje v posameznikovi notranjosti Kristusovega življenja: šele slednje je omogočilo preobrat smrtnega (»oznanuemo«; obrnete »«). Trubarjevo izrazito dodajanje lastnosti živosti oziroma človeškosti nadzemskim krščanskim vrednostim odraža potrebo (ne le po občuteni upodobitvi, ki bi pretresla) po preseganju zgolj izraza, zato pripisovanju pomena sledi – oživljanje. Šele pred obličjem Smrti je moč uzreti tako lastno smrtnost (grešnost) kot tudi nesmrtnost (nelažno pobožnost). Poslednje besedilo Janeza Evangelista (XII. pogl.) v prvem slovenskem prevodu se glasi:

»Inu en velik zaihen Se ie iskaSal na nebi, ena Shena Steim Soncem oblizhena, inu ta Luna ie bila pod nee nogami /.../ Inu ie vpyla, ie imela porodne beteshe, inu ie imela velik marter htimu porodu /.../ ta Drak ie stal pred tosheno, kir bi imela roditi, de kadar bi bila rodyla, bi posherl nee Synu moshkiga /.../ Ta shena pag ie beishala vto puSzhavo, gdi ie imeila en kot perpraulen od Buga /.../ Inu en velik boi Se Sturi vnebi, Mihael inu nega Angeli So Se byli Steim Drakom /.../ Inu tedai Sem ieSt slishal eno veliko shtymo, rezokh, Nu Sdai ie Vnebi sturienu tu Isuelizhane /.../ skuSi to kry tiga Iagneta inu skuSi to beSSedo tiga Suiga prizhouane, inu nei So lubil Suiga shiuvota, noter do Smerti. Obtu veSSeiteSe vi NebeSSa, inu vi kir vnih prebiuate /.../ to sheno, katera ie bila rodila tiga hlapzhizha, podil. Ampag tei shenni So bile duei peruti dane, koker eniga velikiga Orla, de ie leteila pred teim oblizhiem te kazhe vto puSzhauo na Sui krai vndukai Se ie shiuiila en zhas, inu ene zhaSse inu pul zhaSSa« (BiS: 591).

V svojem tolmačenju *Janezovega Razodetja* Primož Trubar razodeva nadzemski pomen prevedenega:

»Sakai Koker ta kazha, ta Sludi ie to peruuo Shenno to Euo sapelal /.../ Oli ta Cerkou vSi Verni, so oblizheni steim sonce, ttu ie sto terdno prauo Stonouitno Vero vCristusa, tiga so vtim S.Kerstu oblekili /.../ Inu ima to Luno pod nogami /.../ Inu ty verni, ta Cerkou, vse poSuitne neobstoiezhe hitru preminezhe rizhi, katere ta sueit sa veliku dershi inu lubi sa nishter ima, snogami poteptaua inu le tu nebesku vezhnu blagu dershi inu ima sa lubu. Inu ta cerckou ie nossezha, veden tesku rody, Tu ie, ona Sa prauve Vere V Cristusa inu ozhitu Sposnana, veliku terpi na sueitu /.../ Inu kir ie ta Drak pred to porodno sheno, kir ie imeila eniga Synu roditi /.../ pomeni de ta Sludi hozhe to Cerkou Boshyo, to praii pridigo tiga S. Euangelia satreti /.../ Inu kir ta shena, tu ie ta Cerkou, vto puSzhauo pobegne, Tu se ie vselei godilu inu bo, de ty verni zhestu morao

⁴⁰³ Strah pred preveč izrazito človeško lepoto.

tei sili teh neuernikou se vganiti, vdruge naSnane deshele beshati. Oli Bug nee vptuih deshelah tudi zhudnu passe inu ohrani do prauiga zhassa. Taku so beshali Moises. Exod. 2, Daid 1. Reg 19 /.../ Inu skusi nih beg ie Bug suy Cerqui vselei dosti dobriga sturil« (J: 360–364).

Primož Trubar skozi usta Janeza Evangelista govori o drugačni žen(stvenost)i: od Eve naprej spreobrnjeni, roditeljici in razdeljevalki Časa. S takšnega zornega kota je Trubarjeva upodobitev izvorna: človeška podoba prve (njena počelnost oziroma arhetipskost je implicitno označena s predpreteklikom, slovensko različico aorista: »katera ie bila rodila«) Božje matere, sposobne spreminjati pomen (iz nasprotujočega; iz zla) v oživljajočo sintagmo večnega rojevanja življenja. Zaznati je odraz Trubarjeve usode – izgnanca – pa tudi deleženja Božje dobrote in blagosti. Takšna izpoved je lahko ubesedena šele skozi opredelitev Cerkve ali svetopisemske Žene – matere Božjega Sina.

Vendar se zdi, da problem podobe zadeva ob zavračanje upodobitve *človeške* duše. V svojem *Psaltru* (1566) Primož Trubar takole napove 103. psalm (»En Psalm Daidou. Benedic anima mea⁴⁰⁴ Domino«):

»Huali tiga GoSpudi ti muia Dusha, Inu ne poSabi vSeh nega Dobrut /.../ Kir tuia vuSta Sdobrim naSyti Inu tuio MladuSt ponaula koker tiga Orla« (BiS: 700–701).

SVETA

Maksim Grek je o božanski liturgiji pisal, kakor bi bil prisoten pri prvih krščanskih skupnih obredih, medtem ko je znano, da so mu v v moskovski Rusiji prepovedali obiskovati bogoslužje in prejeti »Kristusovo telo in kri«. Drugi del liturgije v spisu *O božanski liturgiji* opiše takole:

»Celo do pesmi kerubov se prenašajo z žrtvenika prinešeni posvečeni darovi do oltarja. Ta drugi del je vseskozi molitven: molitve kesanja in skrivnostne molitve, namenjene vseh Vladarici za vse ljudi skupaj, za njih odrešenje, mirno ureditev in blaginjo svetih Božjih cerkva po apostolski prisegi, ki govori: »Molimo vendar pred vsemi izgovarjati rotenja, molitve, prošnje in daritve /.../«. V tem drugem delu se tudi bere iz apostolskih pisem in iz božanskih evangelijev /.../ Ta drugi del božanske liturgije so zaradi molitev in okušanja duhovne svečanosti uzakonili sveti očetje,⁴⁰⁵ da bi izprosili od nas vseh Soustvarjalca/Stvarnika in Vladarja, da nas z duhovnimi pesmimi združuje duhovno (l. 318, ob. 319).

V drugem delu božanske liturgije je v molitvi za skupno pravico vseh do doživetja Kristusove milosti v telesni obliki navzoča tudi Božja mati. Tako osebna bližina kot zasnova skupnosti (»za vse ljudi skupaj, za njih odrešenje, mirno ureditev«) morata biti cerkveno posvečeni z besedami, tj. z »duhovnimi pesmimi«. To je šele prav vstopanja v Podobo oziroma uvod v udeležnost pri Gospodovi večerji. Trubarjevo nesamoumevno upodabljanje z

⁴⁰⁴ Označila N. Z.

⁴⁰⁵ Dob. Boga prenašajoči.

besedo, ki je enoznačno pomenljivost črpalo neposredno iz svetopisemske izrazne sposobnosti, ni bilo dejanje prevzemanja, temveč osebno tolmačenje krščanske podobe.

»Ta beli kon pomeni CriStuSeuo nedolshnoSt, kir nikomer kriuu ne Sturi, temuzh vSakimu koker Si Saslushi plazhuie inu pourazha, tim Vernim pokurnim da dobru, tim Anticrishtouim⁴⁰⁶ hudu, Sakai on ie prauizhen inu riSnizhen. On ima ognene plamen-ske ozhi, tu ie, on bo tim Neuernim nepokurnim na Sodni dan groSouit inu Strashan, Ima veliku Cron na glau, tu ie, on ima popolnoma oblaSt, koker oSdolai prau, On ie en Kral zhes vSe Krale, Tu nega BogaStuu, zhaSt, Gloria inu oblaSt, oben zhlouik na tim Sueitu prou ne saStopi, koker on Sam. Math.12. gouori« (J: 460–461).

Primož Trubar na osnovi starozavezne knjige stvarjenja slikovito priključuje naravnost v zrenje pomen angelov, katerih posredniško vlogo opiše s presežnim svetopisemskim jezikom molitvenega imenovanja pričujočnosti (»try angeli oli veliku več, ta Sveta Troyca«).

»Koker, Gen 18 ie pissanu, de tedai, kadar so try angeli (oli veliku več, ta Sveta Troyca) v štalti tryeh mož h timu Abraamu bili prišli, ie Abraam nee prossil, de bi k nemu v nega utto prišli ta kruh ieist. /.../ Temuč mi imamo nerpopei skerbeiti inu iskati tu kralevstvu božye inu nega pravico (tu ie, de v tu Kristusevu milostivu kralevstvu, v katerim se odpusčane vseh grehou naide inu dobi, s to vero inu pokorsčino stopimo inu v nim ostanemo), taku nom bode tudi vse telesnu perverzenu inu danu. Inu kir pravimo, dai nom NAŠ kruh, s tem NAŠ prossimo, de Bug nom da ta žegen, milost inu srečo« (II: 127–130).

V obsežnem tolmačenju osnovne krščanske molitve Očenaš vpeljuje skupno in glasno izgovarjanje obrazca najzgodnejše krščanske enote, ki se od ustaljene katoliške maše, ki je predpisovala tiho ponavljanje Očenaša, razlikuje, in ki je edina molitev, ki jo Primož Trubar predpiše za stalnico bogoslužnega obreda.

»Za takim peitiem ie ta cerkovni pridigar, pastyr oli farmošter, eno kratko molitou za vsako nadlugo, kir ie tedai bila pred rokami, zlužil, to isto zastopnim gmain iezikom glosnu peil oli molil inu zapeil Per Dominum Nostrum. /.../ Inu potle ie spet peil oli glosnu molil ta sveti Očenaš« (II: 162, 164).

Zdi se verjetno, da je na podlagi osnovne krščanske molitve (tistega osamosvojenega gradnega kamna krščanske vere) – ki naj bi jo verujoči tiho ponavljal v svoji notranjosti – P.

⁴⁰⁶ V eni najstarejših cerkva beneško-oglejskega območja na otoku »venecianske lagune« Torcello je freska s konca XV. stoletja, kjer sta Kristus in njegov antipod Antikrist upodobljena »skupaj in istočasno« v temno ognjenem dimnem plamenu. Čeprav je prizor vzet iz Apokalipse, je soobstoj zlega in dobrega počela redko upodobljen motiv. Poleg veličastne upodobitve Device, ki v središču kupole (ikonografski motiv, temelječ na gr. Theotokos bizantinskem frontalnem obokanem »vsem nebesnem stvarstvu znotraj ene Božje podobe«), je na vzhodni steni upodobljena Poslednja sodba: na stropu je upodobitev Križanja, spodaj leži Vstajenje, še nižje drugi Kristusov prihod in Sodba. Takšna upodobitev dogodkov »v celoti s konca Časa« je ena najstarejših (cerkev je bila zgrajena v XI. st.). Izvor raznolikih elementov ni novit, moč pa ga je zaslediti v neposredni bližini: ob mračnih upodobitvah cerkvene liturgije se nahajajo fragmenti mozaikov (XII. st.), ki prikazujejo majhne modre demone, ki se igrajo z glavami Kristusovih sovražnikov (cesar, Mohamed, škofi, dvorne dame), obsojenih na večne plamene (prim. A. Grabar, *La peinture byzantine*, 1953, 119–122).

Trubar zavestno opredeljeval ne-trdnost razmerja med besedno vsebino in obliko.⁴⁰⁷ Zato je za Trubarjevo pojmovanje sprejemanja pojavnosti (deležnja) Kristusove Osebe pomembno tudi njegovo tolmačenje besed Očenaša, ki izhaja iz Trubarjevega zavedanja, da se lahko osmišljanje temeljev slovenske zavesti izvrši zgolj z osnovanjem enotnosti slovenskega ljudstva na enotnosti vere – mogoče pod pogojem »idealne enotnosti besedne vsebine in oblike« (na osnovi razumljivosti) in enakega pojmovanja smisla (tj. namena-posvetitve) razumevanja. Zato je osnovna molitev Očenaš Primožu Trubarju pomenila znamenje vere,⁴⁰⁸ saj poudarja prav dobesednost sprejemanja besednega pomena »kruha«,⁴⁰⁹ ki ga v nadaljevanju razveže v pomen »nebesnega« (»Bug nom da ta žegen, milost inu srečo«). Predruženje razumevanja osnovnega besednega pomena P. Trubar snuje na še živih realijah osnovne krščanske zavesti (po meri prostorsko-časovnih okoliščin pogojenosti slovenskih dežel). A med tolmačenjem se zgodi razgradnja najenostavnejših pojmov človeške zavesti, ki določuje smernice prenašanja pomena. Primož Trubar izpričuje tedanjo neoddeljivost od preteklega cerkvenega običaja petja ustaljenih latinskih cerkvenih pesmi, od katerih so ostala latinska naslovna poimenovanja delov evharističnega obreda:

»Te iste psalme inu peitie so oni imenovali Introitus, tu ie, noter vkupe hoiene /.../ Inu le-to molitou so imenovali Colecta, tu ie, ena vkupe zbrana od te gmaine molitou /.../ Inu en tak kapitul so imenovali Epistola, tu ie, en list od Buga, skuzi preroke inu jogre pissan inu vsem ludem poslan. /.../ Tu istu peitie so oni imenovali Graduale, tu ie, štenge. /.../ Inu to isto molitou inu žegan so oni Complenda, tu ie dokonane imenovali (II: 160–165).

P. Trubar celo dve svetopisemski zavezi (med katerima pridigar sam izbere po lastni presoji ustrezno branje) opredeli kot neločljivost »živo navzoče« besede med prejemanjem evharistije, kar ustreza, po Maksimu Greku, »drugemu delu«, t. i. molitvenem, sestavljenem iz branja apostolskih del, njihovih pisem in evangelijev (ki učijo, kako častiti Boga-Besedo, »Umrlega za nas«) ter priprošnjega petja z molitvami (»vseh za vse«). Utemeljitev duhovne posvečenosti, ki jo Maksim Grek razlaga bogoslovno, je šele začetek sprejemanja ne le cerkvenega reda (»hierarhije«), temveč tudi prehajanja⁴¹⁰ oblike v vsebino ali osmišljanja besed

⁴⁰⁷ Razhajanje med pomenom in obliko, med zunanjo podobo (»образ«) in notranjo vsebino besede (»пазум«) ni razumljivo, če ni pojasnjeno v Božjem počelu; človekovo nedoumevanje je utešeno, če je le prisotna trdna vera kot pričevalka Smisla (človeško, ki je pojasnljivo, ni nevarno, je pa podvrženo brezverju in z njim grožnji nesmiselnosti; »absurda« je beseda, zapisana na robu rokopisa pisma P. Trubarja škofu P. Seebachu z roko Tomaža Hrena (Prim. Rajhman, PPT, op. k 20. pismu).

⁴⁰⁸ In ne zgolj »besedni privesek« (Prim. S. Kranjc, Trubarjevo pojmovanje evharistije, v: Trubarjev simpozij v Rimu (ur. Edo Škulj), Celje 2009, 168–169).

⁴⁰⁹ Z drugimi besedami: kruh je v vsakdanjem pogovoru pomenil vsakemu prebivalcu na slovenskih tleh zgolj navadni živež, v cerkvi izgovorjen »vsakdanji kruh« pa je bil postavljen pred zahtevo imenovanja Višjega, opominjanja duhovne plati bitja, opomenjanja, da beseda ni naključna (da je oblika zaradi takšne vsebine). Ker je »vsakdanji kruh« osrednja beseda spreminjanja tuzemske pomenljivosti, morda v slednjem leži srž Trubarjevega vztrajanja pri resnični in ne posredni, čeprav neposredno posredovani od Sv. Duha, prisotnosti Kristusa v evharistiji.

⁴¹⁰ Spremenjenje: konsekracija (del evharističnega bogoslužja).

po višje vzpostavljenem pravilu – po molitvah in končanju bogoslužnega obreda (»to je plod in poglavitna duhovna milost in sladko doživetje božanske liturgije« – l. 320).

»Zato nas tretji del pripravlja/posvečuje za utemeljitev vseh sil prečistih in strahospšljivih Kristusovih skrivnosti. Tako nam s pesmijo kerubov ukazuje zapustiti sleherno življenjsko žalost in privrženost, da bi postali dostojni s čistimi pobožnimi mislimi povzdigniti Soustvarjalca in vseh Kralja, nevidno spremljanega z angelskimi bitji.⁴¹¹ V tem tretjem delu se uresničujoča se milost Svetega Duha začne spuščati po skrivnostnem povabilu⁴¹² posvečenega duhovnika prav Njega: nato se ves oltar posveti in se božanski kruh prelaga prav v telo utelešenega Boga-Besede in v potir vlito vino se v časčeno in življenje ustvarjajočo kri Njega pretvarja« (l. 318, ob. 319).

Doumevanje duhovne narave »resnično novega«, ki ni od prvotnega, neoporečnega in bistvenega drugačno, vernemu omogoči spomin: natančnost Stare zaveze je izostrena v Novi že zgolj kot le opomin (zapovedi). Namenjenost sebe-bivanja ali globlja posvečenost šele dovoljuje up na prihodnost, ki jo Primož Trubar ubesedi takole:

»De v Kristusu do konca ostanemo, dober sad h timu večnimu lebnu dopernesemo« (II: 352).

Posvečevanje tuzemske navzočnosti⁴¹³ se začne vršiti šele po individualno celostnem preživljanju vsem skupnega krščanskega spomina. Spoj posameznega s splošnim omogoča posvečenje kot prost prehod od minljivega k večnemu. A dokončno doseganje Smisla je tokrat hvaležno zamaknjeno, mišljenje sebe (posvečevanje lastne duše in telesa) omogoči šele »živo« sprejetje Bližnjega.

»Vi tudi, kir veiste to persego tiga večniga, vsigamogočiga Boga, kir pravi: »Koker sem iest živ, iest nečo, de ta grešnik vmerie, temuč, de se preoberne inu de bo živ.« Le-to persego ie Gospud Bug s to kryo, smertio inu gori vstanenem tiga suiga diniga, lubiga Synu Jezusa Kristusa poterdil, spryčal inu vse ludi zagvišal. Inu v le-ti božy persegi ie obuie zapopadenu, ta pokura inu tu odpuscane tih grehou« (II: 339–340).

Maksim Grek prav v spisu *O božanski liturgiji* navaja molitveni izrek, v katerem leži bistvo duhovne modrosti, katere pogoj deleženja je nrvastvena neomadeževanost, omogočena po odpuščanju grehov, prejeta pa šele po prejetju Svetih darov. Ali drugače: najprej Gospodova večerja, nato odpuščanje grehov, čistost ter doumevanje božanske modrosti.

»A skrivnostno sveto/posvečeno uprizarjanje božanskega telesa in krvi Gospoda Našega Jezusa Kristusa, ki se mu klanjamo, ni upodobljivo in je višje od sleherne slavljenja⁴¹⁴ pobožnosti, saj sta to telo in kri resnica samega Sina Božjega. In božanski evangelij, prebran in slišan, se skrivno izpolnjuje v mislih naših, presvetljuje in posvečuje duše naše, natanko usmerja na pot odrešilnih Božjih zapovedi. Telo in kri pa Gospoda našega Jezusa Kristusa, sveto predstavljena⁴¹⁵ in okušana, nas ne le natanko razsvetlju-

⁴¹¹ Dopoln. in ne s tistimi darovanja (tj. z bitji žrtvovanja/maliki).

⁴¹² Var. priklicu.

⁴¹³ Protestanti so se čutili dolžni poudarjanja odtenkov različnega tolmačenja istega obreda.

⁴¹⁴ Dob. časti/blišča in slave mile.

⁴¹⁵ Var. uprizorjena.

jeta in posvečujeta,⁴¹⁶ ampak tudi grehe naše zavrnete in izženeta dokončno/do konca ter nas skupaj/združeno storita od Boga vidnimi. A tik pred branjem božanskega Evangelija hieriej glasno naznanja nam: »Z najvišjo modrostjo pravilno prisluhnimo⁴¹⁷ svetemu Evangeliju«; o skrivnostni sveti uprizoritvi pa govori: »Zakolje se Jagnje Božje in prizemlji grehe sveta za življenje in odrešitev sveta/od posvetnega življenja«. In potem še: o prenašanju čaščenih darov Gospodu pomolimo: saj je človekoljubni Bog naš »z nami sprejet in nas sprejel« v sveti in višji nebesni in miselni svoj žrtvenik v blago dišečem vzdušju duhovnem, nizdol poslal nam božansko milost in dar Svetega Duha, kateremu molimo« (I. 320).

Evharistični obred je trenutek, ko je »osebno v celoti« namenoma rabljeno v delnosti (z namenom skupne dobrobiti), da bi – že posvečeno – lahko »v celoti« pomenilo prehod k skupnemu spominu na resnični dogodek iz krščanske zgodovine (most med neizrečenim in neizrekljivim). Posvečenje je zaznamovano z doživljanjem netukajšnje celostnosti in gotovosti (absolutnost), ki je temelj (nevidno znamenje) resničnosti (»to suio kry koker eno arro oli zastavo«).

»Obtu potehmal ty vudi se te glave deržeinu se od tiga telessa ne ločio, temuč ta glava, tu tellu inu ty vudi se derže inu hranio vkupe. Za tiga volo vsi ty, kateri so skuži to vero inu skuži ta kerst, skuži tu pravu obhaylu v Kristusa zasayeni, žnim enu tellu ratali /.../ inu ie nom v tim sv. zakramenti tu suie tellu inu to suio kry koker eno arro oli zastavo inu enu večnu spumnene te nega lubezni pruti nom dal inu za sebo pustil« (II: 350, 354).

Primož Trubar (poleg duhovnikove pridige: »Potle ie ta pridigar«) izpostavlja na novo uvajano molitev v slovenskem jeziku (»v to duhovsko slovensko peissen, kir se poye v cerqvi«) kot tisti že vzpostavljen (že posvečen) Bogu dostojen posredniški trenutek med osebnim (lastno voljo) in skupnim (»vsem vernim inu pokurnim«), med delnim in celostnim (»celu Kristusevu večerio, tu nega tellu inu to kry«), med osamljenostjo in polno vzajemnostjo odnosa (»zastopnu, glosnu govorimo oli poiemo«; »daiemo inu dilimo«). V prošnji za odvezo od lastne volje (»za volnu terplene prossimo«) je izražen molitveni up na verno in skupno prihodnost:

»Potle ie ta pridigar en kapitul iz Stariga oli Noviga testamenta naprei bral. S tem ie te ludi vučil, štraifal, opominal /.../ Koker smo mi pred nekaterimi leitmi v to duhovsko slovensko peissen, kir se poye v cerqvi per tim obhaylu, postavili. /.../ Mi poiem(o) zastopnu v tim slovenskim ieziku, de vsi ludie zastopio te psalme, molitve inu duhovske peisni, iz Svetiga pisma vzete inu zložene. Mi molimo, pridiguemo, spoznamo inu poiemo to vero, za teim te ludi vissoku inu ostru opominamo, de se s pravo pokuro, vero inu lubeznio pruti vsim ludem obhaieio. Nim to smert Kristusevo /.../ inu te bessede Jezuseve, s katerimi ie to suio večerio postavil, zastopnu, glosnu govorimo oli poiemo. Mi tu celu Kristusevu večerio, tu nega tellu inu to kry, vsem vernim inu pokurnim, možem inu ženom daiemo inu dilimo. Na koncu Boga za milost, za dar Svetiga Duha, za volnu terplene prossimo« (II: 160–165).

Besede »starih« pesmi (»nekoč«), ponovljene v ključnem trenutku pred začetkom

⁴¹⁶ Var. blagoslavljata.

⁴¹⁷ Var. desno naj zaslišimo.

branja iz Biblije, ki je za Primoža Trubarja »Začetig tih epistel per obhaylu«, naj bi bile živo navzoče:

»Potle ie ta pridigar en kapitul iz Stariga oli Noviga testamenta naprei bral. /.../ Inu en tak kapitul so imenovali Epistola, tu ie, en list od Buga, skuzi preroke inu jogre pissan inu vsem ludem poslan /.../ V tim so ty verni peili: »O ti jagne božye, kir nosiš tiga svita greih, smili se čez nas.« Oli sice en drugi psalm« (II: 163–164).

Primož Trubar, ki na robu opozarja: »Per obhaylu se ima za pomuč Svetiga Duha prositi«, v *Prvi molitvi pred obhajilom*, naslovljeni na Boga Očeta, je izražena dobesedna prošnja Njega Duha, ki kaže nepravilno ubeseditev enačenja izvora z lastnino (»s tuiem Svetim Duhom«), ker pa nastopa v nagovoru prve osebe Svete Trojice, je teološko sprejemljiva:

»Inu mene zavolo Jezusa Kristusa inu skuzi nega pravičniga, brumniga inu tebi dopadečiga sturiti inu mene resvetiti s tuiem Svetim Duhom, mene očistiti, vižati inu pelati na vse dobru« (II: 164).

Prepoznavnost Kristusovih besed P. Trubar razume predvsem kot duhovno zaznamovano, zato je On tisti, ki postavlja pravila t. i. glosarija absoluta (»reSuetil, de SaStopio prou inu popolnoma tu S. Pismu«):

»Inu kir praui, Tu ie prizhouane IeSuSeuu, ie ta Duh tiga Prerokuane, Se vuzhimo, kateri pridigar SueiStu od IeSuSa pridiguie, ta ima S. Duha, koker S. Paul 1.Cor. 12, praui. NiSzhe ne more IeSuSa eniga GoSpudi rezhi, Samuzh skuSi S. Duha. // Sdai gouori od CriStuSa inu nega Victorie inu premagane Subper tiga Anticrishta« (J: 461).

P. Trubar zgolj Jezusu Kristusu namenja podobo, saj v sleherni cerkveni bitnosti in besedi najdeva Božjega Sina, ne stremi k dogmatičnemu razločevanju Bogočloveške pričujočnosti in ne pomišlja celo pri prevzemanju svetniških atributov (kot pojavi jasne, vsem vidne svetlobe): zblizanje Kristusove pojavitve z angelom pa je v krščanski upodobitveni umetnosti redko.⁴¹⁸

»Leta mozhni inu oblastni Angel ie sam Cristus, kir ima vso oblast Vnebi inu na Semli. Ta isti ie suiem S. Duhom te prauie Pridigare reSuetil, de SaStopio prou inu popolnoma tu S. Pismu, inu ie nim dal taku Serce, de sueliko Shtymo vpyo« (J: 446).

Zdi se, da Primož Trubar pozna tedaj nastajajoči umetnostni motiv, ki pa je v sredini XVI. stoletja buril moskovsko dvorno in cerkveno gospodo. V zborniku določil, zapisanih v »uzakonitev« državno-cerkvenega zakonika »Stoglava«, katerega recenzent je bil Maksim Grek, je pisalo, da »božanske knjige pisci prepisujejo iz nepravilnih prevodov, ko pa jih napišejo, jih ne popravijo, nov opis k prejšnjemu opisu dodaja le nove pomanjkljivosti. In iz teh

⁴¹⁸ Prim. v sredini XVI. stoletja je nastala takšna polemika med Zinovijem Otenskim, ki je nastopil proti otroški upodobitvi Kristusa v času križanja. Vendar pa se je v bizantinski umetnosti šele na ta način razvil motiv križanja: na ikoni Boga Očeta upodobitev križa. Pod likom mladega Kristusa je bil upodobljen bel seraf, prabit na križ, ob strani pa sta bila dva škrlatna keruba, v razlagi: bel seraf naj bi bil Kristus, keruba pa njegov um in beseda. Verjetno je bil to odmev na staroruske spore o Kristusovem duhovnem telesu, nedostopnem smrti in trpljenju, ki se je šele kasneje razvilo v zahodni umetnosti (prim. A. P. Golubcov, *Iz čtenii po cerkovnoj arheologii i litugike*, Moskva 1995 (1. izd. 1917), 281–282).

knjig v cerkvah Božjih berejo, in pojejo in učijo, in pišejo o njih... Kaj se bo zaradi vse te malomarnosti in velike brezbriznosti zgodilo od Boga po Božjih pravilih?»

Maksimu Greku, ki je v mnogočem vplival na nazore ruskih cerkvenih in drugih dostojanstvenikov,⁴¹⁹ pa so menda že kmalu po prihodu na ruska tla (tj. l. 1518–19) pokazali nekaj spornih ikonopisnih upodobitev (med njimi verjetno: na ikoni »Križanja« upodobitev keruba s stisnjenimi dlanmi; mešanje podobe starozaveznega kralja Davida s Kristusom; prepletanje mladostnih in starostnih črt na Kristusovem obrazu). Tega ni odobral, temveč je rekel, da »česa podobnega še ni nikjer v nobeni deželi videl«, in da so ikonopisci ta motiv »od sebe sestavili«, dodal je še, da je »odveč takšne upodobitve upodabljati ter z njimi zavajati naše kristijane ter drugače verujoče«.⁴²⁰ Maksim Grek je vedel, da morajo biti ikone »pisane« po načelu človeku podobne človeške narave ter božanske miline Božjega Sina, a ni priznaval novih pravil (približkov), v pojavu novih ikonografskih (»teološko-didaktičnih«)⁴²¹ motivov na področju Rusije zato ni videl boja proti krivoverskim ločinam, temveč neizobraženost in nespametnost ruskih ikonopiscev,⁴²² ki »pišejo po svojih pravilih«. S tem se je Maksim Grek nehote vpletal v takratni aktualni spor: leta 1547 je v Moskvi zagorela mestna stolnica Marijinega Oznanjenja, poškodovane ikone in stenske freske je bilo treba »napisati« na novo, pri tem sta sodelovala metropolit Makarij in takratni župnik stolnice Silvester.⁴²³ Pobuda za moskovsko teološko-umetnostno polemiko pa je pravzaprav izhajala iz sočasnega zahodnoevropskega, »germanskega« protestantskega versko-nazorskega gibanja. Vendar pa je moč zbliznanosti Kristusovega obličja z Njega križanjem pojmovati tudi kot hrepeneče vračanje v zgodnjekrščansko preteklost.⁴²⁴

⁴¹⁹ O vplivnosti Maksima Greka na novo uvedene novosti v moskovsko sodobnost se lahko zgolj predvideva, vendar pa so predpostavke naslednje: gotovo je, da je bil recenzent in po vsej verjetnosti avtor ikonopisnih pravil v Makarijevih Četji: isti »liturgični citat« (začetek, posnet po ubeseditvi Maksima Greka Jakobovega pisma 1, 19), ki ga je najti tudi v Predgovoru k odločbam Stoglavega zbora, kjer je bilo tudi določeno razmerje med podobo in upodobitvijo ter med rokopisno in tiskano črko, se nahaja tudi v epilogu metropolita Makarija. To dokazuje tudi, da so nazori M. Greka pospešili uvedbo tiska na moskovskem dvoru.

⁴²⁰ L. Uspenski, *Moskovskie sobory XVI. veka*, v: *Filosofija ruskega religioznega iskusstva*, Moskva 1993, 338.

⁴²¹ Več o tem: L. Uspenski, *Moskovskie sobory XVI. veka*, v: *Filosofija ruskega religioznega iskusstva*, Moskva 1993, 318–350, 341; A. P. Golubcov, *Iz čtenii po cerkovnoj arheologii i litugike*, Moskva 1995 (1. Izd. 1917), 270–282.

⁴²² A. P. Golubcov, *Iz čtenii po cerkovnoj arheologii i litugike*, 281–282.

⁴²³ Znano je, da naj bi diakon I. M. Viskovati ob vstopu v na novo poslikano cerkev ob upodobitvah »Simbola vere«, »Nasveta najbolj večnega«, »Trojice v dejanjih«, »Sofije – Modrosti Božje« glasno vzkliknil: »Vse je ne tako kakor prej, vse je krivoversko«, svojo pretresenost je podprl še v pismu župniku Silvestru, v katerem je izrazil nezaupanje do upodabljanja »nevidnega z vidnim«, sklicujoč se na 82. pravilo Trullskega zbora, ki je zapovedovalo Kristusa upodabljati »po telesnemu zrtju«, kar je imenoval »simbol« v nasprotju s starorusko tradicijo ikonopisja. Viskovati je govoril, da z upodobitvami starozaveznih »preroških videnj« prepogosto trpi evangelijsko razodetje in pri tem opozarjal na takšne sporne svetopisemske upodobitve, kot so bile tudi ene izmed najstarejših: med njimi poslikave Zlate palače alegoričnih-personificiranih podob pohab in kreposti kot žena okoli Odrešenika (Golubcov, n. d., 277).

⁴²⁴ Golubcov, n. d., 280.

Tako kot je Maksim Grek zagovarjal polnost upodobitve Kristusa v človeški podobi, tako se je Primož Trubar zavzemal za obhajanje »pod obema podobama«, ki sta pomenili polnost Kristusove resničnosti (Bogočloveške in telesno-duhovne). Maksim Grek je svoje zrenje Kristusove podobe opisal v besedilu, v XVII. stoletju umeščenu po opisu praznika 6. avgusta »Preobrazbe/Spremenitve« (gr. metamorphosis), ki pomeni duhovno preobrazbo ali telesne bitnosti na način trpljenja, saj se je za tem praznikom odpiral t. i. cikel trpljenja: besedilce je torej bilo stoletje po nastanku premeščeno⁴²⁵ med praznik »Vhoda v Jeruzalem« in praznik »Križanja«.

»On ima obraz zelo lep; visok je šest čevljev; s popolnoma rusimi⁴²⁶ lasmi, ne preveč gostimi, vendar še bolj prečudovitimi; obrvi ima črne, ne preveč zaokrožene; njegove oči so lepe in vesele, kakor tudi pravijo, da je bil obraz praočeta Davida.⁴²⁷ Ima dolge lase: nikoli ni nad njih segla britev, niti roka človeška na sveto glavo njega, samo roka matere njegove v otroštvu. /.../ Okrogel obraz kakor tudi obraz matere Njegove, neizrazit, z dobrimi očmi /.../ razumen po naravi, miroljuben in nežen, in povsem brez gneva ter še bolj približan obličju podobe Svete Božje matere. Bila je srednje starosti, srednje rusih, svetli las, oči črnih, blago prosojnih črnih obrvi. Dolge roke. Okrogel obraz. Dolgi prsti na rokah. Imela je nos kakor prelomljen, usta so bila neomadeževana, le z naravno lepoto pordečena«⁴²⁸ (Buslaev 2001: 93).

Maksim Grek je opisu Kristusove zunanosti dodal opis Njega matere, česar ni najti v znanih ikonografskih upodobitvah »Spremenitve«, niti v iluminacijah rokopisov (s teološko podstavo Svete Trojice).⁴²⁹ To je moč pojasniti z nahajanjem v prazničnem krogu. Zavedanje sebe-nahajanja Maksima Greka le ob vznožju Taborske gore, kjer se je »Preobrazba« zgodila, je šele omogočilo sovpadanje pojmovanja starogrške pismenke z osebno priprošnjo:

⁴²⁵ Opis Kristusove zunanosti se je v vzhodni različici ohranil v bizantinskem kronografu Prezbiterja Nikifora iz 1. pol. XIV. stoletja, pa tudi v prevodu Maksima Greka, ki je skupaj s podobo Bogorodice prešla v ikonopisne izvornike. V Boljšakovskem rokopisu s prazniki svetnikov se nahaja po prazniku 6. avgusta Preobrazbe, kjer piše: »Opis telesa božanskega Kristusa in popolne njega starosti Gospoda Boga in Odrešenika našega Jezusa Kristusa, kakor je bilo; to je napisal presveti Maksim Grek, menih Svete Gore, arhimandrit Vatopedskega samostana.« Isti spis se nahaja v Undolskem rokopisu, str. 130, ne v prazničnem koledarju, a kot dodatek pod naslovom »Opis božanskega telesa Kristusovega« (F. I. Buslaev, Moskva 2001, Drevnerusskaja literatura i pravoslavnoe iskusstvo, 92–93).

⁴²⁶ Verjetno misli rjavkast odtenek, ker po tem glede Kristusovega vratu zapiše: »Ne preveč rus«.

⁴²⁷ Dob. črn ali rdeč (»Чермен«).

⁴²⁸ Nadvse podoben opis Kristusove pojavnosti je izpričan iz obdobja zarojevanja krščanstva v apokrifnem pismu prokonzula Judeje Lentula (predhodnika Poncija Pilata) rimskemu senatu (ohranjen v latinskem prevodu, najden v rokopisu med deli Anselma Canterburyjskega v zborniku, datiranem med IX.–XII. st, ne kasneje l. 1107; (prim. Buslaev, Drevnerusskaja literatura, 93; Golubcov, n. d., 189–190), z eno samo bistveno razliko – ni omenjena prisotnost Njega matere: zapisano (prim. še »Ta opis je postal osnova Kristusove upodobitve na grških in staroruskih ikonah. Lik Kristusa, upodobljen pod imenom gr. hagion mandelion, je delo vzhodne ikonografije, saj predstavlja bizantinski način Kristusovega upodabljanja. Izraža idejo veličine Odrešenika, zato Nerokotvorna podoba pomeni nadaljevanje, čeprav nekoliko zunanje predrugačeno tistega lika, ki se je oblikoval v zgodnjekrščanski umetnosti« – Golubcov, n. d., 191–192).

⁴²⁹ P. Huber, Image et messages: Miniatures byzantines de l'ancien et du Nouveau Testament, Zurich 1975, 128.

opis Božjega sina kot ranljivega (otroka: »gol«) odpira vpogled v oblikovanje in pridobitev Bogočloveškega, opisljivega obličja:

»Besedica⁴³⁰ je pri nas takšna in tako zapisana: ypsēlos, razlaga njenega pomena pa je: visok. Druga, ki se neznatno razlikuje, pa je: psilos, ki pomeni: nag ali gol. Prevajalec vaš je zamenjal grški besedi in imenoval Kristusa kot visokega, namesto da bi ga imel za »golega in nagega«. Zato je to lažno in se ne ujema z razumom bogoslovcev, saj se vendar prepirajo heretiki s pravoslavnimi ne zaradi višine ali širine in starosti telesa Kristusovega, temveč glede božanstva in človeškosti Njega nasprotujejo nam, ki oba izpovedujemo v Kristusu« (Jagić 1886: 298–299).

V besedni upodobitvi Maksima Greka Kristusova zunanost začenja presegati svojo telesno določenost, tako da prerašča v razsežnostno (kozmolito/krogzrto) ovalno obliko jasnega neba (ribe/mandlja), ki z odsotnostjo običajnega priklica Svete Trojice/Trojčnosti pomeni ikono Pantokratorja, katerega praznik 16. avgusta je (po prazniku Marijinega zasnutja, 15. avgusta)⁴³¹ v rokopisu sledil (»negativna« omemba Njega rok priklicuje v spomin prav dvignjena prsta, ki ju kaže v znamenje svojega imena).⁴³² Maksim Grek je tokrat onkraj teoloških sporov o trinitarnosti v besedni upodobitvi Odrešenikove pojavnosti dosegel sedemdelno (višina, lasje, oči, obrvi, polt, vrat, oblika obraza) izpolnitev miniaturnega motiva, konec XII. stoletja prisotnega v atoškem samostanu Hilandar.⁴³³ Z besedno in upodobitveno naslonitvijo na zunanjo podobo Njega matere (»kakor tudi obraz matere Njegove«) je uresničil ikonografsko podobo Dobrega Pastirja (v tem trenutku izenačenega s Pantokratorjem), o katerem govori v spisu *O tem, kaj pod križem na vrhu cerkve leži (ki je pojmovan tudi kot prvi lunin krajec)*:⁴³⁴

»O znamenju »ui« so križi združeni na cerkvah: vedi, da je to grška pismenka, imenovana ipsilon, po rusko »i«. To so vaši sveti očetje postavili pod križ zaradi dveh razlogov, kolikor lahko predvidevam.⁴³⁵ Vemo, da Gospod v evangelijih pogosto govori judom: »Nekoč boste povzdignili Sina človeškega« in še »in kakor je dvignil Mojzes kačo v puščavi, tako se spodobi vzdigniti tudi Sinu človeškemu«, in še »ko bom povzdignjen,⁴³⁶ tedaj bom vse pritegnil k sebi«. A po grško se višina »uipsos« imenuje, ki je začetna beseda grške besedne zveze »uipsos –i je«. S tem nas sveti očetje učijo prerokovalsko,⁴³⁷ da križ »uipsos«, je kot rečeno višina in slava Kristusu. // Druga razlaga je takšna. Kolikor ta pismenka i v grščini vsebuje število 400, je Odrešenik s Svojim Križem štiri strani sveta posvetil, kot je bilo rečeno, osvetlil je s Križem zemelj-

⁴³⁰ Пословица.

⁴³¹ Var. praznik Marijinega zasnutja: gr. Koimesis, lat. dormitio/transitus, rus. усение: Marijino dušo Kristus odnese v nebo, telo ostane na zemlji. Katoliški praznik je istega dne, cerkveno uzakonjen od leta 1950, imenuje se Marijino vnebovzetje, ki izpostavlja »vzetje v nebo duše in telesa«.

⁴³² Takšen opis Kristusove zunanosti je variiral v različnih oblikah, nedvomno pa izvira iz t. i. Eddeškega prta (Veronikinega), katerega osnova je bila najstarejša upodobitev t. i. Ne z roko ustvarjenega Kristusa (Prim. Golubcov, n. d., 190).

⁴³³ Prim. P. Huber, n. d., 128.

⁴³⁴ Prim. V XV. stoletju se na upodobitvi Marijinega zasnutje ponekod upodablja polmesec, okrog Njene glave pa dvanajst zvezd (LI: 580).

⁴³⁵ Dob. ugibam.

⁴³⁶ Uporabljen glagol dob. obesiti navzgor.

⁴³⁷ Dob. ugibajoče.

ske in po teh deželah razkropljene jezike je pritegnil k sebi s krstom svetim. Število štiri označuje štiri strani sveta, kot nam govorijo sveti očetje, s številom sto, ki je v bistvu popolno, nam pripoveduje skrivno skrivnostno razumevanje: 100 ovc, med katerimi je eno, ki se je izgubila, odšel iskat dobri pastir, in ko jo je našel, jo je prinesel s Križem, to pomeni s Križanjem svojim in z življenjeustvarjajočo smrtjo. // Toliko zmore doumeti moj okrnjen um. Če pa zmorete več od tega, naj vas razsvetli!«⁴³⁸ (Žurova II: 162).

Maksim Grek seznanja s pretanjenimi otenki razumevanja besednega pomena: v pojasnilu, čemu v Rusiji nameščajo pod križ določeno znamenje (prvi mesečev krajec/ipsilon/ui) je povedal, da je tak namen drugoten, opravičljiv pa toliko, kolikor ne zmanjšuje Kristusove vrednosti, ki leži v Njegovi upodobljivi ranljivosti (gol/ »s Križanjem svojim in življenje ustvarjajočo smrtjo«). Če takšen opis Kristusove zunanosti razumemo kot natančen popis odražanja njegove notranjosti v določenem obrednem spominjanju (»prazničnem«) krščanskem, lahko naslednje Trubarjevo tolmačenje I. pogl. *Janezovega Razodetja* imamo za piščevo predstavo o neuglasljivi svetlobi, ki je lahko zgolj presežna, četudi uničujoča. S tem potrjuje svojo teologijo kristološkega poosebljanja tuzemske pojavnosti z namenom opredelitve večnega:

»Du ie Cristus, kai ie nom shnega Martro dobriga Sturil inu shemu odreshil /.../ s Cristusouim szhestnim in Gosposkim prihodom na sodni dan, inu shnega Vsigamogozhio vse Verne, kir so na tim Sueitu pod Cryshom troshta /.../ v ti Insuli Patmos (vto isto ie bil od Cessaria Domiciana, sa volo tiga Euangelia pregnan, pishe Eusebius lib 3. Cap.18)⁴³⁹ ie videl lete prikasne eno nedelo (to Nedelo so ty stari Kerszheniki imenouali ta dan GoSpudi,⁴⁴⁰ Sa volo, kir na ta iSti dan, ie Cristus od Smerti vstal) inu kadar ie moli inu Sbugom gouoril, ie slishal eno glasno shtymo tiga vsigamogozhiga vezhniga Boga. /.../ kir Cristus sredi letih Suezchnikou stoy pomeni, de Cristus sam, te Suie Cerque, vSe Verne varuie, visha, rouna, troshta inu ohrani htimu vezhnimu lebnu, koker ie on sam vSem vernim oblubil (Math. 28) de per nih hozhe biti do konza tiga suita. Inu de ie sanim slatim passom zhes perse opassan, pomeni, de Cristus Boshy Syn, Se veden stemi sourashniki te Cerkeue voiskuie inu nee premaga /.../ Inu kir gorezhe ozhi ima, pomeni de Cristus /.../ koker od tiga vsi Preroki naruezh Dauid preroku-

⁴³⁸ Pripis po zaključku besedila: »Gospod naš Jezus Kristus je s svojima rokama krstil svetega apostola Petra, a sveti apostol Peter apostola Andreja, in Andrej Janeza Evangelista/Teologa in Jakoba, in Jakob in Janez Evangelist sta krstila vse apostole. Peter in Janez Teolog sta krstila sveto Boga roditeljico«.

⁴³⁹ Pomembno je vedeti, da se v tolmačenju Janezovega Razodetja P. Trubar sklicuje predvsem na Evzebija Kajsarskega (na Gratiana samo enkrat), kar potrjuje domnevo, da je podatke iz zgodovine krščanske cerkve črpal iz omenjenega vzhodnokrščanskega historiografa. K temu je dodati še Trubarjevo sklicevanje na Zgodovino Psevdo Sokratesa v Eni dolgi predgovori ter v Artikulih 1562: »(na robu) Ty stari očaki pred Abraamom ne so praznikov imeili inu so vse špendie ieli, piše Euseb., lib. i, ca. iiii. Inu ty stari prvi kersčeniki, kadar so se postili, ty eni so vse, ty eni le rybe inu ptyce, ty eni le zele iieli, piše Socrates in sua *Histo. eccle.*, lib. v, cap. xxii. Undu pravio ty stari šcoffi, kersčenikom se ne spodobi po iudovskim živeti. /.../ Inu Socrates in sua *Eccle. hist.*, lib. i, cap. xi, piše, de en brumen, vučen, svet šcoff, Paffnucius, ie na enim concilyu tim šcoffom, ki so hoteli tim faryem inu podružnikom per nih ženah ležati prepovedati, ostru zubper govuril inu nee pregovoril, de nim ne so bili p[re]povedali« (III: 135, 161).

⁴⁴⁰ Gre za pravoslavni praznik 16. avgusta: t. i. ne z roko ustvarjenega Kristusa (ideologija podobe Božjega Sina, upodobljenega ne s človeškimi silami (in sredstvi).

io. Inu kir ima nogee od zhistiha gorezhhiga kuffra, pomeni to preueliko lubesan, kir on ima pruti sui Cerqui, ta ie nega vesseliga inu pernaredinega Sturila hti martri inu Smeri sa nasho volo /.../ Nega suetlu oblzhie ie ta Vera, tu prauu nega spoznane, de ga imamo sa nashiga Odvetnika, Odreshenika inu Isuelyzharia. Obtu vsi verni s Dauidom red molio. Psal. 4. Vdigni zhes nas to luzh suiga oblzhia« (J: 267–271).

Primož Trubar misli vrhunec svetosti ali Kristusovega razodetja zgolj v luči svetopisemske upodobitvene sile, ki jo razume kot neposredno analogijo (»Nega suetlu oblzhie ie ta Vera«): enačaj med človeško doumljivostjo in Božjo razodetostjo je primerljiv v navzočnostjo v nadzemskem, ki se kaže kot najvišja sila, tj. oblast, zmaga, majesteta in tudi čista nedolžnost. Da gre za videnje nedotakljivo mladega in Božjega Sina (»nega vesseliga inu pernaredinega«), ni dvomiti, toliko bolj pa je nenavadno, da je tak opis P. Trubar vnesel v svoje tolmačenje »konca časa«, kar potrjuje njegovo gledanje na krščansko zgodovino kot na neprekinjen boj dobrega in zlega, ki se zaključí po sobivanju z Antikristom. Prevlada nad slednjim se zgodi šele na dan po vstajenju (»to Nedelo so ty stari Kerszheniki imenouali ta dan GoSpudi«): takrat je tudi Njegovo telo položeno v večnost (smrt v mladosti Mu je dala tudi večno naravno lepoto, ki je opevana na koncu s trojnim izrazom ponižnega slavljenja (»Odvetnika, Odreshenika inu Isuelyzharia«).

Oddelitev od poganskega obreda je oznanjevalska privzdignjenost in vzpodbuda, zato je antisimbol (podrejeni prevzame vidno obličje gospodarja) izčiščen izraz utelešene Božje Besede.

Primož Trubar, ki je zaupal samo svetopisemskemu izročilu (v zgolj apostolske čudeže, zapisane v Bibliji), je nepriznavanje svetosti podob⁴⁴¹ (Božje matere, svetnikov) kot upor proti zunanji obliki (delo človeških rok,⁴⁴² sklicujoč se na J. Zlatousta) gradil na mladostnih doživetjih pretiranosti in zlorabe cerkvenih dotakljivosti, ni pa zavračal cerkvenega obredja in čaščenja:

»Zatu ga imamo čestiti, hvaliti, nega samiga moliti, bati, naš trošt inu vupane v nega postaviti /.../ se cilu inu gvišnu zanesti, nemu služiti inu biti pokorni zo vso ričio. Sv. Krizostomus pravi, kadar en kersčenik v eno cerkou pride inu zagleda v tisti lipe pilde inu malane, taku ne ima te iste tatlari inu zašpotovati, ampag, kir bi ty eni kersčeniki stuprou, to nih cerkou hoteli malati inu lipe pilde noter staviti, taku ima tim istim kersčenikom svetovati, de s tem istim blagum, kir hote na pilde inu malane naložiti, de tu istu bozim ludem dado inu žnim pomagaio. Letu iest tudi vsem dobrim svetuiem. Mui oča, kadar ie na Rašici Sv. Ierneia cehmošter bil, ie bil pustil to cerkou vso enimu krovaškimu malaria malati« (II: 225–226).

Tako Maksim Grek kot Primož Trubar sta nasprotovala predvsem cerkvenemu bogastvu (katoliškemu blišču pri umanjkanju notranjih vrednot), oba sta zagovarjala cerkveno bogoslužje kot prepoznavno znamenje nove vere: v nasprotju z mnogoboštvom, poganskim malikovanjem, judovskim čaščenjem prednikov. V *Cerkovni ordningi* P. Trubar priznava

⁴⁴¹ Primož Trubar namreč nikjer ne piše o spornosti pravoslavnih ikon, ki jih je opazil na svojem potovanju po južnoslovanskih (»balkanskih«) deželah.

⁴⁴² Ki jih v izrazu izenačuje z »lepoto pis(a)nega« (»lipe pilde«).

v Bibliji imenovane svetnike, od pridigarjev terja zdravo presojo in odgovorno širjenje pravovernosti:

»Inu kadar se klyče na te svetnike, koker v ti Salvi regini, v Marii, mater gracii, inu v drugih peisnih, od menihov zloženih, v ti cerqvi poye, tu ie enu očytu aydovsku malykovane. Iz tih svetnikov, koker ty aydi iz ludy, boguve delaio inu stavio. Kai se pag od tih pravih svetnikov ima deržati, koku se imaio poštovati inu od nih pridigati, tu ima vsag zastopen pridigar veiditi inu druge ludy vučiti. Sledni kersčenik ima veiditi te risnične istorie, suseb te, kir v ti S. Biblii stoye, s katerimi svetniki ie Bug govuril, koku inu s čim se ie nim rezodil inu to suo bessedo dal« (III: 328).

Trubarjevo stališče je morda najboljše pojasnjeno z nazorom enega prvih krščanskih zgodovinarjev, Evzebija Kajsarejskega, ki pa je tudi odločno nasprotoval tako upodabljanju kot cekvenem pretiravanju čaščenja Kristusa, od katerega je verjetno tudi povzel sklicevanje na Epifanija Ciprskega v svojem tolmačenju XIX. poglavja Apokalipse, kjer govori proti ikonam v cerkvi:

»Ty Stari Vuzheniki, S. Augushtin⁴⁴³ prepouiduie »na te Suetnike klizati inu nim Cerque inu Altarie Sidati, Epiphanius en Schoff ie piSSal pre AnaiSt Stu leit,⁴⁴⁴ Subper te Shene, kir So diuici mary pogazhe, pouitice⁴⁴⁵ pekli, inu ni offrouali, letaku. Diuiza Maria, ie ia Sueta inu zheSti vredna, oli ona nei htimu dana inu poStaulena, de bi Se imeila moliti, sa Buga dershati, temuzh e ona tiga, kir ie od nee royen ima moliti« (J: 460–461).⁴⁴⁶

⁴⁴³ Sv. Avguštin šteje med heretike simoniance (častili podobi Simona in Heleno) in karpokratiane (častili podobi Homerja in Pitagora, vendar tudi podobi Kristusa in ap. Pavla). Na Avgušтина se sklicujejo tudi Libri Carolini, ki so priznavale zgolj slikarstvo kot edino cerkveno umetnost. Gl. nasl. op.

⁴⁴⁴ P. Trubar se je tu očitno nekoliko nerodno izrazil: jasno je, da misli tisoč sto let nazaj.

⁴⁴⁵ Star izraz za potico, še danes v rabi v nekaterih slovenskih narečjih (na primer v belokranjskem).

⁴⁴⁶ Epifanij Ciprski (u. 403) naj bi potoval po Palestini in opazil (v naselju Anavlat) pred neko hišo gorečo svetilko. Ko je izvedel, da je to cerkev, je vstopil, stopil do oltarja, kjer je opazil na zavesi upodobljenega Kristusa ali svetnike (imagine quasi Christi vel sancti cuiusdam), kot piše v pismu Janezu, škofu Jeruzalemskemu, potem je snel zaveso in jo velel nesti ven ter z njo pokriti pokojnika. Stražarji so ga hoteli prijeti in zahtevali denarno odškodnino, kar je Epifanij tudi storil: poslal je jeruzalemskemu škofu novo zaveso, vendar je skušal župnika tiste cerkve prepričati, da se v Kristusovi cerkvi ne spodobi imeti takšnih podob, kar naj bi »nasprotovalo njegovi veri«. Epifanija je motila upodobitev človeškega obličja, okoli katerega so molili verniki. Takšnemu odzivu ustreza 36. pravilo Illiberitanskega ali Elvirskega cerkvenega zbora l. 306, ki so ga potem navajali protestantski pisci XVI. st.: v latinščini se glasi: »Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur«; izraz »in parietibus« naj bi določal, da se podobe v cerkvi sicer dopuščajo, vendar ne na steni, da ne bi prišlo do profanacije s strani poganov. Navedki iz domnevnega Epifanijevega pisma pa so se našli tudi v Libri Carolini, karolinškem rokopisu (pisec verjetno Karlov pomočnik Alkuin), ki se je pojavil nekaj mesecev po II. nikajskem zboru, ki zastopa tipično zahodno srednjo pot v razmerju do podob v cerkvi (privržencev ikon pa tudi nima za heretike): odobraval so jih kot okras, ne pa kot religiozni predmet. Zanimivo je, da se dotikajo upodobitve t. i. Nerokotvorne podobe: neposredno naj bi bila ta upodobitev omenjena v pogovoru Kristusa z Abgarjem, (slednjega so Karlove knjige razglasile za ponarejenega). V resnici je, tudi glede na Evzebijevo pričevanje, ta dokument resničen (Prim. Golubcov, n. d., 113–116). Zdi se, da Primoža Trubarja upodobitev Kristusa zadeva ob ideologijo prav t. i. ne z roko ustvarjenega.

Nasproti sprejemanju predrugačenih pojmov, ki navdihujejo k čaščenju in slavljenju, stoji nespametno zavračanje in celo dovoljenje onečaščenja, zato Maksim Grek s starozavznimi primeri (Mojzesovih knjig, Exod. 20–40, prerokov Izaije, »drugega Mojzesa«, in Ilije) utemeljuje Božjo prepoved malikovanja (enako kot P. Trubar), ne pa tudi katerega koli čaščenja. Posebej neustrezno je tako s tuzemskimi dopolnitvami zaljšati slavo Božje matere (»lišpanje telesa, razkošna ogrinjala, svetleče oprave, s katerimi obilne žene želijo goditi svojim možem« – l. 193), kot tudi slednjo omalovaževati, zato je misliti, da je Maksim Grek v besedilu *Proti žaljivcem Božje matere*, v katerem se je navidezno odzval na ikonoklastične spore v bizantinski domovinski zgodovini, v resnici pa je odgovarjal na obtožbe drugega moskovskega cerkvenega zbora proti njemu leta 1531, ki so ga krivile bogokletnega besednega upodabljanja Božje matere; sam pa jo je opisoval le kot »polno duhovnih darov«:

»Za Prečisto Božjo mater ni nič takšnega moč misliti, saj sta vsa njena slava in dobrota notranji, ker je ona naravna in z vsemi pobožnimi in Bogu najbližjimi vrlinami obdarjena. S tako veliko slavo in enako Božji svetinji veličino obdano je bila vsem prikazana v od Boga navdahnjenih spisih – vseh Cesarica. Naj se sramujejo brezumni, ki Jo žalijo in Ji odvzemajo Njej ustrezno višino Bogu vidne veličine, in jo ponižujejo z ikonoborcem Kopronimom,⁴⁴⁷ Kako ne razumete brezumni govorečega »Jaz sem bil rekel: Bogovi ste in sinovi Višnjega vsi« (Ps 81, 6) in še: »Sveti bodite, kakor Jaz sem svet« (1 Petr 1, 16) in še: »Bog je stal v množici bogov, v sredini bogov On sodi« (Ps 81,1). Saj ko vendar bogove in sinove Višjega poimenuje sam Najvišji, svetuje preprostim ljudem, (kako) goditi Njemu s sleherni vrlino in pravičnostjo in resnicoljubnim upodabljanjem, njim tudi veli, da naj svetinje častijo in bodo njim podobni⁴⁴⁸ Njemu s sleherni svetostjo in čistostjo življenja. Ne pa, da so odpadli od Njega, ko so upodabljali Nje neupodobljivo slavo in veličine, ki je od vseh nebesnih sil višja in čistejša in bolj slavna, in enaka svetinji Božji – in brez odvečne časti« (l. 193, ob., 194, ob., 195).

Takšen pravoveren slavospev verujočemu vrača dar govora, razumevanja in Besede: po

⁴⁴⁷ Maksim Grek »z vsemi pravoslavnimi« nasprotuje ikonoborcem (»bogoborce«, večče »bogobornega jezikobolja«), njihovemu, poganskemu malikovanju sorodnemu, čaščenju. Za »glavnega krivca« ima bizantinskega cesarja Konstantina V. Kopronima, ki je preganjal čaščenje ikon, v resnici pa prvi izrazil »prevratno« misel o edini resnični podobi Sina kot »ikoni Svetih Darov«, tj. dveh podobah Kristusovega telesa in Njegove krvi (v tem smislu tudi edine posvečene podobe). Kopronim je v svojem traktatu »Proti mamonom« zapisal: »Kruh, ki ga mi prejemamo, je podoba (»eikon«) telesa Njega, ki predstavlja meso Njegovo, ki se oblikuje v podobo (»tipon«) telesa Njega«. Njegov nauk je bil obsojen na VII. Svetovnem cerkvenem zboru: »Tako ali tako sveta Evharistija služi kot ikona (podoba) življenje ustvarjajoče mesenosti Njega. Ta ikona mora biti pripravljena z molitvijo in pobožnim čaščenjem /.../ Kristus je velel, da bi v podobi (Njega) bila prinešena izbrana snov« (tj. bistvo kruha, ki ne bi predstavljalo podobe človeka za namenom, da se ne bi širilo klanjanje idolum). Izpuščamo besede M. Greka, naperjene proti zagovornikom Kopronima: »ko jo upodabljajo močno, polno in pozlačeno, in pravijo, da si velikega zasluži posipa z zlatom, v resnici pa tudi tega ni ali zelo malo ali povsem ni dostojna. Tako pač govorijo bogoborci, ki so žrtvovali tudi prečisto Božjo mater: »Ojoj, kaj vendar govorijo: »v velikem času« (tj. v tuzemski minljivosti) je noseča v drobnoju božanskega Emanuela, kateremu se klanjamo, (postala) sveta in slavljenja in še večjega dostojna. A po tistem, ko je rodila Njega, so vsi tisti preveč glasni (dob. slavni) odpadli od nje, in je bila zanje spet kot ena od mnogih žena. Dovolj je bilo tega nespametnega in z Bogom bojujočega se, bolnega in predrznega njihovoga govorjenja!«.

⁴⁴⁸ Var. Z njimi poskušati biti bližje Njemu.

spremenitvi se doumevanje ravna po preroditveni sili preminjanja osnovnih pojmov človeške narave (»dobrota je notranja, to pomeni, da je naravna«). Maksim Grek je v spisu *Izpoved pravoslavne vere*⁴⁴⁹ razkril, da je v staroruskih liturgičnih knjigah našel besedne upodobitve Sina Božjega, ki odražajo ne le neustrezno teološko razumevanje (ali celo namerno nasprotovanje) Bogočloveka ter nedoumevanje t. i. svetopisemskega časa, temveč tudi domišljanje o Bogu Očetu, s tem pa še najbolj izkazujejo nespoštljivost do Njega matere:

»Naravnost modrovati o utelešenem Bogu-Besedi, ne pomeni govoriti o Edinem točno človeka, kakor bi bilo to po vaših Časoslovih,⁴⁵⁰ temveč tudi o Bogu popolnem in očloveku popolnem v eni hipostazi Edinega Bogočloveka. Takega jaz izpovedujem z vso dušo in istega Bogočloveka, ki je tretji dan od mrtvih vstal in ni bil predan večni smrti, kot je pridigano povsod v vaših evangeljskih tolmačenjih. Jaz učim neustvarjenega po božanstvu – temu je verovati in se tega učiti /.../ Jaz Edinega premišljujem in izpovedujem: od Očeta brezmaternega in pred vsemi časi rojenega, po božanskem apostolu in po vseh od Boga navdahnjenih teologih, ne pa tudi o Očetu, o Njem kot brezmaternem Sveto pismo nikjer ne govori, niti kot o rojenem od katerega koli starejšega bitja, naj izgine med pravoslavniimi takšna žalitev! Brezpočelen je Bog Oče in nerojen in neskončen. /.../ Niti od časa, niti od počela, niti v konec, saj je edini neustvarjen, brezpočelen, resničnobivajoč in najbolj veččen in neskončen skupaj z izhajajočim iz Njega Sinom in Svetim Duhom. A pri vas časoslovci⁴⁵¹ celo brezmaternega Sina na skrivaj pridigajo,⁴⁵² in kako vi take žalitve ne spregledate in je ne popravite. Jaz s svojimi spisi sleherno latinsko krivoverstvo, judovsko in pogansko žalitev razkrivam, razgaljam in razdiram, kot že vsi moji spisi pričujejo. Jaz s temi mojimi spisi vsakemu blago verujočemu menihu življenje in svoje tuzemsko živetje urediti želim⁴⁵³ po svetih Božjih zapovedih in izročilih apostolskih in očetovskih«⁴⁵⁴ (I. 8, ob.).

Posvečenost Božje matere je potemtakem časovno neopredeljena, saj edina zmore izvorno so-živeti (doživljati, čustvovati in trpeti) s Sinom, Nje izbranost pa je utemeljena v presoji in volji Boga Očeta, Stvarnika vseh, ki je Nje dušo izbral za primerno zvesto milino poslanega v svet Sina. Prav od Boga izbranost Maksim Grek pojmuje kot nezamenljivo in enkratno lastnost Nje, zato tudi tuzemska upodobitev slednje ne more biti zgolj prisposoda: Njena neoporečnost je bila že prej, neodvisno od volje Boga Očeta (z Njim je bila le potrjena).

Primož Trubar je v Kristusovem trpljenju odkrival uresničenje ljubezni Boga Očeta ter v Njega vidni podobi odraz strahospoštjive neupodobljivosti prve osebe Svete Trojice. Tako utemeljuje v *Artikulah oli dejlih te stare prave vere kersanske* (1562):

»De ie Gospud Bug s teimi starimi, pervimi očaki inu s teim Moizesom skuzi suiga Synu govuril, od tiga sam Cristus pryčue, kir pravi, Math. xi: »Nisče ne zna tiga Očeta, samuč ta Syn inu komu ga Syn hoče rezodeti.« Inu Paulus pravi, i. Thi. vi: »Bug prebiva v eni luči, h kateri nisče ne more pryti, kateriga oben človik nei vidil inu ga viditi ne more«« (III: 21).

⁴⁴⁹ MDA I/42.

⁴⁵⁰ Staroruska liturgična knjiga.

⁴⁵¹ Tj. po vaših liturgičnih knjigah vaši duhovniki.

⁴⁵² Var. Sina in Njega brezmaternega skrivoma pridigajo.

⁴⁵³ Dob. mislim.

⁴⁵⁴ Tj. patrističnih.

In če se je zdelo, da je okrilje modrosti strah Božji kot najprepoznavnejše znamenje Boga Očeta v *Molitvi Božji materi* Maksim Grek razkriva čistost strahospoštovanja, ki predstavlja prav neizrečeno ponujenost usmiljenja Njega matere:

»K Tebi, ki z neupodobljivo čistostjo presegaš breztelesne božanske nazive⁴⁵⁵ molim, vseopevana /.../ očisti me /.../ umij me /.../ z blagodišečo⁴⁵⁶ spokojnostjo molitev Tvojih in z najbolj sladko svetlobo božanske ljubezni in s čistim izlivom iskrenih solz razsvetli temo duše moje, in z uzdo strahu, ki biva najbolj čist v vseh časih, nadzoruj moj nebrzdan mesenost, in me ohranjaj znotraj meja čistosti« (I. 17, ob., 18).

Tako je Maksim Grek opravičeval besedno utemeljitev Nje svetosti (sprejemljivo celo) v osnovnem pravoslavnem veroizpovednem obrazcu (če služi posvečenju svetosti, je pravilno opravičeno) v spisu *Izjava o spoštovanju Simbola vere*:⁴⁵⁷

»Strašna je zapoved in prepoved, ki zasluži veliko pozornega spoštovanja od vseh nas, ki želimo resnično prejeti odrešitev in skupnost z vsemi svetimi očeti, ki so sestavili Simbol pravoslavne vere naše /.../ Pod anatemo je prišteti tudi vas, ki poneverjate od Boga navdahnjene besede, ki govorite »iz Marije«, in ne »od Marije, in »pričakujemo«, in ne »čakam«, in »življenje bodočih vekov«, in ne »bodočega veka«. Ali vam res ni dovolj bojevanj in upornih dejanj, ko si nekaj od sebe umišljate, pri tem pa Duha Svetega zapuščate, z Njim je bilo in je dano: »Ne morete Bogu in mamonu služiti«, pravi Božja beseda. Kolikokrat se je klanjal svetemu petemu zboru veliki cesar Justinijan,⁴⁵⁸ da so mu blagovolili dodati Svetemu Simbolu eno neznatno besedicom, ta je »resnično«, da sedaj, kjer so prej govorili »in Marije Device«, govorimo »in Marije Resnično Device«. In oni, najbolj sveti očetje, ki so spoštovali zapoved prvih štirih zborov, niso dovolili dodati te besedice Svetemu Simbolu, čeprav z ničemer ne škoduje, temveč celo povečuje slavo in pohvalo Najsvetejše Bogorodice /.../ A cesar, ki ni dobil od zbora dovoljenja, je bil v ljubezni do Najčistejše Bogorodice navdahnjen in je Njej ustvaril naslednji verz: »Enorodni Sin in Beseda Božja, nesmrten Si, in zaradi naše odrešitve si dovolil utelesiti se od Svete Bogorodice in Resnično device Marije«« (I. 242 ob, 243, ob.).

Primož Trubar je nastopil proti malikovanju Božje matere (in svetnikov), proti čaščenju »njenih relikvij«, ne pa proti spoštovanju.

»Ampag mi vučimo iz božyga pisma, de se imαιο Divica Marya inu vsi svetniki prou, po božy bessedi inu koker se spodobi čestiti inu poštovati, oli taku, de žnih ne imamo boguve sturiti inu nee koker malike inu zcludie moliti, koker ty nezastopni inu nedomisselni papežniki deio« (II: 173).

⁴⁵⁵ Tj. angelske.

⁴⁵⁶ Prisotnost znamenj posvetilnega kadilaje ena od posebnosti ikonografije zsanutja Božje matere (prim. M. Evangelatou, *The symbolism of the Censer, v: Images of the Mother of God* (ir. Maria Vassilaki), Ashgate 2005 122–124).

⁴⁵⁷ RGB, Bolš. 285/69.

⁴⁵⁸ Cesar, teolog (njegovi so doktrinalni edikti in protiorigenovski kanoni) in pravnik Justinijan (527–565) je zaradi varnosti državne enotnosti stremel k politični in verski enotnosti tako, da se je zbližal z monofiziti ter poizkušal razčistiti trenja z nestorijanci, imel cesaropastične črte s pentarhično cerkvijo, ki je doživela svoj vrhunec v V. stoletju. Podpiral je svojo monofizistično ženo cesarico Teodoro ter neokalcedonsko usmerjene liturgične pesmi Romana Melodusa (CC 2006: 155).

Leta 1531 je bil Maksim Grek drugič obsojen pred moskovskim cerkvenim sodiščem, kjer so ga obtožili žaljivega upodobljanja Božje matere v prevodu Nje hagiografskega spisa izpod peresa bizantinskega hagiografa Simeona Metafrasta. *Žitje Bogorodice*,⁴⁵⁹ v »Zborniku žitij svetnikov Simeona Metafrasta« predhaja *Žitje Dionizija Areopagita* z naslovom »Muke Sv. Dionizija Areopagita«,⁴⁶⁰ ki se začneja z naslednjimi besedami:

»Tudi celo če ne od sebe in ne samo (jaz) govorim, s teboj (jaz) posredno prejemam Njegove skrivnosti, čeprav telesno, sem pripravljen sveta dejanja preje(ma)ti duhovno, da začnejo delovati (takoj) in me v skrivnost Božjo uvajati« (I. 215).

Glavni vzrok in hkrati posledica svetosti Matere Bogočloveka (plod njene nedotakljivosti in neomadeževanosti), razumljen kot neposredno prejet dar (od) Svetega Duha, je človeštvu doprinos Boga v človeški podobi. V rokopisu *Žitja Bogorodice* piše:

»O tej ženi je bilo pripovedovana (z) nebes besedna vest; in (brez katere) ne bila bi vsa, če ne bi z nevarnostjo zvezd tudi slava moja bila nič več od navadne hvalnice /.../ če ni izpovedanje poimensko zaradi Boga, verodostojno Njemu, je vendar prejetje ne samo prilikovanega, temveč podoba prejeta, in samo v tem smislu kakor srčno, posvečeno hvali sveto bivanje hvali Nje in samo Nje Bogorodice milost izpovedujoč in jasno odrešitev obljublajoč« (I. 215, ob.).

Primož Trubar je Božji materi priznaval čudežno pomoč, ne pa tudi od Boga dano posvečenost Njene narave, zato ubeseduje sicer prošnjo, naslovljeno na Marijo (za Njeno molitev za »nas«), ne pa neposrednega obračanja (z zanašanjem Nanjo, ne verovanjem Vanjo). Ob ljudski nerazsodnosti navaja negodovanje svetnikov in angelov: v tem leži jedro Trubarjevega nasprotovanja čaščenju vseh omenjenih:

»Ampag tu branimo, de ne imamo v to Divico Maryo inu v te svetnike verovati, na nee klicati, za gnado, milost, odpusčane tih grehou prossiti /.../ Oben prerok, jogger oli pravi svetnik nei na druge svetnike, kir so poprei umerli, klical oli za pomuč prossil. /.../ Ty svetniki inu tudi ty angeli so se serdili inu ostro prepovidovali, kadar so ty ludie iz nezastopnosti nee molili, pomuči per nih iskali inu za Bogueve deržali« (II: 176–177).

Sledeč evangelijskemu izročilu, je Primož Trubar častil Marijinega Sina kot človeštvu dar: Božja mati v njegovem teološkem nazoru predstavlja skupaj z angeli eno od stopenj molitvene priprošnje oziroma dviganja k Kristusu.

V besedilih obeh pisateljev pa se tudi ohranja tisto izročilo, ki je svetost Božje matere onkraj institucionalnih cerkvenih pravil (ali njim navkljub) nadaljevalo (ne le kot ponovljen spomin biblijskega zapisa) v pobudi ustvarjanja bogoslužnih pesmi (»koker ta Cerkou poye«).⁴⁶¹

⁴⁵⁹ RNB, Sof.1498, I

⁴⁶⁰ Maksim Grek je prevedel Dionizijevo žitje iz grškega zbornika žitij Simeona Metafrasta, ki je bil vključen v Mineje in v zbornike traktatov »Corpusa« (GIM, Sin. No55, I. 3676–372a; Iosif-Volok. No. 134, I. 453).

⁴⁶¹ V teh se je »uzakonila« upavičenost Nje položaja med krščanskimi osebnostmi, pa tudi sposobnost prevzemanja/povzemanja/posvajanja Nje obličja drugih neoporečnih pričujočnosti kanoničnega

Izvor Nje svetega izročila je razširjeno utemeljeval Maksim Grek v spisu *Proti žaljivcem/zasmehovalcem Božje matere*:

»Ali ne poznate višjega sedeža Enorodnega: o njem vendar govori Oče, ki ga je rodil iz drobovja pred danico, in je prestol Njegov kakor sonce pred Menoj in kakor luna popolna v poslednji čas; tam tudi Cesarica in Gospa vseh stoji na desni vseh Cesarja in Sina in Stvarnika Nje, ki nenehno moli (k) Njemu za odrešitev vseh, ki pristopijo k Njej z vero in upanjem trdnim, in ki iščejo pri Njej pomoč in rešitev od napuha nehvaležnih, ki vladajo svetu. Mar ne slišite gluhi, koliko je, o tem govoril Njej prav Njen Praoče: »Poslušaj, hči, in poglej in prisloni uho svoje in pozabi ljudi svoje in dom očeta svojega. In zaželel si je Cesar dobrote tvoje, to pomeni neupodobljive čistosti in dostojanstvene⁴⁶² nedotaknjenosti neoporečnega devištva Nje, kakor Gospod tvoj, to pomeni kakor Stvarnik in Bog, pa tudi Sin Nje je biti blagovolil, zaradi tega so se mu poklonili kakor Bogu in Sinu tvojemu, hči Tirova, to pomeni, da še pred malikovalskimi jeziki je bilo obstajalo takšno mesto Tir, kjer je hči Božja z vero v Kristusa bila z darovi preroditve božanske kopeli, h kateri so se zatekali kakor k Prečisti materi Boga njih. Tako tudi premožni ljudje tvoji molijo pred obličjem Tvojim s strahom in ljubeznijo klečijo pred ikono Prečiste, ki se ji je klanjati« (l. 191, ob.).

Maksim Grek, bizantinskemu pravoslavnemu nazoru ustrezno, enači obstoj Božje matere z Nje večnim bivanjem v verni upodobitvi: med dotakljivim in idealnim tako več ni ne oddaljenosti niti hrepeneče prazne razlike (»molijo pred obličjem Tvojim s strahom in ljubeznijo klečijo pred Prečiste ikono, ki se ji je klanjati«). Medtem ko Primož Trubar nadvse pravoverno določi Marijino mesto med osebnostmi Svetega pisma, je uvrščanje enakovredno oziroma zglajevalno (»glihanje«), saj stoji med starozaveznimi preroki, Maksim Grek pa je natančnejši, saj Nje dostojanstvo izgrajuje kot izjemnost med Njej enakimi (tj. ženskimi predhodnicami, prerokinjami):

»Saj so tudi pred Njo hčere človeške ustvarjale polnomočno sposobnost,⁴⁶³ to pomeni vrlino in dovolj čudežne preureditve⁴⁶⁴ bivajočih, kot so bile Sara, Rebeka, Lia, Rahela, Mariam, Ezdra, Judita, Anna, Suzana in Alia (Lilit), a nobena od teh ni bila takšna kot edina Najbolj čista in resnično devica mati Emanuela. V prejšnjih so bila tudi lažna in drzna ugajanja, to pomeni, različna zunajduševna, torej telesni lišp« (l.192, ob., 193).

Narava Božje matere je kot sveta utemeljena v duhovnem, zato tudi njeno brezmadežno spočetje⁴⁶⁵ Maksim Grek utemeljuje v najneznatnejšem od oprijemljivega oziroma v

krščanskega izročila, zaznamovanih z žensko podobo (od duše, hčerke nebesne, Cerkve, Vere, Milosti).

⁴⁶² Var. plemenite.

⁴⁶³ Tj. smernico preroštva in zmožnost uresničitve. To je slovanski cerkveni jezik zmogel od grške nevmatične punktuacije (gr. okseia – gr. vareia – gr. klasma) osvojiti v dejavnem prevzetju prvega izraza »puščice« ali »strel(k)e« že v »Kijejskih listkih«, morda najstarejšem fragmentu slovanske liturgije (redkeje rabljena druga dva: »palka« – »čaška«) (prim. R. Jakobson, *Selected Writings VI* (Part I), Berlin–NY–Amsterdam 1985, 251).

⁴⁶⁴ Var. ozdravitve, popravila/prevzgoje.

⁴⁶⁵ M. Grek presega stanje uradne Pravoslavne Cerkve, ki sprejema odločbe o Mariji, sprejete na prvih ekumenskih concilijih (leta 431 razglašena za Bogorodico, leta 451 definirali Njeno trajno devištvo), do danes ni dogmatično priznala novejših katoliških dogem, tj. Nje brezmadežnega spočetja in vnebovzjetja (SRL: 709).

celoti Svetega Duha kot povezovalca besed. V spisu *Kako se spodobi kot je običajno upoštevati izpoved pravoslavne vere* na osnovi verza liturgične pesmi (»edinorodni sin in Beseda božja, nesmrten ta in ki je blagovolil zaradi naše odrešitve utelesiti se od svete Bogorodice Resnično Device Marije«) nasprotuje rabi predloga »iz«:

»Marija je njeno ime,⁴⁶⁶ ne pa »(i)z Marije«, ni lepo tu pripisati in govoriti s pismenko to »z« (emlj), saj je »in« veznik/povezovalac, ki združuje, in ne predlog. Združuje tisti, ki povezuje govor z govorom, kot govorimo: »Peter in Jakob, in Ivan«; zato tudi v tem: »se je utelesil od Duha Svetega in Marije Device«, in ne »iz Marije«; kot tudi govorimo: »od Zaharije in Elizabete«, in ne »iz Elizabete se je rodil Krstnik«. Ta pismenka »i(n)«, položena med »Svetega Duha« in »Marijo Devico« nam kakor, da prikaže, da je Sveta Devica z oploditvijo Svetega Duha spočela in rodila Jezusa Kristusa, ne pa Edina in Sama/od Sebe/s Seboj. Tako se tudi predlogi ujemajo z imeni in z več besedami, en predlog pogosto združuje imena: in tri in štiri, kot na primer: »človek je sestavljen od zemlje, in ognja, in zraka in vode«, tako se reče za vse »od«, medtem ko so imena štiri: zemlja, ogenj, zrak, voda« (Jagić 1896: 302–303).⁴⁶⁷

Neomadeževanost in nedotakljivost (»ima biti čista, sveta divica, pred porodom inu potle«) je Božji materi priznaval tudi Primož Trubar:

»Zakai, ty preroki so veidili inu verovali, de Divica Marya ima biti čista, sveta divica, pred porodom inu potle. Le-tu mi tudi terdnu veruiemo inu očitu v ti naši veri spoznamo, kir pravimo: »Iest veruio tudi v tiga Jezusa Kristusa, Gospudi našiga, kir ie počet od Svetiga Duha inu royen od te Dvice Marye.« Kateri le-tu veruie inu spozna, ta isti prou, zadosti počtuie inu česti to Divico Maryo« (II: 175).

V svoji *Izpovedi pravoslavne vere* je Maksim Grek izrazil teološko podstavo svetosti Božje matere, s katero dobesedno zgolj nad-grajuje pravoslavno verovanje:

»Tako verujem in izpovedujem rojenega bezpočelno in resnično bivajočega Sina in Boga- Besedo od bezpočelnega Boga in Očeta z blago voljo očitno in oploditvijo Svetega Duha, zarojenega v najčistejši notranjosti Najčistejše in Resnično device Marije, Božje matere, izhajajočega iz Nje s prejeto od najčistejših krvi Nje telesnostjo – sveto Svojo. Človeka popolnega in Boga popolnega, Njega vendar /.../ In to so božansko napisali in po svetih apostolih predali združenim na zborih cerkve. In sprejemam in izpovedujem in izgovarjam z vsem srcem mojim. K temu še izpovedujem in pridigam sebi vendar in vsakemu pobožnemu, najbolj blagoslovljeno Vladarico mojo Bogorodico, Zaščitnico in Tešiteljico⁴⁶⁸ vseh pravoslavnih kristijanov, v vsem bitju sveto in najčištejšo in najbolj neomadeževano Resnično Devico, to pomeni že pred božanskim brezmadežnim rojstvom utelešenega iz Nje in z Njo enorodnega Sina Božjega. In v samem rojstvu in po rojstvu – kot je prej bila – devica najbolj čista, Katera ni pred bezmadežnim spočetjem Emmanela izkusila moža, niti ni bilo brez nje rojstvo Njega, nikakor ne, naj ne bo nikdar kristijan, ki bi tako krivoversko drznil misliti o namreč najbolj sveti in najbolj nedotaknjeni in resnični devici Bogorodici, ki je bolj čaščena od kerubov in slavnejša od neupodobljivih serafov. Toliko o tem« (I. 7, ob., 8.).

O duhovni izkušnji spregovori v zaključnih poglavjih svoje *Dolge predgovori k Novemu*

⁴⁶⁶ Prim. Lk 1, 27.

⁴⁶⁷ ŽurovaII, n. d., 215.

⁴⁶⁸ Var. Tolažnico.

Testamentu Primož Trubar, ki z razumno eksegetsko-liturgično razlago apostolovih besed (za preproste ljudi morebiti preveč podobne poganskim pojmom žrtvovanja) »prevaja« v jezik pravovernosti. Zdi se, da moč velelnika Sv. Duha (imperativa duhovnega poslanstva) vpliva na trenje znotraj besede, ki občutenje Božje (naklonjenosti) milosti nemudoma spremeni v izraz hvaležnosti (»bode dan timu vernimu ta S. Duh, ta iSti ie nega Serce, miSsal, volo inu Sastop na dobru preoberne inu premini«).

»Sakai GoSpud bug nei drug diinu per obeni rizhi, te Sue Gnade, miloSti inu tiga odpuSzhane vSeh Grehou poStauil ne oblubil, temuzh per samim nega Synuui /.../ Inu de oni takim Boshym Euangeliskom Stonouitim Oblubo, de So /.../ Vgnadi inu Vmilosti Boshy, terdnu Veruio na te iSte se Se cilu Seuupaio inu SeneSso Stako Vero kadar ie prou, bode dan timu vernimu ta S. Duh, ta iSti ie nega Serce, miSsal, volo inu Sastop na dobru preoberne inu premini /.../ Inu de on zhestu Smisli inu premisli na to veliko neisrezheno dobruto, kir ie on nemu Vnega Synu iskaSal /.../ Na taku premislhene, Sahne sdaici ta Verni zhlouik od naganene inu naklanane tiga S. Duha, kir vnim prebiua, Se hualeshin iskaSouati pruti GoSpudi Bogu /.../ Nerpoprei on offra Bogu Sui shiuot, koker S. Paul vuzhi Ro. 12 kanimu shiuimu offru. Tu ie, on kole inu mori te hude shele kir vnim tizhe, ne puSti vezh koker poprei tim Grehom vnega shiuotu goSpodouati, Se sdusho inu SteleSom cilu poda inu poduershe Bogu inu nega uoli« (NT: z 3, ob.).

Če je Primož Trubar v sleherni cerkveni bitnosti in pričujočnosti najdeval Kristusovo bivanje, ni bilo to posledica Bogoiskanja, temveč Njega razodevanja: sleherno znamenje je prepoznaval za Njegovo. P. Trubar ni imel le vsako prebrano svetopisemsko besedo za resnično, temveč jo je razumel kot pre-pis (pre-vod: »od človeškiga navuka h timu Božjemu vuku pervleči«) natanko Svetega Duha, kot je to napovedal v uvodu k 118. psalmu:

»V tim psalmi S. Duh to postavo, ta evangeli, tu ie, to bessedo Božyo, vissoku hvali /.../ Inu prosii , de bi Bug dal vsem to isto prov zastopyti. /.../ On skorai vsakiu verzu to bessedo tuio govori. S teim hoče vse ludy od človeškiga navuka h timu Božjemu vuku pervleči. Inu te bessede le-tiga psalma se moraiu taku zastopyti inu molyti, koker bi ta verni pred samim Bogum stal inu taku z Bogum govoril vpryčo« (V: 444–445).

III. PODOBA

Maksim Grek v svojem *Prvem pismu proti latincem*,⁴⁶⁹ upošteva Janeza Zlatousta, razume Izaijevo pričevanje o serafih kot neposredni imperativ: človekovega doumevanja.

»A dobro in resnično dostojno ljubezni besed je videnje zunanjih. Vendar se je treba še veliko učiti, da bi pravilno govorili, da bi si izostrili razum in (ga) očistili,⁴⁷⁰ ne pa da bi dosegali božanske dogme in presojo, ki so bistvo vseh misli, višje od slehernega zretja bivajočega in nebivajočega;⁴⁷¹ in zgolj z vero so tudi misli vidne in spoznane; in sleherni večščino⁴⁷² logike zavračajo, saj nad njo lahko vzletajo. Kakor je bil razsvetljen blaženi Janez Zlatoust v »Besedi o serafih«, kjer je tolmačil videnja blaženega preroka Izaije, tako so tudi njegove besede zlate: »Kar je videl, je povedal«, a zamolčano, tudi jaz molče prejemam,⁴⁷³ ne iščem več, temveč molče doumevam razodeto, ne preizkušam skritega, ki je zato, da bi skrito tudi ostalo. Pravilo najbolj zlato je Svetega pisma branje, katerega osnova in votek⁴⁷⁴ sta zlata. Ne bom tkal pajčevinastih⁴⁷⁵ pravil mojih, saj niti pomislekov ne morem poznati. »Ne premikaj mejnikov večnih, pravi, ki so jih postavili očetje tvoji (Prg 22, 28). Mejnike premikati je grešno. Le kako naj, kar nam je Bog uredil, preurejamo. /.../ Gorje našemu drznemu in nekaznovanemu brezsravnemu početju, če bi si drznili poseči v božanske skrivnosti, saj so od vekomaj nedosegljive in lastne najbolj angelom⁴⁷⁶« (l. 11, ob.; MG 2008: 182).

V bogoslužju doumevana pravila svetega morajo ostati nedosegljiva, neizrečena in nedotakljiva, zgolj narekujejo mere nujnosti človeku podobne izraznosti, ki prevzema vrednost zapovedi, enakovredne cerkveni dogmi (»zgovorni molk« ikone ali nauk »molče sprejetja razodetega«). Vernikovo približevanje k Božjemu je osnovano na spokorjenosti. Duhovno

⁴⁶⁹ IRLI, Peretca. 54.

⁴⁷⁰ Var. zbistrili.

⁴⁷¹ Var. bistvenega in nebistvenega.

⁴⁷² Marg. besedne.

⁴⁷³ Var.: »Sporočen (cerkven) naziv molče prejemam«. Tako naj bi M. Grek zagovarjal nedotakljivost cerkvene hierarhije (prim. N. V. Sinicina, Maksim Grek, Moskva 2008, 42).

⁴⁷⁴ Var. iztekanje (etimološko celo bolj prepričljivo) svetlobe, povezovalni člen, prečna pletilna nit, preplet, tkanje. Za najdenje tako ustreznega izraza (»votek«) v slovenskem jeziku se zahvaljujem in »največjemu učenjaku naše dobe« mag. Alenu Novalji (N. Z.).

⁴⁷⁵ Za Maksima Greka ustaljena metafora človeškega umišljanja (minljivega praznega), ki mu včasih stoji nasproti (zahodnoevropska?) realija čipke.

⁴⁷⁶ Var. samih angelov bistvo.

vzpenjanje se uresničuje vzporedno z neposrednim sprejemanjem svetopisemskega Smisla (nerazklenjenost vsebine in oblike kot »zlate« »osnove« in »iztekanja svetlobe«) kot tistim brezpogojnim nenasprotovanjem,⁴⁷⁷ primerljivim z otroško nedolžnostjo,⁴⁷⁸ ki šele daje občutiti pričujočnost Višjega. Svetopisemske besede ne potrebujejo razlage, temveč same predstavljajo neposredno vodilo, ki omogoči celo v skrajno »temni in zli« resničnosti vernika uzreti v »svetlo in dobro«. Zato M. Grek izpostavlja dar vidnosti (»Ko vendar vidim«), po katerem se izteka »Svetloba Pisanja«, ki po Božji zamisli človeku ponuja duhovno življenje. Osnovni namen je povedati odkrito, neposredno, jasno in v sooglasju z izročilom. Človekov izraz je dovoljen toliko, kolikor vodi (po razodetosti) k pravilnemu zrenju in s tem vzpostavlja tuzemsko videnje (ne pa pravila) Božjega. Zato pisec črpa iz izročila (»osnova«): osvojeni znani človečanski pojmi (stari izrazi, poganske antični, bodisi starogrški ali zgodnjelatinški) ali t. i. predkrščanske besede, so podvrženi dejavni preobrazbi: predstavljati začenjajo ogrodje krščanske terminologizacije. Starozavezno jezikovno ogrodje, ki z obliko narekuje tudi prvi, od Boga postavljen, pomen, ponuja zalogo tudi slehernega prihodnjega prerojevanja človekove jezikovne zavesti. Zapisovalec vodi osmišljanje skozi preplet navidezno že davno jasne, pričakovane, a neopredeljene vsebine ter opredeljene oblike. Navidezna fragmentarnost je le dobesečnost svetopisemske govorice, omemba samoumevnega postane antisimbol ali že izraz onstranske vrednosti besed. Kar je individualno, se več ne prilikuje k jasnemu in spoznatnemu, temveč spominja na uganko Človeka (»Sfingo«), ki ni več vnaprej pojasnljiv obrazec ali geometrična shema odrešilne radosti katarze, temveč tragično-razodetvena prednost doumevanja Edinega, kateremu *nova* terminologizacija služi. Jezik popolne preobrazbe je pomenil rojstvo krščanske umetnosti Besede.

V LX. poglavju *Ene dolge predgovori k Novemu Testamentu* Primož Trubar, katerega frazeologija se giblje med »morati in moči« in prehaja v načelno besedno dovrševanje, oblikuje osnovno krščansko vodilo razbiranja (s starozaveznimi citati o dobrem in zlem) med vrednim in ničnostnim, ki pomeni slovo od srednjeveške dihotomije (grešno telo-tudi takšna duša?) ter prehod v (vzhodnokrščansko) zблиžanje »zunanjega in notranjega«⁴⁷⁹ človeka, zaznamovanega z osebnostno lastnostjo:

⁴⁷⁷ Prim. opažanje J. Burckhardta o italijanski upornosti (izvirajoči iz njihovega značaja, torej iz davnine: »antihierarhična volja Italijanov, kakor se nam razodeva v literaturi in zgodovinpisju vsaj od Danteja dalje«), ki »ni šla prek meja negacije hierarhije«. V tem kulturni zgodovinar najdeva celo vzrok za nezmožnost italijanske skupnosti, da bi izvršila reformacijo v tako dosledni obliki, kot se je to zgodilo v Nemčiji (prim. Burckhardt, n. d., 335–337).

⁴⁷⁸ Ta je prisotna v pojmovanju nujne pesnikove neomadeževanosti tik pred zapisom verzov (prim. D. Zajc: »Edino otrok lahko razume, kako nastaja pesem«). Zato ta starozavezni odlomek iz Izaije (6, 1–7) nastopa v naslednjih stoletjih v poeziji kot stalnica svetopisemske navezave oziroma je predrugačen v pojmovanje pesnikovega poslanstva kot Božjega. Tako govori A. S. Puškin v znameniti pesmi »Prerok«, pa tudi slovenski »temni modernist« D. Zajc v »programski pesmi« *Kepa pepela* (prim. N. Zajc, *Nadčasna kategorija pesništva: (motivno-tematske in duhovne vzporednice v poeziji D. Zajca in A. S. Puškina)*. Literatura, maj/jun. 2009, let. 21, št. 215–216, str. 145–170).

⁴⁷⁹ Prim. še prevod obeh piscev svetopisemske opredelitve zunanjih-notranjih del: Pavlovo Pismo Galačanom (5, 19) Maksim Grek pojasnjuje v »Drugem spisu proti Mohamedu ter še o koncu časa (tega stoletja)« (opozarjamo, da ga je pisec dopolnil z izrazitim pridevkom: »temna«): »Zato, »odložimo«, pravi, »dela temna, ki so zabloda, prešuštvovanje«, kakršna koli nečistost, mesenost,

»Inu nai Si leta nash vunani zhlouik, prau i tudi S. Paul 2 Cor 4. Se reSuali inu Strohni, taku Se vSai ta noterni vSak dan ponaula /.../ nom kir ne gledamo na tu videzhe, temuzh na tu neuidezhe, Sakai tu kar mi vidimo, en mahin zhas terpi, ampag tu kar mi ne vidimo ie vezhnu« (NT).

S pozornostjo na »tu kar mi ne vidimo ie vezhnu« (notranjega človeka) je predstavljena upodobitvena sila molitvenega samoizraza. Z ustreznostjo ponujenega besednega vzora oblikovanja dejavnega odnosa med vernikom in Bogom so psalmični vzorci⁴⁸⁰ začeli pronicati v skupne cerkvene molitve (glasne), ki so se začele oddeljevati od obredne dejanskosti in spominjati na poslovilne, (zadušnice) – v XVI. stoletju kot izraz so-čutenja vsečloveškega obupa. Neizogibno je bilo vsaj zreti iz občutja brezizhodnosti, ki je obračanje vase spreminjalo v neizprosno samoizpraševanje, kakršno najdevamo v Trubarjevi zgodnji pesmi o stvarjenju *Nu pujte, pujte vsi ljudje* (iz *Katekizma* l. 1550)⁴⁸¹ v verz 15. kitice:

»Le-tu ljudje vsi merkajte//inu prov zastopite, Boga, sebe prov spoznajte«.

Psalmični verzi so se osamosvojeni prerajali tudi v osebnih (tihih), t. i. notranjih molitvah, ki so prevzemale dušno potrebo, ki je v zakramentu spovedi umanjala. Medtem ko je dogmatološko nesporno prepričljiva – pravoverna, povezovalna in pritrtilna – premisa med pravoslavno in protestantsko krščansko veroizpovedjo predhajanje spovedi kot nujen pogoj odpustitve grehov za dovoljenje k pristopu zakramentalnega doživetja telesa in krvi Sina Božjega, tj. Gospodove večerje ali evharistije, Primož Trubar slednjo pojmuje očiščevalno zgolj v nerazklenjenosti besede in podobe. Nerazlikovanje med besedo in njenim pomenom (prenašanje slednjega je vnaprej zavrnjeno) je moč opazovati v poglavju *O Spovedi* (s pretolmačenjem Pavlovega pisma Efežanom 4, 22–28), kjer P. Trubar ne pojasnjuje prehoda med dobesednostjo in prisodobno, temveč uvaja v niz med seboj nezamejenih (zvezanih po ključu nraštvene neoporečnosti) nesimbolnih podob – ki so samostojni izrazi podobnosti. Zdi se, da zgolj prepletom trojnega zanikovalnega niza (nikalnica: »ne pusti«; zlo: »sui serd«; gla-gol spuščanja: »zayti«) P. Trubar zmore ubesediti neminljivost Božje svetlobe (ne sonca):

»Inu S. Paul, Ephe. iiii, pravi: »Ponovite se, položite tiga stariga človeka od sebe, oblečite tiga noviga. Kateri ie kradal, ta ne ne kradi več, kir ie legal, ta govori risnico pruti suimu bližnimu, kir se ie serdil, ta ne pusti čez sui serd tiga sonca zayti«« (III: 147).

Trubarjevo pojmovanje svetopisemskega zapisa kot dobesednega dokaza Kristusove

sramota, nepravilnost, pogoltnost, pohlep in sleherno preziranje in kršitev božanskih zapovedi Kristusa Odrešenika (Gal 5, 19). Z deli teme jih imenuje ne zato, ker bi se udejanjala v temi – tudi podnevi prešuštvujejo, kradejo in z različnimi drugimi dejanji ljudje kršijo zakon – temveč zato, ker nas predajajo, svoje izvrševalce, večni podzemni temi. »In oblecimo se«, pravi, »v orožje svetlobe« (Rim 13,12)« (K II: 78). To misel apostola Pavla Primož Trubar prevede z naslednjimi besedami in se na robu sklicuje na Pavlovo pismo Rimljanom (»Sakai prau i Verni veden dobru deio, Slushio Bogu inu suimu rauen zhloueku« Rim 14): »Ta della tiga MeSSa so ozhyta« (BiS: 213).

⁴⁸⁰ M. Smolik zaradi Trubarjeve nevezane prepesnitve Knjige psalmov Trubarjev »Psaltr« poimenuje kar »molitvenik« (Smolik, n. d., 111).

⁴⁸¹ V teh pesmih (»kjer ni nobena zgolj prevod, kot večina kasneje objavljenih«) naj bi se ohranila najbolj izvorna Trubarjeva pesniška sposobnost, saj se še ni toliko zgledoval po nemških predlogah (Smolik, n. d., 113).

večne in trenutne navzočnosti (dopušča celo Davidov 88. psalm kot »ena molytoui Cristuseva«) ustreza gramatični dobesednosti, ki zahteva samo tolmačenje po skrajnosti sorodnostne analogije (»enakega z enakim«). Maksim Grek v spisu *O nesrečnem tem veku* v ustih nesrečne vladarice ponudi odgovor na Trubarjevo razumevanje svetopisemskih besed kot Kristusovih:

»Sleherno višjo resnico/pravico je uresničevati: čistost in svetost duše in telesa, ljubiti in izpopolnjevati se v radosti ob pravici in človekoljubju in miroljubnosti in usmiljenosti do podrejenih in z različnimi dobrimi deli se ogrniti, pogumno govoriti in k Višnjemu moliti: »Ustvaril si sodbo in pravico/višjo resnico: nisi me predal mojim nasprotnikom, goljufivim«. ⁴⁸² Ter še: »In prezrl in zasovražil je neresnico, zakon Tvoj pa vzljubil, rekoč: »Blaženi so milostni, ki sami pomilovani bodo. Blažen gladojuči in ki ga žeja po Resnici, ta bo zadoščen,« to pomeni samo (od) samega Odrešenika in Boga njih. Tako nam je biti po božanskem pridigarju, kakor sta »resnica in izveličanje od Boga«, tako naj Njega želimo in iščemo vedno z najbolj poudarjeno ljubečnostjo, kakor želi človek z lakoto hudo in žejo pogubno napolniti telesnost s kruhom in z vodo pogasiti razbeljeno žejo. Takšni so bili vsi moji davni privrženci, med njimi je prvenstvo nosil blaženi kralj in prvi pobožni hieriej Višjega resnično vreden spomina Melhizedek, ki je Abrahama patriarha, tega velikega izpovedovalca čudovite ljubečnosti in pravičnih dejanj, blagoslovil in s kruhom in vinom dosegel red ⁴⁸³ uredil /.../. Melhizedek, po božanskem pridigarju upodobljen kot sin Božji: saj niti začetka dni, niti življenja konca ni moč najti v Svetem pismu. Tako se je tolmačilo najprej, kajti kralj Zedek je predstavljal Resnico (bil pravičen). Tako tudi kralj Salem, ki pomeni sveta (mir). Naj se pokaže, da tam, kjer je Resnica, se tudi sleherni mir množi, in ne obratno: mnogi tudi od mojih delnih privržencov so žal svet vzljubili in z njim podobnimi oblastniki ljubijo nalagati na svoje podložnike sleherne krivične napore in še jih bolj pohlepno zavajajo: z obsodbo na gladovanje jih požirajo« (l. 6–8).

Starozavezni kruh Maksima Greka pomeni že odrešilno razpoznavanje v svetopisemski besedi tiste vere, ki je bila nekoč položena vanjo: to je večnost in resničnost življenja – še zlasti v besedni odsotnosti (»niti začetka dni, niti življenja konca ni moč najti v Svetem pismu«). Tudi P. Trubar razume Kristusove besede naravnost (po analogiji) v čistih med seboj nezamenljivih, mestoma nerazberljivih realijah. To se zgodi le v posebnem položaju zamenljivosti mestniškega nahajanja (lokativnega: kje?) in osebe (po njem?) ter radikalne zamenjave tožilniške predočenosti z zavestno sebe-predajo Najvišnjemu (soglasno z grškimi dativom oziroma po prevodu Knjige psalmov iz hebrejščine v grški »govor«, tj. s pojavom Septuaginte), kakršen je bil osnovan v 118. psalmu. Mislimo na sledenje (»po«) besedi Gospoda, ki omogoča bodočnost: s skrajnim približanjem nahajanja znotraj (»v«) ponuja še več: radikalno zblizanje, ki je posvečenost (k) Njemu (»« – vmes ni ničesar, je le golo soobstajanje ali »O«, pojasnitev pravoslavne morda edine retorično pobožne oblike pozdrava). Zato je posebej povedno ubesedovanje 118. psalma (57–9, 63–68). Maksim Grek se zaveda medsebojne delovanja, od katerega je sovisna mogoča prihodnost (utemeljenost v preteklosti: »ohranjati zakon tvoj«):

⁴⁸² Tj. ljudem in zlim duhovom/besom.

⁴⁸³ Var. vzpostavil zmago.

»Udeležba moja si, Gospod, rekoč, ohranjati zakon tvoj. Pomilil sem obličju tvojemu z vsem srcem svojim, pomiluj me po besedi tvoji. Premislil sem tvoje poti in nazaj obrnil noge moje v pričevanja tvoja« (1. 103, ob., 104).

Tako ne pomišlja več nikdar in se zaprisega bivanju znotraj (»moje v pričevanja tvoja«), Primož Trubar pa izgrajuje smiselnost besedila z enakim načelom (»de ohranim te tuie poti«), ki mu omogoča nadaljevanje: resničnost zapolniti z zakonitimi pravili (»te muie poti«):

»Iest sem rekal: »Gospud, ti si mui erb«, inu de ohranim te tuie poti. Iest prossim pred tuim oblyčiem iz celiga serca: »Smili sse čez me po tui bessedi!«. Iest sem sam sebo te muie poti preraital inu sem obrnil te muie noge h tuim pryčovanom« (V: 452–453).

Maksim Grek s ponovitvijo zmore skupnost z Gospodom preseliti v tuzemsko udeleženo (»Udeležba moja si, Gospod«; »Soudeležen sem z vsemi«⁴⁸⁴), saj ta izraz pomeni predvsem pravoslavno prejetje evharistije. Podrejenost je potemtakem zgolj vzajemnost ustvarjanja oziroma soudeležnost v delovanju (»Blagost si (u)stvaril s sužnjem tvojim«):

»Soudeležen sem z vsemi, ki se bojijo tebe in ki ohranjajo zapovedi tvoje. Milosti tvoje je polna zemlja. Z opravičenjem tvojim nauči me. Blagost si (u)stvaril s sužnjem tvojim. Gospod po besedi tvoji me blagosti in kaznovanja in razumnosti nauči, kajti zapovedim tvojim sem ves čas veroval. Preden sem se spokoril, sem se pregrešil. Zaradi tega sem besedo tvojo ohranil. Blag si ti Gospod in blagosti tvoje me nauči z opravičenjem tvojim« (prav tam).

Primož Trubar pa se domisli posebnega naziva Božjih prijateljev (»Iest sem tovariš vseh tih«), dobrodejnost stanu doleti zgolj zvestega sluge (»Ti, Gospud, ti deiš dobru tuimu hlapcu«), ki tako dobiva razsežnosti Bogu pomagalca:

»Iest sem tovariš vseh tih, kir se tebe boye inu tuie ukazane derže. Gospud, ta zemla ie polna tuie dobrute, vuči ti mene tuih pravd. /// Teth. 9. /// Ti, Gospud, ti deiš dobru tuimu hlapcu po tui bessedi. Vuči ti mene tu dobru poštene inu veidene, zakai iest veruiem tuiem zapuvidom. Poprei, preden sem v nadlugi bil, sem zahaial, vže zdai deržim tuio bessedo. Ti si dober inu dobrotliv, vuči ti mene tuie pravde« (prav tam).

Končno je nanašanje na živo (tožilniško) sedanjiško prisotnost (»sem besedo tvojo ohranil«, tj. do danes; »deržim tuio bessedo«, tj. še danes) ter osebni nagovor ozaveščenosti (»Blag si ti Gospod«; »Ti si dober inu dobrotliv«).

Skrajno zbližanost Resnice in Pravičnosti v dokončni Kristusovi Postavi, ki uteleša

»pravdopodobje« (»pravično podobo« kot skrajno zbližanje resničnosti s pravičnostjo ali podobnosti resnice in pravice), Primož Trubar zaključí svoje tolmačenje XX. poglavja *Janezovega Razodetja*:

»Vsi shlaht ludie, hudi tar dobri, mali tar veliki, stari tar mladi, CeSSary, Krali, vyudi tar PaStiry, kmetizhi, BoSi inu bogati, Ty mertui inu shiui, pryti, Stati inu pryeti vSakteri po nega Veri, lebnu, dianu inu dellih nega praui lon (2 Cor 5). Tedai Se bo odperl inu bral vSakiga Regishter te nega viSty, kai ie vSe nega dni, mislil, gououroil inu dial, Inu Satu nega lon pryel. /.../ inu nim Se bo prauiza Sturila. Od tiga tudi CriStus gouori

⁴⁸⁴ Dob. Priudeleženec sem vsem.

Ioh. 5. De vSi ty kir So vgrobeh, bodo nega shtymo slishali, inu prido naprei, inu kir So dobru Sturili, bodo vStaieli htimu veznimu lebni, kir hudu, hti praudi, Inu tedai bo ta Smert inu Pekal, konez imeila, inu Steimi Neuerniki, Anticrishti, Papeshniki inu Turki veršeni vta vezhni ogneni Pekal inu Marter. Pred teim nas IeSus obari< (J: 477).

Niz nasprotnih si človeških podob (horizontala opozicij: »mali tar veliki, stari tar mladi, CeSSary, Krali, vyudi tar PaStiry, kmetizhi, BoSi inu bogati<), ki jih P. Trubar presoja z zornega kota večnosti oziroma njihove razkrite npravstvenosti (»hudi tar dobri /.../ Ty mertui inu shiui<), je neogiben ne le za prikaz, temveč predstavo pogojenosti neposrednega vzpona (vertikala sinteze: »shtymo slishali /.../ bodo vStaieli htimu veznimu lebni<), kakršnega je upodobil tudi Maksim Grek, ko je *Povest strašno* razdvojil: prvi del se končuje s prepesnitvijo in tolmačenjem 2. psalma, ki predstavlja uvod v drugi del pripovedi-pričevanja (o usodi florentinskega meniha in prvega pridigarja »prenovljene« cerkve). Šele po (ne apofatičnem zanikanju, a) spokorjeni odpovedi od morebitnega vzvišenega od-sebe določenega položaja (trdovratnega vztrajanja pri »pomenu praznih besed<) je dovolj natančno tudi izražena misel o podeljevanju pomena kot vrednosti – samo od Najvišjega.

»Presežno dobro, (ki je) vendar tudi najbolj modro, je obljubil posvečenim svojim učencem Človekoljubni rekoč: »Iščite predvsem Kraljestvo Božje in Resnico Njega in vsa vam bosta darovana«. Dokler Kraljestvo Božje pomeni odrešitev zase in za bližnje svoje, in je spodobno in Boguugodno sebe poslušati⁴⁸⁵ v iskanju v raznovrstnem in s poglobljenim učenjem božanskega pisanja⁴⁸⁶ druge odreševati v Lepoto in Resnico,⁴⁸⁷ saj Človekoljubni Bog odreševane preskrbuje s tistim, kar je za (svetniško) žitje neogibno, bo tistim, ki odrešitvi mnogih Njemu pomagajo⁴⁸⁸ – Kraljestvo Božje od Njega najnatančneje imenovano: »Kakor se vendar nasledstvo izroča Njemu od Očeta, živečim povsod jezikom in ohranjanje (s)krajnosti zemlje«, kakor je pisano v drugem psalmu⁴⁸⁹ in še v nekem drugem psalmu: »Kraljeval je Bog nad jeziki«. Kako bi drugače vladal, ko ne le z vero, temveč tudi z obračanjem k Njemu, saj (vendar) Sodelovalec⁴⁹⁰ in previdni Premišljevalec je vseh. »Kralj je odkrit in kraljestvo večno prejema od Očeta tudi kakor človek«, kakor sam govori o sebi v drugem psalmu: »Jaz sem od Njega postavljen vladar«. ⁴⁹¹ Blaženi, ki vendar nadvse resnično iščejo, kakor bi jasno rastle z Resnico Njega večno Njemu tako željeno kraljestvo /.../ s tem pa tudi od Boga darovano poslušajmo povest, ki (govori) prav tako o blagi veri // Danes (zdajle) bom drugo povest (začel), kakršno sem tudi slišal, duši koristno, vredno spominjanja in posnemanja, s katere resnico želimo blago ugoditi Gospodu našemu« (l. 284–286).

Človekovo neuresničenost rešuje celotnost (doslednost izrazov presežnosti, nasprotnih po obliki in vsebini, vendar pa ne v dobesednosti pomena) Božjega človekoljubja (»saj

⁴⁸⁵ Tj. sebe uriti v poslušnosti svetemu zapisu.

⁴⁸⁶ Tj. Svetega pisma.

⁴⁸⁷ В ѡпноту и правду. V tem odstavku dosledno izpeljana pomenska nasprotja znotraj pojmov so izražena samo z Višjimi pomeni: Resnico in lepoto.

⁴⁸⁸ Se vzpenjajo, sledijo, pripomorejo.

⁴⁸⁹ Prim. Ps 2, 8: »Prosi od mene, in dam ti z jeziki dostojanstvo tvoje ter vladanja nad krajnostmi zemlje«.

⁴⁹⁰ Var. Stvarnik, pričevalec, soustvarjalec.

⁴⁹¹ Prim. P. Trubar: »Christus ie h kraliu postavljen Ta ie od vas potlačen« (IV: 198).

so-stvarnik in previdni premišljevalec je vseh«) kot samonanašalni prerez miselnega izrazja Maksima Greka, ki s sprejetjem odgovornosti pripovedovalčevega položaja osmišlja temeljni pomen »Kraljestva Božjega«: piščev namen (zapisa, pripovedi) je istoveten z namembnostjo obljube večnosti – v odrešitev duš mnogih. Dozdevno pripovedna perspektiva ne napreduje v času:⁴⁹² trenutek doumetja Smisla (»vsega in vseh«) pomeni kvintescenčno osamitev od »preveč človeškega«, potemtakem dobiva prostorske razsežnosti. Ponovitve⁴⁹³ ali še enkrat naglašene besede (prvič od Svetega pisma, drugič od pisca) ne spreminjajo svoje oblike, temveč je to »povratni ali vračajoč«⁴⁹⁴ jezik (temelječ v »prejšnjem«, s katerim je časovno in prostorsko izenačen v brezmejnosti in večnosti) ne le (brezosebno) isti, temveč tudi (osebnostno) odgovoren. Zaporedje ali niz je tukajšnja urejenost, sicer grajena na medčloveških (medbesednih) nasprotjih, nasprotna višjemu redu (Besedi), ki je onkraj prostorskosti.⁴⁹⁵ Grajenju večnostne razsežnosti ni moč dodati prostorske, ki se v celoti izpolnjuje znotrajbesedilno, zato ne predstavlja dejanske prostorske omejenosti, temveč na osnovi različnih pojmovnih (tj. teoloških) odnosnic nasprotij omogoča vzpostavljanje notranjega smisla, takšnega, ki bi bil kar se da odmaknjen od opredeljivega, tukajšnjega in otipljivega prostora.⁴⁹⁶ Osmišljeno razmerje med zgolj navidezno enakovrednimi, a nezamenljivo najvišjimi npravstvenimi vrednotami (Resnica kot vrednostni kriterij vsemu; Pravica, ki je dejanje in vrlina Boga; Milost, ki je tista, ki je nujna posrednica med človekom in Višjim) je bilo mogoče le v doumetju starozavezne apokaliptike:⁴⁹⁷ obema pisateljema je skupno razumevanje Poslednje sodbe, kjer

⁴⁹² Ni posledičnosti, potrebne za narativnost, ki jo pa najdemo v duplikatu k spisu »Proti latincem«, ki govori o legendi oziroma o izročilu Janeza Krstnika, natančneje o usodi njegove odsekane glave. S tem pa opomenja takrat v srednjeevropskem slikarstvu nadvse aktualen motiv. Prim. še Slovenska pasijonska procesija: govor Marije Salome: »Jest želim posehmalu rajši vmreti koker pak več u te pregrejh živet« (ŠP: 105).

⁴⁹³ Vendar je po naše v XVI. stoletju neustrezno govoriti o paralelizmu. Prim. »Preseneča nas poetična razporeditev povedi v LXX, enako dolgih in simultanih /.../ sensibiliteta sinonimov, kalkiranje, ki uničuje umetnost prevoda; paralelizem združuje več metod in vlog in učinkov, podobno zborovski glasbi /.../ a to je lastno Genezi v grškem jeziku« (La Bible D'Alexandrie LXX, La Genese (1), Paris 2010, 82).

⁴⁹⁴ Prim. Trubarjeve uvodne besede k XXI. pogl. Janezovega Razodetja: »Od ponoulena vSeh rizhi, kir CriStus bo Sturil na Sodni dan /.../ lipu praui od tiga Nebeskiga JeruSalema, tu ie, od te Ker-Szhanske Cerque, kater ie ta praua NeueSta IeSuSoua« (J: 478). Prim. V nasprotju s prozo (lat. pro(vor)sa: gibanje) verz (lat. versus) vsebuje idejo rednega vračanja (prim. R. Jakobson, Selected Writings, 497).

⁴⁹⁵ Oba pisca sta z radikalizacijo časovno-prostorske kategorije nasprotovala renesančni geometrični izgradnji »homogene parcialnosti« ter »vizualne piramide« (sistematične perspektive) (prim. E. Panofsky, La perspective comme forme symbolique, Paris 1975, 42–89). Njun način izgrajevanja poglobljene razsežnosti je bližji tako helenističnemu kot tudi rimskemu – krščansko pretolmačenemu – sceničnemu paralelizmu notranje hierarhičnosti (prim. Panofsky, n. d., 86–89), ki ohranja vez med upodobljivim človekom (gledalcem, bralcem) in neupodobljivim Bogom (idealno Podobo); vez je – kot smo že omenili – Beseda.

⁴⁹⁶ Prim. »Med mnogimi slogovnimi posebnostmi bi lahko omenili še umetnikovo razmerje do upodobljenega prostora, ki se mu slikar najraje izmika in se zato njegove osebe še vedno gibljejo v nekih brezprostornih pozoriščih (npr. apostoli, Mrtvaški ples)« (Zadnikar, Hrastovlje, 63).

⁴⁹⁷ Ki ni starozavezno tolmačenje Apokalipse, temveč razodetveno tolmačenje starozaveznega jezika,

ima vse v rokah Pravica. Slednjo Maksim Grek, izpeljujoč iz besednih pretvorb, tolmači kot »pravlično(st)-dejanje-večne Pravice«, ki pa je pravzaprav istovetna oziroma istega obličja z božansko Resnico (ПРАВДА). Na zemlji tega ni: je zgolj napoved konca živetja. Zato Maksim Grek pokaže tudi na nasprotni pomen Božji milosti, ki se udejanja sv podobi Božje krvi (»s krvjo«). Maščevanje za tiste, ki so Božjo zlorabili, posegli drug po drugem razkrije Primož Trubar v tolmačenju *Janezovega Razodetja*, kjer upodobi okrutnost tedanjega stoletja:

»Voiske inu kry, te pomenio tiga IeSdeza steim mezhom na tim erdezhimu konyu. Po tele ie dragina inu lakota, ta ista ie ta Iesdezh sto Vago na tim zhernim koinu. Potle so kuge inu shliSee na tim bledim konu, steim mertuashkim pildom. Inu lete shtiyri shtraifinge, rauen drugih, koker tu preminene inuSatrene tih Kraleustou inu GoSpozhin, vselei guishnu prido, kadar Se is Boshye bessede shpot della, inu se ni ne slusha, koker od tiga vletim Capituli na konzsu sastopnu gouuori, kir te praeue Pridigarie inu kerSzhe-nike preganeio inu moree, Sakai nih kry nuzh ter dan vpye pruti Bogu« (J: 245).

Primož Trubar poda še nazornejšo predstavo o duhovni žeji vernih, upodobljeni v presežku poseobljene oblike človekove žive pripadnosti, ki poraja nedokončanost človeku nujnega samoizraza globoke stiske ob doživljanju nasilja nad osebno vero. Skorajšnja odsotnost (ali iztekanje) življenja je upodobljena z izgubo odenka vidnosti (»na tim bledim konu, steim mertuashkim pildom«), ki pomeni ali prekritje pokojnika (že Veronikin prt) ali poslednji narek Božji (»mertvačka pridiga« že kot napoved Sodbe). Molitveni krik je v celoti ponotranjen poziv k neomadeževanju Božje Besede (»Se Boshye bessede ne slusha«). Šele tako se zlije z osebnim samoizrazom v dejavno obračanje in Boga nagovarjanje (»Sakai nih kry nuzh ter dan vpye pruti Bogu«). Maksim Grek je v naslednjem odlomku jasno opredelil nasprotnost Božjemu: le dva zanikana pojma, tj. neresnica (»neresnico je prezrl«) in ne-pravičnost (na besedni ravni istovetni z ne-resnico, ki v slednji korenini), vzpostavljata oblikovno nerazlikovalna pojmovna nasprotja, v celoti obstoječa na ravni besedne vsebine (kruh-duhovni živjež; začetek-konec; mir-svet):

»O njih je govoril Božji prerok: »Mnogi pastirji so razgrebli vinograd moj in ponižali dostojanstvo moje. Gorje vam, pastirjem, ki sebe pasete, ovce moje pa pustite gladovati«. In naslednji prerok je govoril: »Kam je utonilo⁴⁹⁸ verno mesto Sion, obsojeno«, ko v njem je vendar Resnica/pravica rasla. Danes se ubijalci, knezi Tvoji, upirajo, so dolžniki tatovom, ki ljubijo dajatve/plačila, so veliki maščevalci, ki sirotam sodijo, in se na obsojene vdove ne ozirajo. Zaradi tega govori Gospod: »Gorje tistim, ki so v Izraelu nasilni, ne bo minil moja jeza do upornih«. // Kako je vendar sploh kdo sposoben objokati njih, skrajno neobčutljive, ki ne tožijo in ki tako hudo razjezijo tistega, ki jih je naredil, da bi bili deležni tako velike časti in položaja Višjega. Kako po toliko naukih in nasvetih od Boga navdahnjenih prerokov in po tolikšnih kršitvah najstrašljivejših in po tolikšnih podobah pogube in grabežljivosti, ki jih delajo nepravilni v kraljestvu, se ti ne ustrašijo, niti se ne bojijo z grdim zoperstavljati se Gospodu, ki Vse nadzoruje/drži: v njegovih rokah je čaša, napolnjena z vinom nerazredčenim, to pomeni, ki jeze ne trpi, niti gneva; iz nje pijejo vsi grešniki zemlje, ki Božji stan razgrabljajo z raznimi svojimi krivičnostmi in pohlepom in Bogu sovražnimi nečistostmi. Njihove noge so

torej ne z zavestjo o koncu, temveč z zretjem v konec, ki leži v samem začetku osnovanja krščanstva in obenem pomeni njegovo večnost.

⁴⁹⁸ Var. Zakaj je padlo.

zaradi gnevne nepravilnosti njihove in razjarjenosti zverinske skoraj že v preleti krvi. Brez sramu se upirajo Višnjemu in se ne bojijo Njegovih besed: »To si ustvaril, a nato umolknil.« Zasovražil si zakon, da bi bil Tebi podoben« (l. 7–9).

Človekovo odločitev za pot brezbožneža, presežniško določeno (»tolikšnih kršitvah najstrašljivejših in po tolikšnih podobah pogube in grabežljivosti, ki jih delajo nepravilni«), pisatelj sklene s podobo človeškega uničevanja, ki ne pomeni nasičenosti, temveč izvršeno mučno izpraznjenje pojma človeškega bivanja (»z obsodbo na gladovanje požirajo« svoje podrejene): v zadoščenju brezbožnih je njihova večna Smrt, zato mir pomeni tudi svoj konec (»ki pomeni sveta (mir)«): tuzemski svet, v katerem človek brez Boga – druge in sam sebe pogubi. Maksim Grek s svojimi ne ponovljenimi, temveč vsakokrat znova (ustrezno vzdušju besedila) preobraženimi svetoписemskimi navezavami (vinograd, Sion, pastir in ovčice), dopolnjevanimi s ponavljajočimi se motivi osebnih realij (sirote in vdove), oblikuje prepoznavno izbrano izrazoslovje za utrjevanje misli o dosegljivi pravovernosti pobožnega življenja.

V krščanski misli predstavlja posebno vrednost stvarjenje jezika. Rojstvo besede je skončanje človeka končanje, ki pomeni skrajno približanje (skoraj poistovetenje) Božjemu, ureničeno že v Besedi sami kot vzajemnost človeške in Božje Milosti. Prevlado nad razmernimi pogoji za Boga pomeni oblika dovršenosti iskrenega čaščenja (ne le v približku idealnega). Nedokončanost človekovega miselnega obračanja k Bogu je presežena z njegovo odločitvijo za Bogu dostojno obliko in zapis le-te. Pisno dejanje⁴⁹⁹ ima navsezadnje tudi nalogo zapolnjevanja tisto, po čemer pobožna človeška duša gladuje: hrepenje po večnem okrilju. Smrt je torej zgolj vihanje praga boleče obstojnosti, ki lahko v celoti posameznikovega življenja prerase v večni pomen. In takrat, naj bi pričeval tudi zapis, ki je onstran časa.

Sporočilna odstrtost besedila leži v jedru: neposlušnost in zloraba svetoписemskega sporočila sta vzrok vsem človeškim nesrečam (»kadar Se is Boshye bessede shpot della, inu se ni ne slusha«). Primož Trubar v razlagi X. poglavja *Janezovega razodetja* nedotakljivost svetega pisanja še natančneje opredeli: njegova opredelitev (»se ne ima hti Boshy beSSedi glihati, perloshiti oli od nee kai vSeti«) natanko sovpadе z opozarjanjem M. Greka:

»Tim prestrashenim pag ie ta Euangeli troshtliu, inu obei Pridigi gredo noter vtu Serdce. Kir pag prepoueda, kai So ta sedem garmena gouorili, sapissati, pomeni de obeniga Pridigarie besseda oli islaga se ne ima hti Boshy beSSedi glihati, perloshiti oli od nee kai vSeti /.../ Bug is nebes veli vsem pridigariem te odpete Buque, zu ie ta praiu sastop vsiga S. Pisma le od CriStuSa vSeti. Inu Cristus veli nim te buque poshreti, tu ie volnu, Suesseliem is serza inu Sandahtio vedan brati, inu is nih vSem ludem pridigati. Inu kir so vtih vuStig slatke, Vtrebuih pag grenke,⁵⁰⁰ pomeni, de tu S.Pismu beSSeda Boshya, tu Serce, to Shtrashno, shaloStno veiSt, to dusho obeSSeele, Ampag kadar Se po Boshy

⁴⁹⁹ Pisec piše, da bi utešil tisto, kar v duši umanjkuje in česar se ne da z drugim utešiti kot z Božjo ljubeznijo – ki naj bi ležala in prosevala tudi v njegovem besednem izrazu. Pisno dejanje pomeni »in to in drugo; tukajšnje in tamkajšnje; človeško ubogost (худоство), ki je že Božja veščina ustvarjenja (художество)«.

⁵⁰⁰ Vzdržali bi se omembe tega apokaliptičnega motiva, postmodernistično aktualiziranega (v romanu *Ime rože U. Eca*), če ne bi v tem najdevali Trubarjeve (od pisca XX. st.) izvirnejše, predvsem pa dosledno »od zunanjih modrosti« osvobodjene interpretacije.

beSSedi, prou Veruie, shiui, slushi Bogu, inu ozhitu pridiguie, taku grenku pride, tu ie ta Crysh, vSe shlaht nadluge inu preganene na tim Sueitu Sebo pernesse, inu ohzhliue hude lushte vtim nashim meSSei doli tlazhi inu mory, Tu tim nashimu ishashenimu meSSu teshku dei, Se nemu grenku Sdy. Od letiga tudi Ezechiel 3 pishe« (J: 338-339).

Zdi se, da Primož Trubar s starozavezno prvooembo tolmači apokaliptične podobe, ki jih v celoti prenaša na vernikovo resničnost tukajšnjega obstoja; krst kot sprejetje krščanske vere pomeni tudi večno pomnjenje lastne grešnosti, ki pa je zgolj podoba križa; a v središču slednjega je tudi možnost doseči prvotno neomadeževano doživljanje, ki je obenem že Kristusova beseda. Zavest o trpljenju je izhod iz le-tega, omogočen v ponižnosti Bogu ugodnega življenja (»Ampag kadar Se po Boshy beSSedi, prou Veruie, shiui, slushi Bogu, inu ozhitu pridiguie«). Primož Trubar idealiteto pobožnega življenja sprejema kot bivanjsko nujnost, zato posledice nujnega bogoslužnega dejanja razume kot križ Božji (»taku grenku pride, tu ie ta Crysh«), ki je le oprijemljivo nahajanje ali večno bivajoče prostranstvo ob Kristusu kot neizpovedljivo milostno in obenem usmiljeno (o tem daje vedeti z navezavo na besede Ambroža Milanskega):⁵⁰¹

»Tukai Cristus očitu inu zastopnimi bessedami govori od tiga kelyha te nega kry, de vsi imaiio

iz nega pyti. /.../ S. Cyprian v dostih meistih v nega pismi v misli ima inu pravi, de se ie ta kry Cristuseva tudi tim, kir ne so farii bili, daiala pyti. S. Ieronim pravi, de ty fary, kir to večerio Cristusevo vunkai dile, timu folku to kry Cristusevo daio. Inu ta stari, brumni papež Gelasiussam, distinct. ii., De consec. C. Comperimus, prepoveda tiga zacramenta narazen diliti, kir pravi taku: »Nom ie naprei prišlu inu mi smo zveidili, de eni le en sam deil tiga svetiga telessa iemlo inu se od tiga keliha /svete/ kry zderže; tu oni deioiz nekake falš andohti, obtu gledaite, de ta celi sacrament vzamo oli de se od nega cilu gone, zakai taku dilene te skrivne /svetine/ se ne more prez velika greha sturiti.« Inu /ta/Cronica kersčanske cerqve pravi, de S. Ambrož h timu Teodosyu cesaryu, kir ie bil pustil sedem tavžent Tesselonihieriev pobyti, ie taku govoril: »Koku ti hoč z rokamitu svetu tellu tiga Gospudi pryeti? Koku hoč ti stuiemi vusti tu py/tie te/ žlahtne, drage kry pryeti?« (III: 137).

Zato je za Primoža Trubarja tako pomembno prejetje tudi Kristusove žive snovi, ki naj tudi vernikovo (kri) posvečuje za Višje služenje. Trubarjevo navezovanje na najzgodnejše krščanske pričevalce govori o njegovem iskanju nadaljnje sposobnosti preobrazbe tuzemskega pomena, ki znotraj neomadeževanosti obreda najdeva tudi takšno lastnost človeške duše. Človekova neizpolnjenost (Bazilejina in Božje matere neozdravljivost bolečine sočutenja s človeškim trpljenjem) pravzaprav pomeni duševni glad⁵⁰² po neomadeževano Višjem

⁵⁰¹ Dob. Mediolanskega.

⁵⁰² Var. lakoto, hrepenenje. Maksim Grek tako tudi izpove nujnost neuslišnanosti in neutošnosti Božje matere: Ona namreč mora trpeti skupaj z ljudmi – sočutenje šele predstavlja edino mogočo utešnost v tuzemskem življenju. Na ta način pa razkrije tudi »paradoks Lepote«: zgolj »tragična« ali Žalostna podoba (ne le ženske) lepote lahko nosi vrednost božanske Lepote. Zato tudi Trubarjeva tuzemska milost ne obstaja; zato je tudi Prešernova Bogomila morala umreti (šele po smrti je bila združena z ljubljenim, ki je sprejel vero, a ostal sam): »Da bi od smrti rešil te nesrečne//in tamkaj mili Bog v nebeškem raji//zmenoj te dragi, sklenil čase večne//pustila vnemar sem želje najslaji//

in neodvrtljivo Božjem. Pri tem osrednjo vlogo odigra človeška sposobnost milosti kot tista edinstvena medosebnostna vsebinskost (»Blaženi so milostni, ki pomilovani bodo.«), zakoreninjena v duši ali zgolj v izpostavljeno človeškem položaju. Božanskost resnice-pravice in milosti, darovane in naklonjene človeku, je moč razumeti kot dve obliki sveta: ali dve podobi, kot sta izpovedani v zakramentu Poslednje večerje. Podoba kruha je samostatna Božja Pravica in izraz Resnice (o Bogučloveku), podoba krvi je bivajoče v človeku – odraz njega in Njega Milosti, ki pa v Trubarjevi pesmi *Od padca* (ali *O stvarjenju*, kot navaja v naslovu latinski izraz: »De creatione«) prevzame vlogo protagonista. V poslednji besedi izreka tisto božansko pravičnost za človeka, ki je v slovanskem jeziku istovetna z Božjo resnico, tj. prauo (правда).

»Hotela ie Praviza, de bi Zhlovik Sludiem red, Tudi bi vSelei bil preklet, v Pekli imer prebival. // Milost Boshja nej hotela, Zhlovika sapustiti. Inu je h'pravici rekla, taku hozhmo Sturiti, zhloveka s'gnado obdilit, vSe verne s'prauo odreshit« (SP: 27).

Primož Trubar zgolj skozi prelito Kistusovo kri vidi posameznikovo sposobnost po-svečevanja:

»Praui verni pokurni kerSzheniki. Sakai oni so skuSi to kry IeSusouo na Cryshu prelita, ozhiSzheni, oprani poSuizheni /.../ Natu ty angeli tukai prauio, O Bug ti Si prauizhen, kir daiesh tim kir tih Suetnikou kry preliaio, tudi kry piti« (J: 396, 418).

Vpeto trajanje bogoslužja⁵⁰³ je razmejevalo poučevanje od slavljenja oziroma opomin od poslavljanja. Utrjevanje točno določenih robov prehajanja pojmov od tuzemskih v onstranske je bilo narekovano tudi z znotrajkrščansko obredno kronologijo in kot tako edino merilo upodobitvenih možnosti liturgičnega dogodka. Slavljenje življenja in smrti, ki je v vrednotenju dobivalo, nasprotni procesualnemu, iztekanje časa ter povsem obrnjeno razodetveno sposobnost odstiranja notranjih spon krščanskega čaščenja, pa je, nezvedljivo na srednjeveško dihotomijo onstranske obljubljenosti in tuzemske grešnosti, predstavljalo prostor možnega sovpadanja resničnega z Resničnim (tj. nevidnim, in neslišnim). Resnico je resničnost krščanske zgodovine enačila z življenjem kristjana. Odnos med božanskimi resničnostmi kot osebnostmi, ki človeško nemoč razume kot natančen približek nepresežnemu koncu, z določitvijo (dogmo) višje (večnostne) in nižje (minljive) oblike prehajanja, pomeni tisto opredeljenost bitja (življenja in smrti), ki je s svojo ne eshatološko,⁵⁰⁴ a z verno razodetveno (apokaliptično) odkritostjo – odrešujoča. Nerazklenjenost in celovitost dejavnosti Primoža Trubarja sta bili sklenjeni v obhajanju vernikov: razdelevanje Gospodove večerje je soočalo z nedokončanostjo človeškega življenja v tuzemskih ločnicah ter ga vsakokrat znova odpiralo zgolj navzgor in v prihodnjo večnost. V 118. psalmu so bile tudi

puslita vnemar dni na svetu srečne, // sem odpovedala se zvezi naji; - je vslišana bila molitev moja – Ne smem postati jaz nevesta tvoja« (F. Prešeren, Poezije, 298).

⁵⁰³ »Liturgija ur«: to je molitev, ki jo izgovarja vse ljudstvo pod vodstvom škofov in duhovnikov v čast vse Cerkve, kot bi izgovarjal Kristusov glas, s katerim se uresničuje osebno in skupno obhajanje ter je obenem meja posameznika zbrisana s krščansko skupnostjo.

⁵⁰⁴ Izraz »eshatološkost nazora« se za resničnost misleca XVI. stoletja kaže kot redundanten oziroma ne točen; vernemu piscu, katerega sedanost je bila brž ko ne »preveč podobna« videnju Janeza Evangelista, je bilo zgolj »z ne drugačnimi od biblijskih besednih vez« upodobiti vsakdanjo grozo in propadanje krščanske skupnosti.

postavljene nove gramatične kategorije, ki niso zgolj ločevale na zemeljsko in nebesno (kar so le nekoliko strožje od zaletavih manihejcev hlastno prevzeli latinski sholastični teoretiki), temveč šele opomenjale istovetnost višje resnice s pravičnostjo (»pravda«) ter resničnosti s pravico (»resnično«) oziroma darovanje ozaveščale kot vzajemno so-delovanje Boga s človekom. Z ustreznostjo ponujenega besednega ideala so predstavljale osnovo oblikovanja dejavnega odnosa z Bogom. A kolikor je idealna podoba človeškega bivanja združevala smrt in življenje večno (»Vladarju vseh«), skupnost pravičnih pa je predstavljala tudi tuzemski ideal človeške družbe, je v »svetem pisanju« utemeljena celostnost življenja (»ki v samem začetku že svoj konec drži«) zakonito posegala zgolj po apokaliptičnem izrazu doseganja vrhunca človekovega sporazumevanja z Bogom (M. Grek: »tudi konec se preobraža v svetih pisanjih«). Oba pisatelja sta v trenutku doumevanja dosledno »naravnih« (tj. nujnih) in »brezpogojno pogojenih« razmerij med osebami Svete Trojice sprejela v lasten besednjak pojem »božanske skrivnosti« – kot opomenjanja Božje volje. Celoto t. i. Janezovega izročila je M. Grek razumel kot besedno upodabljanje ne zlivanja, a vernega imenovanja *resničnih oseb* Svete Trojice, tj. natanko in samo skrivnosti Svetega Duha:

»Izpoveduj, kot so tudi stari zbori v vseh izrekih, da od Očeta Edinega izhaja bivajoči Vsesveti Duh, kakor tudi sam So-brežpočetni in So-resnično bivajoči z Očetom Sin-in-Beseda, ki nas je naučil s svetim Janezovim Evangelijem, rekoč svojim učencem: »Nekoč bo prišel Tolažnik, Njega sem Jaz poslal od Očeta, Duh resnični, ki od Očeta izhaja itd.« Sprejmi to skrivno bogoslovje, ki izvira od najbolj nelažnih ust Kristusa Boga našega in vašega. Sprejmi ta nauk sz vso vero in blago pobožnostjo, Kraljestvo Božje je drugače imenovano, saj nas v samo življenje uvaja. Sprejmi ta skrivni nauk, kakor dete brez sleherne zlobe prejema od učitelja svojega nauk, da bi bil sposoben vstopiti vanj. »Če ne – pravi – prejmete kraljestva Božjega kakor otroci, ne morete vstopiti vanj« (MG 2008: 245–246).

Pogoj za doumevanje Božjega (»Sprejmi to skrivno bogoslovje«) je notranja nedolžnost, primerljiva zgolj z iskreno vedoželjnostjo sina (učenca). Šele osmišljenje kot medosebnostno stvarjenje daje tisto duševno trdnost, ki je temelj brezpogojne vere (zvestoba Očetu ali hvaležnost Učitelju) – ta je ne le v svojem bistvu, temveč tudi v bitju presežnega »značaja«. ⁵⁰⁵ Če je bilo območje presežnega (vendar ne v pomenu dovoljenja odraza človeške domišljije niti nekanoničnih učenj) ⁵⁰⁶ nemisljivo to ne pomeni, da še ni moglo biti mišljeno. Kot nasledek izhodiščne in izgrajevane pokornosti Edinemu je ponujalo razrešitev morebitne prekrivnosti v simulakru čutno-čutstvenih zaznav in brezumnega upa. Nujnost iskrenega podoživljanja pri vsakem obhajanju vernika je P. Trubar razumel dobesedno kot: poslednjo večerjo na zemlji Jezusa Kristusa. Položaj pastorja je P. Trubar v tolmačenju *Janezovega razodetja* upodobil – enakovredno Božji resnici (»ta RiSniza Boshya ie try perste gori dershala«–NT: p2) –

⁵⁰⁵ Človek je odreševan v opomenjanju Boga, kateri v neposrednem podarjanju verniku Smisla bivanja sam ponovno postaja – tuzemsko popoln; Bogočlovek je uresničen v absolutnosti krščansko-preroditvene (renesančne) nraštvene doslednosti – ali notranjo-zunanje pobožnosti.

⁵⁰⁶ Prim. Na nekanonične motive so v stari Rusiji nekateri gledali kot na heretično propagando, nekateri kot na primer Maksim Grek pa nekoliko bolj popustljivo: kot na izraze, sicer za preproste ljudi skušnjave polne, ki so bili z bolj prizanesljivega zornega kota le šibki relikvi pretirano razpuščene posameznikove domišljije (prim. A. P. Golubcov, n. d., 281-282).

s pravilnim znamenjem troprstnega križanja.⁵⁰⁷ Trubarjeva pesem *Od te večerye oli prave maše Jezuseve: du inu koku ye to isto postavill inu koku se ima deržati* pa upesni⁵⁰⁸ tudi človekovo neutešno potrebo po Božjem (»s kryo Jezusovo našo dušo lakotново spižati, napoyti«), kakršno smo srečali pri Maksimu Greku izrazi kot »neutešno lakoto duhovno«:

»Kadar vy vkupe pridete, v ti cerqvi se prov snidete, me bote spominali. /.../ taku mašovati, koker ye on zapustill. Vkupe se sniti imamo, pridigo de poslušamo, v lubezni prov molyti, s telom, s kryo Jezusovo našo dušo lakotново spižati, napoyti. // Vsi ty, kir se Boga boie, spoznaio te grehe svoie, lačni Božye pravice /.../ Jezus se ye nas oblastill, naše grehe zmartno platill, tu imamo veryeti, de tukai bomo my verni Božye dobrute diležni, v nega milost spet vzeti. Obtú zahvalimo Boga, kir ye nam dall synu svoiga, za nas pustill umoryti. /.../ Od nega smerti pravimo, na nega prihod cakaimo, brumni imamo byti« (IV: 39-41).

Primož Trubar dosledno izraža vero v moč ponovno pridobljene celostnosti (»v nega milost spet vzeti«). Vendar pa način »okušanja« popolnosti Božje dobrote (»de tukai bomo my verni Božye dobrute diležni«) več ne predstavlja zgolj obhajajočega razmerja, temveč nosi odzvene (vzhodnokrščanskega) soudeležnja pri Njega poslednji tukajšnji dolžnosti. Tako je moč pojmovati tudi Trubarjev poziv k nujnosti celotnosti sprejemanja Kristusove osebe, ki omogoča razumevanje možnosti Njega žrtve kot daru preobrazbe tuzemskega v večnostno: tukajšnji živež se spreminja v nebesni kruh (vsebino) in prekinjen tok krvi⁵⁰⁹ v dostojno držo molčečega bivanja ob Bogu (obliko). Tam (na desni; ob Sinovem trpljenju) je človek, soočenje z lastno smrtnostjo, le verni odraz Božje besede. Sopotavitvena nujnost (opomenjanja svetopisemskega v življenja resničnosti) je človekov odnos do Boga – duhovno preživetje. Pre-tolmačenje (»drugače imenovanje«) je sestavna lastnost besed, vsebovana že v Božjih. Naposled ni več ločnice med telesom in krvjo, med podobo in besedo (»In Beseda je meso postala«), med ikonografsko in cerkveno teologijo, med dotikom in nevidnim, med govorom in zapisom. Vstopanje v Božje prostranstvo večnosti⁵¹⁰ oba pisca razumeta zgolj neposredno skupaj-v-z Božjo besedo (nujna osebna teološka navezanost na prve besede Janezovega evangelija) oziroma kar z Bogom-Besedo (»Kraljestvo Božje je drugače imenovano, saj nas v samo življenje uvaja«).

Trubarjevo brisanje razdalje med predmetom ubeseditve in resnico besede oziroma med tedanjó živeto resničnostjo njegovega stoletja ter doživljano resničnostjo Razodetja je

⁵⁰⁷ Prim. V ruski pravoslavni cerkvi se verjetno ne bodo nikdar polegli spori o pravilnosti dvo- ali troprstnega križanja. Naj navedemo le še nekaj zgodovinsko izpričanih dejstev: prvo v zgodovini zabeleženo troprstno križanje rimskega papeža Leona IV. (847-855) predhaja prvemu zabeležnemu dvoprstnemu znamenju nestorianskega metropolita Ilije Geverija iz Damaska leta 893. Dvoprstno križanje naj bi se po izsledkih ruskih in tujih raziskovalcev pojavilo v krščanski cerkvi po kristoloških sporih, prav v zvezi z monofizitstvom: ko so slednji začeli enoprstje - dotlej v rabi - imeti za svoj simbolni znak ene Kristusove narave, so pravoslavni začeli propagirati dvoprstno znamenje kot simbol dveh naravnih bistev Jezusa Kristusa (Prim. Golubcov, n. d., 243-245).

⁵⁰⁸ »Poje o Kristusovi zadnji večerji« (Prim. Smolik, n. d., 122).

⁵⁰⁹ Kot znamenje Božje živosti je pomen Gospodove krvi vreden, dokler obstaja nevera v nesmrtnost; šele v ukinitvi njej lastnosti, tj. pretrganosti gibanja, je moč zaobjeti vsebino, ki je po količini in vrednosti že istovetna – s svojo prekinjeno bitnostjo oziroma s že posmrtno obliko.

⁵¹⁰ In ne razmejeno, kot je bilo za T. Akvinskega.

pojasnjeno z njegovim razumevanjem t. i. Janezovega izročila, kot je brati v *Dolgi predgovori k Novemu Testamentu*:

»Du ie pag S. Iansh EuangeliSt bil, od tiga nom vSi euangeliSti pisheio. De ie pag Zebedou Syn, Iacopou tiga Iogra brat inu rybizh, koker ie nega Ozha inu brat bil. Tiga ie CriStus od RybiStua Sdrugimi red. Math. 4. Poklizarl htimu IogerStuu, inu ga ie mumu druge Iogre lubil, on ie per pusledni Vezhery ner blishe CriStusa Sidil, inu slonil na nega perSih. Nemu ie CriStus viSSeiozh na Crishi Suio Mater to Diuzo Mario isrozhlil, inu poStauill kanimu nee Varihu. Obt u kar S. Iansh piSshe, tu on pishe kar ir sam udidil inu slislah, koker on sam gouori, kir prauio Ioh. 21.19., Letu ie ta Ioger, kateri ie vidil, ta letu pishe /.../ Obt u ie nega piSmu riSnizhnu« (NT: gg).

Zdi se, da tudi v Trubarjevem nazoru prevlada ne tukajšnja vrednota, vendar pa v svojem bistvu *človeška* (tj. človeku dostopne izkušnje: »kar ir sam udidil inu slislah«) in človekoljubna (»druge Iogre lubil«) svetopisemska resničnost kot odraz Božje Resnice. P. Trubar v nadaljevanju resnobno obravnava bližino apostola in Božjega sina do tiste mere, da dopušča njuno zamenljivost v svetopisemskem pričevanju, saj navaja besede iz Janezovega evangelija, kot bi jih govorila vedno ista oseba: Kristus in Janez. V tem pa ni iskati površnosti ali napačnega razumevanja, temveč Trubarjevo osebno tolmačenje evangelijskega zapisa. V besedni upodobitvi (»on ie per pusledni Vezhery ner blishe CriStusa Sidil, inu slonil na nega perSih«), ki pogloblja svetopisemsko »prostornino«, ⁵¹¹ namerna figuracija ne nadomešča liturgične resničnosti obreda Gospodove večerje, temveč se ikonografsko dogmatična trenutka veroizpovedno (konfesionalno) zlivata. ⁵¹² Čeprav ni jasno, ali se P. Trubar navezuje na središčno bizantinsko trimorfno proskomedično podobo (»Deisis« ali skupne molitve Božje matere in Janeza Krstnika okoli Kristusa na prestolu), ⁵¹³ in pri tem zamenjuje Janeza Evangelista in Janeza Krstnika, ali je v predstavi zaščitništva med materjo Božjo in Janezom Evangelistom prisotna redka poznobizantinska obuditev predikonoklastičnega motiva Križanja

⁵¹¹ Prepoznati bi bilo moč Trubarjevo zrtje v eno od slikovnih upodobitev Poslednje večerje J. Tintoretta, Prim. Tintoretto »je stopnjeval prostorninsko sestavino svojih slik, ki po vsebinski moči presegajo vse, kar je doslej ustvarilo italijansko slikarstvo kljub znanstveno utemeljeni perspektivi« – F. Stele, *Umetnost zapadne Evrope*, Ljubljana 1935, 256; ta naj bi se nahajala celo v ljubljanski stolnici Sv. Nikolaja – J. Veider, *Ljubljanska stolnica*, Ljubljana 1921, 33). Jacopo Tintoretto je (v nasprotju s Tizianom, ki je upodabljal »beneško renesanso«) izražal osebno tragično noto, njegove slike prikazujejo ljudsko vznemirjenje, grozo, zmedo – prim. P. Percov, *Venezia, Moskva 2007*, 169-172).

⁵¹² Zdi se, da se Trubarjevo zrenje navezuje na t. i. Deisis, Slikarske upodobitve Poslednje večerje v XVI. stoletju niso bile običajne; liturgično dejanje »delitve telesa in krvi Kristusove« (gr. metadosis), praviloma upodobljeno v tretji vrsti (od spodaj) na ikonostasu, je bilo pravzaprav bizantinsko, ki se je od zgodnjekrščanskih fresk t. i. agap skupnosti prvih kristjanov (»Večerja ljubezni«; družina pri obedu) razlikovalo v poudarku iztekanja časa. Najstarejša upodobitev je znana iz VII. stoletja iz Bazilike Appolinarija v Ravenni, kjer je v miniaturah Rossanskega kodeksa tetraevangelija upodobljena Kristusova poslednja večerja, ki naj bi vplivala tako na kasnejšo vzhodno upodobitev kot tudi na znano da Vincijevo sliko (Golubcov, n. d., 259) z naslovom »Ultima Scena« (končano leta 1497 tik pred francoskim vdorom v Milano, ki jo je naslikal na stene milanske bazilikeprvikrat z oljem, kar se je izkazalo za najbolj neobstojno slikarsko sredstvo v primerjavi s freskami, ki so morale biti slikane »impromptu«) (prim. Pater, n. d., 78-79).

⁵¹³ A. Grabar, *Les Voies de la Creation en iconographie chretienne*, Paris 1994, 303–306.

osnovanega na Trubarjevih priljubljenih starozaveznih prerokih Ezekielu in Danijelu,⁵¹⁴ opaženo potrjuje, da je slovenski teolog v celoti sledil avtohtono domovinskemu⁵¹⁵ in obnem vzhodnokrščanskemu zaupanju t. i. Janezovemu pričevanju (in ne Lukovem)⁵¹⁶ tako pri časovnem (koledarkem) kot tudi pri obrednem (zakramentalnem) upodabljanju doživljanja neoporečne krščanske podobe. O posebni duhovni zaznamovanosti bližine evangelista in »bogoslova« Janeza govori tudi Maksim Grek, saj bi sprejetje zahodnokrščanske paradigme (filioque) zavrnilo ne le pričevanje poslednjega evangelista, temveč celo duhovno,⁵¹⁷ tj. v tem primeru božansko naravo Kristusa (po Njem je bila šele Beseda, ne pa šele Duh, ki je moral biti prej, tj. od Očeta, preden se je učlovečil Bog-Beseda).

»Tudi če bi ne poznali božanskega Janeza, bi bilo o njem resnično razmišljati pobožno /.../ Prvi vseh njih Sin, učitelj razsvetlitve in Duh – po Njem je bilo za vse napisano spoznanje, enakovredno skrivnostim – darovano je bilo; in tudi o Očetu in Sinu in Svetem Duhu bogoslovje⁵¹⁸ se razkriva od istega Duha. /.../ Kaj ne poznaš Filipovega vprašanja o Očetu, tj. o razumevanju Trojičnih skrivnosti, še pred trpljenjem Gospodovim in učencev izpopolnjenje, na skrivni večerji, ko so vsi še enakovredno neizpolnjeni bili in nepremišljeni in počasni⁵¹⁹ v srcu, ko so poslušali od Odrešenika, česar še ni bilo v Evangeliju zapisano. Potem pa po trideset in dveh letih od Odrešenikovega vnebovoda je bil napisan v Patmu božanski Evangelij od Janeza« (MG 2008: 235–236).

Maksim Grek, ki govori o enaki vrednosti Janezovega pričevanja kakor P. Trubar (»Obtu ie nega piSmu riSnizhnu«), ki zadošča merilu t. i. zgodovinskega dokaza ali dejstva, morda pojasni tudi vir Trubarjeve upodobljene predstave. M. Grek predstavi biblični prizor Poslednje večerje prav s Kristusom (v središču) in Janezom Evangelistom, ki je izpričan kot eden najzvestejših sledi bizantinske ikonografije na slovenskih tleh.⁵²⁰ Nezmožnost izpolnitve ali predstopnja popolnosti, ki jo M. Grek upodobi z duševnim stanjem apostolov na Poslednji večerji: »neizpolnjeni, nepremišljeni, počasni v srcu«, in ki jo je moč brati tudi kot »nepopolni, brez misli, z razdeljenim/delnim srcem«, Primož Trubar pojasni v *Eni dolgi predgovori* (»de vi bote popolnomi inu cili«), kjer izjemoma svojega govora ne zakrije, temveč dopušča primerljivost z apokaliptičnim očevidecem (Apk 11, 12):

»Inu vi Ste Sdai vshaloSti, oli ieSt vas bom Spet vidil, inu vashe Serce bode veSSeelu,

⁵¹⁴ Ta motiv je bil edinstveno obujen na bilateralni ikoni »Božja mati Ubežnika/pribežališča«, osnovani na motivu Križanja (odraz v molitveni gesti Božje matere v ihtenju) ter motivu »Synaxis« ali 12 apostolov, kjer je Janez Evangelist upodobljen z belo brado (K. Weitzmann, *The Icon*, London 1978, 132).

⁵¹⁵ Najstarejši primer odzvoka bizantinskega »Deisis«, ki kaže podobno Trubarjevemu nekoliko površno razumevanje, je na slovenskih tleh najti v cerkvi v Turnišču: v mandljevi obliki v središču sedi Kristus pod horizontalnim nebesnim obokom, med množico apostolov sta tudi Marija in Janez Krstnik v molitvi. Deisis in Poslednja sodba sta značilno nekoliko prilagojena, nista dovolj natančno določena položaja Marije in Janeza Krstnika, nameščena na levi in na desni od Kristusa (F. Stele, *L'Art en Slovenie et le Byzantinisme*, Prague 1930, 388).

⁵¹⁶ J. Delumeau, *Les Religions et des hommes*,

⁵¹⁷ S. Runciman, *The Late Byzantine Renaissance*, 37.

⁵¹⁸ Tj. teologija.

⁵¹⁹ Tako v Jak 1, 19. Var. delni, pogojeni (косни).

⁵²⁰ Tako je najti v cerkvi v Rožu na Koroškem. (F. Stele, *L'Art en Slovenie et le Byzantinisme*, 391–392).

inu tiga VeSSelia od vas niSzhe ne vSame. Obtu kadar nas te nadluge hote shaloStne Sturiti imamo naprei, kai Sa teimi bomo imeili, gledati inu resmisлити. Natu S. Iacob 1. Cap. prauī, Lubi bratie, Dershite vi Sa tu ner vishe veSSelie, kadar vi vmnogotere iskushnaue padete, inu vi imate veiditi, da ta vasha iskushena Vera, perneSSe inu rody tu volno terplene inu to volno terplene ima tu popolnoma delu, de vi bote popolnomi inu cili, inu de ne bote imeili nobeniga pomancane« (NT: dd, 5-6).

V Trubarjevem pojmovnem svetu je ozaveščenje sposobnosti doseganja »popolne« osvobojenosti s pomočjo glosarija celotnosti (»popolnoma«; »popolnomi inu cili«) mogoče samo znotraj lastnega dela, znotraj le katerega je plemenito (»shlahtnu«) biti.⁵²¹ Vtis nerazdeljenosti človeka in dejanja (usode in črke, s katero se je na začetku izuma abecede imel odražati celoten svet) ustvarja enkratna neponovitev glagola v variantni vidski odnosnici (»videti//gledati«) ter dvojna aliteracijska izmenjava zložene glagolske besedne zveze (»shaloStne Sturiti; bode veSSeelu«) z izpostavitvijo zgolj samostalniške osnove (»Ste vshaloSti; tiga VeSSelia od vas niSzhe ne vSame«). Oklepajoča upodobitev duševnosti je priklicana s skladenjsko povezanostjo povedi, v kateri ritem prevzema asidentičen zven. Šele z zavedanjem pre(i)našanja svetih darov, podobno rojevanju, minljivo trpljenje postaja »voljno in veselo«. Zgolj po poti vernega piščevega premišljevanja o pomenu biblijske Besede (po razvojni stopnji deduktivnega prehajanja od izventekstovne ali življenjske mnogoznačnosti k svetopisemsko pravoverni enoznačnosti) nastopi stopnja uporabe dveh besed (t. i. dvojne formule) kot zveze dveh enakovrednih sopomenk – a šele onstran celo bodočnosti (»vi bote popolnomi inu cili«). V samem bistvu neretoričen pojav je v besedilih Primoža Trubarja redke, privzdignjenost govora je nasledek notranjega doumevanja mogoče istovetnosti. Upodobljivo predstavo posebljene kreposti ni razumeti kot človeku približanje ali zniževanje bogoslužne vsebine, temveč predvsem kot nujnost človekupodobne vrhunske vrednosti ali vrline.⁵²² Zato ker je po P. Trubarju osnova krščanstva (ni le vera, niti zgolj monoteistična) »osebna« lastnost verovanja v Človekupodobnega in Milostnega Kristusa, ki razpolaga z dobrim in zlim – kakor On – tudi P. Trubar neprestano ohranja ne le napetost, temveč tudi boj med nasprotnima počeloma. V svoji *Izpovedi pravoslavne vere* si Maksim Grek izbori svoje mesto – znotraj glasu Odrešenika: zamenljivost je dopustna znotraj biblijskega vzdušja pričevanja, ki opravičuje ontološki pomen teološkega pojmovanja doživljanja eshatološke neskončnosti Maksima Greka:

»Rotim vašo pobožnost, da ne bi verjeli temu klevetanju nepravničnemu, temveč da kot verni posnemovalci dobrosrčnosti človekoljubnega Kristusa presodite obtožbe moje, in pokažite svoje usmiljenje do mene, revnega in ubogega, blago/Boga vašega. Jaz sem z milostjo Gospoda Jezusa Kristusa osvetljen in ohranjan/varovan« (l. 11).

Primož Trubar, ki sodišče razume kot končno vladanje pravičnosti in Kristusa največkrat v trojnih nizih imenuje (»Mojster, odvetnik, spravlalec«; »odvetnik, sobesednik, spravlalec«), čuti na moč sorodno:

⁵²¹ Prim. Trubarjeva ubeseditve Ps 116, 7: »Ta Smert tih Suetnikov ie ena shlahtna rezh« (Ena predgovor k NT); »Ta smert tih svetnikov ie veliku vredna pred oblyčiem tiga Gospudi« (V: 438).

⁵²² V tem smislu ne le drugačne, temveč nasprotno renesančni ekspanziji antropomorfnega upodabljanja.

»De se preoberne inu bo vekoma živ, obtu se ie ta dini Syn Božy Jezus Kristus te naše reve inu pogublena poublastil inu ie en človik ratal inu ie to našo revo, nadlugo inu to smert na se vzel inu ie taku s to nega smertio za naše grehe pokuro odstal, plačal inu za nee sturil zadosti inu ie nas od te večne smerti inu pogublena odkupil inu odrešil« (II: 344).

V *Molitvi Božji materi* Maksim Grek izrazi iskrenost do sebe kot eno prvih zahtev Kristusove nevsiljive govornice: obličje Njega smrti pomeni soočenje z lastno ter osvobaja od laži (enkratnost in vrednost vsakega posameznika):

»Ko se ni ustrašil strašne sodbe⁵²³ Njegove, in ognja neugasljivega in neprodušne teme in črva, ki grize vest, niti strašnega škrtanja z zobmi, temveč je kakor podivjan konj zagrizel v uzdo in daleč odskočil. Joy meni, zaradi dobrega pastirja in Gospodarja mojega, ki svoje duše ni obžaloval: najbolj nečlovečni smrti jo je predal ter poniževalno trpljenje trpel človekoljubno, da bi tudi jaz bil odrešen trpljenja, z njim vendar zvezan,⁵²⁴ in bom prejel drugačno slavo od tiste, ki sem jo izgubil. Oh, kako globoko je brezno Njegovega velikodušja in človekoljubja do obsojencev! Resnično presega sleherni um/pamet in besedo« (I. 14, ob).

A ljubezniva medsebojna skrb ni zlahka priučljiva ali samoumevna, v zavest posameznika ne seže vedno, temveč šele v zakritem medosebnem priklicevanju (»Vsi vendar drug od drugega potrebujemo nasveta in pomoči«). Takšna dikcija (»od Božjih ust«), ki se ponovi tudi v ključnem spisu Maksima Greka *O nesrečnem veku*, pa ima drugačen namen: v ustih Bazileje iz Božjega umolka⁵²⁵ izpeljuje ne le govor Boga, temveč natanko Kristusa, ki naposled daje dovoljeno obliko za izraz človeškemu bitju:

»To si ustvaril in umolknil. Kršitev zakona si prezrl,« češ, kako naj bom tebi podoben, to pomeni, če si samo v sebi misliš, in ob tej podobi ostajaš neobčutljiv in živiš naprej v svojih nezakonitostih in različnih nepravilnostih, ter celo užaljen molčiš, ob številnih žaljivcih, podobnih tvoji nepravilni misli pa nič ne skrbiš, in samo čakaš, kakor bi s to podobo krivic in Bogu sovražnih nečistovanj v molčanje Boga spraviti želel. In ne bom se maščeval tistim, ki neprestano k meni »na Vi« kličejo in najbolj grenko jočejo o nesrečah svojih, ki jih stražijo vaši, saj rekel je: »Nisem le, a pravičen sodnik sem, zato razgaljam in postavljam pred tvoje obličje tvoje nezakonitosti«. Ali ne slišiš vendar mene, ki govorim: zaradi nesreč revnih in vzdihovanja ubogih bom danes vstal, govori Gospod. /.../ Kako se ne ustrašite tega pravičnega kralja, ki meni o vas z negotovanjem govori: »Ljudje tvoji bi se Gospodu spokorili, tako pa so tudi dostojanstvo tvoje zlorabili. Vdovu in siroto so ubili in prišleka pogubili« (I. 18–19).

Če smo pozorni prav On od vernika zahteva glas: v razžaljenem govoru Višjega Maksim Grek odkriva dovoljenje za zapis zapis t. i. poezije ponižanih⁵²⁶ (tistih, ki so naslovljeni, ki zmorejo trpeti krivico in ob tem ne nraštveno pešati, njim je razumeti Resnico). Vendar pa je v resnici njegov naslovnik en sam: on piše vedno Najvišjemu. Vzajemnost govora Bazi-

⁵²³ Var. sodišča.

⁵²⁴ Var. da bi si tudi jaz zaslužil s trpljenjem sebe nadzorovati.

⁵²⁵ Tudi P. Trubar poziva: »Inu kir vpye, tu ie se ima ta Euanegeli glosnu ozhitu pridigati, nekar po krayh oli molzhez« (J: 398).

⁵²⁶ Prim. prvi roman F. M. Dostojevskega »Ponižani in razžaljeni«.

leje in Božjega Sina je pisec potreboval, da bi upodobil polnomočnost drže lastnega govora, utemeljil pravico do samoizraza, v celoti razvitega šele v upodabljanju Božjega govora, ki je obenem tudi že osebno izgovarjanje Božjih besed, z Njim zapisanih, potrjenih in medosebno potrjujočih njega pričevanje – in bivanje.

Dostojanstvo ponižnega dejanja ali moč molitve (»Le s tem smo namreč močni«) P. Trubar sprejema ob besedah vzhodnokrščanskega cerkvenega očeta, ki ga je bral in občudoval:

»Na tu sv. Krisostomus le tukaj pravi: "Risnica ie de ty svetniki za nas prossio, oli kadar mi sami, koker ta kananeiska žena Boga prossimo, taku smo berže inu gvisniše uslišani." Inu mi tudi pravimo, de imamo na tim svetu eden za druga moliti. Zatu ie Kristus ta Očanaš na vse ludi kmalu, nekar le na eniga samiga, postavil. Mi ne molimo "Oča mui" temuč "Oča naš", de eden verni za vse verne inu vsi verni za eniga molio, koker smo od spređa v ti izlagi tiga« (II: 196).

Trubarjevo tolmačenje starozaveznega izročila je v zavračanju malikovanja Božje matere neoddeljivo od razodetvenega. Primož trubar je priznaval le od evangelistov postavljena znamenja in tako predhajal naraščajočo bojazen pred izgubljenostjo novodobnega iskalca Višjega:⁵²⁷

»Glih taku v tih nega buqvah tiga rezodivena Apoc. 16 inu drugdi prerokuie, de ty zludivi duhuvi bodo velika čudessa inu caihne delali, koker od tacih falš hudičevih caihnou mi beremo, Exod. 7; 8, de tedaj, kadar sta Moizes inu Aaron pred teim kralem faraonom ta božya čudessa inu caihne delala, s temi pričovala, de sta od Buga k nemu poslana. Inu natu sta nyupu lico pred tiga faraona inu nega hlapce vergla. Ta ista ie k ani kači ratala. Tu istu so ty modri inu cuperniki tudi sturili, de so nih palice od sebe vergli inu so iz nih kače ratala. Oli ta Aaronova palica ie te cuperske požerla. Inu kadar ie Aaron to palico čez te vode, mlake, iezera inu potoke vzdignil inu iztegnil, so vse vode h ti kry ratala, tu istu so tudi ty cuperniki žnih cuprom sturili /.../ Inu 1 Reg. 28 beremo, de ena cuperska žena ie bila tiga preroka Samuela od smerti obudila, de ie s tem kralem Savlem govoril inu nemu vso nesrečo prerokoval. Oli ty pravi stari vučenički pravio, de nei ta pravi prerok Samuel bil, temuč ta zludi v nega štalti. Zatu ie on tiga Savla žnega prerokovanem cagoviga sturil. Glih taku še zdai, per sadašnjih čassih inu poprei per aydih, iudih, Turkih inu kersčeničkih, le-ta zludi mnogotera čudessa inu caihne delal inu izkazal« (II: 206, 207).

Povsem nasprotno in pritrdilno tolmačenje starozaveznega izročila Maksim Grek izpostavlja v mnogih besedilih, med njimi tudi v *Pismu nekemu menihu o fortuni*, ki ga začenja prav z govorom o »znamenjih« in kjer se zdi, da nasprotuje prav protestantom:

»Za vse tiste, ki imajo lastnosti in dejanja božanskega apostola za nelažna in polna ljubezni do Boga, ki se veselijo resnice in ne neresnice, je pomembno, kako jaz pojmem to znamenje /.../ Zavaruj se, vendar zaradi Boga se zavaruj, odstopi od takšne nemške skušnjave ter izpoveduj naravnost in čisto skupaj z od Boga navdahnjenim Davidom in prerokinjo Anno, ki sta govorila odkrito in brez drznosti: »Gospod poskrbi za obubo-

⁵²⁷ Prim. »Verjemi temu, kar srce govori//, pričakovati znamenj od nebes ni več« – F. Schiller: »Don Carlos«. Enake besede ponovi Dmitrij F. Karamazov v poslednjem romanu F. M. Dostojevskega »Bratje Karamazovi«.

žane, bogate pa spokori, in od zemlje dviguje revne in iz bede reši revne«. Zaradi česa, povej mi, o sveta prerokinja? Da bi »ga ustoličil – pravi – z močnimi ljudmi« in »ga skupaj s prestolom slavnim naredil za Njega naslednika«. Ne z basnijo⁵²⁸ »fortune« ali kolesom sreče, temveč s prerokom svetim, ki je najprej Savla, nato pa Davida mazilil za cesarja /.../ (vstavljen odlomek): Tako sam govori o sebi: »Sam Gospod je uslišal, sam poslal angela Svojega. Kdo je bil ta? Samuel arhieraj, in ne fortuna »sreča opoteča«, niti kmetič, ki bi si zli duhove izmišljal, temveč »Vzet sem, reče, iz črede ovac očeta svojega, in maziljen sem bil z oljem Svojim«, ter doda še: »Bratje moji, dobri in veliki, ki se jih ni usmilil Gospod«. Ni rekel: »Ni jim dala fortuna kraljestva«, temveč: »Ni se usmilil njih, ampak mene«. Tako ni Savla, ki je iskal umrlega osla svojega očeta, rešila fortuna z basnijo kolesa in vretena, temveč ga je sam Višji s svojim hieriejem Samuelom poklical za kralja. // Tuje je in oddaljeno od učenja v Svetem pismu tisto, /.../ ki ne zbira skupaj s Kristusom pšenice čiste, to pomeni vere najčistejše in neoporečne v nebesnih Njega žitnicah, ki so bistvo src in misli pravoslavno verujočih v Njega« (Žurova II: 101–102).

Čeprav se zdi očitno je, da bi si glede tega vprašanja proučevana pisatelja nasprotovala, je nedvomno tudi, da oba govorita proti apokrifnemu, tj. oporečno krščanskemu izročilu in si ob tem prizadevata slediti najstarejšim razlagalcem Svetega pisma (»ty pravi stari vučeni-ki pravio«). A Trubarjeva ubeseditev Marijenega stanu s teološkega zornega kota docela sovpada s spoštovanjem Maksima Greka, pisanje slednjega pa v celoti ustreza Trubarjevemu pojmovanju kristološke doveznosti, s katero zmore tudi brezpogojno utemeljiti sleherni opomin, argument ali opravičenje. Kristusova Oseba, ki zaobjema tisto uslužno skrajnost, zaradi katere M. Grek celo pogosteje Njega več ne omenja (t. i. Kristusove molitve v srcu skoraj ni zaslediti), je pregledna sedanost večnosti medsebojne Boga vsenavzočnosti ter vernikove ne-prisotnosti (ki ni odsotnost, le ponižno sodelovanje), ki jo P. Trubar dosledno izrazi s sedanjiškimi glagoli »zagledane potrditve resničnosti« (»On ta Serza gleda inu vidi«):

»Obtu tukai CriStus Sapoueda, de prou Stonouitnu vnega veruimo, to Vero Spokor-Szhino inu slubeSno pruti Bogu inu ludem iskashemo, Sakai CriStus ie hynaucem nepokurnim Sourash, On ta Serza gleda inu vidi, ludie pag le iSuuna tiga zhloueka vidio. Ludie So Saulusa vidili de ie en kral bil, Dauida peruizh nekar, Bug ie Dauida she tedai, kadar ie paSSel Sa Suiga prauiga Krala dershal. CriStus she pag daie naSname, de ie suet, riSnizhin inu Vsigamozh, kluzhi pomenio celo oblaSt. Obtukomu on nebeSSa odpre oli Sapre, timu niSZhe ne bo odperl oli Saperl. Inu gdi on hozhe, de Se ta NebeSSa odperio, tiga vndukai niSZhe ne premore vbraniti, Inu nai Si So ty Pridigary inu kerSzeniki, niski, shibki inu Saueršeni na zim Sueitu. Oli CriStus hozhe skuSi nee, kadar Stonouiti inu ozhiti vti Veri oStano, tudi nih Sourashnike, Iude, Ayde hti kerSzhanski Veri perprauiti« (J: 286).

Če je bil res v P. Trubarju prisoten dvom v starozavezno svetopisemsko sporočilo, je bil to njegov osebni zadržek, hranjen za izpostavitve evangelijskega:

»Ty aydovski pildi inu maliki so govurili inu prerokovali inu sami sebe prestavljali. Ty naši cuperniki inu cigainary tudi prerokuio inu pravio, kai inimu naprei stoy, kakovo srečo oli nesrečo bo imel. /.../ Oli tiga pričovane sv. Paul nei hotel terpeti, temuč ie v tim Jezusevim imeni timu zludiu v tei deklci zapovedal« (II: 207–208).

⁵²⁸ »Prazno marnjo«.

Nedoumljivost nebesne podobe, ki se za Maksima Greka zaključuje v Božji materi, se v Primoža Trubarja teološkem nazoru uresničuje v zakramentu evharistije: s spreminjanje osnovnega človečanskega izročila (živež) v večnostno substanco. Ker je resnica že od nek-daj ležala v neupodobljivosti (delovanja) Svetega Duha, je bil odgovor na vprašanje (oblike) utelešenja tisti, ki je spreminjal tako odnos do človeškega obličja kot tudi do Podobe – kruha (uresničitev duhovnega živeža, ki prekvaša Božje in človeško). Zakrament in obred Gospodove večerje se je dozdeval ustrezen trenutek doumevanja nepovratnosti in irreverzibilnosti že predrugačenega pomena. Najpomembnejše Trubarjevo izraženo zaupanje v slovenskega vernika, uresničeno v izpostavitvi, da mora po prejetju evharistije pastor vernike napotiti na svoje domove, se zdi utemeljeno na večni navzočnosti Kristusovega bitja v verniku, kot je bilo zapisano v Janezovem evangeliju (6, 53–57). Poudarek na osebni ohranjanju doumevanega je izhajal iz vere v nebeško kraljestvo.

»De mi tudi s Kristusom, koker ty vudi te nega glava, skuzi vse žlaht nesreče, reve, naddluge inu skuzi to smert, v to obilno večno dobruto nebeško inu v ta večni leben gremo inu prydemo. Timu ie gvišnu taku« (II: 351).

Primož Trubar je skozi Njega smrt izničil smrtnost: v Kristusovi smrti in trpljenju je najdeval izrazoslovje za vernikovo izkušnjo (»okušanje«) milostne sile Božje:

»Inu k animu zagvišanu inu risničnimu pryčovanu le-tih riči ie Kristus Jezus, Syn Božy, to smert nase vzel, nekar z nevalo oli neveideče, melčoč oli skrivaie, temuč on ie tu nega terplene inu to nega smert poprei izdavna, od začetka tiga svita, skuzi te svete očake inu preroke pustil čestu oznaniti inu vsimu sveitu rezodeiti inu praviti. Inu potle on sam v tim nega človeistvi čestu od take suie martre inu smerti ie pridigoval inu potle na koncu tiga nega pridigarstva inu per tei nega pusledni večeri, preden se ie h ti smerti pustil uloviti inu kadar se ie hotel od suih lubih jogrou ločiti inu od nih slovu vzeti, ie on ta sui testament per nih, v ti nega večery gori naredil inu ie v ti isti, tei celi Cerqvi, vsimu kersčanstvu taku blagu postavil inu šafal, kateriga blaga oben človik ne premore šacati, ne zadosti rezraitati inu izreči. Zakai, on ie tukai vzel ta kruh inu ga ie žegnai k nega tellessu inu tu vinu k nega kry inu ie taku per tim kruhu inu per tim vinu, v ti nega večery, tei celi Cerqvi inu enimu vsakimu kersčeniku suseb, k ani odhudni tu istu delinu zapustil inu h ti ani izveličanski, nebeški erbsčini zašaffal. Nu tu tellu Kristusevu inu ta nega kry ima na sebi inu nossi tu doli prane, pozablene inu odpusčane vseh grehou sred s teim večnim lebnom« (II: 344–346).

Trubarjevo teološko videnje je predvsem človečno, manj ontološko krščansko (ni osredotočeno na človekov obstoj, temveč na človeku dostojno, tj. humano bivanje), manj eshatološko (ne vidi v »njegovem stoletju« poslednjosti), toliko bolj pa apokaliptično urešničevanje večnega boja med dobrim (osnovno krščanskim, utelešenim v postavi posmrtno Kristusove neveste Cerkve) in zlim (vsemu svetopisemskemu nasprotujočem) in zato aksiološko zaznamovano. P. Trubar podaja podobo krščanske cerkve (XII. pogl. in XIX. poglavje *Janezovega Razodetja*) pod okriljem pravice v starozaveznem videzu (oblačila – Ez. 16), ki je šele začetek višjega vrednotenja po meri izgovorjene Božje resnice, popolnoma nedostopne nasprotnemu (»tu ie Sam Bug, kir ne vmei lagati, gouoril«):

»Ampag Gospud Bug vti S. Troyci, bode vtih iSuolenih Kraloual vekoma. Inu tedai

ta Iesuseua neuieiSta oli Shena, tu ie ta praua Cerkou Boshya, koker od tiga S. Paul 2 Cor 11 Ephe 5 gouori, bo lepa bela zhista, sto kryo Cristuseuo vtim kerstu skusi to Vero oprana inu bres vsiga madesha sturiena, sto nega prauizo oblizhena (od letiga guanta gouori Ezehiel 16), bode steim Iagnetom SCristusom Iezusom vezheriala, inu shnim red tiga vezhniga vesselia vshiuala. Letu vSe ie guishnu inu rishnizhnu. Sakai tu ie Sam Bug, kir ne vmei lagati, gouoril. Inu letukai, kir ta Angel od S. Iansha nei hotel molen biti, rekozh, de ie tudi en hlapez Boshy, koker vsi Verni, is tiga vsak sastopi, de ne imamo na Suetnike klizati. Glih taku prauita S. Peter inu S. Paul,⁵²⁹ de ne hozhta biti molena« (J: 459).

Prihodnje prostranstvo neskončnosti se sproti izčrpava z izničevanjem človeških kriterijev, s preobrazbo slednjih pa se tudi obnavlja: možnost tuzemskega deleženja nebesnega je prikazana v cerkveni zvezanosti zakramentov s temeljnimi pojmi krščanske neomadeženosti (»vtim kerstu skusi to Vero oprana inu bres vsiga madesha sturiena«) in večnosti (»vezheriala, inu shnim red tiga vezhniga vesselia vshiuala«). Na koncu je Primož Trubar podal svoje pojmovanje svetništva, ki zavrača suženjsko obračanje (»nei hotel molen biti, rekozh«), z bogoslovsko nadvse plodnim slovanskim trpnikom⁵³⁰ (danes neizrabljenim: »ne hozhta biti molena«) pa opredeli obliko/način pravovernega Bogu služenja (»de ie tudi en hlapez Boshy«): svoboda je šele v popolni, zvesti in voljni podrejenosti.

»Luna ta Cerkou, glih taku bo Smotene inu sblassene, obeniga prauiga Troshta, a na smerti leSozh, ne obene prauie Boshye shlushbe imeila. Tu Sueisde, tu ie ty Pridigary sami ne bodo veidli kai veruio oli pridigaio, tu vse se ie vshe, koker vSaki vei, skuSi odSgorai imenouane Kezarie, Papeshe, Farie oli Menihou vtim kerSzhanstui zgudilu. Obtu zhakaimo Sdobro viStio inu Suesseliem na Sodni dan /.../ On Sa to Suio Cerkou brani, hrani inu gori dershi. Inu on vletei shtalti, koker tukai S. Iansh praui, vtim oblaki pride na Sodni dan. Math. 26 Act.1. ta nebeshki lok ali Maura pomeni, de pruti vernim bo dober Gen 9 inu Suital lubeSniui, koker ie bil pruti Iogrom na Gorri Tabor. /.../ Inu Cristus Sam ima te Buque vSuih rokah, tu ie, nega beSSedi nom daie to Zhudno skriu-no volo Boshyo, inu katera slushba dopade Bogu, naSsane« (J: 323, 337).

Skozi starozavezno podobe P. Trubar Božjo dobroto v celoti prepozna kot jasnost Učiteljeve osebnostne namere, prikazane edinkrat neposredno v svetlobi na Taborski gori. Iz duhovnega znanja (»to Zhudno skriu-no volo Boshyo«), ki človeku – s t. i. gramatiko liturgije (»katera slushba dopade Bogu«) – razodeva (»nom daie naSsane«) Božjo voljo, se poraja samoizraz: Primož Trubar tolmači nebesni svod kot cerkveno okrilje, kakor je bilo običajno liturgično pojmovanje cerkvene podobe, neoddeljene od resničnosti obhajanja (»prauie Boshye shlushbe«), pa tudi jedro idelologije ikonopisne umetnosti. A slednje P. Trubar napolni: z grozo (»bo Smotene inu sblassene, obeniga prauiga Troshta«) in brezupom (»a na smerti leSozh, ne obene prauie Boshye shlushbe imeila«) ter z vero ne v ponovljeno (»tu vse se ie vshe, koker vSaki vei, /.../ vtim kerSzhanstui zgudilu«), temveč zgolj v pogojnem prihodnjiku edinkrat ponovljivo (»Inu bode vSe ponoulenu«). Zgolj z osebnim odrazom je pisateljeva beseda premagovala tuzemsko brezno, prevzela vlogo vodnika naravnost do

⁵²⁹ V pohvalni besedi omenjenima prvoapostoloma Maksim Grek opredeli tudi tri zablode katoliške vere: 1. Filioque; 2. Vice; 3. Hostija.

⁵³⁰ Prim. M. Grek s trpnikom izraža klanjanje istočasno trem osebam Svete Trojice.

trenutka Poslednje Sodbe (»Obtu zhakaimo Sdobro viStio inu Suesseliem na Sodni dan«). Večno veselje pa je bilo v XVI. stoletju pravzaprav še bolj v besedi kot v predstavi. Ker je človekova ljubezen do Boga le v Njega večnosti, tj. neskončnosti in nedokončanosti slehernikove ubožne dojemljivosti, Maksim Grek razrešuje neupodobljivost zgolj najbolj nedoumljivega (brezmadežnega spočetja),⁵³¹ dostojno upodobljivost človeške podobe pa vidi v Kristusu in Njega Materi, ki je v svojem so-čutenju in so-bivanju približana starozaveznemu poetičnemu vrhuncu človekupodobne Modrosti.

»Kakšno je sporočilo svetlobe temi? Nje nadmodrost Salomon imenuje »Iskal sem nevesto,⁵³² da bi jo k privedli, ki je skrivnostna varuhinja Božjega vedenja in najditejljica dejanj Njega. Dela njena so bistvo dobrodelnosti in neomadeževanosti, ona uči razumnosti, resnice in moštosti, tiste (lastnosti, ki so) najpotrebnejše v življenju« (MG 2008: 317).

Spoštljivost do človeškega rodu je izražena v naravnem darovanju pojava utelešenja kot možnosti izkušnje Božje – obenem tudi ideal človeške – modrosti, ki jo Maksim Grek tolmači na osnovi starozavezne Salomonove Knjige modrosti (8, 22–25 ter 8, 2–7). Zdi se, da Izaijeve besede (Iz 6, 1–7) predrugači tuzemski nelepi resničnosti – ustrezno (kar priča o njegovem ustvarjalnem ohranjanju svetopisemskih smernic opomenjanja Božjega v vsakdanjem človekovem življenju) v *Povesti strašljivi in vredni spominjanja*, »literarno in umetniško« najbolj dovršenem spisu o pridržni dejavnosti, nečloveškem mučenju ter javni usmrtitvi Hieronima Savonarole, kjer nadaljuje svoje oblikovanje »estetike modrosti Božje«:⁵³³ z združevanjem nasprotnih občutij groze in milosti ustvarja podobo lepote – tostranske in obenem nebesne.

⁵³¹ Takšno mišljenje lahko razbiramo v zgodnjih ruskih bogoslužnih molitvah (v Molitveniku, ki datira izpred sredine XV. stoletja, ki je verjetno ostal od časa Florentinske unije, najden v dominikanskem samostanu Sv. Marka, danes hranjen v Bilioteci Laurenziana). »Veliki čudež je devica rodila. In rojen Bog je – Nadvečni: odkritost rojstva in skrivnost bolj od živosti (narave), skrivnost strašljiva, a tudi razumljiva; neizrečeno prebiva in vidno nedosegljivo blažena ti si najčistejša, »odkriteljica« (otroku podobna razodeteljica), Adama tuzemskega hči, in Boga Višjega razodeta mati. Njega moli, da bi odrešil duše naše« (S. Marco. 742, l. 12 – ob.). Starost rokopisa potrjuje poleg velikosti pisave (starinski ustav, ki se je ohranjal do prvih desetletij XVI. stoletja moskovske Rusije) tudi vsebina, ki je strogo liturgične narave, očitno pa je bila namenjena osebni rabi (format na papirju, pergamentne vezave, morda kasnejšega datuma), ki se razlikuje od starejšega psaltra (napačno dat. v začetek XVIII. stoletja, kar naj bi bilo povezano z darilom Firencam Petra I.), pisanega na osnovi počrnelega grškega pergamenta, ki je bil verjetno prinesen v Italijo ne kasneje kot pred drugo polovico XIV. stoletja (tj. pred Kulikovsko bitko).

⁵³² Natanko tako je utemeljeval poetično dejavnost tudi sveti Konstantin Filozof (R. Jakobson, *Selected Writings VI* (I. del), 229).

⁵³³ Prim. V »aristokratskem« psaltru (v Pariški biblioteki, Bibl. Nat. cod. gr. 139, datiranjem v X. stoletju, prinesenem iz Vatopedskega samostana na Atosu –Vat.761), kjer so bile verjetno miniature narejene posebej za ta izvod (izvirne umetnikove), kažejo neodvisnost od psalmskega besedila, tako npr. podoba Davida, ki stoji med Sofijo-Modrostjo in Prerokovalko – obe upodobljeni v ženski podobi): v naslovni upodobitvi prvega psalma se nahaja cikel prizorov iz Davidovega življenja (ikonografsko in slogovno temelječih na vsebini Knjige Kraljev), upodobitve ob odah so vzete iz najbolj spoštovanih biblijskih knjig (Peteroknjžje, Kralji, Preroki, Evangeliji) (prim. K. Weitzmann, *The Selection of Texts for Cyclic Illustration in Byzantine Manuscripts*, Washington–DOP 1975, 104–105).

Razlika med njima je zgolj v vrednosti: tu so kategorije minljive, od tam je zrenje večno. In neizrekljivo. Pripoved uvaja z naslednjimi, zanosa polnimi besedami, ki odražajo nepozabno izkušnjo »neke nepovrnjive lepote (mesta in časa)«:

»Poslušajmo zdaj neko podobno duši koristno povest, vredno spomina in posnemanja, saj resnično želimo ugoditi Gospodu našemu.// Florencija, mesto je najlepše in najboljše od vseh obstoječih mest v Italiji, in od vseh, kar sem jih jaz kdaj videl. V tem mestu je samostan menihov, predikatorjev po latinsko imenovanih, to pomeni Božjih pridigarjev. To je svete družine hram, ki je najbolj svetega evangelista Marka dobil za zaščitnika in pokrovitelja« (l. 287).

Vendar je takšen uvod šele izraz bezupno oddaljene izkušnje občutenja tuzemske svetlobe. Oblikovanje besednega izraza vzvišenega občutja (ali od Višjega osmišljanje sleherne dozdevne tukajšnje lepote) po pravoslavnem načelu »askeze« izhaja iz osebne izkušnje neprizanesljivosti: soočenje z zlom (nasledek človeških zmot, notranje zaslepljenosti, tj. duševne nečistosti) in samozavedanje lastne neznatnosti potrjujeta svetopisemsko spoznanje, da so sleherna nasprotja in nasprotovanja zgolj človeška:

»In danes nasprotniki evangelijskim zapovedim živijo in sebe ne poizkušajo izboljšati s skrbjo in vodilom k blagemu pobožnemu čaščenju; zato, kaj naj vendar drugega pričakujemo od pravičnega sodnika, če ne naslednjih besed: »Gorje vam, knjižniki, farizeji in svetohlinci, ki zapirate kraljestvo nebeško pred ljudmi,« vi sami nimate vstopa vanj, zato pa ga pred drugimi zapirate« (l. 291).

Maksim Grek, ki je v razvratnosti velikašev ter v pretiranem poudarjanju uživanja življenja pod krilatice kratkotrajnosti zaznal tisti človeški strah, ki omrtvi zdravorazumsko presojo in povzroči, da srce okameni, v besedni umetnosti uresničil načelo zgodnjebizantinskega ikonopisja, dopolnjenega z občutjem hrepenenja po »rodni Itaki«, kot se je odrazil v krščanski stenski poslikavi izpod rok menihov z vzhoda, ki so se preselili na italijanska tla in ki se tuzemskih upodobitvenih vzorcev niso posluževali.⁵³⁴ M. Grek v uvodu k spisu *Proti žaljivcem Božje matere* govori prav o »poetiki« liturgije ter o »estetiki« bogoslužne umetnosti:

»Vsa od Boga navdahnjena pisanja učijo in zapovedujejo ne le eni najbolj čisti podobi in ikoni Odrešenika Jezusa Kristusa in Njega najbolj čiste matere in drugih čaščenih svetnikov Njegovih se klanjati in jo spoštovati, temveč tudi vsemu, kar je posvečeno Njemu: liturgične posode ali razna oblačila za okras in blag videz Najčistejše Njega podobe, in sveto oltar je spoštovati in ne omalovaževati. Gorje vam, knjižniki, farizeji in svetohlinci, ki govorite, da je tisti, ki se klanja svetim hramom,⁵³⁵ ničvreden, kdor se klanja pozlati v njem, pa kriv je; slep je tisti, ki ne vidi, kaj je vendar več: zlato ali hram, ki posvečuje zlato. In še: če se klanja oltarjem, ničvreden je; če pa se klanja darovom, ki so vrh oltarja, je kriv. Omejen in slep je, kdor ne vidi, kaj je več: dar ali oltar, ki posvečuje dar/žrtev.⁵³⁶ In ni čudno, če se svetinje posvečujejo Bogu, da so osvetljene od nežne volje in po pravičnem pravilu cerkvenem« (l. 189, ob.).

⁵³⁴ Golubcov, n. d., 132, op. 2.

⁵³⁵ Ohranjamo koren izvirnika: v pomenu (krščanskega) svetišča ali cerkve.

⁵³⁶ Prim. Mt 23, 15–20.

Naveden odlomek daje misliti še o razmerju do (besednega) pomena: znotrajbesedilne in sintaktične ponovitve (»ki se klanja«) niso razložljive s svetopisemskim paralelizmom ali z retoričnimi obrati, temveč predstavljajo zgolj neogibnost izpostavljanja notranje zahteve vsebinske podstave misli (»votek/iztekanje Smisla iz Svetega pisma«). Takšen »od zunaj« narek, ki (nove) besedne zveze (od stare) ne razklenjuje, temveč jo ohranja kot »biblijski podobno« celoto (»omejen in slep je, ki ne vidi, kaj je več«), začenja predstavljati tudi *edino* polje zamenljivosti besed, ki – točno določene – prav s svojo soodnosnico tvorijo ogrodje *iste* »novo oblikovane« misli (in šele posledično tudi člena stavčne strukture): »zlato – darovi«; »hram – oltar«. Slednja predstavlja prostor porajanja upodobljivosti oziroma človekovega deleženja Podobe. Posvečenost, ki mora biti najstrožje pobožna in brezpogojna, je dejanje zgolj vere v Milost (ne usmiljenost), ki (ni namen, niti vzrok) je smisel posvetitve, kot je to izrazil P. Trubar:

»Aku hoče en človik prou verovati /.../ inu de nega službe Bogu dopado /.../ mora imeiti to božyo zapuvid, de ie Bug nemu take službe zapovedal inu gori na-služil. Aku take besede božye ne ima, taku nega vse službe, bodi te težke inu lipe pred ludmi, neso pred Bugom ništer vredne inu ništer ne velaio« (II: 200).

O posebni obliki posredovanja Božje sporočilnosti, izkazanega v izkušnjah starozaveznih prerokov (sanjsko videnje, pripisano Božjemu bratu Jakobu),⁵³⁷ Maksim Grek spregovori v utemeljevanju svetosti Božje matere. Ozavestiti namreč želi (ne nekakšno t. i. ljudsko izročilo, a) posebno plast starozaveznega izročila:

»Njena slava in najlepša umetelnost in drugo vse, kar je božanska neizrekljiva skrivnost v Njej, so z različnimi upodobitvami Božji preroki⁵³⁸ skrivno vnaprej napovedali.⁵³⁹ Prvi sam Jakob patriarh je lestvico Nje videl v snu, postavljeno na zemlji, katere vrh je dosegal samo nebo, in na samem vrhu so bili postavljeni Gospodovi angeli Božji, vzpenjajoči se po njej in spuščajoči se« (I. 197).

Maksim Grek pojasnjuje skrivnostno govorico:

»Kaj drugega je skrivno govoreči Gospod s tem videnjem (povedal), kakor da se je k Njej⁵⁴⁰ blagovolil Človekoljubni spustiti z višine božanske slave Svoje na nemočno in spokorjeno naravo človeško, in se obleči v suženjski zrak, da prvega⁵⁴¹ obleče, sam pa izgubi Svoje prvo oblačilo neminljivosti. S stop(i)njami (stopnicami) te lestvice so se

⁵³⁷ Če ta redka bizantinska stenska upodobitev leži na vzhodni strani cerkvenih zidov (in ne na zahodni, kot bi bilo običajno), sledi prizorom Oznanjenja, Rojstva, Zasnutja ter tako utemeljuje predhodno vlogo matere Božje v Utelešenju (M. Evangelatou, *The Symbolism of the Censor*, v: *The Images of The Mother of God*, 123). Vendar se bizantinska arhitektura razlikuje od gotike, ki je za razliko od slednje nespremenljivo usmerjena tako navzgor kot navzdol: bizantinski stebri namreč niso zgolj estetski dodatki, temveč so dopolnilni gradni podporniki kot »padajoče veje ali viseče korenine« (prim. O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, 1984, 12), bizantinska estetika pa izvir iz pred VI. stoletja (prim. G. Mathew, *Byzantine Aesthetic*, London 1963, 92), torej iz časa, ko je bilo pričevanje svobodnih kristijanov odločilno za utemeljitev krščanske veroizpovedi.

⁵³⁸ Dob. Boga noseči.

⁵³⁹ Dob. vnaprej ugibali.

⁵⁴⁰ Dob. skozi Njo.

⁵⁴¹ Tj. človeka, Adama.

bile pojavile v tistem času skrivnostne Božje pojavitve, ki so se svetim prerokom po malem odkrivale in so hotele biti v poslednjih časih izpolnjene z zretjem/videnjem neizrekljivega učlovečenja. O tem skrivnostno govorijo vzpenjajoči se in spuščajoči se božanski angeli, z vzpenjanjem vendar predstavljajo veličino Božjega, s spuščanjem pa ubožnost človeško, ki jo je Bog-Beseda milostno sprejel« (I.198).

Upodobitev Materinega daru (»popolno in dokončno in absolutno« zlitje v Bogu Sinu) kot lestve (»Graduale«), ki omogoča dvig in spust, je teozofska duhovna pot. Skozi besedne ponovitve Maksim Grek izgrajuje dopolnjujoče se zlivanje človeškega in Božjega v »prostranstvu časa«. Vidna pojavitve Boga je pravzaprav rojstvo Njega veličine: sprejem človekove neznatnosti (»na nemočno in spokorjeno naravo človeško«; »ubožnost človeško«) je tuzemski trenutek utelešenja, ki s tem nenadoma postane poslednji izmerljiv in imenljiv (minljiv) čas. Trenutek, v katerem bi lahko Bogočlovek izgubil svojo božanskost, predstavlja utelešenje (Božje spuščanje), trenutek mogoče izgube človeškosti pa bi bil lahko vnebovzetven (dviganje vnebovhoda). Spuščanje Boga, ki po Maksimu Greku ponazarja človekovo šibkost, P. Trubar upodobi zgolj z nasprotipostavitvijo gotove absolutnosti: s Kristusovo eshatološko veličino bodoče večnosti (»čas inu hvala bodi dana timu visokimu«):

»Za tem so ty kersčeniški začeli spet en psalm peiti. V tim ie ta pridigar po štablah na pridigo gori šal. Tu istu peitie so oni imenovali Graduale, tu ie, štenge. Tedai stuprou ie ta viši pastir oli pridigar začel en štuk oli deil iz tiga evangeliā pridigati inu izlagati. Inu pri taki pridigi ie spet ta cerkou začela to kratko jogersko, oli ta dolgo nicenisko vero peiti. Inu po takim peitiu te vere so ti farmani začeli vse žlaht riči, denarie, špendio inu živino offrovati. Od tiga istiga offra so ty služabniki te Cerqve inu bozi ludie se živili. Inu po takim offrovanu ie ta viši pridigar h timu altariu stopil, začel te ludi v ti cerqvi visoku opominati h ti pravi andohti inu hvali božy inu ie dial: »Vzdignimo ta naša serca h timu Gospudi Bogu etc. inu ga čestimo, hvalimo zo vsemi malimi inu velikimi angeli inu puimo žnimi red svet, svet, svet ie ta Gospud, ta Bug te velike voiske, tu nebu ie polnu inu ta zemla te nega glorie inu česti. Žegnan ie ta, kir pride v tim imeni tiga Gospudi, čas inu hvala bodi dana timu visokimu.«« (II: 163).

Petje, pojmovano kot dviganje (k Bogu), je potrjeno v duhovnikovem vabilu (»Vzdignimo ta naša serca h timu Gospudi Bogu«), ki se osredotoča na zahodnoevropskemu izrazoslovju žive eshatološkosti sebedajanja (v nasprotju z vzhodno »dušnim prejemanjem obdarjenosti«). Duhovna pot vzpenjanja (»Tu istu peitie so oni imenovali Graduale, tu ie, štenge.«) je z nasprotji udejanjena kot premagovanje ovir tuzemskega bremena. Uresničitev je izpolnjevana šele z blagoslovom, ki neposredno upodablja Njega visokost – z Njega besedami (»Žegnan ie ta, kir pride v tim imeni tiga Gospudi«). Trubarjev odzven himne treh otrok iz sna preroka Danijela (»puimo žnimi red svet, svet, svet ie ta Gospud« kot simbol trojne voljne ponižnosti in nerazrušljive vere v Trojičnega Boga) se nadaljuje s tolmačenjem Maksima Greka skritega svetopisemskega izročila:⁵⁴² duhovnega zrtja (gr. theoria).

⁵⁴² Prim. Trubarjevo naziranje starozaveznih videnj v tolmačenju Janezovega evangelija: »Pervi so ozhitu sastopnu od Cristusa prerokuali /.../ Ty drugi pag prerokuio steimi Pildi, Prikasni inu Sainami, oli oni tale Pilde /.../ sami ozhitu sastopnu isлагаio koker Ioshef inu Danijel /.../ Ty trety prerokuio pres besede, pridige inu pres islage, sgol spildi inu sfigurami. Taku prerokuane ie vletih S. Iansha, Ezehiela« (J: 242).

Po Jakobovem snu (Gen 28, 10–13) Maksim Grek navede pričevanje »drugega po Mojzesu Boga-vidca«, starozaveznega preroka Izaije (19, 6), do predmeta (v tem primeru t. i.) liturgične eksegeze pa se tudi (v odnosu do bralca) opredeli⁵⁴³ (z besedami »preveč zapleteno podobo«). Znano svetopisemsko razlago (Dan 2, 31–34) je nadgradil z liturgično pesmijo (»kakor vendar irmos tretje pesmi drugega glasu uči«):⁵⁴⁴

»Tudi naslednji po Mojzesu, Boga videc, je bil poučen o njeni skrivnosti: некоč je videl grm, objet z ognjenimi plameni, ki pa ni zgorel; grm izpoveduje človeške narave nemoč, saj je tudi lomljiv in s trnji pokrit, različne naše grehe s trnjem odraža. Ožganost s plameni, ne pa zgorljivost, jasno upodablja Božanstvo Edinorojenega Sina Viš(n)jega. Saj Bog naš ogenj, ki so grehi, požira,⁵⁴⁵ pravi božanski apostol. Darovano videnje popolnega zlitja s človeštvom Edinorojenega je bilo ustvarjeno s Prečisto Bogorodico, v katero se je vselil, a je ni ožgal, to pomeni, da jo je ohranil⁵⁴⁶ neminljivo. Nje veličine in visokosti in neokrnjenosti nas je nek drug od Boga naučen skrivno(stni)govornik učil, ko je Njej rekel: Gora, od Nje se je »odvalil kamen, ki ni bil od rok človeških,« ter premagal zapleteno podobo, ki se je prikazala kralju Navuhodonosorju. O tej skrivnosti gori je govoril že praoče Nje: »Gora Božja, gora plodородna,⁵⁴⁷ to pomeni polna⁵⁴⁸ duhovnih darov, in ni nobena druga, kakor je lepa in prijetna Sinu Višjega, in bivališče Njegovo. Tako je oznanil božanski prerok: »Kaj vendar odveč govorite ljudje, druge gore, preveč polne, psujte; to ni katera koli druga gora, pravi, temveč devica otrokovidka⁵⁴⁹ in čista bolj od božanske te gore, zato je tudi dodal: »Gora Božja«, saj je blagovolil prebivati v njej sam Gospod, in se je vselil vanjo do konca.⁵⁵⁰ /.../ Kajti Gospod se je vselil, pravi, do konca, to pomeni, da je neločljiva od slave Edinorojenega Sina nje, o žezlu katere govori drug skrivnostni govorec, in ki izvira iz korenine Izaije /.../ Zakaj je žezlo devica od preroka imenovana? Zato ker je iz nje izšel utelešen⁵⁵¹ Bog, ki je uničil vse glave strupenih kač, to pomeni različne po vsem stvarstvu zle skušnjave, ki požirajo nepravilne in s tem človeški rod oddeljujejo od Boga. Zaradi tega je tudi kot cvet Nje rojstvo neoplojeno imenovano – zaradi čistosti in Boguugodnega utelešenja Boga-Besede. In s prihodom Njega želi zacveteti kakor lilija (gr. krin),⁵⁵² ki je v jezi-

⁵⁴³ Namenoma se ne poslužujemo interpretativnih terminoloških stalnic (parabola, alegorija, parafraza) zaradi ohlapnosti in ne dovolj natančno določenih možnosti prehajanja med antičnimi jeziki in jezikom Svetega pisma.

⁵⁴⁴ Še danes se namreč v irmosu četrtega glasu devete pesmi kanona Oktoiha poje: »Kamen, ki z rokami ne more biti odsekan od nedotakljive gore, od tebe Tebe, Devica, odsekan vogelni kamen je Kristus, ki je združil razsekane narave« (prim. A. Ju. Nikiforova, *Stroj vizantijskoj gimnografii i Svjaščennoe Pisanie*, v: RV, Moskva 2008, 212).

⁵⁴⁵ Var. pogasi plamene, ki so grehi.

⁵⁴⁶ Var. spoštoval, razumel, pojmoval kot.

⁵⁴⁷ S tem pomenom nastopa v Mineji za leto 1096 (september, l. 41). (Sreznjevski, *Materialy III*, 1042).

⁵⁴⁸ Var. prenapolnjena in prenapneta z.

⁵⁴⁹ Var. prerokinja otroka, otroška oznanjevalka, misel Božje Previdnosti, Proserpina (ant. Perzefona).

⁵⁵⁰ Ps 67, 16–17. Prim. P. Trubar: »Ta gorra Božja ie ena rodovyta gorra, te visoke gorree so rodovyte gorree. Zakai vi, visoke gorre, gori vskakuiete. Le-tu ie ta gorra, na kateri Bogu dopade prebivati, ia, Bug bo v ni vekoma prebyval«. Na robu pripis: »Keršanska Cerkou ima velike souražnike, oli no Cristus odreši«. Sledi napotilo k Dan. 7 (V: 256–257).

⁵⁵¹ Dob. telo nesoč.

⁵⁵² Prim. Pico della Mirandola, ki je v edinem ohranjenem delu v italijanščini »Komentarje k Platonu« dobesečno spesnil v verzih (»Pesmi o božanski ljubezni« ali »secondo la mente ed opinione dei Platonici«), drugače pa pisal v latinščini, je na podlagi platonizma, Homerjevih podob, svetopi-

ku cerkve puščava drugače⁵⁵³ imenovana, dotlej od nerazumevanja Božjega v krivice pogreznjena, kakor vendar irmos tretje pesmi drugega glasu uči, ko odkrito govori: »Zacvetela je puščava kakor lilija Gospodu, poganska neplodna cerkev, v pričakovanju Tebe, v njej se je okrepilo moje srce.⁵⁵⁴ In zakaj ni rekel: »Zacvetela je v puščavi kot vrtnica«, temveč kot lilija? Četudi je vrtnica tudi dišeča in lepa po videzu, je lilija Bogu še slajšega vonja, ki je vsebovan v treh Bogopočetelnih podstatah (hipostazah), s katerimi Sveto Trojico upodablja: v njih se nam božansko uresničuje preporod, ki je imenovan krst odrešilni; z njim je tudi puščava – to pomeni že z združenimi jeziki (ljudstvi) cerkve očiščena – zacvetela, kar pomeni da se je prenovila kakor cvet lilije /.../ vrtnica ima trnje // (Na robu avtorjev pripis): zato ne ustreza pojavu skrivnosti Svete Trojice«⁵⁵⁵ (l. 199).

Maksim Grek znano svetopisemsko preobrazbo Izaijeve preroške sposobnosti o neplodnosti poganske cerkve⁵⁵⁶ (Iz 54, 1) preoblikuje v upodobitev Božje matere: na površini se zdi, da utemeljitev izhaja iz Izaijeve knjige: obredna pesem o stvarjenju samostatnega pesniškega jezika (Iz 6, 6) pomeni »strašno lepoto«, ki vodi v »naravno« (Iz 11, 1), obe pa združeni predstavljata himno Izaije (26, 9–19).

Primož Trubar Izaijeve besede tolmači v razlagi osnovne krščanske molitve Očenaš:

»Kristus tudi drugdi vely, Matth. 6, de ne imamo za oblačilu inu za špendio skerbeti, potehmal te ptyce za špendio inu ty travniki za oblačilu ne skerbe /.../, temuč mi imamo nerpoprei skerbeiti inu iskati tu kralevstvu božye inu nega pravico (tu ie, de v tu Kristusevu milostivu kralevstvu, v katerim se odpusčane vseh grehou naide inu dobi, s

semske interpretacije ter traktatov Dionizija Areopagita oblikoval teorijo o duši, ki se postopno dviguje od zemlje k nevidni lepoti. Camilla Rucellai (zrasla ob poslušanju pridig H. Savonarole, umrla mlada) mu je, ko ga je prvič zagledala, z naslednjimi besedami napovedala zgodnjo smrt: »predčasno dozorel je kakor poljska cvetica, sežgana od premočne sončne svetlobe, bo odšel v času cvetenja lilij« (Prim. W. Pater, *The Renaissance*, New York 2005, 31–32). V bizantinski knjigi o botaniki »Geonika«, ki jo je Mihail Trivolis v Italiji prepisoval (izšla je v latinskem prevodu dvakrat v Benetkah leta 1540) so lilije dopolnjene z žensko podobo, ki predstavlja Zemljo. Takšno upodobitev je prevzel tudi beneški slikar J. Tintoretto, ko je slikal »Izvor mlečne poti« (najdene v zapuščini cesarja Rudolfa II., verjetno last že njegovega predhodnika Maksimilijana II. Habsburškega); po predvidevanjih se je tako odločil po nasvetu beneškega mecena Tommasa Rangoneja, ki je zgodbo o izvoru mlečne poti imel za nekakšen osebni emblem, kot je razvidno iz medalje, ki si jo je slednji posvetil leta 1562. To je bilo deset let po tistem, ko je prejel iz moskovske Rusije vsaj dve pesnitvi v grškem jeziku, ki ju je napisal Maksim Grek.

⁵⁵³ V tem primeru se, sledeč opredelitvi J. Zlatousta, v razlikovanju med tropom (samostalnik: drugačna poved) in metaforo (prislov: drugače povedano), Maksim Grek navezuje na antiohijsko šolo bibliškega tolmačenja ter imenuje prislovno, na ravni pomena pa preneseno, tj. metaforično (Prim. Balahovskaja, Ioann Zlatoust kak ekseget, v: RV, Moskva 2008, 189).

⁵⁵⁴ Prim. Primož Trubar v Matevževem evangeliju leta 1555 (Mt 6, 27): »Pogledaite na te Lilie na tim polei, koku raSto, one ne delaio, one ne pred« (BiS: 29). Prim. presežek tuzemske ljubezni kot posmrtno združitve v podobi lilije: »Umrla sta. Iz ločenih grobov//sta roža, lilija čez sveti krov//vzkipele, vzcveteli in se tam združili ...« (D. Kette, *Tihe noči VI*, Poezije (ur. A. Aškerc), Ljubljana 1900, 132).

⁵⁵⁵ Prim. Trubarjeva napoved 68. psalma: »v le-tim psalmi ie tudi eno prerokovane, de ta evangeli bo po vsim sveitu prydigani; iz tiga bodo ludy navučeni, de bodo prov na to Sveto Troyco klicali « (V: 252).

⁵⁵⁶ Tako Iz 54 tolmači tudi J. Zlatoust.

to vero inu pokorsčino stopimo inu v nim ostanemo), taku nom bode tudi vse telesnu perverzenu inu danu. /.../ de ta naš vžiteg moremo skuzi naše lastnu delu inu s putom ta naš kruh vsem ludem /.../ perpraviti. /.../ Zakai, mi smo vseh božyh darov nekar lastni gospudie, temuč valputi, hlapci inu šafary« (II: 130).

Gotovost tuzemskemu nasprotne večnosti terjá ohranjanje ponižnosti samozavedanja kot poslednjega v nizu Božjih darov (»pokorsčino stopimo inu v nim ostanemo«). Z značilnim Trubarjevim t. i. zanikovalnim svarilnikom (»mi smo vseh božyh darov nekar lastni gospudie«) je upodobljena padajoča teža spokorjenega uresničevanja dejanj hvaležnosti. Stopnjevana podrejenost (»valputi, hlapci inu šafary«) je razumljena kot okušanje darov. Božjo voljo P. Trubar pojmuje kot že neposredno izpolnjenje pravilnega (tj. ne le Bogu ugodnega, temveč tudi Njemu dostojnega) svetopisemskega tolmačenja (ali t. i. jezik cerkve po M. Greku), katerega osnova so besede starozaveznih prerokov Izaije in Jeremijeve žalostinke (3, 37).⁵⁵⁷ Sveti Kiprian, eden prvih krščanskih svetnikov, P. Trubarju pomaga slednje v slovenskem jeziku še natančneje izraziti:

»Mi tudi v le-ti prošni ne prossimo, de bi se ta skrivna, modra, čudna, vsigamogoča božya vola izešla, zgodila oli sturila. Zakai, ta ista vola se pres naše prošne godi inu dopernaša. Koker David pravi Psal. 115: »Naš Bug ie v nebessih, on sturi kar hoče«. Esa. 14 pravi: Ta Gospud te voiske ie odločil inu naprei vzal. Du hoče tu istu nazai postaviti? Iere threnorum 3. pravi: »Du ie ta, kir smei reči, de se le-tu godi pres ukazana tiga Gospudi inu de tu huđu inu tu dobru ne gre iz tih vust tiga vissokiga?« Obtü, kateri taki skrivni voli zuper missli oli govori, ta dei, koker bi ta perst oli yll h timu lončariu govori, ne sturi iz mene eniga lonca oli bokala. Obtü sv. Cypryan le-to prošno prou izlaga, kir pravi: Mi tukai ne prossimo, de bi Bug sturil, kar ie nega vola, temuč mi prossimo, de mi sturimo tu, kar on hoče« (II: 122).

Šele istovetnost osebne in Božje volje (»sturimo tu, kar on hoče«) predstavlja doumevanje nedoumljivega (»mi ne moremo inu ne imamo izgruntati«), kot P. Trubar nadaljuje z navezavo na besede sv. Avguština:

»Inu sv. Avguštin le-to prošno le-taku izlaga: Izidi sse tuia vola, de tu, kar ti sovražiš, mi tudi sovražimo, inu kar ti lubiš, de mi tudi lubimo, inu kar ti zapoveiš, de mi tu istu sturimo inu dopernesemo. Iz tiga mi zastopimo, de ie duia vola božya. Ta ena skrivna, katero mi ne moremo inu ne imamo izgruntati« (prav tam).

Šele t. i. jezik cerkve (»v jeziku cerkve puščava drugače imenovana«) zmore nenadoma utemeljiti tudi osebno zrenje pojmovanja duhovne lepote, neomadeževanosti, pobožnega življenja, ponižnosti in spokorjenosti. Tolmačenje, osnovano na natanko določenih besednih poudarkih v vzpostavljanju razmerja do Višjega s t. i. slovarjem celostnosti (»v središče nje«, »do konca«) razlago skrajno oddaljujejo od sleherne t. i. simbolične tipologije. Odsotnost slednje pa omogoči vzpostavljanje t. i. absolutne podrejenosti čaščenja ali slavilnih besed. Zato je odsotnost sleherne kronološkosti samoumevna, če je bivanje-postava-telo Božje (matere ali prerokov) res sposobno tudi ne le povezovati, temveč znotraj-presegati, torej najozje prehajati skozi ali naravnost »prestreliti« biblijsko resničnost (takrat je »tipologija« le oddaljen

⁵⁵⁷ V Zbranih delih napačno navajano: JerP 1, 61.

odmev metafore)⁵⁵⁸ ter jo od resničnega nasilja tudi zavarovati, kako govori zaključna rotitev v *Kanonu Svetemu Duhu Parakletu* Maksima Greka:

»Nadvse nesrečno dušo mojo, o Bogu blago daritvena/Bogu mila, ranjeno od strelav
vojščaka, predajam vsemogočnemu okrilju⁵⁵⁹ tvojemu« (I. 187, ob.).

Bližino svetosti in zaščitniškega okrilja oziroma verne prisposode ter svetopisemskega predočenja je zaznati v Trubarjevi *Danijelovi molitvi* (»Svetiga Danijela Izpuvid inu molytov, kadar ie v babilonski ieči z drugimi ludi bil, Dan. 9.«):⁵⁶⁰

»Zakai mi ne smo nega styme slušali./.../ Oli lubi Gospud, za vole vse tuie pravice mi prossimo, pusti doli od tuiga serda inu zlobusti čez tuie meistu Ieruzalem inu čez tuio sveto goroo./.../ Nu ti, lubi naš Gospud, usliši to prošno tuiga hlapca inu te nega molytve inu pogledai mylostivu čez tuio svetyno, kir ie opusčena za volo tiga Gospudi. Nakloni tuiava vušesa, mui Bug, inu poslušai, odpri gori tuie oči inu pogledai, koku smo opusčeni inu tu meistu, kateru ie po tuim imenu Imenovanu. Zakai mi te naše prošne pred te položimo, nekar na našo pravico, temuč na tuio veliko milost« (IV: 234).

V svoji »miselni pridigi o svetosti Božje matere« Maksim Grek prepleta tri himne Božji materi in hkrati tri njihova tolmačenja ter tri preroška videnja, torej natanko: vidne predstave, sanjske nadomestitve, privide kot zrenja v Božje obličje, ki so jih bili deležni »blaženi«. Posebej je izpostavljeno od samega Boga imenovanje, ki je že najvišja posvetitev in vselitev-osemenitev, čeprav le otroški podobna nedotaknjena nedotakljivost (»devica otrokovidka«) ali ohranjena popolnost (»to ni druga gora, pravi, temveč devica otrokovidka in čista bolj od božanske te gore, zato je tudi dodal: »Gora Božja«, saj je blagovolil živeti v njej sam Gospod, in se je vselil vanjo do konca«). Zniževanje svetosti P. Trubar ne uresničuje dosledno, temveč v molitvi prevzema najvernejši jezik služenja Bogu: razlikovanje med starozaveznimi bitnostmi se godi po pomenu vere v odpušcanje ali milost, obstoj zgolj posvečenosti (»tuio sveto goroo«) je dopolnjen s samostalniško samostatnostjo (»čez tuio svetyno«), ki pa s svetopisemsko pripadnostjo preteklemu tudi osiromašena (»kir ie opusčena«): z namenom bodoče odrešitve od »grešne davnosti«. Za tem je slednja osamosvojena in privzeta svobodno v vernikih (»koku smo opusčeni«), ki sebe polagajo »pred« Boga, prav kot je M. Grek ubesedil spokorjen vrhunec molitve Svetemu Duhu Parakletu: popolnoma ranjen zmore še obstajati le, če sebe zaupa milostni zaščitnici (»predajam vsemogočnemu stanju za mene pred Njim«). Slednje je v Trubarjevem verzificiranem *Dekalogu* upodobljeno kot pristop k prejetju Gospodove večerje:

»Ta praznik tudi posvečui, poslušai, kai ti pravi prydigar tui, de bodeš h Božy myzi prov perstopil« (IV: 290).

⁵⁵⁸ Parakletike, etoi Oktoehos e megale, (Rome 1888), 544. Prim. »Tipologija pomeni prepoznanje v Stari zavezi zasenčenih mest, ki napovedujejo odrešitveno zgodovino« (C. Hannick, *The Theotokos in Byzantine Hymnography*, v: *Images of the Mother of God* (ur. Maria Vassilaki), Burlington 2005, 73).

⁵⁵⁹ Dob. stanju za mene pred Njim.

⁵⁶⁰ Prim. Trubarjev uvod k 64. psalmu: »»Cristus, Daniel prerok (Dan 6), inu vsi verni molio inu prossio Boga, de nee pred skrivnimi, kunštnimi inu hudimi sveiti /.../ obaruie« (V: 242).

In vendar nismo zaman dejali, da je navezovanje na starozavezno besedno izrazje osnovna površina tolmačenja, pod katero pa so novozavezne sporočilnosti že vidno navzoče – v podobi. Omenjeno postane lažje doumljivo, če poznamo upodobitve Oktateucha iz XIII. stoletja atoškega samostana Vatoped, od katerih sta izgubljen prva dva dela (Geneza, Exodos).⁵⁶¹ Prizor s Mojzesom in kačo v puščavi, ki napoveduje besede Janeza evangelista (Jn 3, 14), natanko sledi upodobitvi »čudežne gore« – v neposrednem jeziku apostola Pavla (1 Kor 10, 4),⁵⁶² s katerim je že brat Konstantin povzdignil slovanski jezik na enakovredno raven trem svetim jezikom.⁵⁶³ Iz upodobitve je jasno, da je soho (senco) gore prevzelo križu podobno predrugačenje grehov oziroma povzdignjena kača na vrhu žezla v puščavi (navpičnica-vzporednica). A tolmačenje omenjenega, pripisano Božji materi, se zdi da je osebno Maksima Greka, ki določi tiste posvečene amplitudne dopolnitve,⁵⁶⁴ sposobne povezovalnosti krščanske dediščine: za edino primerno cvetno prisposodabljanja Kristusove matere zahteva znamenje, ki bi ustrezno kazalo podobo Trojičnega Boga (ne vrtnice, a), torej lilije (gr. krin), ki nima trnja (biblijski simbol greha). A grški izraz za lilijo (kriin, lat. cruen/is) je v govornem latinščini (tj. liturgični) v XV. stoletja pomenil tudi »ranjen, krvav«, s čimer je že bilo prerokovano Kristusovo trpljenje,⁵⁶⁵ v podobi skrito vsebovano, zato se je M. Grek čutil dolžnega izpostaviti tudi obliko križa ali krsta,⁵⁶⁶ ki ga upodobi preroditveno in razodetveno: kot »božansko kad«,⁵⁶⁷ mesto očiščenja in preobrazbe (»Uslišimo tudi druga prerošstva tega, kako čudovita in čista je: »Vsa slava, pravi, hčere carjeve je znotraj, v ogrinjala zlatima odeta in okitena« Ps 44, 14) – natančnega duhovnega prerojenja. Še pomembneje se zdi, da je bil v Lukovem evangeliju ta pasus (Lk 12, 27) izražen z grškim glagolom (gr. katanoēsate), ki je predpostavljal prav: videti in (obenem) biti viden (z odsevom) ter hkrati tudi biti spodbujen k premišljevanju.⁵⁶⁸ Maksim Grek tako prav skrivnost Bogočloveškosti in Bogovidnosti razume kot neposreden dokaz svetosti Njega matere. Vprašanje dejavnega doumevanja ali ne-posrednega doživljanja Njega pričujočnosti zadeva v jedro takratnega znotrajkatoliškega razkola (v nerazvezljivi liturgični zvezanosti evharistije in Božje podobe je ležal odgovor tudi na prvi znotrajkrščanski spor). Zahteva po neosamosvojenosti slednje (katoliki) ter nenadomestljivosti z dejanjem (protestantska Gospodova večerja) se je snovala v odnosu do svetinje kot posrednice med vernikom in Višjim, ki pa je pomenila tudi prehajanje (spo)znanja in sprejetja občečloveškega vedenja. Odgovornost bremena znanja je tako sprejela podoba – kot posrednica. Zato z zornega kota posredništva bogoslužnega obreda, temelječega na ponovljivosti in s tem resničnosti ponovljenega, sleherna (upo)raba Besede ne mogla biti in ni bila

⁵⁶¹ P. Huber, *Image et Message*, 37.

⁵⁶² P. Huber, n. d., upodobitev 30, 32.

⁵⁶³ Prim. R. Jakobson, *Selected Writings VI* (I.), 119.

⁵⁶⁴ Pogojno rečeno, simbolne attribute.

⁵⁶⁵ Lat. *passi/us crinibus*.

⁵⁶⁶ V ruski stcsl. ne enakozvočna, vendar pa v slovanskem jeziku prvih biblijskih prevodov in liturgičnih besedil (»glagolskih«, »južnoslovanskih«) tudi. Tako v najdenih Glagolskih fragmentih na Sinaju, ki po vsej verjetnosti dopolnjujejo Sinajski evhologij (I. Ševčenko, *Byzantium and the Slavs*, 648).

⁵⁶⁷ Takšno poimenovanje je najti v tolmačenju J. Zlatousta.

⁵⁶⁸ J. A. L. Lee, *A History of New Testament Lexicography*, Berlin–NY 2003, 167–168.

redundantna, saj je prav Ta ustvarjala Bogu uslužno Podobo. Predstavo o (zgodnje) krščanskem cerkvenem obredu, oživiljeno med domačimi – slovenskimi – verniki je Primož Trubar takole podal:

»Natu ie zdaici ta perpravlen kruh, oli oblate inu tu vinu v tim kelihu v roke vzel inu ie peil, oli glosnu govuril te Jezuseve besede, s katerimi ie on to suio večerio postavil. Inu potle ie spet peil oli glosnu molil ta sveti Očanaš. Natu so ty verni vmei sebo se kušovali, roke podaieli, oblubovali, de hote eden drugiga iz serca lubiti inu eden drugimu, kar so kai žaliga sturili, odpustiti. Inu so se lipu po redu s pravo andahtio, s terdno vero, z dobrim naprei vzetiem obhaiali, tu pravu tellu Kristusevu s tem kruhom inu to nega pravo kry s tem vinom pryeli, ieli inu pyli. V tim so ty verni peili: »O ti jagne božye, kir nosiš tiga svita greih, smili se čez nas« (II: 163–164).

V Trubarjevi govorici trk človeka in Bogočloveka leži v srčni sposobnosti usmiljenja, ki daje možnost drugačnega, tj. duhovnega razumevanja podobe (»Te Jezuseve besede, s katerimi ie on to suio večerio postavil.«) – ki pa nasprotje med človeškim in Božjim ohranja. Morda je ravno ta nasprotnost razlog za Trubarjevo upodabljanje živega (pristnega) čustva med verniki (»Natu so ty verni vmei sebo se kušovali, roke podaieli, oblubovali, de hote eden drugiga iz serca lubiti inu eden drugimu«). Ne izničenje, le osvoboječnost od slehernih vidnih necelostnosti šele omogoča doumevati načela Bogočloveške celostnosti, ki določajo pravila svetopisemskega jezika. Osvojitev slednjih – s poimenovanjem – opredeljuje dejanske možnosti posameznikovega poduhovljenja. Primož Trubar krščansko vero pojmuje polno v besedi:

»Zakai, ta vera se ne loči od te besede božye. Aku hoče en človik prou verovati, de ie Bug nemu milostiu inu de nega službe Bogu dopado, taku on more imeiti to božyo oblubo, de nemu hoče biti milostiu zavolo suiga Synu« (II: 200).

Maksim Grek je v svojem prvem polemičnem pismu *Proti latincem* pokazal ozko pot mogoče preroditve človeka, ki je sledenje vodniku Bogu-Besedi:

»V imenu Gospoda Boga, ki poziva k oznanjanju vstajenja in izboljšanja, smo mi, pravi, vstali in se izboljšali /.../ Edina je volja Očeta in Sina in Svetega Duha, kakor je Njih edino bistvo in sila in enotna je volja Svete Trojice. To visokost beseda nagovarja, ki z vsakim nazivom (imenom) ranjen razum z Resnico in ljubeznijo celi, za preizkušnjo Resnice skupnega zdravnika in Odrešenika Jezusa Kristusa vodnika predlaga. S pravilno besedo se beseda zaceli. /.../ Predlaga dogme čiste, in preproste resnice /.../ resnico kaže z glasovi, od Boga navdihnjenimi, in z očetovskimi opisi najčistejšimi, ki od Svetlobe izhajajo in Resnico razsvetlujejo« (MG 2008: 175–176).

Samo znotraj besede same (»s pravilno besedo se beseda«), ki je eno z Božjo veličino (»To visokost beseda nagovarja«), je upodobitev od sočasnih zaznav dosledno oddeljena, zato odrešilna (od Kristusa sposobna, da »zaceli« človeške rane). V svetu besed sta od Boga svetloba in resnica jasni: slišni in vidni.

Besedna upodobitev postaja presežno pomenonosna: z vsebino ene same besede zavrne

črte (poganske) mitičnosti,⁵⁶⁹ videz samoumevnih razlik ali domišljjskih iger,⁵⁷⁰ a ustvarja razprostrto odražanje tako naravne pojavnosti kot tudi višje pomenljivosti: s tem postaja dostojna poimenovanja: Podobe Božje. V izročilu – zapisane – Besede kristološka vera vedno znova odkriva mogočo preroditev svetopisemske vsebine in obnovitev prvotnega človečanskega pomena ali v Trubarjevem jeziku: »Zakai, ta vera se ne loči od te besede božje«. Zvezanost ali notranja sposobnost osmišljanja je dobesedna sorodnost med besedo in vero.

»Le-te službe Božje vse pride inu gredo iz te vere. Koker od tiga S. Ambrož cilu lipu govori, kir pravi: »Ta vera ie sledne dobre vole inu sledniga praviga, dobriga diane inu della mati« (III: 110).

Zdi se, da je materipodobnost⁵⁷¹ besede Božje sv. Ambroža Mediolanskega priznaval tudi Primož Trubar, ko je z omembo starozaveznega preroka Danijela (na besedilnem robu v obliki marginalije *Te stare prave vere*, leta 1562) izvirno utemeljeval misel o premirju z Bogom kot o skritosti vernika v Besedi:

»Kateri hoče, de nega dobra della, nega Božje službe dopado Bogu, ta nerpoprei se spravi z Bugom skuzi to pravo vero v Cristusa. /.../ de moli z Danijelom ix: »Nekar za volo muie pravice, temuč za tuie milosti usliši ti mene« (III: 112).

Ponižnost pred utelešenjem Božje milosti Besede je Primož Trubar razumel kot pobudo za upodabljanje oseb Svete Trojice. Trubarjevo neposredno soočanje slovenskega bralca z vpeljevanim izrazom (ne v vlogi zastranitev), združevalnega več biblijskih (starozaveznega, novozaveznega, dobesednega, preroškega) in sočasno tujejezičnih ustreznih, je bilo pogosto⁵⁷² osnovano na posebnostih njegove biblijske eksegeze (beseda, ki jo je razlagal, je v sebi nosila temelje njegovega svetopisemskega tolmačenja).⁵⁷³ Njegovo pojasnjevanje letih priča, da njih vsebina oziroma mnogopomenskost ni bila samoumevna in ozkopričakovana, temveč normirana šele s piščevo terminologizacijo. Takšno izhodišče protestantskega pisatelja pa njegove vloge ne zaključuje s pridižnostjo (didaktično nalogo prosvetljevanja in nrvstvenega vzgajanja), temveč s prevzemom apostolskega izravnavanja in uravnovešanja znotrajbiblijskih protislovij sega čez meje besednega izraza in odgovorno gradi (ne le jezikovno) zavest. Ne le zgolj zavedanje oblikovne prednosti slovenskega jezika (upoštevaje privilegirano aktivno rabo dvojine, pridevniške sklonljivosti ter ohranjanja nekaterih najstarejših slovanizmov), temveč tudi Trubarjev občutek za človeka tešenje je vplival na odločitev

⁵⁶⁹ Prim. Maksima Greka ubeseditv v spisu o Bazileji: »Nepravičnih običaj je v božanskem pisanju imenovan brezboštvo ali mnogoboštvo čaščeno« (I. 5, ob).

⁵⁷⁰ Takšno oblikovanje gramatičnega spola (»prozopopeja«) je bilo uporabljeno pri mitoloških nazivih bogov, pobožanjenih stihijah in naravnih pojavih (prim. F. Buslaev, Istoričeskaja grammatika ruskogo jazyka v II. tomah. S intaksis. (napis. med l. 1875–1881, I. izd. l. 1959), Moskva 2009, 50).

⁵⁷¹ Prim. »Dejstvo ostaja nesporno: Sirijcem, katerih jezik, kultura in psihološka sestava so bili tako blizu palestinskim in mezopotamskim Hebrejcem, je Bog še v VII. stoletju predstavljal ne le Očeta Nebesnega, temveč tudi mater« (S. Averincev, Fragment (Zbornik, posv. spominu N. I. Konrada, Moskva 1993, 4).

⁵⁷² Mislimo res na tiste v bogoslužju in teologiji ključne besede, kot so: absolutia, kathekismus, evangelium, theoria, psalterium – in ki jih P. Trubar razčlenjuje, pojasnjuje, prelagga.

⁵⁷³ Kar pa še ni njegova osebna teologija.

za uporabo, zapis in natis točno določene slovenske besede (doumetje Božje skrivnosti kot Resnice). V *Cerkovni ordningi* je Primož Trubar s svetopisemsko dobesednostjo pravzaprav opredelil določila slovenske cerkvene pesmi v bogoslužju:⁵⁷⁴

»Gospud Bug hoče taku spoznan, molen, klycan, čestčen inu poštovan biti, koker se ie on v ti nega bessedi rezodil« (III: 329).

Nasprotje med širino nazora in neočitnostjo neizrazljivega, ki je zrcalilo prilikovanje človeškega Božjemu, je Primož Trubar ubesedil (v prevodu Pavlovega pisma Kološanom) neposredno izraženo absolutno vero v podobo utelešenega Boga-Človeka:

»Cristus ie ta ravenpild oli tu ravenobličie tiga nevidečiga Boga« (III: 21).

Prilikovanje je (za Primoža Trubarja) mogoče zgolj kot skrajno približanje »besede k besedi«, ki šele snuje neupodobljivo nedoumljivost Trojičnega Boga. Edini zapis, pričujoč o Boga utelešenju in sam izraz Kristusove neupodobljive Bogočloveškosti je – danes – svetopisemsko besedilo (»po Suim Pildu«). Teološko ukvarjanje z jezikoslovnimi težavnostmi je v resnici pomenilo utemeljevanje (ponovnega doumevanja) gramatike na način vzpostavljanja najzgodnejše krščanske liturgije. V celoti besedne podobe je ležalo pravoverno prenašanje pomena. Načelo neprevedljivosti Božje lepote, prisotno v (vzhodnokrščanski ikonopisni) umetnosti (ikona Božje matere, tuzemskemu obrazu sleherne žene nepodobna) govori tudi o pogumu doseganja konca izrazljivosti. Samoizraz v slovanskem jeziku je bila izbira tuzemske miline izpopolnjevanja in samouresničevanja. Če je Maksim Grek vztrajal na človeškosti upodobitve Božjega Sina, njegova upodobitev žene-vdove-matere nosi črte nežensvene neomadeževanosti ter npravstvene neoporečnosti, ki meji na meniško molčanje in nedotakljivost. Enakost z Božjo materjo je neprestano prisotna kot idealiteta zrenja Milosti v človeški podobi. Neupodobljivost Milosti se kot pogojno izrazoslovje seli v nerazklenjenost čustveno (duševno)-miselnega (duhovnega) življenja (M. Grek) oziroma v srž vernikove notranjosti (P. Trubar), kjer se oblikuje ideal pobožnega življenja, utemeljenega v nerazklenjenosti posameznikove misli in besede (tj. celostnosti bogoslužnega dejanja ali liturgičnega delovanja onkraj cerkvenih zidov):⁵⁷⁵

»On is Serza inu Suero moli inu klizhe na Buga, Rad hodi hprauim Pridigom, slushi Szhim ner vezh premore Suimu blishnimu, Sui Stan inu tu diane, kir nemu slishi, SueiStu inu poshtenu, po Boshy bessedi, oppraui, ie terpeshliu inu volan vSeh nadlugah« (II: 349).

A besedna upodobitev obeh obravnavanih piscev je pravzaprav podoba nebesne blagosti/ milosti/miline, ki sta si jo prizadevala uskladiti z vsečloveško jezikovno zavestjo. Oba upodabljata idealno podobo npravstvene neoporečnosti, ki obenem predstavlja tudi vzorec skrajnega zblizanja vsebine in oblike oziroma popolne istovetnosti med človeškim bitjem in imenom, ki ga nosi od krsta. Črte ne-živosti je torej pripisovati prej kulturno-nazorskim kot veroizpovednim različnostim. Maksima Greka Bazileja deluje omrtvelo zgolj zato, da bi zadostila ikonopisnim zahtevam prvobitne pravoslavne estetike (prepoved podobnosti z

⁵⁷⁴ Prim. F. Kidrič, Epilog k Trubarjevem zborniku, Izbrani spisi III, Ljubljana 1978, 223.

⁵⁷⁵ Prim. Trubarjevo obhajanje na vernikovem domu (prim. F. Kidrič, Izbrani spisi I, 87).

zemeljskim bitjem). Primoža Trubarja edinstvena podoba Milosti se zdi shematična le toliko, kolikor po njegovem sploh ne sme biti podobi podobna, temveč biti zgolj neposredno ubešedena Milost Božja. Bazileja Maksima Greka je »neutolažljivo nesrečna«,⁵⁷⁶ Božja Milost Primoža Trubarja,⁵⁷⁷ upodobljena v ženski podobi (ikonografsko: žena; jezikovno: Beseda), daje verjeti v utešnost. Maksim Grek je veroval v tukajšnjo prisotnost utelešene svetosti, ki se mu je vedno bolj prikazovala v podobi Božje Matere, medtem ko v dokončno utešenost ni verjel. Če je pogojno moč v upodabljanju tuzemskega videti podobnosti med Trubarjevo upodobitvijo Cerkve (Vere) in med vdovo (Bazilejo) Maksima Greka, je na ravni večnosti razlika vsebovana v Trubarjevem priznavanju tudi onstranskih nasprotij (zato sta »Zver in Beštija« poleg »Prauice in Vere«). Sleherna poosebitev je zgolj Trubarjeva presežnost tuzemske neupodobljivosti ter Grekova udeležnost v božanski milosti Podobe. Oba sta zrla skozi Besedo. Primož Trubar ni priznaval ne svetosti (tudi po slehernikovi smrti ne) ne človekovega približka Boga, temveč je tuzemsko doseganje razumel kot nasledek vere v Kristusovo nedoumljivost (verniku dostopnost zgolj v okušanju Njega telesne smrti med prejetjem Njega skrivnosti Bogočloveške narave). Osnova t. i. resnične pobožnosti ali notranje neoporečne nravnosti, ki naj bi dopolnjevala sleherno besedno učenje – v podobi Cerkve kot tuzemske milosti – omogoča tudi razumeti Trubarjevo teologijo: beseda kot izraz slehernika, kdajkoli zapisana ali izgovorjena pred Bogom, nima drugega prenesenega pomena kot tistega, ki je prenesen na večnostno raven (oziroma od katere je sam prinešen). Pot skozi slovenski jezik (od svetopisemskega izvornika je prodiral k maternemu) je zadevala ob razkroj podobe prvobitne vere in človeške duše (dom, bivališče na svojem, pribežališče). Končni namen Trubarjeve izpovedi vere je bil vzpostavitev nadčasne in božanske bitnosti – v celostnosti Besede. Ker pa je Njega upodobitev neločljiva od Njega muk, je zahtevana neposrednost upodobitve utelešene podobe tudi že razkroj vidnega (naposled upodobljivost zgolj večnega, nevidnega, neizrekljivega), kakršnega je moč opazovati v *Janezovem Razodetju*.

»Ta velika shtyma is Templu Vnebesih, ie Iesuseua, na sodni dab, sakai tedai bo v nega Maiesteti rekal, sdai ie sturienu, tu ie, vse rizhi so dokonane, hkanimu konzu prishle, Vsaka rezh bode na Sui praui Stan postaulena« (J: 424).

Primož Trubar je Kristusovo podobo Njega spuščanja k človeku videl v Njega edinstveni Milosti, v katero so se stekale druge Božje pravičnosti. Bazileja predstavlja tuzemsko podobo Božje hčerke, ki ponuja najvišjo blagost, ki bi bila lahko ponujena od neke tuzemske avtoritete (oblasti): milost, usmiljenje, pravica, pomoč, skrb, sočutje, tolažba, izpoved itd. Obema podobama je skupno združevanje več pomenov najvišjih človeških vrlin v sebi, človekoljubna večpomenskost (in ne humanistična širina) je približana svetopisemski opredelitvi

⁵⁷⁶ Prim. Verzi v prvem slovenskem dramskem besedilu iz XVII. st.: »Marija Kleopova in še ena Marija« pravita: »pomagajte nam čez našiga mojstra žalvati, s souzmi napo pregreho objokati, katera je Jezusa k smrti obsodila, ta težki križ na njega rame navalila, jeno kjer mi nemu na moremo pomagati, očmo čez nega smrt žalostno klagvati« (Škofjeloški Pasijon, Ljubljana 1987, 107) – odslej pod oznako: ŠP: (ozn. N. Z.).

⁵⁷⁷ Prim. »Ah človek, prou ta žalostna mater premisli, jeno nje veliko žalost k srcu pertisni!!! Pogledaj z žalostjo je nje duža obdana, skuži katero pa bode toja duša oprana« //Ona tukaj velika žalost trpi, de tebi grešnik to odpušajne zadobi« (ŠP: 121).

Božje Besede: uresničenje vsebine starogrškega sintetizma govorno-jezikovnih pomenov v človeški podobi Besede, nerazdružljive od glagola biti, kot je bilo moč brati od začetka Janezovega evangelija naprej – v Bibliji »Logos« pomeni samo pojav Kristusa. Upodobljena Božja milost Primoža Trubarja je le poslednja (v tem smislu tudi tešiteljica/tolažnica) zagovornica (»Božya služabnica«) Kristusova – posrednica med vernikom in Sinom (z zornega kota sočasnega zgodovinsko-političnega položaja: deželna oblast v razmerju do dvorne):

»S. Paul zadostimi bessedami izlužil, Rom. 13. Te iste bessede pryčuió, de te prave postave, naredbe, pravde, pravične štraifinge so ta modrost inu dobruta Božya inu tu nega dellu inu opravillu. Zakai tukai S. Paul očito imenuie to gosposčino inu regirane eno ordningo inu naredbo Božyo inu to regirane Božyo služabnico. Inu pravi, de ta deželska oblast, dotle ona ostane, ie ena ordninga Božya« (III: 351).

Pisano po t. i. notranjem velelniku, kar P. Trubar imenuje »ena ordninga Božya«, pomeni osebno spreminjanje ne le vsečloveškega približevanja, temveč poskus neposrednega pre(i)stopa k visoko postavljenemu Bogočloveku. Primož Trubar, ki totransko ureditev človeške skupnosti pojmuje kot odraz Božje volje, vzpostavljeno obliko (>te prave postave, naredbe, pravde«) razume kot izraz Božjega reda (>ta modrost inu dobruta Božya«). Tukajšnja pravičnost je po P. Trubarju izjemna, v tem se kaže njegov radikalni teocentrizem (človeški položaji so razvrščeni enosmerno, vsak stan bi lahko predstavljal potrditev nehierarhičnega pravila Milosti).⁵⁷⁸

Doumevanje nerazčlenjenega (čeprav le še ne podvrženega novoveškemu procesu sekularizacije) miselnega toka, prežetega s svetopisemskimi (ne interferencami) breznamenskimi dokazi (ne argumenti), zapisanega z namenom nagovora sodobnikov (zapis osebnega duhovnega krogozora, namenjenega Drugim), ne bi bilo mogoče, če ne bi bilo (občuteno, da je) zapisano s trdno vero (v Smisel), kakršna pa je bila zahtevana tudi od naslovnika. Neprestano prisoten končni smisel slehernega pobožnega dela in bitja je bila človekova svoboda od tuzemskega-minljivega-telesnega (tudi »ne-čistega«). Izbira krščanske doktrine, pojmovana kot izbranost, je Primožu Trubarju in Maksimu Greku omogočila misliti osvobojenost človeka znotraj popolne podrejenosti krščanskemu Bogu, ki nenavsezadnje tedaj ni bila nek novodobni »novum«, temveč verna ponovitev najstarejšega krščanskega izročila apostolske sporočilnosti skozi dejanje tolmačenja nauka o Božji volji (Strahu Božjem, Človekoljubju, Previdnosti – Boga Očeta).

Maksim Grek začne v *Povesti o nesrečnem veku* (v Bazilejinih tožbah) z upodabljanjem pravovernih meje tuzemskega občutenja določati ustrezna načela bogoslužnosti:

»Celo še bolj bridki so dogodki dandanes: vi ste skrajno neusmiljeni. Ali ne slišite vendar istega pravičnika, kako z vso dušo visoko kliče k meni in čez vas govori. »In v poveličanju bodo povrnjene njihove kršitve (zakona)«. In »zaradi njihovega neiskrenega čustva jih bo pogubil Gospod Bog«. Zakaj spregledujete zaobljubo Njega, ki Vam govori, in danes Kraljestva Božjega nočete razumeti. »Kaznujte sebe vsi, ki sodite tu na zemlji. Z delom služite s strahom Gospodu in se veselite s trepetom. /.../ Ves tvoj

⁵⁷⁸ Prim. upodobitev človeških stanov horizontalno, linearno in v nerazklenljivih dvojicah, ki so razvrščeni nespremenljivo in nepovratno v prihodnost: konec predstavlja upodobljena živa Smrt (v upodobitvi istovetna z enim bitjem iz dvojiškega para) (prim. M. Zadnikar, Hrastovlje, 43–43).

govor čez nas je skrajno pobožen in strašen za vse, ki se bojijo resnice Višjega in ki želijo doseči Njega neskončno Kraljestvo. A tebe rotim, suženj tvoj sem jaz, nauči me odkrito, kako je moč tistemu, ki služi s strahom Višjemu, se istočasno tudi veseliti se trepetaje. Kjer se vendar enkrat nelažni strah Gospodov naseli, od tam radost zbeži, kakor preroška beseda govori: »V molitvi ustnic mojih se je skrilo in ustrašilo srce moje od Glasu Tvojega, in naselil se je trepet v kosti moje, v meni se je zatresla trdnjava⁵⁷⁹ moja«. Kajti če se naseli trepet v kosti tega božanskega moža in se v njem zatrese trdnjava njegova, kako naj se taisti vzradosti // in ona meni: »Nisi slišal, o popotnik, božanskega evangelista, ki je govoril: »Strahu ni v ljubezni; popolna vendar ljubezen strah prežene, tisti suženjski, in ne Sinu podoben«. Nekoč se bo človek izpopolnil v ljubezni do Stvarnika z Njemu spodobnim izpolnjevanjem vseh svetih Njegovih zapovedi, med katerimi je prva tista, ki tudi druge vsebuje (in vse obvaruje): »Vzljubi Gospoda Boga tvojega z vso svojo dušo in z vsem srcem svojim in z vso trdnostjo svojo in z vso mislijo svojo; takrat boš z resnico služil Stvarniku Njega s strahom, to pomeni z izpolnjevanjem svetih Njega zapovedi, kakor vsak sin posluša očeta svojega v vsem, z radostjo in dobrosrčnostjo. Takrat se on tudi raduje s trepetom, to pomeni, da se (njegova) radost napolnjuje z veseljem duhovnim in ne telesnim. »Radujte se s trepetom,« pravi, to pomeni: napolnite se z radostjo, duhovno rojeni, v izpolnjevanju svetih zapovedi Njega. Na to pokaže že božanski prerok Avvakum, ki govori: »Jaz se zaradi Gospoda veselim, se vzpenjam k Bogu, Odrešeniku mojemu.« Zato je božanski prerok rekel: ne le »Gospod, Bog moj, sila moja«, temveč tudi »Naravnaj noge moje«, kar pomeni blago dovzetnost (občutljivost) duše moje ter misli uresničene; to je tista popolnost, lastna najvišji modrosti in razumni presoji. Tako je to razumeti« (l. 19–20).

Starozavezni strah in negotovost (»naselil se je trepet v kosti moje in v meni se je zatresla trdnjava moja«) sta obnovljena s preroditveno silo dovršenega izpolnjevanja sebe (»V molitvi ustnic mojih se je skrilo in ustrašilo srce moje od Glasu Tvojega«). Nasprotnost pojmov je potrebna zgolj za vzpostavitev presežne kategorije, ki verujočega človeka izpolni v popolnem služenju (»zamisli v izpolnitev«). Maksim Grek natanko razgrajuje protislovje krščanskega strahu Božjega, s katerim utemelji končno Božjo zahtevo po človekovi popolnosti: to je posebna duševna dovzetnost (»blago občutljivost duše moje«) in hkrati človekova razumna modrost (»to je tista popolnost, lastna najvišji modrosti in razumni presoji«). Navidezno nezdružljivost nasprotujočih si občutij Maksim Grek razrešuje v ljubezni do Boga – kot edinem čustvu, ki enotno in celostno predstavlja tudi osvoboditev od slehernih drugih antinomij. Slovar celostnosti, ki ustvarja človeški govora Bogu (»popolna vendar ljubezen«), povsem prevlada nad delnimi izrazi, zato je ubesedovanje dosledno: človek mora govoriti resnico (»ki se bojijo resnice Višjega in ki želijo doseči Njega neskončno Kraljestvo«), ki v redkih preroških, tj. od Boga navdahnjenih trenutkih, zmore postati Božja Resnica (»z resnico služiš Stvarniku Njega«). Temota strahu, boleznin in tegobe, ki so se nakopičile do XVI. stoletja na človeški rod, je Primož Trubar premagoval s cerkveno pesmijo, ki je pomenila predvsem psalmiranje, s slednjim pa neizogibno poznavanje tudi starozaveznega izročila. V *Predgovoru čez ta Psalter*, ki tako ni edina starozavezna knjiga, ki jo je P. Trubar prevajal, je slovenski pisatelj izrazil nujnost lajšanja tesnobnih občutij zgolj z duhovnostjo oziroma z od Boga navdahnjenostjo – v obliki pesmi:

⁵⁷⁹ Var. trdnost.

»Inu ta David nekar nei, koker eni menio, le-te peisni od sam sebe, iz suie pameti inu kunšti zlužil inu rekal peiti, temuč iz Svetiga Duha, po bessedi inu zapuvidi Božy david ie Bugu lub bil, izvolen inu postavljen nerpoprei skuzi Samuela proroka iz eniga pastyria k animu kralu čez vso izraelsko gmaino /.../ Inu nega ie bil Bug obdeilil z mnogeterimi velikimi daruvi, vmei katerimi ie tudi le-te daruvi imel, de ie umel dobru, lipu inu prou peiti per psalteriu od Božyh skrivnih ričy. /.../ ie zveistu molyl inu klycal na Buga, ie pohlevnu tar volnu vse žlaht nadluge preterpil. Bug ie tudi nemu persegal inu oblubil, de iz ž nega krii inu žlahte ima biti royen Jezus Kristus, naš ohranenik« (V: 18, 19).

Zdi se, da je Primož Trubar kot pastor doživel potrditev vere v neposredni tolažbi vernikov, v kateri je postava Kristusova skozi svetopisemsko besedilo nosila pesemsko resničnost. V Predgovoru k Psaltru je opredelil vrednost starozaveznih prerokov kot tistih, ki so Božjega Sina dobesedno že nosili v svojih besedah: Njega niso prerokovali drugače, kot da so po delovanju Svetega Duha že vsebovali v sebi Odrešenika: v živem telesu (»ž nega krii inu žlahte ima biti royen Jezus«) in v jeziku (»nega bessede so skuzi mui iezig sturienne«).

Maksim Grek je preroditveno moč besed črpal iz popravljanja (prenavljanja) na način vračanja (k izvornemu svetopisemskemu, ne le rodnemu); zanj je bilo najpomembneje, da bi zblížal starocerkvenoslovanščino do tiste skrajnosti svetopisemskemu izvorniku, da bi ruskim vernikom, pa tudi njemu samemu, omogočila izpovedovanje pravoslavne vere, tj. v molitvenem trenutku pravilno slavljene krščanske vere v izpovedi Boga v Sveti Trojici. Jezik slovanske tradicije, ki se ga je najprej menda učil s pomočjo latinskega jezika,⁵⁸⁰ je nosil v zavesti: zdi se verjetno, da je bilo to že, bodisi med svojim mladostnim bivanjem v deželah severne Italije, bodisi med morebitnim postankom v beneški laguni na poti v moskovsko Rusijo (v atoških samostanih je bila verjetno jezik učenja grščina).⁵⁸¹ Zapolnjenje samotne poti do Božjega s svetinjami Božje materinskosti je bilo istovetno z maternim izročilom v besedi. Prav kakor neomadeževanost (»do konca«) je tudi nedotakljivost (neokrnjenost, neoskrunjenost) Božje matere ubesedena s slovarjem celotnosti oziroma doseganja popolnosti Bogočloveškega utelešenja, osnovanega na starozaveznih primerih (izjema je zakrit citat apostola Pavla) ne(z)gorljivosti kot natančnem prevodu neminljivosti ali izrazu varovanje Boga Očeta (Izaijev goreč trnjev grm, »objet s plameni ognjenimi, a nezgorljiv«, je odraz Božjega očiščevanja od grehov). Starozavezna podoba gore, ki pomeni višino tuzemskega (se sama vrašča v zemeljsko brazdo) in najstarejše spoštovano, nedosegljivo trdnost, je tisto znamenje Božje matere, neoddeljivo od Nje daru človeštvu (Kristusa, vsebovanega v gori iz Navuhodonosorjevega videnja, ki ima moč Izaijevega žezla), ki ponazarja hrepenenje vseh vernih sinov in pesnikov človeških (Iz 6, 6). Pojasnjena je »okrutna pot navzgor« ali hrbtnica nesrečne vdove v črnem Vasileje-Bazileje: upodobitev svetosti (mati Božja) kaže

⁵⁸⁰ S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, NY 2006 (1.izd. 1968), 327. O jeziku M. Greka gl. še: E. V. Kravec, *Knjižnaja sprava: perevody Maksima Greka kak opyt noramlizacii cerkovnoslavjanskogo jazyka XVI.veka*. *Russian Linguistics* 15(1991), 247–278.

⁵⁸¹ Prim. v avtoreferatu k zagovoru doktorske disertacije K. V. Konovalova »Antropologija in gnoseologija Maksima Greka« je bilo ugotovljeno, da je Maksim Grek predhajal prevodna načela, ki jih je M. Luther nekoliko pozneje razglašal (K. V. Konovalov, *Antropologija in gnoseologija Maksima Greka*, Moskva 2011, 23).

na možnost tuzemske pravičnosti (hči Boga-Očeta), ki izpolnjuje odreševanje v liturgičnih oblikah. Maksim Grek v zaključku *Povesti o nesrečnem veku* v ustih Bazileje uresničuje smisel molitve:

»Kakor jaz sama vdovi-ženi postajam nepravilno podobna, oblečena v ogrinjala vdovstva, z divjimi⁵⁸² zvermi obkrožena in od njih raztrgana, kakor sem prej z malimi⁵⁸³ povedala tebi. Z njimi sem tudi še bolj pahnjena v žalost poslednjo, saj nimam privrženecv⁵⁸⁴ svojih v globoki ljubezni Božji, ki bi prevzgjali obrekovalce in žaljivce moje, kot sem jih imela nekoč. Nimam Samuela (1 Kr), velikega hierēja Višjega, ki se je pogumno zoperstavil Savlu neposlušnemu izdajalcu. Nimam Natana, ki je pozdravil z vilinsko (od višjih poslano)⁵⁸⁵ zgodbo Davida carja (2 Kr 1–12) in ga pred padcem oholih rešil. Nimam predanih zagovornikov, podobnih Iliji in Elizeju (2 Kr), ki nista spoštovala najbolj zločinskih nasilnežev, niti cesarja samarijskega. Nimam Ambrozija,⁵⁸⁶ čudežnega arhiereja Božjega, ki se ni bal vzvišenega cesarstva Teodozija Velikega. Nimam Bazilija Velikega v svetosti in sleherni najvišji modrosti sijočega, ki je z najbolj modrimi učenji ustrahoval Valenta, preganjalca moje sestre.⁵⁸⁷ Nimam Janeza Velikega z zlatim jezikom,⁵⁸⁸ ki je razkril pohlepno in pogoltno cesarico Evdoksijo,⁵⁸⁹ in ni trpel

⁵⁸² Maksim Grek uporablja prav ta izraz in ne »дикий« (tedaj in danes običajno v ruskem jeziku).

⁵⁸³ Var.: »na kratko«. Z besedno zvezo »v malem« Maksim Grek opredeljuje svoje teološko pojmovanje »večnega gibanja« in »nezmožnosti dokončnosti« tuzemske oblike (besednega samo-) izraza. Prim. v tej besedni zvezi »v malem« je moč videti izvirnost prvega slovanskega cerkvenega pesnika Konstantina (R. Jakobson, *Selected Writings VI* (I. del), 225).

⁵⁸⁴ Var. zaščitnikov, bojevnikov. Dob. podvrženih; tistih, ki so mi nekoč stali ob strani v gorečnosti po Bogu

⁵⁸⁵ Благокозною.

⁵⁸⁶ Prim. Ambrož Milanski je leta 386 posvetil Gervazija in Protasija v svetnika po dogovoru s cesarico Justino (prim. C. Mango, *Studies on Constantinople V*, 54).

⁵⁸⁷ Glede na to bi bilo moč vdovo, ki jo je upodobil Maksim Grek kot Vasilejo, tolmačiti kot bizantinsko cesarico Pulchero, ki se je res ovenčala z omenjenim nazivom ter podpirala kult čaščenja Božje matere, pa vseeno ostaja njeno razmerje v tem smislu sporno (prim. L. James, *The empress and the Virgin in early Byzantium: piety, authority and devotion*, v: *The Images of The Mother of God*, 145–152), kar potrjuje negativna omemba cesarice Evdoksije v besedilu Maksima Greka, medtem ko slednja nastopa v zgodovinskem pričevanju večinoma kot neoporečno poštena, dobra in pravična vladarica.

⁵⁸⁸ Prim. v Antiohiji (leta 362), ko je cesar Julijan obiskal Dafne, je v bližini Apolonovega preročišča prejel sporočilo, »da Bog ne more govoriti zaradi bližine mrtvega telesa«, potem pa se je pripetil požar. Tja so bile prenešene relikvije sv. Babilasa – prvič dotlej. J. Zlatoust je dvajset let po dogodku poročal o primerih požarov kot Božjih znamenjih ogorčenja nad prenosom relikvij (C. Mango, *Studies on Constantinople V*, 52).

⁵⁸⁹ Prim. Bizantinska cesarica Evdoksija (gr. Eu-doxia: drugi/dobri privid) je zahtevala, da jo imenujejo z »Avgusto« (zgodnjerimskim nazivom za cesarje), še bolj sporen je bil njen ukaz, da naj sredi glavnega konstantinopelskega trga, nasproti vhoda v cerkev Sv. Sofije (višji dostojanstveniki Bizanca so v tradiciji poganskega rimskega imperija postavljali svoje spomenike na javnih trgih večjih mest rimskega cesarstva) postavijo njej v čast spomenik – kiparsko upodobitev iz srebra in marmorja. Cesaričini oboževalci in privrženci so okoli njenega spomenika pogosto plesali in glasno vzklikali, kar je motilo liturgično službo v stolnici Svete Sofije, ki jo je vodil J. Zlatoust; poslušalcem svojih maš je razkrival cesaričino nemoralnost, v eni od svojih pridig pa je cesarico neposredno nagovoril in govor zaključil z znamenitimi besedami: »Jaz nočem molčati. Ali me hočeš kamenjati zaradi iskrene kritične besede okrutnosti tvoje javne žalitve? Pripravljen sem prelititi

preziranja vročih solz uboge tiste vdove. Kako naj vendar nepravilno ovdoveli in ženi podobna, sedeča ob poti samotni, nesrečnega, pravim, sedanjega stoletja, in brez takšnih predanih zagovornikov še (bivam)!« (l. 16).

Maksim Grek sprva predstavi starozavezne podobe kot tisto zalogo še ne do konca uresničenih možnosti biblijskega jezika, ki je bil zapisan z namenom tolažbe vernika, ki trpi: človeškemu bitju je izkazana možnost doseganja tuzemske blaženosti s preroškim govorom, neločljivim od njegovega pobožnega življenja. A enotnost govornice zmore uresničevati zgolj stik (istočasnost) posvetitvenih oblik (samoizpoved v besedni podobi) ali predaja nareku od Drugega. Starozavezni preroki, bivajoči skupaj s starozaveznimi vladarji, se nahajajo v enakovredni bližini z zgodnjekrščanskimi cerkvenimi očeti (Ambroža Milanskega, Bazilija Velikega in Janeza Zlatousta), na katerih leži tedanjost ohranjanja nedotakljive zvestobe. Natančneje Maksim Grek s starozaveznimi, vernih prerokb sposobnimi, osebnostmi izgrajuje kanonično, tj. teološko neoporečno, svetopisemsko neposrednost izpovedovanja Kristusove resničnosti.⁵⁹⁰ Primož Trubar, ki je prav tako omenjal znamenito prepoved Ambroža Milanskega Teodoziju I. vstopiti v krstilnico po tistem, ko je slednji ukazal umoriti Solunčane,⁵⁹¹ je v tolmačenju 18. poglavja *Janezovega Razodetja*, enakovredno starozaveznim prerokom, uvrstil (namesto svetnikov in cerkvenih očetov, vladarjev) pesnika, ki je napovedal domovinsko nesrečo: Francesca Petrarco, ki je zaznal v svetopisemskem jeziku že omembo oholosti rimskega papeškega sedeža:

»Te besSSede reSodeuiao tiga Anticrishta, daio naSnane to Papeshouo Cerkou shnega družino, de nei Sueta inu Boshya, temuzh nezhiSta inu huisha tiga rogatiga Sludia /.../ Lete ene beSSede So vSete is tiga Esaia Preroka, katere So piSSane vteh 11. 21. 15. Iere. 15. Capitulih, Ta lashki Poet Petrarha prau, de lete beSSede So Subper Rym gouoriene inu piSSane. Inu tukai ty Verni, kir So od Papeshnikou pregnani inu martrani, kir veido de tu Papeshku inu

lastno kri, samo da bi se končal tvoj greh. Ne mislim na sovraštvo, skrbi me le eno – duhovno stanje vernikov/.../ Ponovno besni Herodiada, ponovno hoče dobiti na krožniku glavo Janeza«. Cesarica je ukazala škofu Teofilu Aleksandrijskemu, da je ponovno obsodil J. Zlatousta v skladu z določili »Zbora pod hrastom«, dopolnjenimi s starim kanoničnim pravilom (obsojen škof ni smel več službovati, ne da bi prej dobil razveljavitev od prejšnje obtožbe). Upala je, da bi J. Zlatoustu lahko odvzela pravico do vodenja glavne konstantinopelske liturgije. V upodobitvi Maksima Greka je v podobi vdove moč prepoznati diakoneso Olimpiado, ki so ji bila posvečena pisma iz zadnjih let pridigarjeva življenja (I. Zlatoust (Otcy i učitelji cerkvi), Moskva 2009, 120–139). A zdi se, da je hotel biti M. Grek izvirnejši (prim. še Bazileusa, svetnica in mučenica, rojena v Nikomediji, umrla kor deklica v IV. stoletju).

⁵⁹⁰ Stara prerokinja Ana je rodila Samuela; Natan je po božanskem videnju svetoval kralju Davidu, ki predstavlja vrhunec starozaveznega pravovernega Bogu služenja); v Novi zavezi pa preroki umanjajo, se umaknejo sopotnikom-apostolom, neizrečena preroškost leži molče v bitju Božje matere, ki naposled – notranje – vsebuje vse pretekle »blage vesti/oznanjenja« ter jih – zunanje–presega: v nedotaknjenosti. Tisti, ki v srcu hrepenijo samo po ljubezni Boga, stremijo k izpovedovanju. Močno čustvo je izraženo v molku; skritost je v nasprotju z najhujšo vladujočo pogubno človeško strastjo, tj. razvpitvo, hvalisavo, javno in glasno oholostjo, ki golta dušo človeštva.

⁵⁹¹ P. Magdalino, *The Medieval Empire (780–1204)*, v: *The Oxford History of Byzantium* (ur. Cy. Mango), Oxford 2002, 207.

Tursku KraleruStuu, muzh inu oblaSt Se reSide, imaiio velik trosht /.../ Inu koker ta prelita kry onu plazh tih Vernih« (J: 447).

Izkušnja Božjih sporočil (prerokov, cesarjev, svetnikov, cerkvenih očetov), uvrščenih med upravičence božanskega navdiha, se v besedni upodobitvi Maksima Greka geografsko giblje med zahodom in vzhodom.⁵⁹² V opisu cesarice Evdoksije besedne zveze »pohlepno in pogoltno« ni razumeti kot ponovitve dveh podobnih pomenov, temveč kot nravstveno nadaljevanje (pohlep porodi še hujšo pogoltno nepotešenost) v upodobitev prevlade nravstvenega nasprotja: sledi zgled višje pobožne neoporečnosti (ubožne pravičnosti) v podobi vdove. Prvoosebna oblika govora nebesne vladarice Bazilije, ki oblikovno sovpade z množinsko obliko (»не имамъ«), anaforično izpričuje splošno in še danes rabljeno molitev pred ikono Božje matere »Vseh zaskrbljenih (tj. sotrpečih) radosti«,⁵⁹³ ki naj bi izpričevala tisto sočutje, v zahodnoevropski konografiji znano pod imenom »pieta«. Vtis samonanašajočega govora ni le dozdeven, temveč predstavlja odraz dvojne nadzemskosti, nekakšnega vzpenjanja k vladajočemu Sočutju z vsemi nemočnimi in obupanimi. Neutešnost tuzemskih muk je nespremenljiva: človeška tolažba ni dokončna (večna) in polnomočna (absolutna). Edina pravoverna oblika vzpostavljenega sporazumevanja med Bazilejo in pripovedovalcem-popotnikom je nenaključno prav molitev – natančneje v slovanski litugični jezik⁵⁹⁴ prevedena in temu ustrezno preoblikovana najstarejša molitev pred ikono Božji materi atoškega samostana Vatoped (podnaslovljeno »Utešenje, Olajšanje«).⁵⁹⁵ Neutolažljivost je na tem

⁵⁹² Smer ni naključna: relikvije so morale po milanskem državnem zakoniku (leta 357) Konstancija II. ostati na tistem mestu in nedotaknjene (»corpora sepulta aut reliquias«) (Cod. Theod. 9. 17. 4; Cod. Just. 9. 19. 4.); a istega leta so bile prenešene relikvije apostolov Timoteja (Pavlovega učenca) iz Azije, Andreja iz Aachena in Luke v konstantinopelsko Cerkev Svetih apostolov, verjetno na ukaz duhovnika Artemija (egipčanskega plemiča, pozneje svetnika). Pravzaprav se je zamisel porodila istočasno z zamisljivo vzhodnokrščanske prestolnice z imenom ustanovitelja Konstantina I. – ki si je tudi domislil preselitve relikvij. Trideset let za tem je bil izdan odlok: »Naj se nihče ne drzne premikati sežganih ali neokrnjenih relikvij, jih prodajati ali razdeljevati. Če se zgodi, da je svetnik sežgan, mora biti na tistem mestu postavljen objekt čaščenja (»in situ«), ki se imenuje »martyrium«. Tedaj je leta 381–84 romarka Egeria odpotovala obiskati sveta mesta, povezana z relikvijami na Vzhodu (Cod. Theod. 9. 17. 7. (a. 386); Cod. Just. 1.2.3.; 3. 44. 14.)« (prim. C. Mango, *Studies on Constantinople V*, 51–53).

⁵⁹³ Takšna molitev, zabeležena tudi v rokopisnih zbornikih, vezanih v prve (južno)slovanske tiske (natisnjenje v Benetkah), pa je znana na ruskih tleh (skupaj z ikono »Vseh skrbečih radost«) šele konec XVII. stoletja.

⁵⁹⁴ Za slovansko bogoslužje so bile pesmi Božji materi pomembne v poetičnem razvoju, ker so bile grajene na načelu nasprotnosti »veselja – trpljenja« oziroma neločljivosti smrti-za-življenje v času liturgičnega obreda, iz katerega je izšla tudi retorična nerazklenjenost pridižnega proznega govora, utrjujočega trenutek, vseobsegajoč enotnost kesanja, izveličanja, in vstajenja, z drugimi besedami, nedoumljive moči Kristusove milostne sodbe. Po drugi strani je pridiga prav iz Marijinih pesmi črpala že ustaljeno zalogo posluha za verzificirano obliko Bogočaščenja, v katero je oblekla nravstveno poučnost in neprisiljeno širila med vernike vzgojlivost v ponižnem duhu.

⁵⁹⁵ Ikona vatopedske Božje matere je povezana z naslednjo legendo: leta 395 je med nevihto z ladje, ki je plula mimo svete gore, padel sin cesarja Teodozija Velikega Arkadij. Ko je ladja pristala ob obali, so zagledali spokojno spečega Arkadija pod grmom, ki je povedal, da je molil k Božji materi, ki ga je rešila. Zato je samostan dobil ime Vato-ped (»grm otroka«), ki ga je hvaležni cesar Teodozij razširil, na mestu, kjer so našli Arkadija pa so zgradili cerkev, ikona ob tem naslikana, pa je postala spo-

mestu izenačena z božanskostjo zornega kota; ona človeško trpi z namenom, da lahko sočustvuje – druge teši. Zato voljno in molče trpi, svojo skrb in govoricu duševne muke izraža v obrazu: ikona predstavlja izraz Nje notranjega, večnega trpljenja – ki zrcali predvsem Sinovo bridkost. Maksim Grek v *Izreku o podobi, imenovani »Malodušje«*⁵⁹⁶ pravi, da v resnici »rimska pietas«⁵⁹⁷ mora zrcaliti podobo Kristusa: zaradi ruskega nerazumevanja oziroma ponesrečenega prevoda pojasnjuje latinsko »pietas«, ki ne pomeni brezup, malodušje (rus. уныне), ampak usmiljenje (rus. милосердие) in pobožnost (ponižno, pobožno življenje, rus. благочестие):

»Sveta upodobitev svete ikone Gospoda in Boga in Odrešenika Jezusa Kristusa, ki se ji klanjamo, se po rimsko reče »pietas«, po rusko »usmiljenje« ali »pobožnost«, ne pa malodušje. To ni človeške modrosti zamisel, temveč je sam Odrešenik Sebe pokazal svečeniku Svojemu, bolj svetemu papežu rimskemu Gregorju, (s)pisatelju za dušo koristnih pogovorov, kot na primer tistega s Petrom, svojim diakonom. Med sveto liturgijo, med darovanjem svetim in strašljivim brezkrvne žrtve svetemu, se je pokazal patriarhu Gregorju,⁵⁹⁸ ki je polagal v potir⁵⁹⁹ četrti del Svetega Jagnjeta, ki se mu je klanjati. Ko je sveti Gregor, stoječ nasproti svetega potirja zagledal »ne z roko ustvarjeno« božansko upodobitev, je bil ganjen, ker je bila tako lepa, in solze duhovne so ga oblile,⁶⁰⁰ ko se je globoko čudil Odrešenikovi neizrekljivi pojavitvi.⁶⁰¹ In kakor je videl z očmi v Duhu Svetem, tako je povedal ikonopiscem pisati v prihodnje takšno Odrešenikovo sveto upodobitev. In takrat se je začelo takšno sveto upodabljanje Odrešenikovo v svetih cerkvah upodabljati. Takšno zgodbo sem prejel od poštenih ljudi

štovana kot čudodelna. Leta 807 pa je samostan napadla tolpa razbojnikov, vendar je Božja mati z ikone posvarila samostanskega igumena o pretečem dogodku. Ta jo je poslušal in v znamenje hvaležnosti otlej gori večna luč pred ikono, ki se otlej tudi imenuje »Utešenje, tolažba, olajšanje«. Molitev doživi vrhunec v osrednjem delu, kjer se ponovijo verzi: »Nimam druge pomoči, nimam drugačnega zaščitništva, niti utešaja, razen Tebe, o mati vseh zaskrbljenih in prizadetih« (Čudotvorne ikony Presvjatoj Bogorodicy, Sankt Peterburg 2010, 40). Upoštevati je še Iversko ikono Božje matere, o kateri prav tako piše Maksim Grek (A. Ivanov, Literaturnoe nasledie M. Greka, Leningrad 1966, 177–178, 196–7), izročilo te ikone pa je v italijanske dežele prenesel Pahomios Rusanos v sredini XVI. stoletja (več o tem gl. K. Chrysochoidos, The Portaitissa icon at Iveron Monastery, v: *The Images of Mother of God*, 133–145).

⁵⁹⁶ RGB, sobr. Bolš.

⁵⁹⁷ Ta ni istovetna z razširjeno idealiteto krščanske upodobitvene umetnosti na krščanskem zahodu pod poznejšim nazivom it. Pieta, ki v katoliški umetnosti običajno označuje kiparsko upodobitev, običajno vezano na Božjo mater. Prim. posebna je kiparska upodobitev Kristusa v florentinskem Duomo, ki jo je napravil Michelangelo (prim. A. Stokes, Michelangelo, New York 1955, 101). Prim. S. Botticelli je na sliki »Pieta« upodobil patetiko vzdušja ob pridiganju H. Savonarole (C. Diehl, Botticelli, Paris 1859, 143).

⁵⁹⁸ Gregorij Veliki (roj. leta 574, papež med leti 590–604), katerega Biografijo je napisal Pavel Diakon, je znan kot utemeljitelj poučnosti cerkvenih slik tudi za nepismene (E. H. Gombrich, *The Story of Art*, Phaidon 2006, 104–105). V pismu škofu Maksimu Salonitanskemu je leta 600 prvič omenil prihod Slovencev in Hrvatov s strani Dalmacije.

⁵⁹⁹ Var. čašo; P. Trubar: kelih. »Potir« ni gr. izvora (gr. potirion) (R. Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum*, II. del, 381).

⁶⁰⁰ Dob. spodnesle.

⁶⁰¹ Dob. spustitvi.

Italijanov, pri katerih sem preživel nemalo časa, bil sem še mlad in posveten. Tako kot sem to sprejel, tako tudi pripovedujem tvoji svetosti« (l. 158 ob.–159).

Maksim Grek govori o »Pietas« kot ikoni Jezusa Kristusa, ki pomeni hvaležnost za Njegovo dobrosrčnost, kakršno je prepoznati v katakombnih upodobitvah: tam je za časa rimskega imperija sprva nastopala kot simbolična upodobitev pokojnega, obenem pa je v podobi Dobrega pastirja z jagnjetom ali v podobi osamosvojenega Kristusovega simbola (»agnus«) na sarkofagih plemenitih rodbin⁶⁰² predstavljala znamenje krščanske pripadnosti, ki je postopno prešla v vzorec upodabljanja mučnikov.⁶⁰³ Maksim Grek opozarja na nepravilno in površinsko (in s človeško šibkostjo) zaznamovano razumevanje, medtem ko »pietas«, po njegovem, predstavlja izraz neizrazljivega (tj. neizrekljivo čustvo ganjenosti in obžalovanja za bližnjim), tj. z besedami nemočnega, zato pa s podobo darovanega (Kristusovo obličje je približan v otipljivo pričujočnost) v točno določenem trenutku liturgije: med prejetjem »telesa in krvi« Sina Božjega ali zakramenta Gospodove večerje ali evharistije, v glasnem izgovarjanju besed »o jagnjetu Božjem« (»Agnus Dei«), ki je osrednji del krščanske pogrebne molitve, v katerem je videnje (Boga Razglašenje) do-umevanje Podobe (neposredno v svetlobi solz). Tedaj je bila Njegova vidnost povratno dana v zrenje z namenom ovekovečenja. Trenutek neopisljive ganjenosti, ki človekove čute izostri, da je sposoben skozi telesno-duševno ranjenost tudi umsko-duhovno doumeti največ ter obenem še izražati neskončno hvaležno radost ob tem – to je bil namen Kristusa, da se je vrnil v trenutku bogoslužnega obreda. M. Grek je očitno opazil med Rusi nerazumevanje bistvenega, vezano na besedo »malodušje«,⁶⁰⁴ ki se v Knjigi psalmov pojavi samo v 118. psalmu⁶⁰⁵ (Ps 118, 28), kjer označuje nasprotje treznemu umu (dremavost), v jeziku XVI. stoletja pa pomeni odsotnost globoke vere in osnovnega čustva hvaležnosti – za dar življenja:

»Povrni sužnju Tvojemu, živi mene, in ohranil bom besede Tvoje. Odpri oči moje, in razumel bom čudežne⁶⁰⁶ Tvoje od zakona Tvojega. Prišlek sem jaz na zemlji /.../ Skraj-

⁶⁰² Sarkofagi plemenitih »porfirogenetov« so bili v naslednjem vrstnem redu: Konstatin I., Konstatin II., Julian, Juvian, Valentin I., Teodozij I., Arkadij, Eudoksia (Arkadijeva žena), Teodozij II., Markian (C. Mango, *Three byzantine sarcophagi VI, Studies on Constantinople*, Burlington 1993, 399–400).

⁶⁰³ Ponočno je to moč opazovati v katakombah sv. Agnesse (prim. A. Grabar, *Les Voies de la Creation en Iconographie chretienne*, Paris 1994, 135–138).

⁶⁰⁴ Tam za gr. akedia (ki pomeni tudi »zanemarjenost, brezskrbnost, neusmiljenost, nepokopavnost« – A. Dokler, *Grško-slovenski slovar*, Ljubljana 1915, 23), lat. taedium; moestitia (prim. P. A. Gil'tebrandt, *Spravochny i objasnitel'nyj slovar' k Psaltyri, Sankt Peterburg* 1898, 416, 454). (ozn. N. Z.).

⁶⁰⁵ V prevodu 50. verza 118. psalma z vsebesečno pričujočnostjo (množinsko obliko) M. Grek odstopil od sinodalnega (kjer je le »beseda«): »Te (tj. besede–op. N. Z.) so me utešile v spokorjenju mojem, saj beseda tvoja me je oživila« (l. 102). P. Trubar je ubesedil edninsko: »Tu istu mene trošta v ti mui revi, zakai tuia besseda mene živiga sturi« (V: 451).

⁶⁰⁶ Z obliko »posamostavljenega pridevnika« naj bi M. Grek dosegel popolno ustreznost oblik grškemu psalmičnemu izvorniku: gr. thasmasia sou (L. S. Kovtun, *Leksikografija v moskovskoj Rusi*, Moskva 1975, 67, op. 211)

no se je približala⁶⁰⁷ mostu⁶⁰⁸ duša moja, živi mene po besedi Tvoji. Poti svoje mi je pokazal in uslišal mene. Nauči me, z opravičenji Tvojimi me spravi v razumnost, in poučil se bom v čudežnih Tvojih. Vzdrnila se je duša moja iz malodušja, utrdi me v besedah Tvojih« (l. 101, ob.).

V skrajni zbližanosti je moč najdevati najosebnejši stik Boga in vernika: osebni odnos, ki služi kot »most« (v tej besedi je M. Grek novator), je grajen na ljubezni – duše. Težnja posebljanja se uresničuje v strožji volji (ne razosebljanja, a) predstavljanja osebe. Upodobitev dotika-mosta je najti samo med Kristusom in Njega materjo na ikonah, ki ponazarjajo najnežnejšo človeško odvisnost, nemo (»brezbesedno«) ganjenost zaradi od miline in sočutja (»Umilenie«), na vatopedski ikoni Božji materi upodobljeno v Sinovi ročici, ki jo Mati drži ob svojem licu. Dotik kot najbolj človeško znamenje ukinja vse zaznavno (videz, sluh) razen človeške bližine: z »nebesno milino in občutno toplino« trajanje ozaveščene trenutnosti prerašča v skupno dolgotrajno človeštvu: postaja tuzemski vzorec Milosti. A kakor je obraz osmišljen šele kot po-poln odraz notranje bridkosti, tako je sploh dovoljen, tj. predlagan »v pokazanje«, v pripravi na večni prikaz šele, ko sprejme spokorjenost in sam v ponižni prošnji dopusti dotakljivost. Čustvo se rodi iz globoke hvaležnosti za življenja dar, ki ga je podoživel tudi papež Gregorij ob pričujočnosti Božjega obličja. Ganotje, lastno človeški duši, je P. Trubar ubesedit kot skrušenost od nesreč v 20. verzu (v naslednjem verzu »ponosno« imenuje »offertniki«):

»Muia duša ie strena od ely po tuih pravdah vsag čas« (V: 447).

Nasprotno stanje duševne šibkosti označuje nedejavnost (»malodušje«), v Svetem pismu poimenovano kot najhujši greh, ki se lahko krepi (točno: potrditev kot okrepitev) zgolj v besedah Božjih. V Trubarjevem prevodu je zveza vernika in besede občutna:

»Muia duša se derži tiga praha, oživi ti mene po tui bessedi. Ta muia duša taye od nadlug, poterdi ti mene po tui bessedi« (V: 448).

A ta psalmični verz šele sledi tistemu, česar je bil vernik deležen – čudežnega zrenja. Zato je to trenutek, ko se podrejeni-skesani-ponižni v zretju zdrami in postane otrok Božji. Celo več: poklican je v pričevanje:

»Sturi dobru tuimu hlapcu, de bom živ inu tuiο bessedo ohranim // Odpri muie oči, de vidim ta čudessa v ti tui postavi. // Iest sem en ptuy na zemli /.../ Moja duša se derži tega praha, oživi ti mene po tui bessedi. Pokaži meni ta pot tuih zapuvid, taku iest hočo govoriti od tuih čudessev« (V: 447, 448).

P. Trubar upodobi vernika, ki je brez Boga skoraj mrtev (»se derži praha«). Zemeljska snov predstavlja vir dosledno naravne preroditve človeka, ki je dejaven v poslušnosti. Celo(s)tnost nazora obeh obravnavanih pisateljev se kaže v najneznatnejšem, a odločilnem t. i. slovarju absolutnosti, s katerim izrazita pravico vernika do okušanja smrtne polnosti življenjske izkušnje: P. Trubar 33. verz 118. psalma zaključí z besedno zvezo, značilno za jezik M. Greka (»do konca«):

⁶⁰⁷ Dob. prilepila, iz katere je nastala slov. lepota.

⁶⁰⁸ Teга izraza ni nikjer.

»Vuči ti mene, Gosud, ta pot tih tuih pravd, de nee ohranim do konca« (V: 449).

M. Grek »javnost« (kanonično) nadomesti z tuzemsko večnostjo (»vedno«):

»Zakon položi meni, Gospod, in pot opravičenj tvojih naj najdem vedno« (l. 102).

V *Predgovoru čez ta Psalter* (1566) Primož Trubar izrazi v slovenskem jeziku tisto čustvo (»peil eno hvaležno peisan, tu ie hvaležne psalme«), namenjeno Bogu, ki zmore popolnoma nadomestiti starozavezno žrtveno daritev in je hkrati izvir poroka tistim oznanjevalcem, ki zmorejo premagati minljivost in vedno predstavljati sogovornike živih in trpečih:

»Inu ta David sam govori inu spozna pred vsemi ludmi, na smerti ležoč, de ty nega psalmi so iz S. Duha sturieni, kir sam pravi 2 Reg 23: »Ta duh tiga Gospudi ie skuzi mene govuril inu nega bessede so skuzi mui iezig sturiene /.../ inu ta Natan prorok, zakai le-ta ie bila ena zapuvid tiga Gospudi skuzi nega preroke. /.../ Obtu se ty psalmi s teim Očanašom taku povsod glihaio inu ta Oča naš s teimi psalmi. Za volo le-tih dobrih, nucnih inu Bogu periietnih ričy ie ta cerkov Božya te psalme vselei lubilla, bralla, molyla inu peila v cerqui inu doma. Ty vučeniki pravio, de Cristus ie tudi čestu suiemi jogri peil te psalme. Evangelisti pryčiuo, de po tei nega pusledni večery ie peil eno hvaležno peisan, tu ie hvaležne psalme. Atanazius inu s. Augustin pravita, kadar ona slyšita te psalme beroč oli poyoč, taku nyu serce andohtilu inu vesselu pryde, de se čestu per tih od vesselia plačeta. Inu tu en vsaki človik v suim sercei spozna inu počuti, kadar se v ti cerqvi oli drugdi prov tar zastopnu poye, de se tu človesku serce premini inu v nim obudi eno andoht. Mi beremo, I. Reg 16, de koker ckestu ta Hudyč ie tiga Saulusa krala martral, ie moral ta David per sui arffi peiti pred nim inu od taciga Davidoviga petya ie Saulusu bule billu inu ta Hudič ie proč beižal. Elizeus prerok, 4 Reg 3 enkrat nei mogel prerokovati, temuč de ie moral eden per tih arfah poprei te psalme peiti /.../ En Timoteus ie s petyem tiga velikega Alexandra delal serčniga h timu boyu. Empedocles ie naklanal inu obracal te mlade ludy na brumo«« (V: 18, 19, 20, 41–42).

Maksimu Greku nadvse sorodna opredelitev zaščitnikov Vere je bila določena, po P. Trubarju, na Poslednji večerji predana v ženski podobi »hvaležne pesmi«: P. Trubar svetost Božje matere preseli v osebo-vodnico, ki združuje dom in duhovno domovino, tj. osebno s skupnim (»ta cerkov Božya te psalme vselei lubilla, bralla, molyla inu peila v cerqui inu doma«). Ob starozaveznih prerokih, apostolih, cerkvenih očetih se slovenski pesnik spominja tudi najstarejših oznanjevalcev (Timotej, Empedokles)⁶⁰⁹ sposobnosti ozdravitve človeka tako z verovanjem kot tudi s pesmijo. Izkušnja posvečevanja prehaja v ospredje razpolaganja s svetim izročilom: prava vera je torej drugotna – nasledek izpolnjenja vedenja ali uresničenje preživljanja Besede (»ie moral eden per tih arfah poprei te psalme peiti«) v notranjosti človeškega bitja.

Alegorična pojasnljivost moralne vrednosti je presežena; dosledno uresničena

⁶⁰⁹ Prim. Giovanni de Bardi (r. 1534 v Firencah), ki je v Firencah ustanovil »Camerata«, kjer je z vodilnimi umetniki eksperimentiral z zavestnim posnemanjem grških antičnih tragedij, iz česar se je rodila nova »forma«, tj. opera. V »Razpravi o antični glasbi in dobrem petju« je zapisal: »In mi beremo, da je Pitagor ozdravljajl pijance z glasbo in je Empedokles omamljal osebe in si je Sokrat tako prisvajal ljudi ljudi« (O. Strunk, *Source Readings in Music History* (Renaissance), NY 1965, 100–103).

poosebitev ni mogoča v osebni veri, ki ni priznavala človeškega vrednotenja.⁶¹⁰ Odrevenelost (»okamenelost«) upodobitve je odzven tiste namerne »omrtvele« telesnosti (t. i. brezstrastja), prisotne na vseh značilno bizantinskih ikonopisnih upodobitvah, še zlasti Božje matere, izvirajoče iz prvokrščanskih – rimskih – katakombnih upodobitev.⁶¹¹ Mladostno izkušnjo iz časa bivanja v severni Italiji z obujeno pozornostjo na pravilnem razumevanju besedne vsebine M. Grek dopolni s točno določenim (ustno izročilnim) izsekom iz zgodovine krščanstva v Rimu, ki pomeni tudi drugačno pojmovanje od avtohtono domovinskega (tj. grškega),⁶¹² oddaljuje se celo od vzhodnokrščanske »pietete«, ⁶¹³ zdi se, da nam sporoča celo o nerazumljenosti papeža Gregorja: preprostost Kristusove podobe ni pomenila ustrezne poučnosti, ampak čistost Božjega sporočila (tj. neoteženost z odvečnimi zaznavami). Maksim Grek podaja osebno pojmovanje (tudi zahodnoevropske) krščanske ikonografije: s pritegnitvijo polne vsebinske podlage latinske besede (čut dolžnosti, pobožnosti, spoštovanja, milosti), obenem pa s spremeno ustaljenih smernic tolmačenja, vezanih na t. i. materino sočutje, pojasnjuje ikono Božje matere, imenovano »Умиление« ali pomilovalna milina: značilnost

⁶¹⁰ Na ta način sta se obravnavana pisca uprla t. i. renesančni recepciji alegorije, ki je Vrlino (virtus) začela razumevati kot resnično ali namišljeno učinkovanje (virtu), povezano tudi s političnim in z državnim delovanjem nekega vplivnega in temperamentnega posameznika, kot je zaslediti v »makiavelistični« miselni smeri (prim. Dictionnaire de la renaissance italienne, 337), ki je poudarjala izključno človeške in tuzemske vrline (nevarno blizu egocentrizmu). Resnico o človekovem dostojanstvu je izrazil šele stoletje kasneje W. Shakespeare v ustih nesrečnega princa Hamleta: »Če nimate vrline, nimate možnosti do videza nje«.

⁶¹¹ Čeprav je Avguštin v svoji knjigi De Trinitate pisal o tem, da mi ne poznamo obličja Kristusove matere (lib. VII., cap.7: »Neque enim novimus faciem Virginis Mariae«), je že Ambrož Milanski govoril o Njej kot čustvenem in zavestnem idealu takratnih vernikov, kot o podobi povzdignjenega uma in izrazu npravstveno visokega razpoloženja (»simulacrim mentis, figura probitatis«). Tudi v »Libri Carolini« izraženo dvomljivo nezaupanje do biblijskih upodobitev Božje matere. Novejše arheološke najdbe XX. stoletju so pokazale, da so, sodeč po nespremenljivosti ikonopisnega načela, katakombne upodobitve Marije narekivale vse nadaljnje ikonopisne upodobitve Nje (freske iz t. i. uspavalnic/zasipalnic sv. Priskile in sv. Agnesse kot mogoči prototipi ene najstarejših bizantinskih ikon, kasneje prenešene na ruska tla, t. i. Bogorodice Vladimirske, ki jo je Andrej Bogoljubski po zavzetju Novgoroda (od koder je prenesel tudi ikono Znamenje) in Vladimira leta 1169 prenesel v Moskvo). »Vse v upodobitvi Bogorodice v katakombah Agnesse že napoveduje tista umetnostna načela, ki so jih prevzele vzhodnokrščanske cerkve in ki so po združitvi s klasičnimi oblikami grško-rimske umetnosti na podlagi krščanske miselnosti vzpostavili to, kar danes imenujemo bizantinska umetnost: upodobitev Božje matere se v začetku ni toliko razlikovala od zahodne upodobitvene tehnike« (Prim. Golubcov, n. d., 194–203, 200–201).

⁶¹² M. Grek s poimenovanjem sebe kot »nekdanjega prebivalca Hellade, ki je postal Hiperborejec« pravzaprav potrjuje spoznanje Julijana, ki je v II. stoletju že spoznal, da krščanstvo s poganstvom ni združljivo. v začetnih stoletjih bizantinske države je prevladovalo negativno pojmovanje »hele-nov«. V IX. stoletju se je s Fotijevim posredovanjem spremenilo pojmovanje »latincev«; do XIII. je izraz »helenci« označeval, izhajajoč iz apokrifnih in kanoničnih krščanskih besedil, pogane. V XIII. stoletju pa so intelektualci začeli sebe vzvišeno imenovati za »helene« ter v zmerni ksenofobiji in težnji po etnični enotnosti povzdigovati svojo domovinsko rodovno preteklost (I. Ševčenko, Palaiologan Learning, v: The Oxford History of Byzantium, Oxford 2002, 284, 285, 293).

⁶¹³ Prim. grška navezanost na posmrtno ostanke, ki je mešala nespoštljivo ravnanje ter prenašanje (C. Mango, Studies on Constantinople V, 52).

čustva je Kristusovo približanje Materi (in ne obratno).⁶¹⁴ Božjo lepoto, istovetno z božansko vrlino, predstavlja Nje so-čutenje s Sinom (nujnost tuzemske podobe *miline*), liturgični zastoj časa kot način »pisanja« ikone je bil upodobljen z besednim pričevanjem Maksima Greka. Izkušnja prejetja Božjih skrivnosti pušča okus večnosti. Z utelešenjem je bila darovana tudi človekova ne-svobodna volja: odločitev za sprejetje odgovornosti poslanstva je dobivala črte tuzemskih muk. Zato najdemo v Trubarjevem govoru o Gospodovi večerji tudi jasne namige na posameznikovo osebno izbiro (»nekar le samuč nucnu«) ne-osvobojenosti (»to večno frayngo«), ki meji na slavljenje: trojna ponovitev (»večno čast, glorio inu v maiesteto«) ima ponazoriti moč prerokenih in s tem že dokončno premaganih starih pojmov zaslužjenosti zaradi spon tega sveta (»skuzi to iečo, skuzi ta betež inu žalost«). Pojmovanje pri-so-u-deleženja v Osebi in Bitju Kristusovem združuje v sebi tako (zahodnokrščansko) daritev kot (pravoslavno) resničnost, ki se izkazuje v posameznikovem prizadevanju gojiti (protestantski) spomin na svetopisemsko zgodbo. Potrditev obljube je izražena v slovenskem predpretekliku (približku aoristu), ki na enak način kot staroruski oziroma starocerkvenoslovanski nedovršni preteklik izraža – hkratnost večnosti in resničnosti (»šal inu prišal«):

»De mi tako Jezusevo večerio, nekar le samuč nucnu temuč tudi hvaležnu uživamo. /.../ Oli on ie skuzi to iečo v to večno frayngo, skuzi ta betež inu žalost v tu večno zdravie inu vesselie, skuzi špot inu zasromovane v to večno čast, glorio inu v maiesteto šal inu prišal« (II: 348, 349).

Tista večnost ali sedanja neskončnost, ki se zaključuje v Sinovi drži in iz katere je razbrati tudi misel o nujnosti molitve k materi, razširjena na vsečloveški pomen, dobi vrednost Božjega imperativa človeku (Očeta): ustvarjati z Njega voljo (»ne z rokami«), po Njega podobi (Sina), navdihu (Duha). Na ta način je Bazilejina podoba razkrita kot Kristusova nevesta ali Cerkev, ki je pomen grške besede »basileus«, kot se je razvijal na katoliškem zahodu.⁶¹⁵ In vendar bi bilo nasilno zvajati podobo Vasileje iz besedila *O nesrečnem tem veku* na konkretno vladarico, čeprav bi to morda zaslužila bizantinska cesarica Irena,⁶¹⁶ katere vladarski naziv je bil: »Vladarica, opora Kristusu, katere tako država kot tudi ime je zastava/svarilo miru«,⁶¹⁷ saj je bil Maksim Grek natančnejši. V spisu *Izrek o višjem svetu in o odrešitvi duš naših, kakor Gospodu molimo*,⁶¹⁸ ki ga začenja z isto mislijo kot *Povest strašno in vredno spominjanja*, in s katero res upodablja ne le večno minljivo sedanost krščanskega vernika,

⁶¹⁴ V. Mole, *Ruska umetnost*, Ljubljana 1963.

⁶¹⁵ Mati cesarja Konstantina je vztrajala pri tem, da naj rimske bazilike (prvotno poganski templji, lat. basilicas: kraljeve sobane) predstavljajo prostor za bogoslužje oz. Cerkev. Odtle se je ta termin ustalil za cerkveno zgradbo z osrednjim delom (ladjo), krili, absido, oltarjem in povišanim delom ali korom (E.H. Gombrich, *The Story of Art*, 103–104). Lat. iz gr. basilike oikia (cesar); ženska oblika »basilica« oznaka rimske cerkve in rimskega trga; od VII. stoletja do l. 1450 posebej označuje rimsko cesarstvo. Prim. še opažanja o tipično »ljubljski« oznaki Bazilike kot cerkvene ladje pri drugi prezidavi stolnice (prim. Veider, n. d., 33).

⁶¹⁶ Sklicala 7. svetovni cerkveni zbor leta 787 (2. nikajski), tedaj je že bila vdova (Leona IV.). Na zboru je bil obsojen adoptianizem. (Irena je soimenjakinja s pisateljevo materjo).

⁶¹⁷ »Hristoforos Eirene, he feronomos Basileuisasa« (C. Diehl, *Figures Byzantines*, Paris 1906, 93).

⁶¹⁸ MDA I /42.

temveč še bolj nevarno lepoto tedanjega sveta XVI. stoletja,⁶¹⁹ natančno izrazi tudi odločilno mesto Božje Matere v teološki zasnovi pravoslavne vere, saj ima Nje svetost ima za enega poglavitnih dokazov o izhajanju Svetega Duha od Boga Očeta (proti filioque). Maksim Grek pojasni pomenske odtenke besede »mir« ter komu in za kaj – je moliti (ne k lastni in ne k vladarici, temveč samo k Božji materi – za medčloveški mir). S slednjim se izreka za neodložljivo skrb za stanje človekove duševnosti – v istem trenutku pa izkazuje najvišjo podporo in vero v nesmrtnost človeških duš.

»Pravično presodi, kar je z malimi izraženo, tvoja svetost, ki zmore veliko bolj razumeti ubogo misel mojo: svetloba resnice osvetljuje slehernega človeka, ki vstopa v svet. Dotlej so po starem prevodu vašem duhovniki in diakoni na začetku svete liturgije veleli blago verujočim, naj molijo za višji mir, ki ga nekateri razumejo kot angelskega. Naj bo znano tvoji svetosti, da ta besedica »mir« pri vas pomeni dvoje: in stvarstvo, vidno in nevidno, pa tudi zvezo ljubezni med ljudmi, ki bivajo v medsebojnem miru. Pri Grkih pa sta to dve besedi: Mir kot vse stvarstvo se imenuje »kozmos«, ljubezni zveza pa se imenuje »irini«. O tem pa duhovniki in diakoni pri nas ne govorijo /.../ prav tako ne o nebijajočih bitjih, to pomeni angelskih, temveč govorijo o višjem miru, ki je zveza ljubezni in tišine, saj tako je rekel Gospod naš Jezus Kristus večkrat in oznanjal svojim učencem, govoreč: »Mir z vami, mir dam vam; mir imejte, to pomeni, zvezo ljubezensko«. O tej mirni zvezi so nam prav začetniki svete liturgije predpisali moliti in odpustčati vedno, da bi tudi grešni bili deležni Kristusove milosti /.../ Najprej so resnično bivali v medsebojnem miru, izpolnjeni z milostjo Svetega Duha: in naš prvi v Odrešenikovem rojstvu je bil pastir, ki je oznanjal mir z besedami: »Slava Bogu v višnjih in na zemlji mir Gospe usmiljene«. Mi njihove molitve in zaščitništvo vedno potrebujemo, ki so za nas ohranjevalci in nadaljevalci molitveni – tej besedi je priča celotno Sveto pismo. Njih bistvo in kanoni oktoišni za vse dni tedna so ustvarjanje blaženega Iosifa pisca pesmi« (l. 304).

Maksim Grek zatem sleherni besedno resničnost (Božjo resnico) utemeljuje z nujnostjo enakovrednega čaščenja Božje matere:

»Naj bo znano tvoji pobožnosti, da ni dobro dodajati k natančni resnici grškega govora, niti k neposrednemu modrovanju pravoslavnega bogoslovja. Poglejmo naslednje: Devica je rodila in po rojstvu je kakor prej še naprej bila devica. To ni bil čudež, temveč je tako bilo. Zakaj Bog »je in je rekel in je bil« in se rojeva z isto in vsemogočno silo svoje stvarine: ženske – tako vendar je bilo v začetku in po rojstvu Njega – po resnici grškega govora. Temu je verodostojen učitelj blaženi Kozma, prisluhljivo devetemu irmosu 107. pesmi: »Premagala si vse postavljene nazive, o devica čista, kar želiš, to z lahkotno voljo postaviš«. Sam On je povedal, rekoč: »Deviško je rojstvo in življenje premaga smrt«. Ali drugače: »Prav s smrtjo v življenje prestopiš«, to pomeni, tudi pred rojstvom si bila devica spočela od Svetega Duha, in po tem, ko si rodila Emanuela, kot devica preživela si. Tako je tudi tvoja prestavitev⁶²⁰ prečudovita in višje od narave človeške. Vsi pravični patriarhi, in preroki in apostoli in mučeniki in svetniki so bili iz

⁶¹⁹ Tedaj v Italiji znana zloraba antičnega znanja ter porast aristotelijanstva: npr. averoizem, razširjen iz španske Cordobe. Idejni predhodnik naj bi bil arabski filozof (levi aristoteljanec oziroma nekrščanska interpretacija) in zdravnik Ibn Rushda (prim. A. Dante: »Averroes, tolmač novih idej«, Pekel, IV, 144), ki je živel med leti 1126-1189), ki je nasprotoval nesmrtnosti duše.

⁶²⁰ Преставление: umrtje, prenos, prehod; zasnutje – gr. Koimesis.

tega življenja prestavljeni z dušami naravnost v življenje večno. In blaženi sladko okušajo Božjih popolnost, čakajoči na drugi prihod. Ti vendar edina po milosti Sina svoje-ga in že pred drugim prihodom oživila si⁶²¹ v telesu svojem slavljemem že živo življenje božansko stoječega na desnici Sina in Boga svojega v ogrinjalih pozlačenih, kot je bilo opisano, oblečena in ovenčana – tako je po resnici vendar grškega govora« (l. 305, ob.).

Neposredni nagovor Božje matere (»Ti vendar edina«), ki nastopi po ozaveščenju Njene »prečudovite« smrti, ponuja nadaljnjo predstavo: o večnem življenju (»stoječega na desnici«), ki pomeni slavo (»živo življenje božansko«). Ta spis, ki še ostalimi posebnostmi pisne ustvarjalne večine Maksima Greka (namerno skrita hipergrafska zaznamovanost)⁶²² odraža tako njegov težaven položaj kot tudi nepopuščanje malodušju, govori o prikrite-m zavedanju večne omadeževanosti duše v času življenja in neogibnosti umanjkanja upa-nja (beseda, ki se skoraj nikoli ne pojavi v njegovih besedilih). Maksim Grek namreč misli ljubezen, ki presega up in sleherni vpetost duše (ubesедуje zvestobo Bogu). Njegova dela pričajo o strogi (»meniški«)⁶²³ vzgoji spoštovanja pisne, od Boga navdahnjene dejavnosti, ki bi jih bil pripravljen celo novodobno okre-piti s tiskom, če ne bi bil v moskovski Rusiji doživel zatiranja znanja.⁶²⁴ Nравstveno brez-pogojnost iskrenega čustva je najdeval samo pri trpečih duhovno umanjkanje (»Vdovo in siroto so ubili in prišleka pogubili«). Kot govorec in poznavalec antične in krščanske grščine⁶²⁵ ni mogel dopustiti nerazumevanja začetka ubeseditve osnovne liturgične molitve, ki določa ne le razmerje med upovedovalcem in upovedanim, temveč *lahko* daljnosežnejše zaznamuje up, položen v vsebino besede: da bi bila kot nerazdeljiva celota dostojna Božje podobe. Tako pa je tudi pojmovati poslednji čas »tega veka« in znotraj tega razumeti, kako se šele s končno z odpovedjo od nenatančnosti tako metaforične podobnosti kot tudi aliteracijske približnosti vzpostavlja znotrajbesedilni prostor, ki je pravzaprav odnos med besednimi pomeni: ti variirajo in na ta način – po napičnici in vodoravnici – izpolnjujejo prostorsko razsežnost Smisla (ki je višje sintetičnosti sposobno »pravdopodobje« ali skrajna približanost Podobi, tj. Pravičnosti-Resnici Božji). V (slovenski) vnebovhodni pesmi *Jezus je v nebo šal* je Primož Trubar uresničil t. i. poetiko križa: nasprotnost dviganja in spuščanja kaže na Trubarjevo pojmovanje življenja, ki lahko zgolj z neposrednostjo in celostnostjo (izraza) vere »edinoglasno« prestopa smrtni srh in prehaja v večnost.

⁶²¹ Var. obudilaod mrtvih; naredila, da je vstal; prekrizala (kot mati otroka pred odhodom).

⁶²² V tem spisu, označenem kot tridesetem po vrsti (»l«): opaziti je dodajanje črke »l« v okrajšanih (tj. kanoničnih) besedah pod titlo, s čimer se znižuje vrednost naslovnika, pa tudi samega zapisovalca. V tem ni iskati ironije, morda le previdno svarilo v nezadostnem znanju liturgičnih pravil in teološke etike svetopisemske dobesednosti oziroma neodvečnosti.

⁶²³ Povedno je tudi dejstvo, da so t. i. meniški Psaltri v bizantinski rokopisni pismenosti pravzaprav pomenili visoko elitno branje, pisanje in čaščenje (zato je zgolj oznaka zavajajoča). Posebej orna-mentirani rokopisi so bili tudi nujno zvezani z besedo podobe, kar pa je bilo ponovno izraz višje samostanske kulture in krščanskega izobraževanja (prim. K. Weitzmann, *Cyclic illustration in By-zantine Mss*, DOP (1979), 102).

⁶²⁴ Prim. »Pravila tukajšnja niso pravila, ampak krivila« (Kartašov, n. d., 497).

⁶²⁵ Prim. natančnost zavedanja najmanjših enot, razlikujočih govorne pomene, kakršne najdemo v sta-rogrški filozofiji, še posebej pri Platonu in Aristotlu (prim. R. Jakobson, *Selected writings VIII*. (I. del), Major Works (1976–1980), NY 1988, 475).

»Kadar je Iesus v'Nebu Shal, //Vrashjo Smertno oblaSt resdjal//Svojo zhaSt Spet poSSedil Bogu na Stran je Sedil//Tiga sdei moli Slejdna Stvar /.../ On je vSelei pravi Bug bil, s Ozhom, s Duhom regiral//Potle Se je k'nam perdrushil, cilu niSku ponishal. NaShe zhloveStvu na Se vsel /.../ Sdaj kir Se IesuSu poda, V njega KraljeStvu Stopi//Tiga Svetim Duhum obda, de SE u'Veri nesmoti. Temuzh terdnu u'Veri stoy, Smerti, Vraga vezh nebojy, v' Boshji brambi prebiva« (SP: 158–159).

P. Trubar pojmuje človeško minljivost kot skrajno zaznamovanost (»moli Slejdna Stvar«), tj. milostno nasprotje Njegovi v sedanjosti neovrgljivi božanskosti (»On je vSelei pravi Bug bil«), ki odraža tudi poslednjost stoletja. Zato so Trubarjeve t. i. vstajenske pesmi⁶²⁶ pravzaprav celostno, časovno in prostorsko (lat. *passim* – *passum*),⁶²⁷ odločitveno pasijonske (»Sdaj kir Se IesuSu poda«) tako, kot je pojmovanje Kristusove časne navzočnosti Maksima Greka oživljajoče ali življenje nesoče (»Zakaj Bog je in je rekel in je bil in se rojeva z isto in vsemogočno silo svoje tvarine/snovi, pravim«). Le molitev, ki se izmerljivim, znanim in pričakovanim pripovednim sredstvom izmika, morda ustreza strašljivi razodetveni odkritosti Kristusovega jezika. Pojavljanje prvoosebnega zaimka v besedilih P. Trubarja in M. Greka ne pomeni omembe sebe, saj tudi majestetis pluralis pomeni le različico prvoosebne oblike »az'« in »iest« oziroma tudi obratno: množinska oblika samoupodobitve kaže na občečloveški položaj besede krščanskega pisca, ki prevzema odgovornost ter nase jemlje izraz vseh ponižnih vernikov. Zato izenačenost prvoosebne edninske in množinske oblike (»slavi-im«, tj. -imo) v slovanskem jeziku, ki se v molitvi izmenjuje, omogoča istovetenje s krščansko skupnostjo (osebnost je zamenjana z odreševanjem »vseh«), kot smo brali v *Kanonu Svetemu Duhu Parakletu* Maksima Greka:

»Vsake zlobe in odvečnosti nravi me osvobodi Odrešenik. Z darovanji vsesvetimi božanskega Parakleta me obdaruj, pojočega: »In Oče Bog blagoslovljen si«. Jekleno in kamnito še bolj pa okrutno srce moje omehčaj, Odrešenik, z resnično milino, da zaihtel bom (že) odrešen: »In Oče Bog, blagoslovljen si«. Z Očetom brezpočelnim, Sina in Duha istega bistva, v edinem bitju in treh obličij Bogaslavlilno pojemo: »In Oče Bog, blagoslovljen si // Tukaj nizko padam⁶²⁸ // Premagan suženjsko od goljufive grešne navade /.../ pred teboj padam in molim k Tebi /.../ da zaihtim že odrešen /.../ Z razumom božanskim in gorečim kesanjem Bogu blago dana /.../ Boga Roditeljnica, omrtvi (me) dokončno, blažji dar Parakletov v dušo mojo vsadi, da svetemu-lepo najsvetejšo Tebe slavim(o) vedno. // Pesem 8. Irmos: Carju nebesnemu, Njemu pojejo angelski bojevniki: hvalite in povzdiguje Njega v vse čase« (I. 183, ob.).

M. Grek pojmuje tukajšnjo večnost, katere rob je Poslednja sodba, na nek način enake razodetvenemu trenutku smrti (»nepretrgana horizontalna pripravljenost na zrenje«), medtem ko P. Trubar enoznačno zre ves čas od skrajne nižine navzgor (»zretje v skrajnosti vertikale«). Oba pisca premagujeta tuzemsko omejenost s smrtnostjo: prvi z vero v resničnost Bogočloveka, drugi z vero v odrešilno Kristusovo smrt, ki v hipu »vse« premeni, tj. očisti. Skrivnost (nespoznatnost) vere je Človekoljubna, ki daje misliti nebesno vrlino

⁶²⁶ Dve od teh treh pesmi sta bili vključeni v »Tri duhovske pesmi, od Primoža Truberja, vnega vnučični težki boleznii zložene«, natisnjene l. 1575.

⁶²⁷ Lat. *passim*: raztreseno, na vse strani (R. Južnič, n. d., 43); lat. *passum*: sladko vino.

⁶²⁸ Var. se klanjam.

neomadeževanosti (duhovne lepote, h kateri se je obračati). Zato je odločilno spoznanje, da od antičnih, poganskih in judovskih verovanj dosledno ločuje zgolj duhovna posvetitev, obdarjenost, predanost ali nedvoumna ljubezen do Nesmrtnega, v tem hipu istovetnega z lepoto Božjo, ki zmore reševati pred zlom (P. Trubar: »Tiga Svetim Duhom obda, de SE u'Veri nesmoti«) ter zagotavljati duhovno preživetje (M. Grek: »devica preživela si«). Izmenjalni niz »cerkvenih avtoritet in patrističnih zidov« Maksima Greka v zaključnem molitevenem kriku Vasileje ni zgolj retoričen postopek, temveč je a-kronološko razvrščanje natanko v soglasju s tistim vodilom, ki je vzpodbudilo že cesarja Konstantin I., da je sebe želel videti med krščanskimi svetniki (to se mu je uresničilo tik pred smrtjo: s krstom na rokah papeža Silvestra I.).⁶²⁹ Mislimo na učenca, ki se je uril in molil za položaj uvrstitve med »Summus Deus«, tj. tisti idealni vrh, ki je nespremenljivo vključeval »zvezo, zavezo in soobstoj« zaradi svoje neprimerljive vloge dveh različnih, samostojnih in nezdružljivih svetov krščanske države.⁶³⁰

M. Grek upesnjuje umikanje svetopisemskega prostora in časa v točno določen izsek iz krščanske zgodovine: niz pobožnih mož se konča v visokem IV. stoletju (s smrtjo cesarice Evdoksije leta 450 in V. svetovnim cerkvenim zborom in II. konstantinopelskim pod papežem Leonom Velikim), saj se tedaj tudi zaključí boj za Bogočloveško enotnost Božjega Sina. Vrhunec je zaznati (z nanašanji na Ambroža,⁶³¹ Avgušтина, Evzebija Kajsarskega in Ja. Zlatousto) v obdobju s konca IV. in začetka V. stoletja, na katerega se ideološko navezuje tudi P. Trubar: v teh letih se je vzpostavljala kult svetih relikvij (»nimam nikogar več, le svojo podobo, ki je postava in država Kristusova«), ki je pomenil osebno preosmišljenje človečanskega sve-tega izročila (»Patrie«) ter ne le epigramsko,⁶³² a v besedni umetnosti (gr. logarin)⁶³³ povzdignjenje posameznikovega neutolažljivega čustva do Boga. Če sprejmemo tako razlago, tj. da niz svetih osebnosti krščanske zgodovine predstavlja imperatorsko ali natanko »konstanti-

⁶²⁹ P. Magdalino, n. d., 207.

⁶³⁰ To naj bi bilo bizantinsko načelo neodvisne samostojnosti (državne suverenosti) (G. Mathew, *Byzantine Aesthetic*, London 1963, 14).

⁶³¹ Sv. Ambrož Milanski je posvetil homilijo mučenici sv. Agnesi, v katakombah katere se nahajajo tudi bizantinski plemeniti (»porphyreticvs«) sarkofagi: tam je bila sprva pokopana tudi Konstanca, hči Konstantina II. in ustanoviteljica samostana sv. Agnesse, njen sarkofag velja za izgubljenega (edina znana ženska, pokopana v plemenitih sarkofagih, je bila Evdoksija, ki je tudi zadnja in edina z imenom poimenovana v govoru Vasileje) (Roma Subterranea Novissima, Post Antonium Bosium Antesignanum, Tomus Primus, 69).

⁶³² V gr. logarin pomeni denarno vsoto, pogosto je napačno prevajano z »Epigramme«. Naj bi šlo za »300 knjig v zlatu«. Raziskave ostale v predvidevanjih (C. Mango, *Studies on Constantinople*, IX, 37). Omemba blagajne (»Verum in monasterio S. Agnetis, quod ponitur for is portam Nomentanam, fecit caniStraex argento penS. Lib. quinque«) se nahaja tudi v zapisih na sarkofagih v katakombah sv. Agnesse: »inscr.« naj bi pripadala papežu Leonu III., kateri je dal izklesati ploščici »brez filioque« (Roma Subterranea Novissima, 68). V resnici naj bi šlo za »300 knjig v zlatu«

⁶³³ Če so stari Grki hoteli povzdigniti posameznika mu niso napisali traktata, temveč so mu postavili spomenik (sprva v bronu, nato v marmorju) z napisom v proznem heksametru (Cod. Just., I. 24. 1.– pravilo Teodozija II.). A vse napotuje k dejstvu, da je Maksim Grek svojim bralcem postavil zapletenejšo nalogo razbiranja njegovega osebnega uresničenja v poslanstvu zapisovanja od Boga navdahnjene besede (gl. še od nas posredovano odkritje Maksimovega naslovnika, imenovanega »Makrobij«, ki mu je poslal svoja grška rokopisna besedila štiri leta pred smrtjo).

novsko Laudatio«⁶³⁴ gradnje besedilnega smisla in besednega presejanja, potem neogibno mesto »preprostega zvestega vernika« med posvečenimi zavzema – ne Bazileja, ki je, čeprav onečaščena, prva čaščena »med poslednjimi«, ampak – popotnik ob poti, zaznamovan z minljivostjo, vendar pa že udeležen skupnosti »božanskih«. Zato je verjetneje, da Maksim Grek združuje »imperialno« načelo z molitvenim (tj. akatističnim)⁶³⁵ pravilom, ki je omogočalo prav teološko natančno odmerjen prenos izraza glasu »znotraj«, tj. v notranjosti (med Božjo materjo in Sinom). V zaključku spisa *Beseda o nesrečnem sedanjem veku* lahko beremo besede neretorične vznesenosti osrednjega krščanskega predstavnika zgodovine:

»Ti vendar, zaradi tega, kar si slišal, ne prenehaj moliti (v sebi)⁶³⁶ vseh carju in vladarju, da po Njega človekoljubju in blagosti neizmerni⁶³⁷ blagovoli izprositi za vse človekoljubno notranjost⁶³⁸ blagosti svoje, da bi sprejeli Resnico⁶³⁹ in vsakršnega blago/Boguugodnega ži(ve)tja in velikodušnosti do podložnikov, in da bi odstopili od sleherne zlobe in neresnice, da bi si bili zaslužili s pravičnim in Boguugodnim tuzemskim vladanjem prejeti neskončno kraljestvo nebeško z vsemi, kateri so z blago vero in Boguugodno izgradili zemeljsko to cerkveno/carsko državo Jezusa Kristusa Gospoda našega. Njemu vendar slava in čast in klanjanje v brezkončne veke. Amen« (l. 15).

Z nepridržno ponovljivostjo besed (Pravica/Resnica-neresnica; človekoljubje-dobrota neizmerljiva; blagost-blago življenje; pravična – Boguugodna oblast) je tokrat vzpostavljeno navidezno pričakovano, ki pa predstavlja nasprotno: t. i. pomensko polje mogočega prenašanja vsebine (ne metaforičnosti le) kot presežka zgolj površnega in površinskega sprejemanja: v potrditev pravoverne sporočilnosti Besede (poglobljena dobesednost kot edini približek Bogu), tj. tudi tuzemske vladavine, ki naj bi pravzaprav poosebljala Bogočloveško naravo oziroma bila potrditev (ideal, zgled, slavljenje, čast, dostojanstvo) Božjega Sina. Samoumevnost dogodka je zgolj lažna, naravnost je zavajujoča le za lahkomiselnih in neverujočih. Rojstvo Sina Božjega (»Božansko rojstvo«, gr. theotoon) je bilo že izpričano v preroških izrekih pred začetkom novega štetja: z rojstvom je telo Božje matere postalo prihodnja naravnostno sila države (zaščitnica Konstantinopla je postopoma bila vedno bolj Theotokos);⁶⁴⁰ rojevanje Tišine, kot še nikdar doslej, pomeni čas trpljenja, začetek novega štetja časa pa pomeni bivanje v večnosti. Hkratnost podoživljanja Njega muke ter hvaležnosti za naše življenje ob Njem ustvarja silo neizmerljivosti. Namesto zlahka razložljivega zaključka poučnega spisa beremo

⁶³⁴ Konstantinov slavolok, temelj Arkadijevega stebra in osnova Teodozijevega obeliska kažejo primerke ovekovečenja cesarjev po načelu združevanja zvestih pripadnikov ter vladarjev (T. Velmans, *Une illustration inedite de l'Achiste*, v: *Cahiers Archeologiques XXVII (MCMLXXII)*, 152–153).

⁶³⁵ Prim. Enako imperatorskemu upodobitveno načelo je najti v bizantinskih kronikah ter v upodobitvah akatistov, v katerih so bili preprosti verniki neposredno obkroženi s svetopisemskimi (T. Velmans, n. d., 153).

⁶³⁶ Tako prevajamo (staro) ruski povratni glagol: моляся, молится, moliti se.

⁶³⁷ Dobes. nepreštevne, neizmerljive (»неисчетные«).

⁶³⁸ Beseda, ista kakor v njegovem prevodu Ps 21, 11: »od notranjosti matere moje«.

⁶³⁹ Višjo resnico (stcsl. Правда).

⁶⁴⁰ C. Mango, *Studies on Constantinople*, IV, 110.

o osebni opredelitvi psalmičnega telesa ter o prenosu Njega čiste »od matere notranjosti« v sedanjost neskončane molitve Maksima Greka v XVI. stoletju.

Primož Trubar je v bivanjski stiski med izgonom iz domovine (morda od tod v predgovoru k *Psaltru* leta 1566 tako številni sklici na starozavezni Exod.) s strani uradne cerkve ter tudi izobčenjem iz Cerkve na slovenskih tleh, utemeljeval iz starozavezne zgodovine izvira-jočo dejavnost človeka, ki naj bi ga kljub vsemu približevala odrešitvi. V dozdevno celotno samosvoji različici t. i. božičnice *Hvalimo danas Boga* je P. Trubar izrazil trojno istočasnost Božje presežnosti ali »pravo vero v Bogočloveka«:

»Bug rata kar poprej nej bil // pr tejm, kar je, ostane. Iz nebes se je k nam pustil // človeku glih postane // Hotel tu grejšnu človeštvu // vkupe spet pridružiti. // Moral Bogu, ti Trojci // milosti, pravdi, risnici v tim zadosti sturiti« (Smolik 1963: 152–153).

Trubarjevo izgrajevanje Kristusove večnosti, oprijemljivo uokvirjene v biblijsko zgodbo, s časovno prislovnimi (»poprej«) in priponsko glagolskimi uresničitvami (»glih po-ostane«) je dopolnjevano z naglašeni nepolnopomenskimi besednimi imeni t. i. slovarja celotnosti (»zadosti«, »vso«, »spet vse posvetil«). Tako zgolj z Njega Besedo (»Nega besedi verujmo«) postaja Božje dotakljivo, kot je brati v poslednji kitici:

»Timu dejtetu Jezusu// vso čast tar hvalo dajmo /.../ Nega besedi verujmo, // na nega martro upajmo // s katero nas je rešil // od greha, srda božjega, // pogublena peklenski-ga // nas je spet vse posvetil« (Smolik 1963: 152–153).

Trodelna nerazdeljivost Svete Trojice (»Bogu, ti Trojici//milosti, pravdi, risnici«) je previdnostno⁶⁴¹ presojana v okrilju strahu Božjega s trojnim nizom dvojnosti zla⁶⁴² (kot opomin in svarilo: »od greha, srda božjega, // pogublena peklenski-ga«), potem pa tudi dvokratno povzdignjena v trpljenju Bogočloveka ali Njega popolnosti (»na nega martro upajmo /.../ nas je spet vse posvetil«), ki šele človeško pesem dela umetn(ost)i podobno. Zato je nedopustnost nepravilnega razumevanja priprošnje v skupni molitvi – skupaj z »zgodovinskim dejstvom«⁶⁴³ biblijskih oseb (tako Božje matere kot Janeza Evangelista) – v času XVI. stoletja neogibno brati v okoliščinah tedanjega boja v zagovoru nesmrtnosti duše,⁶⁴⁴ ki se

⁶⁴¹ Razmerje do Božje previdnosti oba pisca razrešujeta s starozaveznim nepomišljujočim zaupanjem v Boga in se s tem ločujeta tako od bizantinskega kot tudi od naivnega optimizma renesančnega humanizma.

⁶⁴² P. Trubar je verjetno bral posvetilni predgovor k popravljeni izdaji »Wittember Gesangbuch« J. Waltherja leta 1537: »Kakor naša pripravna umetnost ne bi smela biti docela uničena – v Božji volji in v boju proti Zlu – tako so te duhovne pesmi, nekdanj natisnjene v Wittembergu, zdaj dočakale novo, previdno popravljeno in izboljšano obliko z dodanimi drobnimi pesmimi za pet in šest glasov. Zato molim, da bi vsak pobožen kristijan lahko shajal s to mojo nezadostno dopolnitvijo in naredil isto ali bolje za slavo Gospoda in nadaljnjo prihodnost te umetnosti« (O. Strunk, *The Renaissance – Source Readings in Music History*, New York 1965, 153–154).

⁶⁴³ Podobno kot je J. Zlatoust z zgodovinskimi dejstvi dopolnjeval gramatično eksegezo.

⁶⁴⁴ Pietro Pomponazzi, ki je zagovarjal smrtnost duše, je odločilno vplival na italijanske renesančne mislece (tudi na M. Ficino in G. Pico della Mirandola). V resnici je šlo za daljnosežnejši spor (v navezavi na Aristotelovo *De immortalitate animae* je zajel tri smeri: 1. sholastično; 2. averoistično; 3. konkordistično), ki se je polegel šele po 5. lateranskem koncilu (1512), ki je razglasil dogmo o nesmrtnosti človekove duše. P. Pomponazzi je bil javno sežgan v Benetkah leta 1516.

zdi tehtnejše, kot dejstvo, da se v upodobitvi Božje matere srečujejo ostra nasprotitoječa stališča samoniklo izgrajevanih teologij Primoža Trubarja in Maksima Greka, katerima ostaja skupna Trojna narava v Edinem⁶⁴⁵ izvoru Boga Očeta (Stvarniku Dobrega in zla). Tuzemska podoba neoporečne milosti in popolne usmerjenosti k Bogu kot k neoporečno Dobremu (M. Grek) je enakovredna Kristusovi milosti in Njegovi Cerкви kot edini vidno vrednoto (P. Trubar: posvetilo k »Listu Rimljanom«: vsem vdovam, ženam, materam). Primož Trubar, ki je teološko zagovarjal nebožansko Kristusove matere, je v slednji odkrival ustrezno zalogo razmisleka o svobodi vere (začetki novodobne samorefleksije): tako si v 45. poglavju *Ene dolge predgovori k Novemu Testamentu* v govoru o Marijinem oznanjenju jemlje pravico miselno središče obiti, se izogniti očitnim navezavam na predhodnike (sv. Bernard) in sodobnike (Ph. Melanchthon),⁶⁴⁶ ter raje razvijati potrditev o neoporečni in brezpogojni milosti Njega Sina:

»S. Bernard Ser. 1 de Annunciatone Marie pravi, nerpopei ie potreba verovati, de tiga odpuščane tih grehov ne moreš imejti, samuč skuzi ta odpustik božji. Potle de ti cilu obeniga dobriga dela ne moreš imejti, samuč de Bug ta ista da. H puslednimu, de tiga večniga lebna z obenimi dobrimi deli ne moreš saslushtiti, samuč ta isti bode tebi dan sabston« (NT: uzb).

Ni naključje, da je P. Trubar pridigo o Marijinem oznanjenju sprejel kot pobudo za govor o za pastorja tako pomembnem vprašanju, kot je bil problem spovedi, odpuščanja in možnosti odrešitve (»večniga lebna«), saj je našeto razreševal enoumno: z odgovorom brezpogojne Milosti (»sabston«). Med darom Božjim nesmrtnosti duše in človekovim doumetjem tega ostaja viden in nujen razkorak. P. Trubar, ki je v utelešenju Božjega Sina videl predvsem enakovrednost uresničenja dveh počel,⁶⁴⁷ je nasprotje med Božjim in človeškim razumel kot neizogibno soočenje z razrešitveno-odrešitveno protislovnostjo. Morda se zdi prav vprašanje svetosti Kristusove matere P. Trubarju zadosten razlog za najdenje neovrgljivega odgovora na vprašanje o nedvoumnosti utelešenja in resničnosti Sina Božjega: v Trubarjevem odgovoru na porogljivo in cinično vprašanje »de bi Divica Marya ne bila, kei bi Bug bil?«, odmeva Trubarjevo pojmovanje hkratnosti Kristusove Božje in človeške narave, iz katere izhaja odrešitvena možnost za vsakega vernika:

»Od tiga čassa nei dobriga na sveitu, so huda draga leita, voiske, vsa hudoba inu nezveiščina, ie vmei ludmi gori vstala. So tudi ty eni vmei temi papežniki, taku v ti veri vučeni, de pravio inu očitu zuper nas govore, de bi Divica Marya ne bila, kei bi Bug bil?

⁶⁴⁵ Prim. Trubarjevo misel »de bi Eden Try bili, inu Try eden, tiga mi ne Veruie mo« je namreč razumeti: »da temu ljudje ne morejo verjeti – če ne verujejo v trojičnega Boga«. Z razumetjem Trojičnega Boga je P. Trubar neposredno oblikoval slovenski jezik.

⁶⁴⁶ P. Trubar, ki je prevajal tako po Bernardu (nadaljevanje in zaključne misli) kot po Ph. Melanchthonu (začetek iz »Loci praecipui theologici«–Lipsiae 1557, kjer navaja ta odlomek sv. Bernarda), je izpustil dve svetoписemski anotaciji (prim. J. Rajhman, Teologija Primoža Trubarja, 86–87).

⁶⁴⁷ Zato ga imenuje v trojnih nizih »Mojster, odvetnik, spravlalec«; »odvetnik, sobesednik, spravlalec«. Prim. še: »De se preoberne inu bo vekoma živ, obtu se ie ta dini Syn Božy Jezus Kristus te naše reve inu pogublena poublastil inu ie en človik ratal inu ie to našo revo, nadlugo inu to smert na se vzal inu ie taku s to nega smertio za naše grehe pokuro odstal, plačal inu za nee sturil zadosti inu ie nas od te večne smerti inu pogublena odkupil inu odrešil« (II: 344).

Inu nesmo li mi v tim imeni tih svetnikou kersčeni? /.../ Na tu mi hočmo tukai zdai kratku, po redu, zastopno na vsag štuk inu zupergovoriene odgovoriti. Mi hočmo tukai nerpoprei tim bozim, preprostim, nezastopnim, zepelanim inu zapusčenim od pravih pastyriev, papežnikom, kir zuper to našo staro vero, koker ty Turki govore, odgovoriti, kir pravio, de bi Divica Maria ne bila, kei bi Bug bil /.../. V tim inu na tim vsim so ty oslipleni, hudičevi fary, kir te preproste obeniga štuka te vere kersčanske iz Svetiga pisma inu iz katekizma nim prou naprei ne molio inu ne poyo inu takimu ležnivimu malikovskimu peitiu zuper ne govore. Zatu taki fary bodo morali v pekli vekoma nih iuternice inu frie maše brati inu to Ave Maryo z iokanem inu klagovanem peiti« (II: 190–192).

P. Trubar, ki izhaja iz osebne izkušnje,⁶⁴⁸ dopolnjuje tedaj začeto cerkveno propagando z zlorabo izročila Božje matere (ustanavljanje Marijanskih redov): prehajanje v hiperdulijo je predstavljalo ogrožanje kristocentričnega značaja krščanske. Zato na podlagi opredelitve Nje stanu Primož Trubar utemeljuje zmernost v čaščenju Marije:

»Mi veimo inu veruiemo, de Divica Marya ie od tiga vissokiga sv. angela Gabriela, kadar ie bil k ni v tu meistu Nazaret od Buga poslan, čestčena s temi bessedami, kir ie k ni dial: »Ave Maria gratiosa,« tu ie, ti Maria vesseli sse, oli bodi zdrava, oli koker so ty eni tolmačili čestčena. Gratiosa, tu ie, s to gnado obdan oli koker so tudi ty eni, oli nekar prou tolmačili, gnade si polna. Tu imamo le-taku zastopiti, de ie ona a od Buga z veliko gnade obdilena, nekar, de bi ona z drugimi suio gnado delila, koker ona sama v ne peisni inu pridigi zdaici za teim izlaga, kir pravi: »Ta, kir ie mogoč, ie meni velike riči izkazal, zatu bodi nega ime svetu inu nega gnada oli milost, bode dana od ene žlah-te do druge tim, kir se bodo nega bali.« Inu za tem ta angel sam to nee gnado izlaga, kir pravi: »Ne bui se ty Maria, zakai ti si nešla to gnado per Bugi. Pole ti boš počela v tuim telessu inu rodila eniga Synu inu nemu boš tu nega ime Jezus dala. Ta isti bo velik inu en Syn tiga vissokiga imenovan!«« (II: 173–174).

Morda je temeljno nasprotje v Sinu Božjem temeljna pobuda za Trubarjevo upodabljanje živega čustva med verniki:

»Natu so ty verni vmei sebo se kušovali, roke podaieli, oblubovali, de hote eden drugiga iz serca lubiti inu eden drugimu« (II: 164).

Takšne upodobitve žive ljudske radosti pri Maksimu Greku, ki je vse pereče težave teološkega razumevanja »ne-pravo-slavnih« kristijanov razreševal z obstojem in prav svetostjo Božje matere,⁶⁴⁹ ni najti. Sklepna verzificirana molitev *Kanona Sv. Duhu Parakletu*,⁶⁵⁰ kjer

⁶⁴⁸ P.Trubar izhaja iz sodobnosti in iz svojega nasprotovanja papeškemu sedežu: kot očividec je videl škodljive posledice ljudskega vraževerja, zakritega v katoliško romarsko »poslanico« ter strahovlado (prim. v tistem času spor med frančiškani in dominikanci o brezmadežnem spočetju Sv. Device). Trubarjeva osebna izkušnja Boga je zavračala čaščenje podob, svetost in cerkveno razsipnost.

⁶⁴⁹ Tako je tudi akatist kot prvotna oblika liturgične pesmi Božji materi služil v obrambo pred krivoverskimi ločinami (monofiziti, arijanci, doketisti, manihejci, bogomili) v bizantinski državi in konstantinopelski cerkvi (prim. E. Wellesz, *The »Akathistos«*. A Study in Byzantine Hymnography, DOP IX–X (1956), 148; P. Maas, *Die Chronologie der Hymnes des Romanos*, B. Z. XV (1906), 1.)

⁶⁵⁰ P. Trubar Svetega Duha najpogosteje imenuje Tolažnik. In vendar, če za slednjega ni iskal obličja, je bilo to zgolj zaradi naravne neupodobljivosti Sv. Duha, zato pa je toliko bolj prevzemal podobo nevidne Osebe.

Božja mati potrjuje vseprisotnost in resničnost Svete Trojice v podobi, ko prevzema sklepno slavno mesto (četrti: »alelluia«) v kanoničnem bogoslovju treh oseb trojičnega Boga, govori o tem, da sama Marija ni ukinjala nasprotij, temveč jih je milostno zglajevala (sprava, premirje, brezčasni tukajšnji mir) ter sama pomenila brezbesedno enotnost rodnega; tisto tuzemsko milino, ki je bila tolažilna:

»Slava Tebi, Mati Božja, vernih pribežališče vsebuješ odreševanje pred gnevom oholih, ki vladajo, ti, duše moje božanska uteha. Vsenesrečno dušo, Bogu blaga,⁶⁵¹ ranjeno od strelav upornikov, predajam vsemočnemu Tvojemu predstavljanju nad meno,⁶⁵² in varuj jo, zaščiti, rešuj jo pred napadi zlih duhov, neokrnjeno, da bom lahko zaihtel: »V radosti bodi, nevesta, ki nevesta nisi« (l. 188).

Kanon Svetemu Duhu Parakletu je Maksim Grek, ki evangeljske zgodbe ne ponavlja, zaključil s pridušenim najtišjim vzklikom, ki je ponovil (in potrdil: »argumentum«) angelovo naslavljanje Marije v Jožefovem domu ter odzvanjal v najstarejših akatistih (gr. haire nimphe animente):⁶⁵³

Slednji v slovenskem jeziku Primoža Trubarja zveni: »Ti Maria vesseli sse«.

P. Trubar, ki je zaznava nujnost ločevanja prave od poneverjene krščanske vere (»ueliku, dolgu, glaSnu mermrane, Bug nevSlishi«), je sprejemal petje psalmov kot prehod v apofatično obračanje k najustreznejši obliki slavljenja Boga, ki dopušča celo »ranjenost« (Janezu evangelistu pripiše slepoto: »Ta Slepaz Ioan 9 prou pravi de Bug Greshnikou saStopi«)⁶⁵⁴ kot odrešitev od človeške zmotljivosti (»nih norske pameti«):

»Taki pridigary, kir te ludi ne vuče iz Božye bessede, temuč iz nih norske pameti, ty isti sami sebe inu, kir nih pridigom veruio inu slušaiio, v to iamo, v tu večnu pogublene pelaio. Cristus ie take vučenike dvacrat iz cerqve izpodil, Ioh. ii« (III: 37).

Opredelitev ideala pobožnega življenja oziroma človeške blagosti/miline/milosti, ki je približana starozaveznemu poetičnemu vrhuncu človekupodobne Modrosti je moč najti v spisu Maksima Greka *Proti žaljivcem Božje matere*: v so-življenju (idealiteta enkratnega videanja in nenehnega zrenja v obličje Milosti v človeški podobi ali »beati immaculati«, kot je zapisano v naslovu 118. psalma v *Psaltru* P. Trubarja leta 1566 – V: 445) je to le podoba Božje matere:

»Kaj zmore bolj pripomoči k razumevanju slave tukajšnje hčere Vladarja in Stvarnika vseh kakor natanko njena neupodobljiva čistost in enaka angelom nedolžnost. Ogri-njala zlata so sorodna čistosti k Bogu vzpenjajočih se, ki ustvarjajo dobre vrline, to so spokorjeno modrovanje, krotkost, tihost, dobronamerno in nepriliznjeno naravo, ljubezen do mile/blage/usmiljene dobrote,⁶⁵⁵ človekoljubnost, ki z dobrimi deli kras-

⁶⁵¹ Prim. Bogomila, protagonistka pesnitve »Krst pri Savici« slovenskega pesnika v obdobju romanti-ke Franceta Prešerna.

⁶⁵² M. Grek uporabi enak izraz kot za Njej oznanjenje od angela Gabriela.

⁶⁵³ E. Wellesz, *The »Akathistos«—A Study in Byzantine Hymnography*, 146–147.

⁶⁵⁴ Prim. še Trubarjeva prepesnitev 116. psalma: »Oči imaiio, ne vidio, //Z vušesmi ništer ne šlišio, //Z nusom nič ne uhaiio, //Roke imaiio, ne tipaiio, //Noge imaiio, ne hodio, //B/esede nič nimaio« (IV: 206).

⁶⁵⁵ Dob. blagoljublje.

jo človeka, stvarjenega po podobi in obličju Božjem. S temi (lastnosti neoporečnega pobožnega življenja) je okrašena in slavljena hči nebesnega Vladarja, zaradi katerih je postavljena višje od vseh skupaj hčera jeruzalemskih, kakor je že Salamon premodri govoril odkrito o njej: »Mnogo hčera je bilo velikih, mnogo tako tudi upodobljenih, ti pa višje stojiš in si nad vsem lažnim ugodjem, ker tudi odvečne dobrote ženske ni v tebi«. Te čudovite Salomonove hvalnice, komu vendar so namenjene, če ne edini prečisti Božji materi. Čeprav so pred njo že bile /.../ je samo ona edina prečista in resnično devica mati Emanuela« (l. 192–193).

Nasprotje med zapisanim in ustnim se razveljavlja v poreklu: oba pisca sta se razhajala v viru znanja in osebni izkušnji, zato v upodobitvi in svetosti Božje matere, soglašala sta glede neoporečnosti Marijinega izročila.

»Posvetil je naselitev svojo Višji in Bog v središče Nje in se ni več premaknil« (Ps 45, 5–6). Ali ne slišite gluhi in res ne razumete, nerazumni, zato raje pojdite stran. Bog je rekel: »V središče Nje«, to pomeni, v notranjost Nje, kakor je vendar otročiček nošen, zato je dodal: »Ostane negiben«, to pomeni, v slavi Svoji in neupodobljivi svetinji, ki jo je božanski Paraklet, ki se mu je klanjati s Svojo posvetitvijo⁶⁵⁶ in devetmesečno vselitvijo Boga-Besede daroval Njej. Povejte mi, nespametni, katera cesarica tuzemska, ki rodi svojemu možu in cesarju sinove in hčere, tudi po tistem, ko ni več in se ne imenuje več cesarica, niti nima več oblasti, pa se še vedno v vsem cesarstvu moža svojega po njegovi smrti imenuje cesarica, je še naprej slavljena in strahospoštovana od vseh podložnikov, ter pravična, in skrbna in ljubljena v vsem singlitu⁶⁵⁷ in tudi če predčasno umre pred možem svojim, je pokopana po cesarskem običaju, in po smrti še vedno od vseh imenovana cesarica, in tega naziva ne izgubi« (l. 193, ob., 194, ob., 195).

Primerljiva je ubeseditve⁶⁵⁸ treh duhovnih lastnosti Božje matere (neomadeževanost, nedotaknjenost, izvorna čistost),⁶⁵⁹ ki priključuje t. i. psalmično liturgičnost, torej tisto himnično razsežnost zgodnjekrščanskega molitvenega petja, osnovanega na psalmih in starozaveznih pesmih, znotraj duhovnega krogozora Maksim Grek in Primoža Trubarja dopolnjeno s predpostavko Janeza Zlatousta o umskem urjenju ali izostritvi čutov (zgolj zato imenovanega »petja v srcu«).⁶⁶⁰ V eni od zaključnih molitev *Liturgičnega Psaltra* (1552), ki ga

⁶⁵⁶ Var. osemenitvijo.

⁶⁵⁷ Sinkel: cerkveni naziv bizantinskih patriarhov (gr. suikellos) v XI. st. in XV. st.; Sinklitikija: žena člana sinklita (XI. st.); Sinklit: »vrata s sinklitom položena« v spisu Metodija Patarskega (Sreznjevski, *Materialy III*, 357).

⁶⁵⁸ »S to gnado obdana /.../ od Buga z veliko gnade obdila«; »od tiga vissokiga sv. angela Gabriela«; »kir ie mogoč, ie meni velike riči izkazal,« – »Njej daroval s svojo posvetitvijo«; »Duh Sveti, Ki je kot božanski Gabriel je nad Njo stal, Njej oznanil in pred Njim je Njej bolj sveti praoče rekel«.

⁶⁵⁹ Naštete niso istovetne z uzakonjenimi pojmi: »bezmadežno spočetje«; »devištvost«; »svetost«.

⁶⁶⁰ Razlikovati je namreč med zgodnjekrščanskimi himnami, odami in pnevmatičnimi odami (več o tem: E. Wellesz, *History of Byzantine Music*, 33–36). J. Zlatoust je »petje v srcu, namenjenem Gospodu« utemljeval na pismih apostola Pavla Kol 3, 16 in Ef 5, 19 – na to se po vsej verjetnosti navezuje P. Trubar v Eni dolgi predgovori k NT (prim. Š. Barbarič, *Les Aspect humanistes de la Litterature protestantes slovene*, 203) in M. Grek v Predgovoru k prevodu Zlatoustovih pridig k Matejevem evangeliju, izpod roke meniha Selivana, z naslovom »Pismo Rusom, Srbom in Bolgarom«: »Zato se tudi zaradi drugih stvarjenj koristi spodobi prebrati, kakor bi besedoval z Njim in Njega poslušal, sladko okušal blagodišeče Njega misli, položene v božanske besede, ki slavijo Gospoda našega Jezusa Kristusa, ki je toliko milosti ljudem daroval, in ne smemo nazadovati, le sladko

je prevajal Maksim Grek, je najti Marijino pesem, naslovljeno kot »Hvalnica čaščene/ čiste Matere Device // Otrokovidke Хваление чстыа мтри і двы отроковицы«⁶⁶¹ ali kot jo je P. Trubar naslovil: »Divice Marie peissen, hvala Božia, lep trost inu navuk, koker ie s. Lucas zapissal inu se per večernicah latinski poye«. Pred nami sta dve najstarejši slovanski različici ene najstarejših krščanskih molitvenih pesmi (lat. Magnificat), v kateri je Marija prvokrat poimenovala svojega sina kot otroka domovine ali izbrane dežele:

»Muia duša velikiga della tiga Gospudi.⁶⁶² Inu mui duh se ie zvesseil v Bugi, muim izvelyčariu. Zakai on ie pogledal na tu ponižane suie dekle. Polle, odsehmal naprei vsi poredi poreko, de sem izvelyčana. Zakai ta, kir ie mogoč inu k/a/teriga ime ie svetu, ie meni velike ričy sturil. Inu nega milost ie od eniga poroda do drugiga poroda per tih, kir se nega boye. On ie to suo muč skuzi suo /r/amo izkazal. On ie te, kir so v ti misli nih serca o/f/fertni,⁶⁶³ rezkruptil. On ie te oblastne od stola pehnil inu ie te zaveržene gori vzdignil. On ie te lakotne z dobruto napolnil inu te bogate ie prazne pustil. On ie Izraela, suiga hlapca, gori vzel, on ie na to suo milost zmisil. Koker ie h tim našim očetom govuril, h timu Abrahamu inu nega semenu vekoma. Čast, Čast, hvala bodi Očetu inu Synu inu Svetimu Duhu. Koker ie bilu od začetka, zdai inu vselei inu od vekoma do vekoma. Amen« (IV: 437).

»Poveličuje, duša moja Gospoda, in vzradostil se je duh moj zaradi Boga Odrešenika mojega/O Bog, odrešenik moj, saj se je ozrl na spokorjenje/ponižnost sužnje svoje. Zato odslej me bodo hvalili⁶⁶⁴ vsi rodovi. Kajti storil mi je veličino silni. In sveto je ime njegovo. In milost Njegova bo prehajala iz roda v rod tistih, ki se bodo bali Njega.⁶⁶⁵ Ustvaril je državo z miščo svojo; razkropil vzvišene z mislijo src njihovih. Spodnesel silne s prestola, in povzdignil ponižne; gladujoče izpolnil z blaženostjo in bogate pustil prazne. Razumel je Izraela otroka svojega. Se spomnil milosti, kakor je govoril očetom našim: Abrahamu in njegovemu semenu do konca« (Uvar. 85, l. 134).

Medtem ko je P. Trubar liturgično ustrezno starocerkvenoslovanski in pravoslavno dogmatski vzklični lokativ nadomestil s predlogom neposrednega vstopa v prisotnost

prebrati ljudem v cerkvi, saj to ni niti v slavo Gospodovo, niti ljudi ne spodbuja k pobožnosti, niti z ničemer ne poplača tistega, ki prebere, niti ne dodaja sladkobi božanskih pisanj, ki je od branja in ušes svetih očetov, ki so skupaj se javno zbrali, temveč je v duševno korist teh, ki poslušajo Božje besedno slavljenje potrebno ničesar, niti pike, niti vejice dodati, temveč upoštevati le um prebranega in negovati ponižnost, in ne vse zmešati do nepreglednosti, temveč stremljenje pesmi naj glas vodi/glas odganja/glasove zbira« (MG 2008: 355–357).

⁶⁶¹ V najstarejših slovanskih prevodih ta izraz nadomešča (so z njim prevajani naslednji): gr. he pais (Lk 8, 54); gr. tes paidos (Devt 22, 15), lat. puellae; gr. kore – naziv Perzefone ali Proserpine (Sreznjevski, Materialy II, 763).

⁶⁶² Več o tem: E. Škulj, *Cerkveni ljudski napevi I. Protestantski napevi*, Ljubljana 2000, 105.

⁶⁶³ Ta izraz se pojavi tudi v 118. psalmu kot označitev nehvaležnih.

⁶⁶⁴ S tem pomenom nastopa v Mineji za leto 1096 (september, l. 60). Var. imeli za blaženo/srečno (še le pozneje natisnjeno v Pčeli, RNB) (Sreznjevski, Materialy III, 1111). V Marijini hvalnici ni izpričano, kar bi utegnilo predstavljati prvi gradni kamen utemeljevanja, da je Maksim Grek (prevedel/ustvaril?) slovanski Magnificat prinesel na ruska tla.

⁶⁶⁵ »Величит душа моя Господа, и возрадовался дух мой о Бозе Спасе моем, яко призрел на смирение рабы своєю. Се бо от ныне оублажати мя вси роды. Яко сотворил мне величие сильный и свято имя его в род и род боящихся его«.

Boga (»v Bugi, muim izvelyčariu«), je M. Grek ohranil v slovanskem bogoslužju ustrezno starocerkvenoslovansko obliko imenovanja Sina Božjega (»otroka«), čeprav je zniževanje (P. Trubar: »suiga hlapca«) glavnih protagonistov (M. Grek: »sužnje svoje«) – od obeh piscev – zgolj navidezno: pravzaprav je le najbolj iskreno zastrtje osebe z nazivom v trenutku lastne izpolnitve prerokbe. Trubarjevo poimenovanje je postalo samovoljno podrejeno že v *Danijelovi molitvi*.⁶⁶⁶

»Zakai mi smo od tebe pobegnili inu nesmo slišali tei stymi tiga Gospudi, našiga Boga, de bi bili hodili po tei postavi, katero ie on nom naprei postavil skuzi suie hlapce, te pre-roke, temuč ta celi Izrael ie prestopel to tuio postavo in so pobegnili, de ne so poslušali tei tui stymi« (IV: 233).

Trubarjevo natančno pojmovanje podrejenosti sovпада z upodobitvijo Maksima Greka same nedolžnosti pesmi kot najbolj ponižne hvalnice. Najbolj hvaležna oblika Bogu služnja je uresničenje besed, od Boga navdahnjenih, mogoče zgolj v popolni predaji – telesni in duševni – delovanju Svetega Duha, ki ga Maksim Grek razume za odločilnega pri uresničenju skrivnosti Svete Trojice, Primož Trubar pa razume kot porok za imenovanje, ki je edino opravičljivo, tj. Bogu dostojno in smiselno »delo«. Tako so vsi spokorjeni v tihi molitvi (»te lakotne z dobruto popolnil«).

»V tim psalmi S. Duh to postavo, ta evangeli, tu ie, to bessedo Božyo, vissoku hvali, z mnogoterimi imeni imenuie, te, kir to bessedo lubio, služiaio, za izvelyčane ima inu derži« (V: 444).

Trubarjevo napotilo na koncu Danijelove molitve pa ni naključno (»Le-to prošno je bil Bug zdaici uslišal, Gabriela angela k nemu poslal«), temveč je »Pesem treh otrok«, značilna za najzgodnejše krščansko katakombo upodabljanje (III. stoletje),⁶⁶⁷ kanonično predhaja *Pesem otrokovidke*; tako tudi v *Liturgičnem Psaltru* Maksima Greka,⁶⁶⁸ kjer je pesem naslovljena kot »Pesem plamenov, goltajočih – od treh otrok« ali »Molitvena svetih treh otrok pesem«:

»Blagoslovljen si Gospod, Bog(že), Oče naš (in) njih in hvaljeno in nadvse slavljeno je ime Tvoje vse veke. Kajti pravičen si z vsem, kar si storil nam. In vsa dela Tvoja so resnična, in pravične poti Tvoje. In vse sodbe Tvoje so resnične. In usode Tvoje resnične ustvaril si, po katerih vseh si speljal na nas in na mesto sveto očetov naših (Izraela) resnico in sodbo za grehe naše. Saj sem bil grešil in kršil sem zakon, da sem odpadel od Tebe in se pregrešil v vsem, in zapovedi Tvojih nisem poslušal, niti upošteval, niti nisem delal, kot zapovedal si nam. Da bi nam blago bilo.⁶⁶⁹ /.../ In ne odloži milosti Tvoje za nas. Zaradi Abrahama, vzljubljenega od tebe, Izaka, sužnja Tvojega, Izraela,

⁶⁶⁶ »Svetiga Danijela Izpuvid inu molytov, kadar ie v babylonski ieči z drugimi ludi bil, Dan. 9«.

⁶⁶⁷ V Rimu (s sledmi helenističnih metod iz Pompejev) (E. H. Gombrich, n. d., 98–99).

⁶⁶⁸ Opaženo tudi v slovanskih rokopisnih psaltrih XV. stoletja na območju severne Italije (beneške lagune) ter tiskanih v prvi polovici XVI. stoletja.

⁶⁶⁹ »In vse veliko, kar si ustvaril nam, in vse veliko, ki si jih spravlil na nas, z resnično sodbo storil si. In predal si nas v roke sovražnikov pregrešnih zakona, odvratnih zagovornikov. In carju nepravичnemu in najbolj goljufivemu bolj od vse zemlje. In danes nam je zaobjeti sodbo, sramoto in poniževanje, saj smo sužnji Tvoji in upošteavamo Tebe. Ne zapusti nas do konca, zaradi imena Tvojega. In ne razdri zaveze Tvoje«.

svetega Tvojega, njim si vendar govoril: pomnožiti seme njih kakor zvezde nebesne in kakor pesek na obali morja.⁶⁷⁰ Kakor Vladar se je ponižal bolj od vseh jezikov. In mi smo spokorjeni po vsej Zemlji danes zaradi grehov naših. In ni v času tem in kneza in preroka in vodnika v žgalnih daritvah. Niti žrtvovanja, niti darovanja, niti kadil (timijana). Ni mesta, ki bi bilo dostojno žrtve pred Teboj in zagotoviti milost, temveč z dušo skrušeno in z duhom spokorjenim, da bomo sprejeti, kakor v žgalnih daritvah oinov in juncev kakor v temah jagnje plodonosno⁶⁷¹ – takšna naj bo žrtev naša pred Teboj danes in da se skonča po/v Tebi, saj ni sramu za upajoče Vate. Sedaj sledimo Tebi z vsem srcem in se bojimo Tebe in iščemo obličja Tvojega, ne osramoti nas, temveč soustvarjaj z nami po krotkosti Tvoji in po množtvu milosti Tvoje. Umij nas po čudežnosti svoji in daj slavo imenu svojemu, Gospod, in naj bodo osramočeni vsi, ki so se izkazali za sužnje zla /.../ In trdnjava njih naj se skrha, da bodo razumeli, da ti si Gospod Bog edini, in slaven po vsem stvarstvu. In niso prenehali nalagati služabniki carjevi v razbeljeno peč nafto in smolo in premog in drva in so razgrebli plamen vrh peči na štiri deset lakti in devet, in zajel jih je plamen in jih pogoltnil in zastrl v peči kaldejski. Angel vendar Gospodov se je spustil skupaj s (H)Azarijo v peč.⁶⁷² In odstrl plamen ognjen od peči. In bil ustvarjen v sredini peči kakor duh rose razpršene.⁶⁷³ In odtlej jih ni niti oplazil več ogenj, niti ranil, niti jim škodil ni. Tedaj so v peči trije – saj vendar edinih ust – peli in blagoslovljali in slavili Boga (Uvar 85: l. 131–134).

V »Molitvi treh otrok« je moč slediti slovanskemu preoblikovanju starozavezne preroške vsebine v skladu z opevanjem edinega Boga: nadomeščanje večkratne obsodbe z enkratno Sodbo enega dne⁶⁷⁴ pomeni osmišljenje »vedno pravične« resničnosti (čas je opredeljen izključno s pravico), za vedno oddeljene od nepravoverne preteklosti, kot beremo v Trubarjevem Predgovoru k Psaltru:

»Ty psalmi /.../ pravio od Cristuseve prydige, martre, smerti, gorivstaiena, hoiena v ta nebessa. Od S. Duha pošilana, de skuzi to pridigo tiga evangelia ty aydie bodo h ti pravi veri v Cristusa preoberneni, de ta evangeli puide naprei po vsem sveitu. Ty Iudi bodo odpahneni za volo nih nevere. Inu od sodniga dne« (V: 31–32).

Preteklost je celota kesanja za grehe »dedov naših«, kakor je brati v II. Brižinskem spomeniku.⁶⁷⁵ Pogojnik (»če ded naš ne bi grešil«) je tako pojasnjen kot nepomišljujoče zrenje v bodočnost (»Da bi nam blago bilo«): izmenjavanje slovanskega aorista s perfektno obliko, dopolnjevano vedno z gramatičnim dativom (stremljenje slediti grškemu izvorniku) res odraža prehodno dobo nadomeščanja latinskega aorista z nagovorno osebno liturgično obliko slovanske bogoslužne pesmi, ki je bila zasnovana kot sinteza dveh krščanskih tradicij.⁶⁷⁶ Medsebojno sodelovanje pa je tudi stvarjenje dejanja: to ni predrugačenje kvanti-

⁶⁷⁰ Exod. 32, 13.

⁶⁷¹ Enak pridevnik kot »gora plodonosna«.

⁶⁷² O dozdevni pomenljivosti poimenovanja treh »otrok« (razlikovanje »Misail–Misaah«) gl. Mini-atjura i tekst, Sankt-Peterburg 2011, 132.

⁶⁷³ Dob. Duh rosen šumeč.

⁶⁷⁴ Tako je ponujena razlaga I. Brižinskega spomenika kot prepesnitve uverture v »Molitveno pesem svetih treh otrok«.

⁶⁷⁵ Tako je ponujena razlaga II. Brižinskega spomenika kot prepesnitve »Molitev treh otrok«, poimenovalih kot »sinki«. Sledi »Petje treh otrok«.

⁶⁷⁶ R. Jakobson je celo razmišljal o osamosvojeni izvornosti Konstantinove molitve »Tajna služba«, ki

v prizadevanju za izobraževanje »vseh in od vseh«, ⁶⁷⁹ posledično pa uzakonjeno dovoljenje duhovnic s strani protestantske cerkve. Kot je starost tega ozko bogoslužnega krščanskega izročila znana in prepoznana v pričevanju obeh pisateljev, ⁶⁸⁰ tako je pojmovanje človeške enakovrednosti ter teocentrične neovrgljivosti z izjemnostjo mogoče zgolj v neoporečnem opredeljevanju za vero: v Sina Božjega. To je krščanska potrditev Boga. Brez razumevanja slednjega ne more biti doumeto na na premisi enoglasnega služenja Njemu osnovano naglašanje duhovne lepote Božje. Razmerje pa ni hierarhično, ker je enkratno, večno in osamljeno (absolutno), pojasnjeno v *Kanonu Svetemu Duhu Parakletu*, kjer Maksim Grek po ovekovečenju nepretrganega izmenjavanja treh oseb (z aluzijo na prizor v kaldejski peči) na robu pripíše: »sužnju-lepo«. Sledi nesporno osebni nagovor Nje, v katerem je razvezana omenjena marginalija (»svetemu-lepo«):

»/// Vstavlj: sužnju-lepo ///, pred Teboj padam in molim k Tebi vseh Vladarju: iz tega poškodovanega delovanja me reši // Govori trikrat na zemlji ležeč://

S krepilno silo Tvojo dušo mojo, od grehov izčrpano, otrditi in okrepiti dovoli, da zavpijem/zaihtim že odrešen: »In Oče Bog blagoslovljen si«. Z razumom božanskim in z vročim kesanjem, Bogu blago dana, um moj in dušo, pomračeno od napuha grehov tega sveta, razsvetliti dovoli, da pojem Ti skupaj z nadangelom: »Raduj se, Vladarica«. Mesa mojega nezakonite in posedovalne gibe, Boga Roditeljica, omrtvi dokončno, blag dar Parakletov v dušo mojo vsadi, da svetemu-lepo najsvetejšo Tebe vedno slavim.//

Pesem 8. Irmos:

Carju nebesnemu, Njemu pojejo angelski bojovníki in hvalite in povzdigujte Njega v vse čase« (l. 183, ob.).

Dokončno slovo od grešne preteklosti je duhovna posvečenost. Zanj je najbližji porok mati Božja, ki spremeni zaslužjenost v lepo ponižnost ali v: služenje Lepoti (saj namreč Nanj se vse nanaša, Vanj vse izteka, Njemu je namenjeno: »Carju nebesnemu, Njemu pojejo angelski«). Odgovor leži v živem simbolu, ki omogoča prerajanje življenja: otroške hvaležnosti ob darovanju. Ponovljeni starodavni pridevnik najstarejše plasti prevodov v slovanski jezik (»gora plodonosna«) predstavlja v temi obračanje stran od temnega žrtvovanja mrtvih in usmrčenih – samo še vračanje v neizrekljivo nedolžnost, v golo nebogljeno zaslepljenost

zavaja ljudi, da mislijo »de bi Devica Marija ne bila, kej bi Bug bil« (prim. Smolik, n. d., 124).

⁶⁷⁹ Kot beremo v uvodu Trubarjeve prve knjige: »Vse te, kir znayo brati, per sodnim dnevi opominam tar prossim, de vy v cerqvi, v šuli, doma inu kir vkupe prydete, te preproste vučite le-te štuke naše prave kersčanske vere, nim naprei berite inu puite vsak praznik« (I: 25). Prim. še v pesmi »Oče naš, kir v nebesih sidiš«: »Izidi se tvoja vola glih //na zemli koker v nebesih//de bi mali, veliki ludje//mi vsi na zemli, kar nas je//bili te angelske šege« (Smolik, n. d., 119). In samo v takšni Trubarjevi človekoljubni širini je videti njegov »demokratski humanizem«.

⁶⁸⁰ Tako P. Trubar pravi: »Natu mi tudi s to sv. Elizabeto pravimo inu veruieemo, de Divica Marya ie žegnana vmei vsemi ženami, tu ie, srečniši inu perietniši Bogu čez vse žene« (II: 174); »Ta An[n]a, stara baba, kadar ie Bug no bil z anem synom Samuelem prerokom obesselil, ie tudi Boga z ano peisno zahvalila« (IV: 275). Maksim Grek niz treh spisov podnaslovi »Pesmi Anne prerokinje«.

od božanske svetlobe, kjer ni več prostora oddaljenosti, je le še bivanje v: »V temah jagnje plodonosno – takšna naj bo žrtev naša pred teboj danes in da se skonča po/v tebi«. Izbranst pa je utemeljena s sposobnostjo življenja v doslednem ohranjanju celostnosti: lepota je božanska zato, da je nesmrtna (pred in po rojstvu neomadeževanost), zato od nekdanj in vekomaj (večno) nedotaknjena. Zato se v slovanskem jeziku hvalnice Božji materi v XVI. stoletju odraža tedanje bojevanje za nesmrtnost človeške duše.⁶⁸¹ Primož Trubar, ki v Marijino vnebovzetje ni verjel,⁶⁸² je izpostavil razsežnost izkušnje (»Kateri le-tu veruie inu spozna«), ki ima narekovati tako pravo vero kot tudi mero čaščenja:

»Zakai, ta sad nee telessa ie žegnan inu mi no deržimo inu veruie mo, koker ta Cerkou poye, de ie povišana čez vse angelske kore inu stanuve. Mi tudi veruie mo inu deržimo, de ie z dušo inu telessom, koker Enob, Elias inu Moizes v nebessa vzeta inu de ona zo vsemi svetniki za nas prossi inu želi, de bi žno red bili izveličani. Potehmal ty angeli za nas prossio inu se vessele, kadar pokuro deimo, Zah.1;⁶⁸³ Luc. 15« (II: 174).

Če bi verjeli samo površini njegovih besed, bi mogli misliti, da je P. Trubar veroval prav v Marijino vnebovzetje, pa vendar je z besedno zvezo (»ie z dušo inu telessom«), ki naj bi zgolj utemeljevala Nje neporečno neomadeževanost, uspel izraziti celovitost življenjske izkušnje, svojstveno protestantski razumnosti. V resnici je P. Trubar povedal le, da je bila Kristusova mati samoumevno preseljena v nebeško življenje – to je na besedni ravni enako izrazu (stcsl. преставление; lat. transitio), s katerim M. Grek opiše Marijino zasnutje (gr. Koimesis). Pred nami je potemtakem izpričano izročilo, kanoničnemu ne nasprotno,⁶⁸⁴ ki je svetost Božje matere onkraj institucionalnih cerkvenih pravil (ali njim navkljub) razvijalo v pobudi ustvarjanja bogoslužnih pesmi (»koker ta Cerkou poye«).⁶⁸⁵ P. Trubar, ki je na besedni ravni ponovil zahodnokrščansko izpostavljanje čudežnosti posmrtno oblike (»de ie z

⁶⁸¹ Praznik Marijinega obiskanja (Magnificat) 31. maja je nastal na vzhodu, leta 1263 ga je uvedel v frančiškanski red Bonaventura, papež Urban VI. je to potrdil, Bonifacij XIX. ga je razširil na vso cerkev, Pij V. ga je leta 1570 vnesel v nov koledar in predpisal kot obveznega (SRL: 714).

⁶⁸² Prim. »Drugi vir neprekinjenega slovenskega slovstvenega razvoja je cerkvena pesem: protestanti so /.../ vsaj deloma zajemali iz že obstoječega izročila, ki so ga v skladu s svojimi nauki tu in tam priredili (npr. kar zadeva Marijo, katere telesno vnebovzetje protestantska vera zavrača)« (I. Gridina, Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva, 63).

⁶⁸³ Kanonično je zaporedje molitev Prečiste in preroka Zaharije po koncu Psaltra, kakor je izpričano v rokopisnih in prvotiskih južnoslovanskih molitvenikov in Psaltrov, in kakor je brati tudi na koncu zadnjega Grekovega prevoda Liturgičnega Psaltra (brez tolmačenj) 1552. leta.

⁶⁸⁴ S takšno besedno zvezo izpričuje nadaljevanje zahodnoevropske ikonografske tradicije, ki je konec VII. in začetek VIII. stoletja oblikovala svoj obrazec, ki poudarja vnebovzetje Marije »z dušo in telesom«, dogmatično uzakonjeno v katoliški cerkvi leta 1950, medtem ko je bizantinska ikonografska predstava izpostavljala Kristusovo zvezanost z Marijino dušo (LI: 580).

⁶⁸⁵ V teh se je »uzakonila« upavičenost Nje položaja med krščanskimi osebnostmi, pa tudi sposobnost prevzemanja/povzemanja/posvajanja Nje obličja drugih neoporečnih pričujočnosti kanoničnega krščanskega izročila, zaznamovanih z žensko podobo (od duše, hčerke nebesne, Cerkve, Vere, Milosti). Še pomembneje pa se zdi, da sta onkraj institucionalnih (protestantskih, katoliških, pravoslavni) določb ohranjala kult Kristusove matere, kar predstavlja (prav tako neuraden in nekanoničen) dokaz o Nje ne le povezovalni vlogi znotraj krščanske veroizpovedi, kolikor še bolj o resnici nepretrganega obstajanja ali vere, da Ona zemlje in vernikov ni zapustila: s tega zornega kota imata oba pisatelja prav v vztrajanju pri ne-doslednem vnebovzetju.

dušo inu telessom v nebessa vzeta«),⁶⁸⁶ je želel odražati starejšo slovensko krščansko vero, ki je tisto živo pričujočnost svetosti Božje matere, enakovredno starozaveznemu preroškemu znanju, ohranjala: potrditev slednjega se nahaja v Trubarjevi nedobesedni ponovitvi navidezno ustaljenega obrazca neke slavlilne vere, izhajajoče iz vernikove navezanosti (privrženosti: »mi no deržimo), ki je znotraj krščanske teologije preživela na drugačen način. Prvazaprav sta tako P. Trubar kot M. Grek v nekanoničnem izročilu Božje matere zaznala in nadaljevala neko združevalno lastnost (P. Trubar: ravnovesje »rimske« s protestantsko veroizpovedjo; M. Grek: živo pričevanje o nujnosti izhajanja Svetega Duha od Boga-Očeta; oba: izraz tuzemske milosti v obliki priprošnje molitve).

Poziv k polnemu okrilju vere nad človeškim bitjem najdemo v tretjem delu opisa božanske liturgije v spisu *O božanski liturgiji*, kjer Maksim Grek na izrazito neretoričen (nevpadljiv) in nevsiljiv (diskreten) način uresniči besedno upodobitev osnovne krščanske popolnosti življenja; z videzom zgolj pričakovanega izpolnjevanja podučnega obrazca (antiretorika) namerno izpusti izraz sebi koristi, ki, bistveno izpraznjen, šele uresniči zavedanje polnovrednosti smrtne izkušnje – ki vključuje tudi nesmrtnost.

»Zapovedi Nje (tj. vere) so, kratko rečeno, nič drugega kakor bistvo ljubezni prav do samega Boga z vso dušo in do bližnjega našega. To je pravica in resnica/svetinja/višja resnica in tuzemska resnica duše in telesa. Kdor v taki obleki vstopa v miselno to radost, bo s prvimi sedel« (l. 321).

Pravoslavna vera, razumljena kot vera v dobro, se izostri v zavestni volji (P. Trubar: »ona /.../ za nas prosi inu želi«), izpoved kanoničnega zgleda pa v odstopu od slednjega pomeni v XVI. stoletju avtorski presežek – prav v zamolčanju lastnega deleža v osnovni zapovedi Božjega Sina (Maksim Grek) ter v najneznatnejši obliki skrajno neopaznega povečevanja (Primož Trubar).

Ker Božja mati Maksimu Greku predstavlja zgolj Dobro, v celoti človeško, pojmuje Nje dušo kot porok za Kristusovo milostno Sodbo. Vsa odločujoča načela pravoslavne teologije Maksim Grek naposled utemelji ne le s svetostjo (posledica posvetitve ali pobožnosti), temveč z božanskostjo Kristusove Matere. V spisu *Proti žaljivcem Božje Matere* v tolmačenju liturgične pesmi Maksim Grek razodene starozavezno izročilo, katerega neposredno pojasnjevanje (čas svetopisemske tetive nepretrgoma pred očmi v Svetem pisanju izobraženega vernika) sedanje resničnosti pomeni eno od poglobitvenih pravil (»grammatika«) liturgične poetike; odnos Boga-Očeta do Marije je tesno zvezan s človeško naravo (občutljivost in čustvenost kot sposobnost so-čutenja – lastnosti človekove duše), njeno vidno obličje se zdi naposled bistveno opredeljeno z Nje božanskostjo.

»Bog je velel Mojzesu in svečeniku Eleazarju in sinu Aaronu, naj se povzpnejo in ustvarijo njim dušice oblogo, to pomeni kri oltarju, zato je bil in je rekel: posvečuje se v dušah njih, prinesenih pred Gospoda. Jasna in kakor snovna trdno prikazana je posvečena Bogu svetinja, ki je bila udeležena v posvetitvi in postala čaščena. Kako se res ne ustrašijo nekateri, ki jim je umanjkal celostni razum, ki zavračajo »visokost svetosti«

⁶⁸⁶ Na ta način je bil nasproten protestantskemu načelu, ki je Marijo častilo kot Kristusovo mati (3. svetovni cerkveni zbor leta 431), a vnebovzeta ni priznavala zato, ker tega dogodka ni bilo opisane ga v Svetem pismu (J. Delumeau, *Des religions et des hommes*, 170).

in »slavo Prečiste in Vsesvete Božje matere«, ki je višje od vseh (nad vsemi) nebesnih in umskih sil /.../ kako ne razumete, nesrečni Praočeta govorečega o izhajajočem iz Nje, telesnonosnem Besedi: »Stala je spredaj cesarica, na desnici Tebe v ogrinjalih pozlačenih oblečena in okitena, katera je ta cesarica okrašena v ogrinjala in zlato tkanino, o nerazumni in počasnih misli /.../ Kako je izbrana od vseh rodov z Bogom za najčistejše bivališče vseh Cesarja Kristusa Boga, saj je po rojstvu devica in po smrti živa, kot ni niti ena od ostalih žena /.../ In še vedno po vsem stvarstvu so slavni strašljivi in nepreštevni Nje čudeži in vas ne ganejo, da bi ne prenehali modrovati o njej. Saj je bilo nenadno najbolj slavno: oblaki so bili svetih apostolov stekanje od vseh koncev zemlje, da bi Njo pokopali slavno /.../, kakor tudi pred spočetjem Emanuela, zatem v drobovju Njega noseča ter po rojstvu Njega in po svoji sveti prestavitvi je ostala slavna in je odkrita in bo,⁶⁸⁷ in če le prosi Sina in Stvarnika, je nadvse sposobna izpolniti tiste, ki prosijo Njo pomoči z vero in upom trdnim. Ali ne slišite, brezču(s)t(ve)ni, svetega petja, ki govori: »Ustrašile so se angelske sile na Sionu, zročje svojega Vladarja, žensko dušo v rokah držeč. Bolj kot čisto bilo je Nje rojstvo Sina lepote, z Njim bila povabljena je:⁶⁸⁸ »Pridi spoštovana, k Sinu in Bogu tvojemu, da bova skupaj slavljena«. Saj vendar edinega rodu Sin Nje, Jezus Kristus, sam v svojih rokah vse celo svetlo in popolnoma sveto dušo Nje prejema, in jo vabi, govoreč: »Pridi mati moja, čaščena in okušaj to Tvojo v meni⁶⁸⁹ božansko slavo in najlepšo veličino«. ⁶⁹⁰ Naj vam bo dano razumeti kako velika je Njena slava v nebesih in božanska Njena lepota višja« (l. 190–191, 196).

Vera v Nje (Božje matere) božanskost, istovetno z božansko Modrostjo in Božjo Dušo kot verodostojnim argumentom za hierarhično zlivanje Svete Trojice, Očeta izvor Svetega Duha ter popolno zlitje obeh počel v Sinu, predstavlja srž obrazca pravoslavne veroizpovedi, kjer je njena neomadeževanost izražena s predlogom od- (in ne iz-, ki bi pomenil Nje božanski izvor, ne pa popolnoma človeške narave) – dar Božjemu Sinu človeške Duše. Kot je bilo Božji materi odtlej skrivno posredovati nauk o podobi na način vstopanja v videnja, v obliki sanjskih duhovnih izstopov iz tuzemskega in človeškega (Jakobov sen), je šele v neživi obliki Nje podoba postala sredostičišče nagovora Boga-Očeta in njenega Sina.⁶⁹¹ Če se v spisih Maksima Greka kaže pobožno človeško ne-več-živo ali kakor da odrevenelo, pravzaprav pa le globoko nemeče in samo zato molčeče obličje Božje matere kot tisto, ki edino, ki je v

⁶⁸⁷ Glagoli si sledijo tako kot v spisu »O Janezovem evangeliju«, s katerimi M. Grek upodablja »časovno večnost«.

⁶⁸⁸ Var. postala podobna lepoti Sina.

⁶⁸⁹ Dob. to je tvoje ki je mene.

⁶⁹⁰ Avtor prve liturgične hvalnice »Koimesis« Božje matere v VII. stoletju naj bi bil Andrej Kretski, hranjena naj bi bila v atoškem Vatopedskem samostanu (Catalogue of the Manuscripts of the Skete of St. Demetrios at Vatopedi, Mt. Athos, the Library of the Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki 1978, 1104–1114).

⁶⁹¹ Odnos M. Greka do Božje matere je koreninil v njegovih najzgodnejših stikih z močjo vere: v njegovem rojstnem mestu Arta se je ohranil običaj Marijinih procesij (A. Cameron, *The Byzantines*, NY 2008, 78). Tudi ureditev njegovih spisov je moč brati kot zagovor svoje vere v svetost Božje matere, obtočb proti kateri je bil prav tako deležen na drugem sojenju leta 1531 v Moskvi. Že sami naslovi potrjujejo omenjeno: Od osebe Bogorodice proti svetohlincem; Molitev Bogorodici; Proti žaljivcem Božje Matere. Molitveno pesnitev Kanon Sv. Duhu Parakletu je prav tako moč brati kot molitev Sv. Trojici in Bogorodici (posamezni akatisti v vsakem irmosu) (prim. Kazimova, *Kanon Svjatому Duhu Parakletu*, Moskva 2008).

celoti človeško in obenem božansko Boguugodno, more utelešati Božjo predstavo o lepoti zato, ker se slednja vzpostavlja od Nje Sina, Kateri zre Nanjo. Pravilo zaporednosti položaja pomeni zgolj naravno posledičnost: Ona na Kristusovi levi, Sin pa na Njeni desni; Ona predhaja Sina, je prva (pred Njim) soudeležena pri Božjem, in ki sama daje Bogočloveku človeškost, z le-to pa tudi vidnost. Zato se šele po Kristusovem nagovoru Svoje lastne Matere – ki v Njegovih ustih postane istovetna z Božjo materjo – zgodi istočasno: bistveno brezčasno pobožanjenje Nje in Njega. On spreminja s silo besede: nagovori Njo kot Svojo (človeško) nevesto-dušo-mater (najpogosteje razumljeno kot Cerkev na zemlji). In vendar je bila s svojim vedenjem ona že od prej: usmerja (predoči–prerokuje–predvidi) Besedo. Marijina duša je bila čista, že davno nebesna (lepota že Sinova).

Izraz je pravica do vidnega obraza, pridobljena z vero: postaja človek verodostojen. Z značilnim besednokorenskim ponovitvenim načinom Maksim Grek izgrajuje poudarek na nečlovečnosti nasprotnikov svetosti Božje Matere (njihov necelostni um je ubeseden kot »nerazumnih in počasnih misli«), ki jih protipostavlja Kristusovi človečnosti (tj. njegovi človeški duši: »dušo Nje je prejel«), katere vzrok leži prav v rojstvu od v celoti človeške matere. Zaradi Nje je bilo človeštvu moč videti Božjega Sina. Ali natančneje: v Kristusovi dušni obdarjenosti vidi istost z dušo matere Božje. V enem samem verzu pesmi je Maksim Grek zmožal uresničiti trojno podstat človečanskega jezika: prevzel je resnobni ukaz okrutnega preoblikovanja jezikovnega daru, neoddeljenega od svoje korenine (Iz 6, 6) in vrnjenega v svoj ogoled izvor, ter posnel »govorico najstarejših« (»bilo je Nje rojstvo Sina lepote, z Njim bila povabljen je«); prikazal je diametralno razgrajen dehierarhiziran položaj dveh enakovrednih osebnosti (ljubezenski dvogovor, ki presega izmenjavanje glasov v Visoki pesmi); postavil je osnove (ne občudovanja lepote, temveč) posvetitvene sposobnosti posvečene navzočnosti. Izkazal je trojno poslanstvo jezika: presežek starozaveznega v evangelijskem grškem govoru, višino osebnega in privilegirane zapisa rimskega in latinskega aorista ter (paradoksalno) mladost trpnosti slovanskega sopostavljanja, uravnovešanja in zlivanja oseb v bogoslužnem sedanjiškem velelniku ovekovečenja (»da bova skupaj slavljena«; »Pridi mati moja, čaščena in okušaj to Tvojo v meni«). Zavest o minljivosti trpljenja ne zmanjšuje, temveč se »mukotrpnost« s pridobivanjem snovno oprijemljivih lastnosti šele ovekovečuje.

Z ikonopisnim slovarjem cerkvenega bogoslužja (nujnost hkratne presežne posvečenosti in svetlobe »vs svetlo in vs svetovo«) je lepota Božje matere ubesedena neodvečno. Izpostavitvena geminacija (prvič: od Boga Očeta »v rokah drži«, drugič: od »ne človeških rok« ustvarjenega Sina) pomeni zlitje v Nje duši božanskega in Bogočloveškega počela, ki se zgodi (ne s poganskim žrtvovanjem ali malikovanjem), temveč s posvetitvijo – neposredno pritekajočo od (materinskega) dotika (čustvo se posvečuje k svetinji; v bogoslužju se duša pridružuje (v) krvi Bogočloveka). Tako ni izražena zahteva tudi po dveh podobah v prejetju Gospodove večerje, ker je v pravoslavni cerkvi od nekdanj slednja tako tudi prejemana. V spisu *O božanski liturgiji* Maksim Grek da jasno vedeti:

»Telo pa in kri Gospoda našega Jezusa Krisusa, posvečeno darovana in delujoča nam v

Svetem So-deležanju,⁶⁹² ne le da nas prosvetljuje in osvetljuje, temveč nas tudi od grehov naših odvezuje in jih dokončno izkoreninja, ko nas so-stori Bogu vidne« (l. 320).

Za slovenskega protestanta je toliko pomembnejše, da utemeljuje osamosvojenost in enkratnost in samostojčnost Bogočloveka, katerega sleherno malikovanje in odvečni okras žali, saj zmanjšuje njegovo edinstvenost. Primož Trubar izpostavlja prav Kristusov dar Njega vidne podobe:

»Ie naš Gospud inu ohraneni Jezus Kristus le-to suio večerio gori naredil inu postavil inu on nom s temi vunanimi, videčimi znamini risničnu inu gotovu tu nega tellu inu to nega kry daie inu poterduie žnimi to suio oblubo, de za nega terplena inu smerti volo nom bodo gvišnu vsi grehi odpusčeni« (II: 345).

V Trubarjevem pojmovanju Božjega stvarjenja je bilo vse podrejeno zgolj izvenčasni usodi Jezusa Kristusa. V prvi velikonočni pesmi je Primož Trubar položil naslednje verze v usta evangelista Janeza, kot bi natanko sebe opredelil za vzhodnokrščansko dogmatiko iz najzgodnejšega obdobja znotrajkrščanske cerkvene razdelitve:⁶⁹³

»Iesus zheStu prediguje, kakor Ioannes pravi: // Sledni kir v'njega veruje, tiga Smert nesadavi. Temuzh Tell u Spat poloshy, Iesus DuSho v'rokah dershy, do dne tiga Sojenja« (SP: 154).

Upodobitev Sina in Otroka Božjega, ki drži dušo Device in matere Svoje, je najti že v *Septuaginti* (Vatik. Graec. 752, folio 18, rect.),⁶⁹⁴ iz kodeksa Psaltra s tolmačenji Teodoret Kirrskega, Didima, Janeza Zlatousta, Atanazija (vse našete je prevajal v svojem prvem prevodu v starocerkveno slovanščino Psaltra s tolmačenji leta 1519 tudi Maksim Grek), ki naj bi nastal med leti 1059–1090. Smrt Kristusove matere je nastopila okoli leta 35, petnajstega avgusta naj bi bila vzeta v nebo in obenem »ni zapustila zemlje«, kakor sveta pesem poje, in neoddeljiva od Njega slave, ki je bila uzakonjena šestnajstega avgusta z obličjem kot Pantokratorjem (»Tisti, ki z rokami drži svet«). Potemtakem je ne le materino sočustvovanje s Sinom tisti zgolj človeški izraz podobe, ki (»sebi podobno«) utemeljuje tuzemsko upodobitev in človeško upodabčjanje, temveč je Kristus – in verovanje v Njega večno resnična pričujočnost, rojstvo in vstajenje – še vedno zvezan ne le s svojo-mater(i)no dušo, temveč s smrtjo Nje ... V uvodnem delu omenjene Septuaginte, ki ozavešča drugačnost vzhodnokrščanskega prazničnega leta, je upodobitev, ki prikazuje Kristusa z Marijino dušo v rokah z napisom »Smrt Božje matere« (gr. Koimesis), poslednja pred začetkom prvega psalma. A deseti dogodek ali

⁶⁹² Причащении.

⁶⁹³ Leta 1054 sta se vzhodna in zahodna Cerkev razšli ob sklicevanjih: prva na Janezovo izročilo (18, 28), druga na Lukovo pričevanje (J. Delumeau, *Des religions et des hommes*, 476).

⁶⁹⁴ Rokopisni kodeks se nahaja v Vatikanski knjižnici od sredine XVI. stoletja; zdi se, da je dosegel italijanska tla v začetku XVI. stoletja ali morda konec XV. stoletja, o čemer priča zapis zaporednih števil posameznih zvezkov, ki ga je pisala roka, ki ne kaže značilnosti grške pisave. Na dnu fol. 2. Recto je zapis grške roke s konca XIV. in začetka XV. stoletja, ki rokopisni kodeks povezuje s samostanom Pantanassa; ni potrjeno, ali je bil mišljen samostan v Konstantinoplu ali v Mistri (Ernest T. de Wald, *The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint*, vol. III. *Psalms and Odes*, Part 2: *Vaticanus Graecus 752*, Princeton–London 1942, IX, 7).

praznik tedaj kot ikonografski motiv še ni bil splošno razširjen ali določen,⁶⁹⁵ zato je umrla Kristusova mati upodobljena, kot da verno onesveščena (gr. lipopsihia). O poti navzgor v nebo (niti duše niti telesa) še ni sledi, zgolj slutiti je v ozadju opevanje Nje, ki ni ustaljeno praznično petje, ampak tiho čaščenje in pa trenutek molka: neme predaje ali drugega krsta, ki je za Bogočloveka morda še odločilnejši kakor prvi. Trenutek ni druga smrt, temveč je enakoreden vstajenju, nujna dogmatična posvetitev (ovekovečenje svetosti: tj. »slava«–Gloria): šele po prenosu v nebesa materine duše je uzakonjena nesmrtnost duše Sina Božjega in vseh verujočih Vanj. To je tisti mir »duš naših«, edina prepustnost znotraj krščanstva, ki je neizrečena in neizrekljiva ljubezen: med prerokbo in razodetjem, med žensko in moškim, med maternim in očetovskim, med starejšo in mlajšim, med Čisto in Najvišjim. V sredostičiču se zato zgodi največ: zastoj časa ter uzakonitev nebes. To pa je tudi edini odlok smrti, s katerim se pokaže temeljno osebnostno nasprotno razumevanje krščanskega izročila – ki je tudi utemeljena zgodnjekrščanska srž možnosti Smisla in dovoljenja Lepote krščanske vere. Ali drugače: opažena ne-živost je duhovna lepota in vsebinska izpolnjenost, pa tudi posvečena in zaprisežena popolnost človeškega obraza, ki je nespremenljivo pomenil zgolj zasnutje (gr. Koimesis, s svojimi odnosnimi različicami na katakombnih zapisih: koimasthai).⁶⁹⁶ Duša, nedotakljiva v večni svetlobi, ostaja na zemlji vidna – enaka Kristusovi. To ni več antično verovanje v preseljevanje, temveč večno stanje ene enkratne duše, ki je sama ponujena (v) skupnosti. Takšna upodobitev Marijinega zasnutja, kjer nepretrgano povezana s Sinom Božjim, ustvarja dvojno resničnost hkratnega obstajanja »na zemlji in na nebu«, je približana ikonografskemu prizoru Kristusovega Vnebovhoda, ki je z upodabljanjem Njegove večne razsežnosti (ne razpetosti, a Razpetja) kot slave med tukajšnjim in onstranskim natančneje utemeljeval Njegovo dvojno naravo (po kalcedonskem svetovnem cerkvenem zboru l. 451),⁶⁹⁷ v akatistični hvalnici ustrezno XV. kitici. Ker v naslednji kitici šele obkroženost z angeli Kristusa, doprsno upodobljenega,⁶⁹⁸ v tistem trenutku nenadoma verzificirano govorečega »z rokami in z očmi«, ⁶⁹⁹ nastopi kot potrditev večnosti Njega slave, se zdi mogoče predvidevanje o predhajanju vnebovhoda Marijini smrti. A Maksim Grek ne omenja dogodka ali prizora,

⁶⁹⁵ Bizantinsko ikonopisje je »Koimesis« upodabljalo v prizoru s Kristusom, ki stoji za ležečo Bogorodico, in ki drži v rokah Nje dušo, jo dviga, da bi jo ponesla v nebo dva angela, naokrog stojijo apostoli v priklonu: sveta Peter in Pavel, Janez z brado, na nekaterih beneških upodobitvah so dodani še Dionizij Areopagit, Hierotej in Timotej (prim. LI: 580; K. Weitzmann, *The Icon*, London 1978, 118). Pričujočnost svetosti Božje matere je v vzhodnokrščanski cerkvi preživela razmeroma nedotaknjeno kljub dogmatični nedoločenosti. Katoliška cerkev je dogmatično določila praznik Marijinega vnebovzeta l. 1950. Pred tem je pogosto polemično zavračala neoporečno možnost Nje vnebovzeta (J. Delumeau, *Des religions et des hommes*, 255–256).

⁶⁹⁶ F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains*, Paris 1966, 363.

⁶⁹⁷ Kot vidimo na miniaturni upodobitvi Vnebovhoda (osnova Hebr 2, 7) iz VI. stoletja sirskega evangelija v florentinski Biblioteci Laurenziani (prim. C. Diehl, *L'Art Chretien primitif et l'Art Byzantin*, Paris–Bruxelles 1928, 60; K. Weitzmann, *Late Antique and Early Christian Book Illumination*, NY 1977, 101).

⁶⁹⁸ Tako upodobljena XVI. kitica v Psaltru iz samostana Pantanassa iz Mistre (G. Millet, *Les monuments de Mistra*, Paris 1916, 151, 4).

⁶⁹⁹ Med svojim učenjem naj bi Jezus Kristus v prozaičnem okolju ustvarjal poezijo s pomočjo »ušes in ust«, bolj kot »z očmi in gibi« (Prim.W. Whallon, *Formula, Character and Context. Studies in*

ki bi govoril o smrti, zasnutju ali vzetju duše v nebo, temveč s pesemskim verzom šele uvaja v tolmačenjski del, kjer se zvrstijo videnja starozaveznih prerokov (Jakoba, Mojzesa, Danijela, Izaije), vsa pojasnjvana s presežnimi podobami (lestev, gora, puščava, grm, cvet). Tedaj je res upodobitev svečanega verzificiranega »znotraj« dvogovora posvečevanje ali priprava na sprejetje doumetja skrivnostnega Božjega daru, tj. Lepote, ki se zgodi osebno: »iz rok v roke«. Pojasnjeno je pojmovanje Maksima Greka nebesne sorodnosti: če je Kristus prejel dušo od Svoje matere, potem je diametralno Bazileja res lahko hči-in-duša⁷⁰⁰ Boga-Očeta, ki v XVI. stoletju pomeni liturgijo, katere oprijemljivi zidovi so edina mogoča vrednostna (tj. sveta) izmerljivost (časa in prostora) ali tukajšnja večnost – ki trpi. Neovrgljivega in toliko bolj nedoumljivega tuzemskega vzorca človeške vrline (milosti, pravice, vere) ni bilo iskati med človeškimi obličji. Trenutek zahtevane odrevenele predanosti je pomenil tudi prenos »ne-osebnega izraza«: v tej Septuaginti, za katero morda moremo predvidevati, da je bila prenesena iz samostana Pantanassa iz Mistre, je bilo že zapisano svojevrstno neoddeljivo izmenjavanje Davidove in Kristusove govorice,⁷⁰¹ kakršno smo opazili tudi naglašeno v besedilih Maksima Greka, kjer se pojavlja kot verni posnetek izvirne psalmične dikcije.⁷⁰² Slednja ponuja nadaljnjo predstavo o človeku, ki ga žene v svet ne le žeja po znanju, temveč iskrena želja, da bi notranje razsvetljeval posameznika, ljudi in svet (to je svet–mir). Osebno izbiro na poti življenja je Primož Trubar v *Janezovem razodetju* ubesedit jasno: kot odločitev ali za neskončnost ali za smrt:

»De ta Euangeli ie enim en Duh htimu vezhnimu lebnu, tim enim pag en duh hti smer-ti« (J: 396).

Maksim Grek, ki združuje več pisnih in vidnih krščanskih izročil, ne govori o znanem ikonografskem motivu, temveč o posameznem verzu, katerega vsebina je bila upodobljena redkeje: omenjeni dve možnosti,⁷⁰³ pričujoči tedaj na italijanskih tleh, sta nastopali izključno v kodeksih, tj. v istočasnosti besede-podobe. Čeprav je bilo moč zaslediti, da so se med XII. in XIII. stoletjem ikonopisci navdihovali ob liturgičnih besedilih,⁷⁰⁴ je bilo obratno manj očitno in manj pogosto; prve upodobitve akatističnih hvalnic Božji materi naj bi se pojavile šele v 2. polovici XIV. stoletja, tedaj pa tudi prva zrcaljenja liturgičnega dejanja v stenskem upodabljanju⁷⁰⁵ (medtem ko so bogoslužni Psaltri bili dopolnjevani s podobami od konca VIII. stoletja). Zato se zdi utemeljeno domnevati, da se je pred vrhuncem renesanse začel razpirati boleč prestop od neposrednega pojmovanja podobe (tudi kot svete) k oteženemu, poglobljenemu,

Homeric, Old English, and Old Testament Poetry. Washington 1969, 206–208). Prim. pesnitev A. Novačana: *Peti evangelij*.

⁷⁰⁰ Pod okrajšavo: brani enako.

⁷⁰¹ E. De. Wald, n. d., xiii.

⁷⁰² To je opaziti vsaj v petih spisih, med katerimi smo v tej knjigi obravnavali naslednje: O miru duš naših; O nesrečnem tem veku; Povest strašna in vredna spominjanja.

⁷⁰³ Morda bi združitev prisotnosti Janeza evangelista ter Kristusovo držanje v rokah duše lahko našli na ikoni, datirani v XV. stoletju, izpod rok Andreja Ritzosa iz Krete, a ki se je nahajala v Italiji, v Turinu (Galleria Sabauda) (prim. V. M. Kimball, *Liturgical Illuminations*, Bloomington–Rome, 2010, 348–352).

⁷⁰⁴ A. Grabar, *Les Voies de la creation en iconographie chretienne*, Paris 1994 (1979), 227.

⁷⁰⁵ T. Velmans, n. d., 131, op. 2. op. 4.

doslednemu premeščanju le-te v besedno umetnost. Maksim Grek je ob enem verzu Bogu uslužne pesmi z besedno upodobil ikonopisni prizor, vzet iz nekanoničnega krščanskega izročila: tovrstna poglobljeno individualna (ne motivno-tematska) nadgradnja⁷⁰⁶ krščanske ikonografije s pritegnitvijo liturgične resničnosti (dotlej redko upodobljene, le slikovno: v freskah, ikonah šele v XIII. stoletju)⁷⁰⁷ se zdi, da je bila (ne dovoljena, niti omogočena, a zgolj za duševno preživetje nujna, torej naravnost samoodrešitvena) – šele v XVI. stoletju. A umetnina je brez posvečenosti nenadoma samevala.⁷⁰⁸

Naposled je tudi opredeljena edino anti-geografsko določenost mimohodnika (minljivega popotnika), ki sreča nesrečno, oblečeno v črno Bazilejo v avtobiografski upodobitvi Maksima Greka, ki se ponavlja v številnih njegovih uvodnih postavkah k posameznim spisom. Mislimo na pot moža iz prvega psalma (»božanski sij, razsvetljujoč slehernega človeka, ki stopa v svet«). V spisu *O nesrečnem tem veku*, kjer Bazileja uteleša vladarico nebesno popolne Resnice⁷⁰⁹ ali le tuzemske pravičnosti, Maksim Grek poda tudi svoje videnje renesančnega človeka: svojevrstno preobrazbo stanja psalmičnega individuuma (»božanski sij, razsvetljujoči slehernega človeka, ki stopa v svet. Njega, ki ljubi resnico«) v *prehajanju* (»ki stopa v svet«) – v dovršenost ponižnega kristjana, ki živi pobožno življenje (»veliko višje je zapeti k nogam mojim zakon tvoj in svetlobo po stezah mojih«):

»Če odženejo od svojih duš in misli tega mojega resničnega gorečneža, ki oznanja vladarjem, in se ne ozirajo na krivice in vznemirjenja, kako naj vendar bogastvo nastaja samo, če srca niso iskrena, medtem ko so oni s strastjo in lakomnostjo zaslužjeni, se bo pomračil njih um in bo težko srce, in ugasnil bo v njih božanski sij, razsvetljujoči slehernega človeka, ki stopa v svet. »Njega, ki ljubi resnico, in ne iz pohlepa«: to niso laži tistih, ki so nekoč k Vladarju molili, zdaj pa bi mu hvalisavo govorili, temveč veliko višje je zapeti: »K nogam mojim, zakon tvoj in svetlobo po stezah mojih«. Redki govorijo resnico, da so nekoč res molili Vladarju vseh, njihova postopanja pa zavračajo pravične in blagopobožne pomisleke, se v strasti, pohlepu in nepravici (obračajo) od Resnice, ki ni steza njih: ta pomeni misli in pretanjene zamisli /.../ od zakona, to pomeni od zapovedi Viš(n)jega kakor od svečenika (svečenika) razsvetljeni, sleherni Resnico v dejanjih spoštujejo tako čistosti in svetosti duše kot tudi telesa, in ljubijo in se izpopolnjujejo, se radujejo sleherni Resnici in človekoljubju in krotkosti in milosti do podložnikov, okrašeni s pogumom Višjega, h kateremu molijo: »Ustvaril si Resnico, ne predaj me obrekovalcem mene« (l. 5–7).

⁷⁰⁶ Prim.: »Ni ga pravega pesnika, pravega pisatelja, ne umetnika, ki nima svojega prepričanja, svojega, bodisi kakršnegakoli naziranja o svetu« (A. Aškerc, *Spremna beseda k zbirki Poezij D. Ketteja*, Ljubljana 1900, VII).

⁷⁰⁷ T. Velmans, n. d., 156.

⁷⁰⁸ Večina umetnostnih kritikov se je doslej strinjala z verodostojnostjo zgodovinskih pričevanj o tem, da je bila Giaconda naslikana na pobudo povabila Guliana Medičejskega (sina Lorenza Mangificenta ter brata papeža Leona X.), kar je celo Leonardo da Vinci potrdil. Ob srečanju s Picom della Mirandolo je Guliano celo sam začel pesniti. Obstajajo pa natančne istovetnosti med njegovim in Giacondinim obrazom, pa vseeno se do danes ne more trditi, koga je v resnici umetnik naslikal. Razlog temu je nedosegljiva in neopredeljena popolnost renesančne lepote (prim. R. Maneti, *Mona Lisa: Leonardo's heavenly companion*, v: *Mona Lisa, Il volto nascosto di Leonardo*, Firenze 2007, 134).

⁷⁰⁹ Prim. »Kakor je bil prvi knjižni prevod pobožnih mož – ki je resnica« (Jagić, n. d., 300).

Maksim Grek sodobnika v trudu ohraniti duševno neomadeževanost upodobi kot »tistega, ki ljubi tuzemsko resničnost«, medtem ko sta lažna pobožnost in pohlep tista, ki ju nebesna Resnica zavrača. V skladu s svojo gnoseološko teologijo ohranja tudi pomensko razlikovanje med človeškimi mislimi (»misli in pretanjene zamisli«) in dejanji (koraki po stezi), nasprotnost se ponovno pokaže zgolj v človekovi duševnosti. Vtis odmaknjenosti odraža globlje zavedanje slehernega trenutka: tako lastne misli kot dejanja (zaslišanja in zagledanja Božje podobe na zemlji). Vendar je za to nujen resnični strah Božji: in pogumna pobožnost (»s pogumom Višjega, h kateremu molijo«). Maksim Grek šele na podlagi renesančnemu nazoru nasprotnosti vzpostavlja popolnoma preroditveno pojmovanje človeške osebnosti, katere videz je ontološki, to pomeni, da se poraja v zrenju Boga nanj. Če sledimo vzpostavljanju pravilom teološke estetike, začnemo razumevati t. i. gramatiko liturgije, ki se snuje v trenju med protagonistom (samostalnikom: »se radujejo sleherni Resnici«) in antagonističnim spreminjanjem površja tuzemskega (glagolom: »se v dejanju podreajo«). T. i. renesančna – popolnost bitja (»podreajo se čistosti in svetosti duše in tudi telesa, in ljubijo in se izpopolnjujejo«) je lahko dosejana šele s postavitvijo vernega in dejavnega z Bogom sporazumevanja.

Ponovitve kot gradniki Trubarjeve misli prevzemajo skladijsko nalogo vodila (od izhodišča k jedru), ki po načelu »svobodnega« paralelizma ustvarjajo presežnost ponovljenega. Čeprav tudi v prozih besedilih ni vzpostavljajal pripovedovalne dinamike, temveč je na skladijski ravni s (večinoma aliteracijskimi) ponovitvami in zapletenimi, mestoma protislovnimi obrati usmerjal željeno celovitost pobožne misli, tj. vzpostavljajal ritmičnost lastnega stavka, je v pesmih je P. Trubar s časovnimi prislovi, prevzemajočimi vlogo t. i. irmosa ali vezi, vzpostavljajal posledičnost svetopisemske zgodbe:

»Čez tako sylo, krivico komu hočmo tožiti? Samuč tebi, ki z desnico moreš nom podstopiti. Kir te ludi izraelske si iz ieče faroniske z močno roko odrešil. Na tumi tudi tožimo z gerliskim klagovanem inu te millu prossimo, de s tuiem pomaganem prideš nom h troštu h pomača in, zakai vsak verni ie obdan vso žlaht revo, nadlugo« (IV: 459).

Če povedanemu dodamo še Trubarjevo v pesmi in molitvah rabljeno obliko zvalnika (»O Kriste, Bug inu človek«, o Boze), velelnika in nedoločnika (»očisti nas s krvjo tujo«; »morate se ločiti«) – njegove slovenske pesmi (z izzvetjem akrostiha) ustrezajo kriterijem t. i. molitvenega besednega verza.⁷¹⁰ Glede na to, da so v Trubarjevih pesmih ponovljene v

⁷¹⁰ Prim. ritmična struktura, lastna akatistom; ritmični prepoznavna znamenja (»signali«) v obliki zvalnika in velelnika; na začetku vrstice predstavlja znamenje tudi sintaktična inverzija; anaforične ponovitve ter akrostih, kar vse zasluži poimenovanje sintaktičnega paralelizma kot osnovnega načela besedilne izgradnje, ki besedilo zbližuje z biblijskim (J. M. Taranovski, *Formy obsheslavjanskogo i cerkvenoslavjanskogo stiha v drevnerusskoj literature XI-XIII vv*, Paris 1968, 377-379). Od navedenih predpostavk se P. Trubar razlikuje v odsotnosti akrostiha ter namesto anaforične rabe aliteracijske ponovitve, medtem ko je vloga skladijskih inverzij doseganja ritmične napetosti med pričakovanim in vzvišenim izvršena na ravni časovnih predlogov, ki na začetku kitic ritem zaostrejuje. S tem bi bile tudi pojasnjene značilnosti t. i. molitvenega verza (na primer skladijske ponovitve in aliteracijske samonanašalnice), ki se v Trubarjevi nevezani besedi pojavljajo kot posebni miselni lok.

kratki obliki vse temeljne postavke njegove teologije (skrivnost Svete Trojice,⁷¹¹ ločenost treh Oseb, dvoedinost Kristusa, vera v izveličanje) ter dejstvo, da v teh slavljene spodriva pripovedna razlaga osnovnih stopenj Kristusovega življenja, je moč predpostavljati, da je v pesmih iskati relikte Trubarjeve neuresničene pesniške nadarjenosti oziroma natančnejše, prav Bogoopevanja.

Maksim Grek na ravni nevezanega izraza izkazuje vse značilnosti molitvene verzologije (skladenjske ponovitve, metaforični jezik, inverzije, velelnik), medtem ko je v prozi razvejano poved-misel uravnovešal z enotnostjo jezika, ki se v nenehnem nanašanju na govorjeni, govoreči in nagovorjeni »Jaz« ni dotikal piščeve konkretnosti, temveč še samo Njega: kot končni namen celostnega Bogu služenja. Maksim Grek piše z zornega kota (ne nespremenljivosti in ne brezčasnosti) že dosežene popolnosti: sklenjenosti njegovega teološkega nazora in bogoslužnega izraza oziroma t. i. Božanske poetike,⁷¹² od koder je črpal povračilni in povračujoč, preroben in preroditven izraz (v osnovi verz, doživeto razvezan v nevezani obliki), prost (jezikovne) so- in novo-dobnosti, hkrati pa se z obujenim (potencialno metaforičnim ali še boljše »podobi podobnim«) jezikom svetega pisanja dotika žive resničnosti, tedaj vernih. Beseda, s človekom ponovno potrjena (osmišljena), je šele postajala ikona Božjega. V vrtincu XVI. stoletja se je zdelo utešno zgolj zrenje v podobo, ki je govorila. Zahtevala je pogovor (besedno občevanje). Kot je bilo teološko utemeljevanje v svojem bistvu anti-podobno (podobi nasprotno), ves čas usmerjeno proti zunanji obliki, je s tem postalo od podobe v celoti odvisno,⁷¹³ tako je od pisca XVI. stoletje terjalo, da se opredeli prav v razmerju do (tehnik, sredstev) upodobitvene umetnosti.⁷¹⁴ Vendar pa tudi to ni zadostovalo: v izvoru človekupo-

⁷¹¹ Prim. v zgodnji pesmi (Kat.1550) »Jest verjo v eniga Boga: »v tiga vsemogočiga /.../ v Sinu božjiga diniga, kir je brez vsiga začetka, iz Buga gar čudno rojen /.../ Boga pravi človek rojen je,« kjer je tudi z uporabo treh glagolskih časov dosledno izraženo Kristusovo vekovečno dejanje: »na tretji dan od smerti vstal, gori k očetu na nebu šal // na desnici Bogu sidi, koku nam gre vselei vidi. Pr Bugi ie nash besednik, vseh vernih pravi pomochnik. Pride spet ludi soditi, hude od dobrih ločiti.« Tako naj bi P. Trubar tudi precej dosledno zaključeval pesmi s hvalospevom t. i. trinitarne doksologije (prim. Smolik, n. d., 128.)

⁷¹² Kot jo je slišati iz besed M. Greka: »In kaj je čudnega, če se svetinje posvečujejo in osvetljujejo Boga od dobre proste volje in po pravilnem redu cerkvenem«; Prim. še: »V doživljanju verza sta neprestano navzoči tako neposredno občutenje sedanjega časa kakor tudi oziranje na pobudo prejšnjih verzov, ter živa anticipacija verzov, ki sledijo. Ta tri skupna doživljanja sestavljajo življenjsko igro invariance in variacije, tj. posredujejo tako avtorju kot bralcu ali recitatorju in poslušalcu konstanto verzne mere, ki je v svojih odklonih obogatena in razcvetena« (Jakobson, n. d., 498).

⁷¹³ Prim. »Liturgična poezija je kakor pri Grkih tako pri Slovanih ostala povezana z vsemi dejavniki ansambla umetnosti« (G. M. Prohorov, Vizantijskaja literatura XIV.v. Drevnej Rusi, SPb 2009, 138). Prav ta vez med liturgično poezijo in drugimi oblikami umetnosti in književnosti slednjo bistveno ločuje od posvetne poezije. Prim. še: Ostanek slovenskih protestantov na Koroškem je prepisoval protestantske pesmarice še v XVIII. stoletju, ker tiskanih pesmaric niso več imeli (Smolik, n. d., 113).

⁷¹⁴ V govoru o besednem upodabljanju pa so teoretični termini upodobitvenih umetnosti zgolj dozdevno pomagalo, v resnici pa žal edino ustrezno, saj ustrezajoče času, v katerem sta pisca živela, tudi takrat takšno izrazje ni predstavljalo zgolj pojmovnega ogrodja, temveč neogibne miselne opornice samozavedanja in osmišljanja sveta. Naposled ni zamolčati motivno-tematskega navezovanja obeh piscev na »iste sižeje«, kot jih lahko opazujemo na slikah t. i. umetnikov renesanse (Tizian, F. Bel-

dobnega izraza je med Bogom in Besedo vznikala Oseba; izgrajevanje teološkega nazora je bilo izraženo v občečloveški govorici; osebni jezik je moral vsebovati skupne besede. Božji velelnik je neposredno prehajal v osebnega. Tako razumemo tudi naslednje besede Primoža Trubarja⁷¹⁵ v tolmačenju XX. poglavja *Janezovega Razodetja*:

»Oni⁷¹⁶ le ta noterni Myr, tu ie, to dobro veist vSeh shlaht nadlugah, pruti Bogu imαιο, So saguishani, de Sa volo Christusa, vkateriga pru Veruio, V boshy miloSti inu vperia-Sni Stoeie. Ampak leta Text inu Prerokouane, Se ima letaku Sastopiti« (J: 469).

Maksim Grek je v zaključku prvega dela pripovedi o dveh oblikah zahodnoevropskega meništva izgrajeval doslednost besednega izraza zgolj znotraj t. i. višjih pojmov, ki medsebojno dopustno prehajajoči drug v drugega (Dobro-Modro; Lepota-Resnica), razpolagajo s časovno omejenostjo nižjih; edino tuzemsko nasprotje, ki je lahko preseženo, je: med življenjem slehernika ter svetniškim žitjem. Njuno istovetenje se godi kot prehajanje časa v prostor, ki pa se vidnosti in dotakljivosti namenoma izmika, zato postaja neposredno vzpostavljanje nepretrgane večnosti (kot uvajanje tretje razsežnosti). Sredostičišče mogočega sporazuma, dogovora, razuma in spoznanja je zgolj Beseda kot zlitje Božjega namena in človekove gorečnosti po Najvišjem (»kraljeval, ko bi ne le samo z vero, temveč tudi z obračanjem k Njemu«). Medsebojno osmišljanje kot izraz neoporečno Človekoljubnega ni dozdevno, temveč je predpogoj posameznikova dušna čistost, od katere ni odvisen obstoj-pomen Višjega ampak samopogubljenje ali odrešitev slehernika. V *Povesti strašni* Maksim Grek upodobi vdovo s sinom, ki predstavlja živi ideal strogemu dominikanskemu mesta Firenc sodniku H. Savonaroli:

»In vzljubiti namesto kakršne koli sramotne zablode in pohote telesne sleherni modro pobožnost in čistost /.../ molitev človekoljubna, s katero je posnemajo le Zakheja, vodnika cestninarjev v Evangelijih /.../ podoba dobrodelnosti, dostojna pohvale. // Edino pohvalno dejanje je storila edina osamljena žena uboga/siromašna: to bom povedal tistim, ki ljubijo vrlino dobrodelnosti, da bodo razumeli moč od Boga navdahnjenih naukov. Sin te uboge vdove je našel na ulici izgubljeno mošnjo žametno, v njej je bil zlatnikov petsto (gr. phi), ki jih je odnesel k materi svoji. Ko je ona to zagledala, se ni razveselila, ker bi se s pridobljenim lahko rešila poslednje svoje siromašnosti, niti se najdenega ni hotela znebiti, niti ga skriti pri sebi, temveč ga je odnesla k svetemu učitelju mesta, na katerega se je obrnila z besedami: »O prečastitljivi oče, in učitelj, poglej to mošnjo je moj sin našel izgubljeno na ulici, zato jo vzemi, ker poznam vest po-

lini, L. da Vinci, J. Tintoretto); tako na primer omenjeno pogosto sopostavitveno upodabljanje »s pomočjo« starozaveznih podob iz Exod. (pa še motivi: Mojzesovih zapovedi, preroka Jone, uboj Abla), kot ga srečujemo v besedilih obeh piscev, najdemo v tistem času tudi pri Ja. Tintoretu, ki se poglavitno navezuje na t. i. starozavezno upodabljanje: prizori izgona (čudeži izvira vode iz skale, mane, kače v puščavi) upodablja široše ljudsko vznemirjenje, ki v paniki tudi sebe pogublja (ljudje se gnetejo, prestopajo drug drugega); ujeta je neulovljivo trenje, ki zajema celotno stvarstvo (tudi živali); v središču je Odrešenik kot edina »živa vez z nebom« (prim. Percov, n. d., 180-181).

⁷¹⁵ V takšni črti njegovega pisanja najdemo različnost od sočasno in domnevne na Primoža Trubarja vplivnega korespondenta N. Bullingerja, ki naj bi zanikal (Božji) navdih (prim. P. Opitz, Bullinger on Romans, v: *Reformation readings of Romans*, NY 2007: 152). Natančno je analiziral Bullingerjev teološki vpliv na Primoža Trubarja Jože Rajhman v svojem temeljnem delu *Prva slovenska knjiga*, Ljubljana 1989.

⁷¹⁶ Verniki (op. N. Z.).

šteno tvojo, boš našel tistega, ki jo je izgubil in mu vrnil, kar je njegovo, in človeka rešil neutešne skrbi. In učitelj se je začudil resnicoljubni nrvnosti vdovice,⁷¹⁷ jo blagoslovil in odslovil. Ko je naslednji dan učil v cerkvi, je po zaključku učenja naznanil: »Če je kdo izgubil svoje imetje, naj stopi v sredino in pove količino izgubljenega in vsebino možnje in dan, ko je izgubil svoje imetje ter vzame svoje. In stopil je naprej tisti, ki je izgubil imetje in povedal učitelju in dan in število in obliko možnje. Tu imaš svoje, je rekel, od dečka, a ubogi tej vdovi, če dovoliš, jo potolaži z zahvalo, saj te je rešila od mnogih velikih skrbi«. In ta je vzel zlatnik za sto (gr. R) in ji ga dal z veliko radostjo. Koliko je bolj hvale vredna ta vdova od tiste hvaljene v evangeliju zaradi dveh poslednjih kovancev (Lk 21, 2–4), ki ju je vrgla v dar Bogu, saj je vendar prva med svojimi in še tako z neznatnim pokazala svojo dobro ljubezen do Boga, tako je tudi ta s tujimi in velikimi pokazala svojo ljubezen do pravičnosti/resnice in ljudi« (l. 288–291).

Primeri pa niso le prispodobe, temveč resnični, iz piščevega osebnega življenja vzeti, ponavljajoči se dogodki, v katerih prepozna (uresničitev, utelešenje) duhovne lepote, mogoče preživeti zgolj v trpnem položaju. Pobožnost se lahko »tu in zdaj« neoporečna kaže zgolj v prisotnosti, katere celovitost je v umanjkanju (sirota brez Očeta in Matere; vdova je zvesta pokojnemu – v obeh primerih gre za brezpogojno vero v duhovno prisotnost). Bazi-leja bi bila tako morda utelešenje božanske Resnice (Pravice in Milosti), če se ne bi doživeta celostnost človeškega bitja v času tuzemskega obstajanja ob zaslepljenosti in gluhoti skrajne nečlovečnosti in duševne neobčutljivosti – ljudi – razblinila. Zato je vidna le neuresničljivost dokončne izpolnitve. Nenadoma je jasno, da če je krščanski ideal pobožnega življenja neuresničljiv, je to njegova prednost, saj tako v doseganju sebe presega. Maksim Grek ne pripoveduje o zgledu (najdeno imetje–vrnjeno človeku), s katerim bi želel presepati evangeljskega (neznatno lastno imetje–darovano Bogu), temveč prav o neprecenljivi vrednosti medsebojne človeške pomoči: v podobi žene-vdove-matere upodablja popolnoma tuzemski in oprijemljiv ideal dejavne skromnosti in nezamenljive dobrote, ki s spominom na evangeljskega zgolj pridobiva na odgovornem pomenu. Tak izraz vzajemne sporočilnosti (odraz osebnega doživetja) je bilo moč upodobiti šele v XVI. stoletju. Pri tem, ko je glas Učitelja (Božjega Sina) prepuščen tuzemskemu obličju (H. Savonarole), je bližina očividca prepoznavna: Maksim Grek prevzema nezanemarljivo vlogo Pričevalca (gr. martuir), ki – podobno Kristusu za časa Njega življenja (Lk 20, 36–44) – na notranjo vrednoto opozarja z vsebinsko povezovalnostjo: ne le med svetopisemskimi zgledi in živeto sedanjostjo, temveč sam predstavlja povezanost Kristusovih besed s tedanjo človeško zavestjo (pre-lagalec »živega v živo«, prim. Lk 21, 38). Naposled pisni dokument pomeni nadgradnjo (tokrat edinstveno) evangeljske prerokbe. V bogoslužnem dejanju je bila s poudarjanjem ostre, milostno enkratne črte⁷¹⁸ med Osebnostmi (v Sveti Trojici) razodevana udeleženosť človeka v Božjem.

⁷¹⁷ Prim. v najstareših slovanskih prevodih Evangelijev (pripisano delu svetih bratov Cirila in Metoda) je bilo v Mt 23, 13 brati: »Горе вам книжници и фарисеи яко снѣдаете дом вдовицы« namesto »яко затворяете царствие небесное« (prim. M. P. Pogodin, Kirillo-Mefodievskii sbornik v pamiat' o sovershivshemsia tysiasheletia slavianskoj pismennosti i hristianstva v Rossii, Moskva 1865, 214), ki odraža pozni krščanski prevod, saj v Matejev evangelij vnaša znanje o tistem mestu v Lukovem (Lk 20, 45–47), ki predhaja v Svetem pismu prizor, na katerega se navezuje tudi M. Grek.

⁷¹⁸ Prim. Mesto himnografije je bilo med srednjeveškimi literarnimi žanri natanko določeno: med teologijo in Svetim pismom (Prohorov, n. d., 131).

In zgolj v tem samem trenutku bi bilo dopustno sploh iskati tuzemske zglede, ne portretne, a resnične oseb, ki so za časa svojega življenja z vztrajanjem v anonimnosti izpolnjevale vzor Bogu dostojnega in vrednostno pobožnega življenja.⁷¹⁹ V *Molitvi Bogorodici* Maksima Greka, ki se zlije v molitveno besedo *O vzrokih Kristusovega trpljenja*⁷²⁰ je tudi Ona tista, ki razpolaga s sleherno človeku dostopno modrostjo, tj. s strahom Božjim, zato ker daje videti in misliti neoporečnost takšnega razmerja do Božjega:

»K Tebi, ki z neupodobljivo čistostjo presegaš angelske nazive, molim, vseopevana, očisti mojo dušo od nezakonitih in pokvarjenih pomislekov /.../ saj napadajo ves čas razumnost mojo ter moji duši zavidajo odrešitev. Zato molim k tebi, najbolj čista, ne spreglej me, pogreznjenega na obžalovanja vreden način v to umazano temnico, očisti me tega smradu z blagodišečim mirom⁷²¹ molitev Tvojih in z najslajšo svetlobo božanske ljubezni in z izlitjem čistih iskrenih solz razsvetli vso temoto duše moje, in z uzdo večno bivajočega in čistega na vse čase strahu pozorno brzdaj modrovanje neukročnega telesa in me ohranjaj znotraj meja čistosti, da bi vedno bil upravičen odkrito prositi Odrešenika mojega, Ki je edini živ in po naravi čist /.../ Čuditi se je mislim Njega, dostojno polnim neizmerne groze in božanskega strahu« (l. 14, ob., 15).

Kakor Sin ni ločljiv od brez-počelnega Očeta vsega, tako je spoštovanje Maksima Greka Božje neločljivo od Nje daru »nam«: najpomembnejša je zvezanost Sina⁷²² s Svojo materjo, ki se naposled izkaže za odrešilno. V isti molitvi Maksim Grek spregovori o edinstveni priložnosti doživetja ne-razklenjenosti strahu in radosti: v skončanju prvega in neizmerno usmiljenem občutenju druge, tj. v brezbesedni tišini, kjer se smrt in življenje nikdar ne izključujeta in nikdar ne prepletata:

»In še bolj ostro/trezno verujočim v notranjosti odslej Bog veleva slediti Njemu zvesto: roko položiti na usta tako, kakor vendar v nemanju otroci poslušajo ukaz materin. In z ljubeznijo in strahom v njej prebivajo« (prav tam).

V osebno ustvarjeni molitvi se teološko (ostro ločevanje svetosti od sleherne drugotne posvečenosti) prepletata znanje liturgije in gramatike: zgodi se več, prav uresničenje besedne podstave (etimološke vsebine besede) otroka (ki je v »nemem« nahajanju znotraj ljubezni matere – izpolnjen) izkazuje sposobnost Božje matere, da zmore z vedenjem o Božjem izvoru (Besede) in enorodnosti (Duše) utešiti sleherni človeško bridkost. Pobožni ideal je tokrat prikazan kot voljno pristajanje na preživljanje izgube osnovnih človekovih dostojanstev sporazumevanja in doumevanja (nemost, temota, oglušlost, slepota), ki so

⁷¹⁹ Prim. F. Lippi: Stojeca ženska, ki prosi naj bi predstavljala skico za upodobitev obalovanja vredne Božje matere Marije ob nogah križa v ciklu Kristusovega križanja (opomba: risba nima nikakršne podobnosti z ostalimi skicami Fra Filippa Lippija) (prim. H. Chapman, Italian Renaissance Drawings, London 2010, 47).

⁷²⁰ Celoten naslov se glasi »Maksima Greka Svetogorskega Molitev k Prečisti Boga Roditeljnici; V tej pa tudi deloma drugačen besedni izraz o trpljenju Odrešenikovem«.

⁷²¹ Dob. kadilo iz mirte. Posvetitev kadila je bila stara liturgična navada na krščanskem vzhodu. Na zahodu so posvečevali tako olje kot kadilo (prim. N. F. Krasnosel'cev, K Istorii pravoslavno bogoslužhenija (2. Izd.), Moskva 2011, 126).

⁷²² Tako je prepoznano tudi v poslednjih kanonih (7–10) v najstarejših akatistih (E. Wellesz, The »Akathistos«. A Study in Byzantine Hymnography, DOP IX–X (1956), 150).

odraz nedoumljivosti Trojičnega Boga. Neposredne podobe, združujoče nepovratno prehanje začetkov krščanske ikonografije v eksklamacijah zakrito, osebno tolmačenje sedanjosti živega občutja, zapolnjujejo »praznino nemosti verujočega bitja«, ki pogosto zaveza ob navidezno nasprotujočih si učinkih vere. Duhovna radost, sprejemana od Svetega Duha,⁷²³ pomeni ponovno rojstvo (»napolnite se z radostjo duhovno rojeni«), kot nam pripoveduje Primož Trubar, ki ima nenehno pred očmi hkratnost nasprotujočih si sil človeške duše, kjer se izmenjujeta veselje in groza, katera, se zdi, da dokončno umolkne pred poslednjim trenutkom zaznave:

»Inu ty Verni bodo peili pred sodnim dnem eno nouo peissen /.../ Inu te neverni, kir ne so kupleni od te semle, tu ie, kir ne So iSuoleni inu odlozheni od tiga Suita S. Duhom obdileni, druguzh skusi to bessedo Boshyo rojeni, preoberneni na to prauo Vero, ty ne mogo inu ne hote obene pridige tiga S. Euangelia oli catehisma sashlishati inu sastopiti. /.../ Inu taki praui kerszheniki gredo Sa teim iagnetom Cristusoa vtim sleim inu dobrim, SieSikom inu Sposhtenim lebnom, ozhitu Sposnaio. Sakai oni so od Semle inu ludi od Sueita odkupleni, tu ie od Boga isuoleni, skusi tu Cristusseuo sashlushene na Cryshu odresheni od Hudizha pekla inu vsiga slega, oslozheni inu postauleni Vnebessa pred ta Stoll Boshy inu CristuSeu« (J: 396-397).

Primož Trubar z neposrednimi in preprostosti, analogije polnimi besedami podaja podobe, s katerimi po občutenju usodnosti življenja na tem svetu ter z natančno razmejitvijo svetlobe od teme v nebesnem okrilju ne zaostaja od sočasnih ustvarjalcev upodablajočih umetnosti, z ohranjanjem nasprotij pa izgrajuje estetiko resničnosti Strahu Božjega.

V besedilu obeh piscev lahko beremo o številnih duhovnih blagih, prejetih med deleženjem Kristusovega utelešenja. V upodabljanju duhovnih darov božanskega vedenja je obema lastno besedje, ki predstavlja metamorfozo ubeseditve Božjega brata Jakoba: neposredno od Boga-Očeta neoporečna svetloba je že Njega božanska Dobrota (Milost):

»Tu nega sv. tellu inu tu nega sv. Kry prymemo inu de naprei pred grehi se varuiemo, v ti celi pravi božy pokorsčini živimo, de od Kristusa, od te vinske terte, koker te nerodlive mladice ne bomo odrezani inu v ta ogen verženi, temuč de v Kristusu do konca ostanemo, dober sad h timu večnimu lebnu« (II: 351-352).

Vendar pa tako kot Maksim Grek tudi Primož Trubar ne upodablja človeške vrline, temveč zgolj Božjo. Polnovredno neoddeljivost človeškega in Božjega v Sinu je obujeno moč opazovati v Trubarjevem upodabljanju Kristusovega trpljenja – ali drugače v podobi Njega smrti, ki predstavlja polnomočen trenutek utelešenju dvojnosti Božje in človeške narave. Skozi doumevanje slednjega se s preobrazbo osnovnih življenje ustvarjajočih in oživljajočih pojmov zgodi tudi vernikovo reševanje od tuzemskega:

»Raven inu poleg tiga ie tudi potreba, de mi zo vso pohlevščino inu iz celiga, praviga našiga serca, Gospudi Boga Očeta, Synu inu Svetiga Duha vissoku čestimo inu zahvalimo, zavolo, kir ie ta sveit, skuzi to smert inu martro našiga Gospudi inu ohranenika Jezusa Kristusa, praviga Boga inu praviga človeka, odrešil, kir ie za našo volo suimu Oču tako pokorsčino izkazal, de se ie pustil na tim kryžu vmoriti, de ie on s tako suio

⁷²³ Prim. P. Trubar: »NiSzhe ne more IeSusa eniga GoSpudi rezhi, Samuzh skuSi S. Duha« (J: 461).

pohlevščino inu martro nas iz tih večnih temnic inu iz te večne smerti izvlekal, inu odkupil inu de ie nas v to milost, otročino inu erbsčino suiga očeta perpravil« (II: 354).

Zahtevo po popolnosti Primož Trubar upodobi v podobi čiste praznične obleke (»Milost Boshyo iskati, skusi to bodo s belim guantom, sto Obzaitno Sukno oblizheni«), ki pomeni zgolj vstop ali odprtost srca do večne milosti Božjega. To izrazi Maksim Grek v nadaljevanju: »duhovna« obleka, ki pomeni Kristusovo očiščujoče trpljenje, je za vernika odrešitvena, saj upodablja Njega milost:

»Bog je v celoti ves dober (blag), bolj od najbolj popolne dobrote, človekoljubja, milosti, saj je vseh Stvarnik in Gospodar in pozna človeško nemoč: da ta zaradi naravne potrebe včasih potrebuje osvežitev/ohladitev in neko veselje življenjsko, kakor je ob praznikih in na svečanostih in obhajanjih radostnih. »Ne branim vam,« govori, »da bi izkazovali drug drugemu za življenje potrebno radost praznovanja, zbirajte se,« pravi, »skupaj se radujte, in praznujte, vendar pa s trepetom mojim,« to pomeni z mero odrešilnih mojih zapovedi, kot po mojem pridigarju: »Če jeste, če pijete, kar koli delate, v slavo Božjo ustvarjajte«. »Jejte,« pravi, »pijte in se skupaj veselite,« kakor je meni ugodno, in kakor vam zapovedujem z istim pridigarjem, ki govori: »Ko bo noč prešla, in se bo dan bližal, se oblecimo v orožje svetlobe, v dan z jasnim obrazom vstopimo in čisti, ne s hrupom, in pijanstvom, in z neprimernimi dejanji in zablodami, in ne z gnevom in zavistjo, temveč poskrbite za telo in se oblecite v Gospoda Jezusa Kristusa« (I. 20–22).

Maksim Grek, ki opomenja celo Glorio, tj. slavo Božjo (»Bog je v celoti ves dober«), razume sleherno človekovo dejanje kot potencialni prostor posameznikove samuresničitve; ali drugače, vsako dejanje z dosledno posvečenostjo zgolj Božji veličini istočasno že postaja ustvarjalni akt, ki Stvarnika ne le ustrezno osmišlja, temveč tudi opeva, tj. ustvarja Njega slavo. Pojmovanje osnovne ločnice nemetaforične svetlobe in teme ni pomenonosno, dokler ne preide v nrvastveno posledičnost liturgičnega časa. Zvezanost telesne in duševne pripravljenosti na sprejemanje Višje resničnosti je ponazorjeno s vrednoto čistosti, ki je v zaključku *Povesti strašne* razvita v zakonito duhovno zvezo:

»Vsakdo, ki sliši moje besede in jih ne uresničuje, je podoben nestanovitnemu možu. Zaradi te krivde so lažne device ostale zunaj nebesne ograde. Takšni tudi v miselno poroko nimajo vstopa, če niso v obleki poročni, z zvezanimi rokami in nogami so vrženi v temo neprodušno« (I. 295).

V ugovor tistim, ki prepovedujejo verniku prejetje Gospodove večerje, Maksim Grek v spisu *O božanski liturgiji* ponudi predstavo o porajanju vidnih pojmov krščanske skupnosti in resničnosti.

»In podobno tistemu, ko se je žolč v radost spremenil, se je zgodilo na pirovanju cerkvenem /.../ saj ni druge radosti kot cerkvenega praznovanja /.../ Mi smo, ki smo v blagi veri zrastli, na skrivno praznovanje povabljeni: če na začetek, ali na polovico ali bliže h koncu prispemo, da bomo le vredni, da bomo le v strahu Božjem stali, saj nismo povabljeni od hierēja /.../ kajti naučeni smo bili odkrito prav od Odrešenika našega, da če smo od enajste ure v miselnem vinogradu delali, enakovredno tistim, ki so se

naprezali od prve, prejeli dinarij⁷²⁴ Gospodovega vinograda.⁷²⁵ Če smo vstopili na to miselno praznovanje vseh Vladařja, moramo poskrbeti, da se olepšamo z dostojnimi oblačili tega božanskega veselja. To je bistvo vere prave v Sveto in vsemogočno Najresničnejšo Trojico, Ki z odrešilnimi Nje zapovedmi uresničuje dela blaga« (l. 320, ob., 321).

Življenje – obleka duše – duhovno telo je tudi edina lastnina pobožnosti. Neprekrivnost osnovnega vrednotenja zmore zgolj videti in biti vidna. Zato pred zlom varuje le Neomažešana; spis o božanski liturgiji Maksim Grek zaključuje s kratko molitvijo Božji materi:

»Tisti pa, ki si drzne vstopiti brez takšne obleke, bo zaslišal grenki odgovor/obsodbo:
»Ko mu boste zvezali roke in noge, ga vrzite v temo neprodušno, kjer je neprestano ihtenje in šklepetanje z zobmi«. Tega naj nas reši Gospod z molitvami Prečiste Vladařice naše Bogorodice in Resnično Device Marije, saj Temu pripada sleherna slava, čast in spoštljivo klanjanje v vseh vekih. Amen« (l. 321, ob.).

Sleherni okras je pojasnjen z zgodnjekrščansko opravo obhajanja (»pražnjo obleko«) in svetlim dostojanstvom potrjene, a skrite vere. Simbolika je ovržena z dobesednostjo urešičevanega, a skrivno, razodetja. Besedna oblika nastopi kot izraz odrešilne lepote.

Primož Trubar se tolmačenju *Janezovega Razodetja* izreka v iskreno mišljenje bodoče Milosti Njega:

»Cristus se zhestu Amen, tu ie risnizhin inu Sueist imenuie, tu on dei sa volo, de mi na nega beSSedi inu oblubi ne imamo zbiulati, inu kir on vei inu vidi sledniga Serce, misli inu diane. Obtū ga imamo veden pred Ozhima imeiti, po nega voli se dershati /.../ Obtū Cristus vely od sebe zhistu slatu kupiti inu te Ozhi shalbatī, tu ie Sprauo terdno Vero per nim samim odpuszhanē vseh grehou, Milost Boshyo iskati, skusi to bodo s belim guantom, sto Obzaitno Sukno oblizheni. Sa teim prauī, de nee is lubesni taku Suari, hozhe de bi duari, tu serce nemu odperli, nega besedo poslushali, inu slushili, prauo Pokuro diali, inu de bi potle shnim Vnebessih Vezheriali, per Bogu Ozhetu prebuali. Amen« (J: 288–289).

Dostopnost Kraljestva nebeškega (up na skupnost: »de bi potle shnim Vnebessih Vezheriali«) se P. Trubarju kaže v pristnem obredu tuzemskega doživljanja razdajanja Gospodove večerje (gr. metadosis), ki jo razume ne le kot dovoljeno okušanje nepovrnjive istosti enkratne izkušnje Bogočloveka, temveč predvsem kot najiskrenejši in zato najgloblji izraz vernikove zahvale Bogu. Takšen odnos, ki predstavlja verno uresničitev neizrekljive hvaležnosti (gr. eu-hari-stia), je segal onkraj institucionalne priložnosti udeležbe v krščanski skupnosti, zato ga je, položenega v prvotni obrazec »kanona« kristijanov,⁷²⁶ v upodobitvi nekega skupnega obeda najti upodobljenega v tretji vrsti od oltarja na najstarejših slikovnih pričevanjih o novi veri:⁷²⁷

⁷²⁴ Gr. de'narion. Starorimski srebrni kovanec, srebrnik. Prim. denarno reformo, načrtovano že za časa Ivana Vasiljeviča III. kot neogibnost v boju proti ponarejanju, je uresničila njegova druga soproga (že vdova) Elena Glinska leta 1535.

⁷²⁵ Prim. Lk 20, 1–27.

⁷²⁶ J. Delumeau, *Des religions et des hommes*, Paris 1979, 113.

⁷²⁷ Golubcov, n. d., 259.

»Zakai, gdi se ta sv. evangeli prou pridiguie inu ty sv. zakramenti dile inu iemlo, undukai ie tu kralevstvu božye, v nim se dili ta celi odpustig vsem tim, kir pokuro deio inu veruio timu evangeliu. Ty isti bodo vzeti v tu kralevstvu, v tu nega purgarsčino inu tovarištvu vseh angelou inu svetnikou. Taku blagu se per obeni cerqvi ne svetini risničnu, temuč ležnivu dili« (II: 216).

Maksim Grek v vzhodnokrščanski himnografiji določene pesemske oblike prilagodi slovanskemu jeziku po učinku »vse prežemajočega izraza Svetega Duha«: v *Kanonu Svetemu Duhu Parakletu* so določene prvozačetne kitice posameznih pesmi (irmosi), le dva kondaka (ponavadi več)⁷²⁸ ter dva troparja kot nujna pripeva v poslednji deveti pesmi. Prvi kondak⁷²⁹ je podnaslovljen (»Podoben: Višjih išoč«) in opeva zlitost Svete Trojice, drugi (na koncu šeste pesmi) v zvalniku nagovorja Duha, ki oblikovno sovpadе z Dušo. Trikrat je pisec označil ponovitev naslednjih verzov:

»Višjih išoč: Duhu Vsesvetemu, vseh življenja izvoru, Iskrenemu izlivu božanskih darov, saj z Očetom enega bistva in Sinu so-resnično bistvenega, v pesmih z blago vero pojemo in poveličujemo in se kakor Bogu z vero klanjamo« (I.179, ob.).

Vlogot t. i. katavazije, ki naj bi na koncu vsake pesmi napovedovala zbiranje ljudi v središču cerkve in skupno petje, nosijo eksklamativni začetni vrhunci molitev (»Slava«; »In sedaj«), ki govorijo o avtorjevi navezanosti na akatistično slavljenje, posvečeno Božji materi.

»Odreši nesreč sužnja Tvojega, Tolažnik Blagi, saj me nadvse in neprestano napadajo nečisti besi, majhne misi in sanjarije. // Ozri se s Tebi svojstveno milino, vseopevana Bogorodica, na okrutno srce moje kamnito, in razsvetli temo duše moje« (I. 180).

A pred nami ni prepis cerkvene izvedbe liturgične skupne hvalnice,⁷³⁰ temveč osebni-in-pravilni kanon »Nesmrtnemu«: zlitosti oseb Svete Trojice se dobesedno zaključuje s svetostjo Božje matere, ki so ji posvečene vse konče kitice ter tudi zaključni verzi pesnitvene celote (tako kot deveta pesem tudi sklepna Molitev Sv. Duhu). Maksimu Greku nujnost človekovega slavljenja Boga pomeni tudi hkratnost neizpovedljivega ravnovesja razmejenosti med pevcem in opevanim. Tako je razumeti tudi ustvarjanje smisla v prozih (nevezanih) besedilih, osredotočeno na Božjo zahtevo obračanja k Njemu (»ne le z vero, temveč tudi z obračanjem k Njemu«): skladenjske ponovitve ter obrati vrstnega reda besed več ne predstavljajo retoričnih pomagala, temveč nastopajo kot odzvoki pesniških oblik (znamenja t. i. molitveno-besednega verza).⁷³¹

⁷²⁸ Kondak naj bi se ponavljal na koncu vsakega ikosa, slavil praznik ali svetnika.

⁷²⁹ Na koncu tretje pesmi, ki je pravzaprav druga, slednje pa ni.

⁷³⁰ Maksim Grek pesnitev napisal neposredno po videnju Višjega ter ali med ali takoj potem, ko se je uspel rešiti izpred poskusa umora z zadušitvijo v njegovi temnici. Ob tem naj bi doživel: videnje Svetega Duha Parakleta, komur je hvalnica in obenem molitev neposredno namenjena.

⁷³¹ Maksimu Greku lahko v besednem upodabljanju pripišemo naslednje značilnosti t. i. molitvobesednega verza: ritmična struktura, lastna akatistom; ritmični prepoznavna znamenja (»signali«) v obliki zvalnika in velelnika; na začetku vrstice predstavlja znamenje tudi sintaktična inverzija; anaforične ponovitve ter akrostih, kar vse zasluži poimenovanje sintaktičnega paralelizma kot osnovnega načela besedilne izgradnje, ki besedilo zbližuje z biblijskim (Taranovski, *Formy obsheslavjanskogo i cerkovnoslavjanskogo stiha vdrevnerusskoj literature XI.XIII. vv. Paris 1986*,

Samoopredeljevanje v odnosu do Božjega izvirnika je obravnavanima piscema narekovalo tisto skrajno zbližanost z Besedo, ki je opredeljevala vse nadaljnje uresničitvene sile in sposobnosti samoizraza. Med odločitvijo za verz ali prozno obliko pa je vznikalo vprašanje upodobitvenega časa. Zdi se, kot bi P. Trubar in M. Grek zaznavala v tedanjem času vzpostavljane t. i. časovne perspektive v umetnosti (v slikarstvu t. i. zgodovinske perspektive): načelno zavrnitev slednje sta oblikovala kot »osebni odgovor« (svojevrsten izraz trdne vere), ki je sovpadel z latinskim pomenom »religio« (lat. vez). Soodnosnost med starozavezno besednim podobjem (zakrit pomen) in novozaveznim razodevanjem (izraz svete vsebine) je bila »osebna vez« med vernikom in Verovanim. Neposredna analogičnost (Trubarjevo tolmačenje *Janezovega Razodetja* in Grekovo razkrivanje svetniškega ideala psalmične dikcije Boga-Človeka v neposredni resničnosti), ki je svetopisemsko besedo istovetila zgolj z razodetveno, tj. poslednjo, je bila že Podoba sama.⁷³² Uresničeni sta bili: prostorska premostitev v Besedo (kot upodobitvena sila, ne le izgubljena možnost) in časovno izničenje;⁷³³ to je bila vrednost »poetičnega slikanja«.⁷³⁴ Piščev prenos utešnega namena himničnih verzifikacij v prozno (nevezano) obliko, s katero je bogoslužni izraz lahko tudi razvil in natančneje opredelil, je obdržala in v sebi nosila vse možnosti svojega prvotnega«, tj. slavnega namena.

V prvi vstajenjski pesmi *Jesus je v smertni ječi bil*, ki predstavlja Trubarjevo razmeroma izvorno ubeseditve, aliteracijske ponovitve navzočnosti Smrti od prvega do poslednjega verza ne popustijo,⁷³⁵ zato predstavlja pesem v celoti nekakšno hvalnico, namenjeno smrti⁷³⁶ Božjega Sina (»vtim kir sta Bosyga Synu nedolshniga vmorila«), ki nosi tako evangeljsko nalogo preroditve (»de ena smert drugi vmory, ena nas poSvezhuje«) kot tudi doumevano bližino ne-smrtnosti (»nas vezh ne konzhajo«).⁷³⁷

»Jesus je v smertni ječi bil /.../ smrtni vozal resvesal, de kadar u veri vmrjemo, sdajci

377-379). Obstajajo predpostavke o Maksimovem zgledovanju za t. i. apologetsko poetičnostjo prav pri omenjenem bizantinskem cerkvenem očetu Teodoru Kirrskemu (Prim. Ševčenko, *On the Greek Poetic Output*, 62).

⁷³² Prim. »Srednjeveška velikonočna drama, združujoča v sebi misterij pravičnikov in farso ostalih, parodičnih likov, tudi vsebuje dve časovni ravni: liki po eni strani sodelujejo v sosledju evangeljskih dogodkov, ki predhajajo Kristusovo vstajenje, po drugi strani predčasno okušajo vsakoletno velikonočno praznovanje, tako da evangeljski dogodki nastopajo istočasno kot dejstvo oddaljene preteklosti ter kot ponovljen obrat vsakega koledarskega leta« (Jakobson, n. d., 496).

⁷³³ Brisanje časovne razdalje v omenjenem postopku pa ni predstavljalo statike, značilne za upodobitveno umetnost niti za prozaičen izraz, temveč je bilo svojevrstno uresničenje dinamičnega načela izraza istočasnosti ali boljše teleološke večnosti, značilne prav za poezijo.

⁷³⁴ Kot je to označil G. E. Lessing (prim. Jakobson, n. d., 496).

⁷³⁵ Prim. »človekova smrt posebej ni bila predmet pesmi« (Smolik, n. d., 158).

⁷³⁶ V pesmi se različice smrti pojavijo najmanj dvanajstkrat. Prim. še: v Škofjeloškem pasijonu se smrt samo v govoru Marij ob Kristusovem križu v dobesedni obliki pojavi desetkrat (ŠP:103-111), pojavlja pa se tudi v preneseni obliki (ki variira s prenašanjem Njegovega trpljenja: »Na križevih gavgah je nemu viseti /.../ Žaluj z mano čez nega martro inu smrt« - ŠP: 103) skozi celotno procesijsko besedilo, pa tudi v personificirani obliki (»če nočeš te smrti čez dati /.../ Jezus bo h te smrti pelan po krivic, če voče zadost strit te Božjo pravico« - ŠP: 105). Prim. še: »Inu premislite, de vaš mojster za vas rad smrt trpi« (ŠP: 53); večkrat pa je izražena tudi misel o hoteni smrti: tako pravi Magdalena: »Oblubem zdej jest tebi, očem tavženkrat mrtva biti« (ŠP: 111).

⁷³⁷ Ki značilno ne izpostavlja nesmrtnosti duše – v tistem času aktualnega vprašanja – temveč P. Tru-

vnebesa pridemo /.../ Dosehmal nihzhe nej snešal, kir bi to Smert premogel // Dotle Iesus nej k'nam prišal, ta se je Smerti lotil /.../ Stem sta Vrag, smert praudo nyu zhes vse verne sgubila, vtim kir sta Bosyga Synu nedolshniga vmorila /.../ Kakor hudizh na Drivessu je nas v to Smert perpravil, taku Iesusu na tem krishu, nas spet v ta leben poStavil. Tej smerti nje sobe isderl. Paklenska vrata resderl, de nas vezh ne konzahajo, alleluja. Od tiga Pismu govori kakor Paulus prizhuje, de ena smert drugi vmory, ena nas poSvezhuje /.../ Slednji, kir v nega veruje, tiga Smert ne sadavi, temzh tellu spat polishi, Iesusu dusho v rokah dershi, do dne tiga sojenja /.../ O Iesusu tiIagne Boshje, gledaj na tvojo cerkou, kir skusi tvoje Terpljenje, reshil si nas od Greh ou, skusi tu Gori-vstajene sturil si pravizhne vse Verne, Obari nas pred slegom« (SP:152-154).

V drugi pesmi navzočnost smrti le neznatno jenja, Kristusova moč zato zahteva ustrezen izraz dokončnosti:

»Jesus ta je od Smerti vstal, inu je cillu dokonjal, kar je Bug njemu naloshil, s tem je spet verne ozhivil. Alleluja. De bi od smerti vstal ne bil, vus sveit bi se bil pogubil, s teim pag, kir ie od smerti vstal, peklenska vrata ie rezdial. /.../ zdai skuzi smert gremo v nebu, gdi bo vernim vselei dobru. /.../ Satu daimo čast Jezusu, timu močnimu vitezu, kir ie smert, Vraga premogel, nih oblast od nas zavergel. Alleluia. Per tim vs/a/ki verni človik ima do konca brumen bit, vselei zveistu služit Bogu, našimu odrešeniku. Alleluia. // To missel, vum dai ti nom, Bug, de tui pravi, risnični vuk v serci veden ohranimo, po tui voli živimo. Alleluia« (SP: 155-156).

Podoba Viteza prevzama Kristusovo, za hip pa tudi smrtno obličje (»čas Jezusu, timu močnimu vitezu, kir ie smert«),⁷³⁸ pogosteje je izražena očiščevalna vrednost Njegovega trpljenja (»očisti nas s krvjo tujo, de bomo vredni pred tebo v nebesih prebivati«), kakor se sliši v zaključku tretje pesmi »Kadar je Jezus v nebo šal«, ki je le še po zgradbi podobna stari velikonočni pesmi:

»Nom, kir smo v tuim kralevstvi, naše grehe odpusti. Očisti nas s kryo tuio, de bomo vredni pred tebo v nebesih prebivati« (SP:161).

V teh pesmih, kjer je pomen smrti prav s t. i. slovarjem celostnosti (»bo cilu«; »lep, čist život«; »do konca verni«; »vkupe govorili«)⁷³⁹ skrajno zbližan s smislom Kristusove Milosti, P. Trubar v svojem osebnem jeziku presega pastorejvo vlogo⁷⁴⁰ poseganja v verni-

bar izpoveduje vero v večnost ob Kristusu – vsakokrat mogočo v prejetanju Njega Večerje. Prim. v Tri duhovske pejsne »Samuč tebi, ki z desnico moreš nom podstopiti« (IV: 495).

⁷³⁸ Da se lahko takšen vtis dejansko zgodi, govori v prid (Trubarjevi) metodi pesnjenja, kajti »maksimalno dejavnim preživljanjem besednega časa predstavlja verz /.../, ki pripada govorni /.../ neposredno doživeti dejavnosti, obenem pa ne preneha biti sestavni del pesemske celote (ali kot soglasje ali kot konflikt) s semantiko verznega besedila ter tako postaja gradni kamen razvijajoče se fabule. Težko si je predstavljati bolj preprosto in istočasno bolj zapleteno, bolj nazorno in bolj abstraktno doživljanje časovnega toka« (R. Jakobson, Selected Writings VIII (I. del), 496-497).

⁷³⁹ Prim. »Jest verjo v eniga Boga«: »Jest verjo krščansko Cerkov /.../ Jest verjo, de naše telu najsi segnije, bo cilu, Jezus nas bo spet oživil, s sujo štimo gori budil. Bomo od smrti vstajali, lep, zdrav, čist život imejli. //Potle bomo v večnim lebni mi, kir smo do konca verni, v nebi vkupe govorili, sveto Trojico hvalili«.

⁷⁴⁰ Glede na to, da P. Trubar v pesmi »Kadar je Jezus v nebo šal« ne omenja načina, kako so apostoli in njihovi nasledniki izvrševali Kristusovo naročilo, služi kot potrditev tega, »da Trubar ni mislil na

kovo notranjost in govori o vsebinski teološko zaznamovani podstavi ponovitvenega in obnovitvenega pomena »smrti« kot o temeljnem plodonosnem izrazu slovenskega jezika.⁷⁴¹ V cerkveni pesmi »Bug bodi meni milostiv«,⁷⁴² osnovani na psalmični priredbi (»Usmili se nas«), v zadnjih kiticah pa povsem brez predlog, je v tretji kitici jasno izražen klic po celoviti preroditvi krščanskega človeka (»Sturi v meni srce novu, izkaženu je tu prvu«):

»Obtu jest, Bug, srce muje //, kir h tebi milu vzdihuje, // s pokuro ti ofrujem, // moj duh h tebi vzdigujem /.../ Na tu tej gori Sionski te cerkvi, gmajni krščanski bodi gna-div tar dober /.../ zatu te bo cerkov tuja, kir posluša Sinu tujga, z brumo, s pravico čestila, zvero pokornu služila, veden povsod hvalila« (Smolik 1969: 139–140).

Nazor, ki bi naposled dopuščal mešanja in prepletanja cerkvene in individualno homi-lične poetične dejavnosti,⁷⁴³ je bil odkrit šele v XVI. stoletju, vendar ne kot odraz neke sprosti-tve, temveč zgolj nujnosti ohranjanja življenja – vere, cerkve in človeka v le-tej. Zato ker je bila tedanjost strahu polna, je značilno, da je P. Trubar (v *Cerkovni ordningi*) somišljenike iskal med najstarejšimi potrjevalci krščanske vere, ki so jo šele snovali. Sveti Kyprian Kartagin-ski, ki je že v III. stoletju s svojim samogovorom zaznamoval boj za krščansko veroizpoved izključno z besedo, je nagovarjal namišljenega prijatelja:

»Le-tukai, na tim sveitu, se dobi oli zgubi ta večni leben, le-tukai, v le-tim času, se more timu večnimu lebnu skuzi to pravo Božyo službo inu sadum te vere prov svetovati« (III: 252).

Pravzaprav je bila vedno sleherna mogoča analogija s krščansko pričujočnostjo (bodisi svetopisemsko, bodisi apostolsko ali zgodnjekrščansko osnoveneljsko) razumljena kot izbrano, v XVI. stoletju pa še ožje: osredotočeno na posameznika, ki je začel predstavljati tesno mesto možnosti izgubljenja ali razumevanja večnosti (»na tim sveitu, se dobi oli zgubi ta večni«). Osebnostno religiozno čustvo, ki je vernikom od samih začetkov krščanstva omo-gočalo, da so se čutili udeleženi v liturgičnem dejanju, je postajalo osamosvojeno, a zato nič bolj svobodno. Ko je bila enkrat in nenadoma poslednjost časa ozaveščena, ni mogla več biti

zakramentalno odpuščanje pri spovedi« (M. Smolik, *Odmev verskih resnic v slovenski cerkveni pesmi*, Ljubljana 1963, 156, 162-163).

⁷⁴¹ Plodnost presežnega predstavnega pomena pojma »smrti« se je v slovenski zavesti izkazala za ustvarjalnost spodbudno: pojav prvega dramskega izraza v slovenskem jeziku v besedilu zgo-dnjebaročne predpostne »karnevalsko-negroteskne« procesije Škofjeloški pasijom, kjer ima Smrt osrednjo pomenosno (in v tem smislu kognitivno in prosvetljevalsko) vlogo. Prim. še naslednje sodbe: »V tekstu za pasijonsko procesijo se na Slovenskem menda sploh nikoli ni odražala ona koncentriranost in resnoba, ki je značilna npr. za nemško pasijonsko dramo na Kranjskem« (Ki-drič, n. d. III, 229). Temu je sledilo bukovniško pesništvo v XVIII. stoletju, prvi slovenski pesnik F. Prešeren, minimalistična estetika *Obrazov S. Jenka*, baročno-eksistencialistični slovenski teološko-filozofski verz A. Aškerc, prodor liričnosti smrti v ljubezenskih pesmih Ketteja, hezihastično povzdignjena narava v poeziji J. Murna, tragični samostatni razkol S. Kosovela v svojih pesmih, skrajni intimizem K. Koviča, temni modernizem D. Zajca.

⁷⁴² V nemško pesem prepsnil Matth. Greiter, po kateri je povzel P. Trubar, vendar pa uvaja tudi novo-sti (Smolik, n. d., 138).

⁷⁴³ Že v zgodnjem krščanstvu iz cerkvenih himn izginjalo osebno religiozno čustvo (prim. E. A. Wellesz, *History of Byzantine Music and Hymnography*, 158).

presežena: le poglobljena, tj. v najstarejšem osnovana. V *Molitvi Božji materi in še o mukah Kristusovih* je Maksim Grek neponovljivo in nespremenljivo milino obličja Sina Božjega upodobil trpno, a hkrati tukaj in večno:

»Kakor je za bolno zenico⁷⁴⁴ sončna svetloba/luč, in za netopirje dnevna svetloba, tako se drobovje prazni zla, in osušuje, ko se očiščuje v upo-dabljanju. Z ljubeznijo vendar in gorečo vero in z deli pobožnimi je sprejeto v srce ponižno zdravje, vzgoja, gorečnost, saj svetlobo je daroval božansko, ki je vso zlobo iz duše izgnala. Če le si blagorazumen in blage narave in z blago vero hrepeniš: potem ne besed niti krivde ne išči pri Gospodarju, saj je nad umom in besedami. Z vero sprejemaj njegove nasvete in spoštuj Njega z vso dušo in s strahom se mu klanjaj. Prst si le in le zemlja gluha se lahko imenuješ vedno pred Njim, saj si pepel, pogašen v luži, medtem pa je v tebi nek božanski um skrit kakor biser v školjki. In tedaj boš razumel meglo svoje nerazumnosti, ki jo božanska svetloba iz tebe prežene, saj se je svetloba Parakleta v tebe za vedno naselila, tebe vsega osvetlila kakor danica⁷⁴⁵ /.../ Blažen, ki z vero nedvomljivo sprejme to v srcu svojem in izstopi iz življenja svojega. Resnično, ta bo živel kakor Blag/Bog v neskončne veke. Zato le občuduj odkrito z najbolj blagim božanskim zrenjem in besedo. Jaz vendar, o carica, se bojim in me je groza. In v duši imam ostre rane od boleznih, a me je tudi v umu groza. Kako naj zadostno z molitvami Pravičnega Sodnika sodoživim njegovo skončanje? Jaz sem vendar svojega Stvarnika s svojima rokama pribil na križ, in mu žejnemu ocet, zmešan z žolčem prinesel s svojo veliko nečlovečnostjo. In s kopjem prebodel božanska rebra Njega, da je umrl, in že so ga, ojoj, takoj ne pomilovali, a na različne načine očitno žalili, z klofutami, pljuvanjem, posmehovanjem in udarci. Oh, miline neizmerljive Vladarja in okrutnosti najsurovejše sužnja: vse skupaj stvarstvo drgeta⁷⁴⁶ v skrbi za trpečega« (l. 22).

Človek (čeprav vernik) je predstavljen kot nenadoma vržen v suženjsko slepoto zaradi nehvaležnosti in neposlušnosti – ne le Sinu, temveč tudi vsem Njega predhajajočim vernim napovedim Obljubljenega. Natančneje, Maksim Grek se s preobrazbo t. i. Sibilnega pesemskega videnja⁷⁴⁷ (»vse skupaj stvarstvo drgeta/se ziblje/nagiba v skrbi za trpečega Vladarske«) navezuje na zgodnjericmsko vzdušje spreminjanja človečanske zavesti, ki se je

⁷⁴⁴ Prim. lat. pupilla/puella, kot je zapisano v katakombnih zapisih ene prvih krščanskih mučenic sv. Agnesse, ki variira z zvezdo danico (lat. lucifer; gr. eosforos) ki z lunarnim izvorom (gr. kore) v krščanski preobrazbi osmišlja človeško dušo (Roma Subteranneae, 163; F. Cumont, Recherches sur le Symbolisme funeraire des Romains, Paris (1942) 1966, 197).

⁷⁴⁵ Proklos je prvi ločil večernico od danice (prej so domnevali, da je to eno in ista zvezda).

⁷⁴⁶ Var. se ziblje/nagiba.

⁷⁴⁷ M. Grek je tudi sam upesnil Sibilino pesem: »In orosila se je zemlja – znamenje Sodbe njenega Gospoda// Prišel bo z nebes Car veka prihodnjega// Obličje zemlje trepeta,// V rokah kršiteljev zakona in nevernih od poslednjih pride /.../ Izginila bo edina svetloba zvezd //okras bo Bog pometil in mesečine soj bo zamrl, vzdignila se bo »solzna dolina « in bo pogubila//visokost grešno, visokost tako pogubno, kot še ni bila nikdar prisotna v ljudeh: gore bodo s polji izravnane in vsa morja bodo mirovala, zemlja bo sežgana, kipenje izvirov vod bo izginilo zvok z nebes se bo razlegal v pomnogoterjenem joku oznanjal stok sveta trpljenja in bodoče muke« (RGB, MDA/200: l. 309). (O t. i. Sibilinem izročilu prim. še Milton S. Terry, The Sibiline Oracles, NY 1899, 29–31). Prim. v renesančnem času upodabljanje motiva Sibilnega oraklja: Michelangelo je slikal več različnih Sibil (libijska, etruščanska, rimska, delfska).

v mnogem ohranilo zgolj v zgodnjekrščanski katakombni⁷⁴⁸ upodobitveni umetnosti. A preobrazba pomenov v XVI. stoletju naznanja obnavljanje tistega občutja, ki postopoma zmore predstavljati tudi temeljne predpostavke t. i. krščanskega preporeda: celo zvezdna znamenja (»tebe vsega osvetlila kakor danica«), ustrezno najsodobnejšim znanstvenim dognanjem, če služijo oznanjenju, rojstvu in razodetju, zmorejo ustrezati preteklemu in prihodnjemu. Časovna zanemarljivost pa ni nedoslednost ali umanjkanje čuta za obkrožujoče, temveč ustreznost sedanjega – ne sebi – točno: prvotnemu in večnemu. Razumeti je naslednji ugovor Maksima Greka proti napačnemu prevodu besed v pesmi, če vemo, da je že konec IV. stoletja cerkveni zbor v Laodokiji prepovedal improvizacijo posvetskih (pevcev in pesnikov) v cerkvi, na cerkvenem zboru v Bragi leta 563 pa je bilo pravilo še zaostreno, saj naj bi bile izključene iz cerkvenega bogoslužja vse himne, če niso bile osnovane na svetopisemskih besedilnih odlomkih:⁷⁴⁹

»V osmi pesmi kanona Rojstvu Kristusovemu v drugem verz, ki se začneja »orgle⁷⁵⁰ so se sklonile«, beremo takšen zelo neustrezen opis: pri nas sta dve rečenici zelo podobni po zvenu, vendar pa sta pa pomenu in razum(evanj)u zelo različni. Poglejmo si to natančneje: »ui gar idon«: prvič je napisano z ižico malo, ki pomeni »ne vedeč«, drugič je pisano enako z ižico veliko, katere razlaga je: »ne odpevan«. Prevajalec stari ni dobro prepoznal razlik v pismenkah niti ni poznal sile razuma verznega, zato je preprosto prevedel »ni videl v poltenih dejanjih«, kar ni le po nazivu pismenke lažno, temveč celo tudi po moči razuma verznega« (Jagić 1896: 299–302).

Maksim Grek, ki nasprotuje tudi prevodu »v poltenih dejanjih«, saj naj bi ta pravzaprav pomenil »v tujih deželah«, ⁷⁵¹ verzno celoto razume kot pesemsko nerazklenjenost. Sam pojmuje prevodno pravilo ne le v skladu s svetopisemsko voljo, ampak dopolnjeno tudi z notranjo zakonitostjo pesmi (»moč(i) razuma verznega«). So-razmerje med pesmijo in božanskim razumom predstavlja najbolj pretanjeno sledenje resnici Svetega pisma, ki leži tudi

⁷⁴⁸ Prim. Maksim Trivolis (t. i. grško obdobje njegove indentifikacije) je med svojim bivanjem v grškem pravoslavnem samostanu na Atosu postal tudi avtor grških verzifikacij: žalnih himn (gr. (h) ktereon) in tudi drugih (slavnostno privzdignjenih) verzifikacij v čast bolgarsko-romunskega vladarja Radula, patriarha in romunskega metropolita Niphona II. ter patriarha Ioakima I. Maksim Grek naj bi tudi prosil svojega sodobnika in verzifikatorja »velikega retorika grške cerkve« Manuila Korintskega (ki naj bi imel stike z Nagoem Basarabom, vladarjem Ugro-vlaške dežele), da bi mu poslal njegova glasbena dela. Nagoe je Manuilu Korinskemu naročil tri grška besedila, med katerimi je znana Nagoeva oporoka njegovim sinom, »Verzi ob grobnici patriarha Nifona II.«, katere pisec naj bi bil Maksim Trivolis in v kateri slednji moli za dolgo življenje Nagoa in njegovo posmrtno slavo (prim. I. Ševčenko, On the Greek Poetic Output of Maksim Grek, Byzantinoslavica (1997), LVIII, 63–64; MG 2008: 102–112).

⁷⁴⁹ E. Wellesz, A History of Byzantine Music, 147.

⁷⁵⁰ Dob. Органы. Prim. Trubarjevo pojasnjevanje (po Hieronimu) v Predgovoru k Psaltru: »Le-te Buque, v katerih so stu inu petdeset molytov inu duhovskih peissen zapissane, se imenuio Psalterium /.../ Inu s katerimi se Bug prov, po neg voli od tih vernih česty, hvali, moli inu prossi. »Psalterium«, pravi S. Ieronim, »ie ena gerška besseda; tei se pravi po iudousku nablath, po latinsku organum«. Inu ie ena naredba z desetimi strunami nalošč h tim peisnom sturiena« (V: 17).

⁷⁵¹ V. Jagić je v skupaj z M. B. Speranskim potrdil prisotnost takšne nepravilnosti v skoraj vseh Maksimu Greku predhodnih tako staroruskih kot južnoslovanskih prevodih te bogoslužne pesmi (Jagić, n. d., 300).

globlje od izkazanega. Človeško modrost (tudi filozofijo) zmore tako preseči zgolj verzna umetnost. Dozdeva se, da je Maksim Grek točno določeno skupno krščansko predpreteklost in zgodovino zaznaval skozi pravoverno hkratnost trpnega in osvobajajočega načela v jeziku. Zato je toliko bolj izjemno njegovo ustrezno obnavljanje tudi bogoslužnega temelja slovanskega jezika. V molitveni pesnitvi *Kanon Svetemu Duhu Parakletu* je natanko izpričano zaporedje preoblikovanih in prepesnjenih določenih starozaveznih odlomkov, ki jih je moč tolmačiti kot osem oziroma devet svetopisemskih hvalnic,⁷⁵² ustrežajočih devetim Kristusovim zapovedim.

V tej pesnitveni molitvi je opazno oblikovanje verzne celote (gr. stichera), razdeljene na osem daljših pesmi (gr. oktoih) z odpevi (gr. antiphona), podrejene trajanju izdiha (zgolj molitvenega: Svetemu Duhu). Maksim Grek v tej molitvi Sv. Duhu prvopostavljene irmose (gr. vez, stik), vedno starejšega izvora kot sam kanon, v obliki fragmenta starejše cerkvene pesmi, s katerimi se je ohranjala pretekla vsekrščanska pesemska tradicija ter obenem tudi najstarejša plast slovanskih prevodov (pod vodstvom sv. Metoda),⁷⁵³ nadgrajuje z izvirno prežetostjo posvečenosti Božji materi, s sklepno molitvijo h kateri se kanon zaključuje. Prav pesmi o svetosti Božje matere so bile dodane tistim pesmim, ki so bile odpevane v zaključku nedeljske jutranje skupne molitve (gr. Heothina Anastasima),⁷⁵⁴ imenovane po Leonu VI. (886–911) v letih, sočasnih vzpostavljanju slovanske pismenosti. Če je bila akatistična hvalnica sprva peta med ljudmi nepretrgano vso noč,⁷⁵⁵ je bila pesem Svetemu Duhu pravzaprav nekakšen epilog (oklepnice) k večernicam in prolog (vstop) k Novemu življenju. Vzajemno in osvobodeno prehajanje posvetitvene sile je izpričano tudi v *Molitvi Prečisti Božji materi, v tej pa še nekaj skesanih besed o Odrešenikovih mukah*, ki jo Maksim Grek verno sklene s pohvalo Svetemu Duhu:

»Da bil bi upravičen iz rok vladarskih sprejeti zaslužen plačilo poslednje ure, enakovredno delavcem prve. Ko zaslišim glas nebeškega Sla, tedaj se bom smel pridružiti se domačemu ognjišču vladarske radosti, radosti Nje bom upravičen, in s pravičnimi deli si bom svetlo obleko stkal, in bodo ob polnoči s svečami neugasljivimi srečali ženina.⁷⁵⁶ O, Prečista mati Najvišjega, molim k Tebi moje duše edina uteha, upanje, sladkost, božansko zatočišče, svetloba, razumevanje in odrešenje, s svetimi rotivtami me pripravi

⁷⁵² Omenjeno starozavezno navezovanje Maksima Greka je moč povezovati s t. i. osmimi oz. devetimi biblijskimi himnami: Mojzesova pesem po prehodu preko Črnega morja (Exod. 15, 1-19); predsmrtna Mojzesova pesem (Devt. 32, 1-43); molitva Anne (1 Sam, 2 1-10); molitev Avvakuma (Avv. 3, 2-19); molitev Azarije (Dan 3. 26-45); molitev Izaije (Iz. 26, 9-19); molitev Ione (Ion. 2, 3-10); pesem treh otrok (Dan 3, 52-88); pesem Božje matere (Lk 1, 46-55) (G. M. Prohorov, Vizantijskaja literatura XIVv. v drevnej Rusi, Sankt Peterburg 2009, 131). Vse (razen: Dan 3. 26-45) našete srečamo v predružačeni obliki v spisih Maksima Greka, kar ponovno potrjuje njegovo poetično-bogoslužno razsežnost mišljenja-pisanja. Skoraj vse pa najdemo (razen: Lk 1, 46-55 in Dan 3. 26-45) tudi obširno tolmačene - v besedilih Primoža Trubarja. Dodati je le, da so bile prav te svetopisemske himne praviloma v bizantinskih rokopisnih knjigah dopolnjene z miniaturnimi.

⁷⁵³ R. Jakobson, *Selected Writings VIII*, Berlin–NY–Amsterdam 1988, 117.

⁷⁵⁴ E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, 243–245.

⁷⁵⁵ E. Wellesz, *The Akathistos*, 152.

⁷⁵⁶ Var. bo sprejet v cerkev (gr. Hypapante; »Presentation«); darovan v svetišče; obhajan; prestrežen na poti.

vrednega sprejeti Tega. Ti Vladařica si počelo odrešitve moje, zato ti tudi milostno dovoli položiti temu konec blago pobožen. In pokaži, Najčistejša, slavo neminljivo Tistega, ki je obljubil rojstvo vzljubljenega Tvojega. Kakor da s Teboj sem že odrešen bil, in si bom upal slaviti Edinega darujočega in e(di) ne biti (bistva) trisatnega Boga: Njega, počelnega Očeta in Sina skupaj brez počelnega in Vsesvetejšega Duha, Njemu se je klanjati: slava in čast in država naj bo podobna neskončnemu vedenju. Amen« (1.18, ob).

Maksim Grek je v tej molitvi uspel združiti občečlovečansko izročilo (praznik konca zime) s krščanskim obhajanjem (»darovanje Jezusa v svetišče«; »svečnica«, tj. lat. Candelora): zgodnjekrščansko vzdušje⁷⁵⁷ neokrnjene radosti sprejetja posameznika v skupnost ali čistega praznovanja nastopitve srečnejšega obdobja – življenja in sveta. Svetloba, ki je upodobljena z mladostjo (sel, ženin, sveče) in okriljem (ognjišče; »božansko zatočišče«), več ne zadeva ob temo (ni prisotnih starejših, 84-letne prerokinje Anne in Simona, po Lk 2, 32), temveč je konec enak zgolj zaključku molitve (»konec blago pobožen«), ki pomeni že odrešenje ali sproščeno prehajanje tihega slavljenja oseb Svete Trojice. Najosebnejši rotitveni nagovor tistega, ki bdi nad vsemi, predstavlja začetek istovetenja tudi med udeleženci srečanja Gospoda. Maksim Grek je z izbiro dvojnega praznika, posvečenega Mariji in Kristusu, umetelno upodobil pravoverno vsebino čustva hvaležne ljubezni. V besednem izrazu je presegel v izročilu nerazberljivo prepletanje zgodnjekrščanskih, liturgičnih in homiletičnih virov,⁷⁵⁸ saj je oblikoval nadosebno razvrednotenje pripadnosti v povezanosti globoke ganjenosti »tretje osebe« (zahodnokrščansko)⁷⁵⁹ ter skrivno svečane nespremenljivosti bizantinske ikonografije (vzhodnokrščansko). A s praznikom svečnice se zaključí prvi del akatistične hvalnice,⁷⁶⁰ za katerim se začne določnejše pripovedovanje,⁷⁶¹ polno čustev in osebnega podoživljanja svetopisemske resničnosti: to se zgodi po upodobitvenem načelu umeščanja

⁷⁵⁷ Spominski dan Marijinega očiščenja so začeli praznovati v IV. stoletju v Jeruzalemu. V Rimu so ta dan praznovali tako, da so se ob zgodnji zori svečeniki in verniki zbirali v cerkvi Santa Maria Maggiore (tam tudi prvič vodila slovansko liturgijo Konstantin in Metod v IX. stoletju), kjer se je vršila liturgija; drug drugega so sprejemali s svečami v rokah, zaradi česar je ta dan dobil ime Svečnica (prim. LI: 495). Prim. še upodobitev javne (združitev pejsaža in notranjosti svetišča) svečanosti Tiziana Vecellia: Presentacija Device v Templju (1571), zaznamovana z izkušnjo znanja arhitekture Sansovina in Serlia, ki je omogočila cerkven prostor odpreti naravni brezhorizontalnosti. Zgodila se je sprostitev prostorske razsežnosti, medtem ko je bil čas tedanji – že ovekovečen. To je daljnosežno vplivalo na beneško slikarstvo (Sala dell'Albergo v Scuola di Santa Maria della Carita – Benetke, de l'Accademia).

⁷⁵⁸ Prim. »Vzajemni odnosi teh liturgično-folklornih, biblijskih in apokrifnih izročil niso povsem pojasnjeni« – An. Badurina (LI: 495).

⁷⁵⁹ Na starejšem »Križu« iz samostana Hagio Pavlu je v ozadju Simona stara Anna; na mlajšem Dip-tihu iz samostana Hilandar je namesto Anne tretja oseba, ki ni v Bibliji izpričana. Raziskovalec predvideva, da je beneški umetnik prilagodil ikonografski motiv (P. Huber, n. d., 126).

⁷⁶⁰ Prvi del akatistične hvalnice Božji materi na bi bil osnovan na apokrifnih evangelijih (T. Velmans, n. d., 143). Navedeno priča o tem, da razbiranje kanoničnih od nekanoničnih krščanskih besedil še zdaleč ni zaključeno, a ostaja za novodobne raziskovalce vedno bolj oddaljeno od prvotnega stanja, ki je morda določeno prepletenost predvidevalo, medtem ko je bilo zaznavanje apokrifnih, tj. teološko in kristološko nesprejemljivih spisov, tudi ostreje.

⁷⁶¹ Z namenom posvetitev samostana ali povzdignjenje imperatorja.

v samo podobo zvestih vernikov kot predstavnikov človeštva,⁷⁶² kakor je videti v rokopisu iz samostana Pantanassa iz Mistre,⁷⁶³ ali pa v posnemanju govornice »skupnosti« Marije in Sina. Namen dolge *Molitve Prečisti Božji materi* je nadaljevanje življenja kot duševni razvoj: po končanju te molitve je šele prejemati pravico do dostojnega človeškega obraza, ki se oblikuje v razmerju avtorja (Au-ctor) kot zvestega vernika do Stvarnika: upodobitev vdove ob poti in mimohodnika (*Beseda o tem nesrečnem veku*); sledi prevzem prvoosebne govora v celoti, moža, enakovrednega tistemu iz prvega psalma, ki s pobožnim jezikom zmore druge razsvetljevati (*Povest strašna in vredna spominjanja* Maksima Greka). Potemtakem se v verzni predaji duše v rokah (*Proti žaljivcem Božje matere*) res oblikuje verna podoba. Odveza (predaja Sina) naposled nima več veljave ločitve (darovanje Sina v templju),⁷⁶⁴ temveč je poslanstvo svetlobe izkristalizacija vida ali očiščenje Podobe (stlat. Purificatio, utemeljeno v Devt. 12, 1–8). Vrednost nepretrgane molitve (»s svečami neugasljivimi«),⁷⁶⁵ ki zmore »položiti konec«, je namreč olajšano breme ali popolnoma svetla smrt.

Primož Trubar je v skupni molitvi prav tako slišal predvsem svetlobo sredi noči, ki se v *Večerni molitvi*⁷⁶⁶ skozi brezvezje vidno uresničuje:

»CriSte, kir boSh imenovan, Prava luzh, sarja, beli dan, Svitlobo Si v'temi obdan, Svejti na v'ta tvoj Svitli Stan//Per tem my tebe proSsimo, v'tvoji luzhi de hodimo, Tvojo beSSedo lubimo, Po ni nuzh, dan, de shivimo. Po nozhi gledaj na nas ti /.../ de Duh tvoj spet tu obudi. Ti Si Se dal nam prou sposnat. Inu v'Te terdnu verovat', Vishaj nas sdravo Vystjo Spat, Vjutru sveSSeljem gori vStat. Ti vesh,da ty tvoji Verni, Kir So tebi podvrsheni, So od Svita sapuSzheni /.../ Samuzh s veseljem zhakamo, de Stabo v'Nebo pojdemo« (SP: 270–271).

P. Trubar, ki podablja čisto radost duhovne svetlobe, istoveti resničnost s presežno vrednoto, zato zmore razodevanje nedoumljivosti Svete Trojice (»Duh tvoj spet tu obudi«) v pevskih akordih z besedami razpeti: jutro je že vstajenje (»Vjutru sveSSeljem gori vStat«), vrline si sledijo (Resnica-mati; Pravica-Vera) do tretje, ki je presežna kvintescenca: Milost (Beseda-Kristus-Smrt-Nevesta). Slednja razsvetljuje tudi posameznikovo dušo: »Tvojo beSSedo lubimo, Po ni nuzh, dan, de shivimo«.

Tudi Primož Trubar v pripravi na petje te pesmi pravi:

»Inu Se more skusi peti kakor sjutra: s'vezher pak« (SP: 270).

Raven, dostojna tako imenovanja Božjega kot tudi upravičenosti imena (ontološko)

⁷⁶² Druga možnost je prikazovanje cerkvenih dostojanstvenikov kot predstavnikov človeštva (Prim. T. Velmans, n. d., 145).

⁷⁶³ G. Millet, *Les monuments de Mistra*, Paris 1916, 3.

⁷⁶⁴ M. Grek se v tem radikalno oddaljuje od akatističnega upodabljanja rojstva in darovanja kot žrtvovanja (prim. T. Velmans, n. d., 156).

⁷⁶⁵ Šest sveč na oltarju v ikonografiji pomenijo nepretrgano molitev (LI: 555).

⁷⁶⁶ Če je v tej molitvi res moč videti mogočo skupno bogoslužno pesem ob prazniku svečnice, potem je P. Trubar tako izpolnil protestantsko poslanstvo (ki je praznovalo Marijino oznanjenje, obiskanje in darovanje Jezusa v svetišče ali Annunciata, Magnificat in Presentazione), obenem pa je v naštetih našel možnost ohranjanja avtohtone povezovalne sposobnosti krščanske vere: to je Trubarjev refleksivni radikalizem (oznanjenje–premislek o spovedi; Magnificat–razmislek o Bogu služenju in liturgični pesmi; Presentazione–razmislek o nepretrgani veri). To je njegova molitev.

polnovrednega človeškega bivanja, bi pomenila celostno mišljenje Bogu dostojne (a) *človeške* podobe, ki nosi v sebi zgolj možnost izpolnjevanja svete podobe. A vidna zunanja površina je odraz stiske, nesreče in osamljenosti, ki pa je le storilo, da so se izrazi neomajne vere prestavili v notranjost. Tedaj je v naglašanju nepretrgane – skupne – molitve res moč prepoznati skupno stremljenje globoko vernih kristijanov XVI. stoletja, ki bi preseglo praznični običaj in zgolj besedno sporazumevanje.

Jezik je postajal osamosvojen in samotno oseben, zato ker je bil v celoti izraz radikane nedvoumne vere v živega Boga ter v vstajenje mrtvih: Maksim Grek v *Sibilino pesem*⁷⁶⁷ prepesnil:

»Tedaj bo oglušel umolknil, da ne bo nihče razumel, katera Beseda in od kod je prišla, da bi mrtvim pomagala.«

Primož Trubar in Maksim Grek sta pisala, da bi pomagala mrtvim, jim vrnila dih, spoštovanje, svobodo, ker nista verjela v smrt.⁷⁶⁸ Z obuditvijo najosnovnejše metaforike posveticenega obreda v luči krščanske estetike liturgičnosti, ki je predstavljala njun teološko-knjižni način razpolaganja s svetim izročilom, sta Maksim Grek in Primož Trubar oblikovala osebno poetiko Bogu služenja. Onkraj priseganja na (apofatično) nespoznatost Božjega sta z besednimi izrazi »poti k celotnosti« ali t. i. odvisnostnim (razmernim) slovarjem celostnosti, ki pomeni nadgradnjo vsega preteklega, upornega, zanikajočega, nasprotujočega in zgolj odnosnega, pa tudi sintezo teološke in kozmološke antinomije ne-upodobljivosti Božjega, izgrajevala spoštljiv in Boguugoden, tj. absolutno-neposreden odnos do Boga, ki pomeni utemeljitev njeguna izraza.⁷⁶⁹ To je bilo moč zgolj z izrazito radikalnim t. i. bogoslužnim nazorom, ki je izviral od brezpočelno Najvišjega, a se v celoti uresničeval edinole v posameznikovi notranjosti.⁷⁷⁰ Znotraj t. i. bogoslužnega izraza govoriti o izviranosti ni bilo dovoljeno. Takšna nujnost »neomadeževane« (brezpogojnega upoštevanja) poslušnosti zgolj Glasu Božjemu

⁷⁶⁷ Prim. F. Prešeren: Sonet Andreju Smoletu: »Mogla umreti ni stara Sibila, // De so pernesli ji z' doma persti, // Ena se tebi je želja spolnila: // V zemlji domači da truplo leži«. Sonet, natisnjen 28. novembra 1844, dva dni pred godom in smrtnim dnevom pokojnega tovariša, štiri leta po njegovi smrti.

⁷⁶⁸ Prim. Za Leonarda da Vincija smrt (v nasprotju z neoplatonističnim nazorom Michelangela, M. Ficina) ni pomenila odrešenja ali zaceljenja duše, niti preselitve le-te, temveč nasprotno: obnovev osnovnih elementov je mogoča šele, ko so povsem osamosvojeni od duše, ki jih sama zmore povezati; to je primerljivo z nemostjo, ki je osvetljena, z veseljem vedno nove pomladi, z neuresničenjem samoučinja. Želja je kvintescenca ali duh elementov, sicer omejena z dušo, a se vedno vrača od človeškega telesa k Tistemu, ki ga je poslal (prim. J. P. Richter, *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, London 1883 (II. del), 281; prim. E. Panofsky, *Studies in Iconology*, NY 1939, 182).

⁷⁶⁹ Prim. »V tem se odraža življenje Absolutnega, ki ni abstraktno kot naše predstave, temveč konkretno živi. Bog kot absoluten odnos v Sebi samem je Sveta Trojica« (prim. Bulgakov, n. d., 39).

⁷⁷⁰ Prim. »Skuzi le-te besede, koker temnu se mi vučimo en nov, skrivni vuk, de dotle smo na tim sveitu, taku mi moremo eden drugimu s teimi molytvami oli s teim sveitom pomagati, ampag kadar mi pred ta rihtnistol Cristusev pridemo, taku ne Iob, ne Danijel, ne Noe ne bo mogal za nikogar prossiti, temuč en vsaketeri bo moral suio lastno butoro nesti« (III: 252). In vzklik Maksima Greka: »Človek se je dolžen sam odločiti. /.../ Naj se vsak sam iskreno sebe kaznuje za to, če je daleč odpadel od spominjanja bodoče Strašne sodbe in strahu Božjega, s katerim se vendarle po pričevanju božanskega Pisma odvrāča od zla in postaja goreč hrepenilec dobrobitnosti in sodržavljan nebesnih prebivalcev« (ST: 64-65).

je bila in je nenavsezadnje lastna vsem resnično velikim umetnikom.⁷⁷¹ Zato je nujno poudariti naslednje: vrednost krščanskega misleca ni bila v iznajdenju novega, temveč v čim bolj pravovernem povzetku že izpričanega, potrjenega in sprejetega krščanskega izročila.⁷⁷² Primož Trubar je ubesedil v slovenskem jeziku predstavo o krščanski preteklosti, Maksim Grek je ubesedil v slovanskem cerkvenem jeziku občutljivost krščanske pesmi. Oba sta preoblikovala krščansko izročilo do tistega roba, da je postalo obenem – po smislu istovetno s preteklim ter po obliki drugačno od obstoječega. V stremljenju k skupnosti, združljivosti in vrhunskosti (sintetičnosti, univerzalnosti, kvintescenčnosti) sta se uspela oblikovno ustreči najstarejšim jezikovnim osnovam slovanskega krščanskega jezika.

Pojmovanje zakramentalnih in drugih cerkvenih danosti v osebni teologiji Maksima Greka (evharistije, svetosti Božje matere, ikone) in Primoža Trubarja (Gospodove večerje,⁷⁷³ molitve) pričuje, da sta celoto Božjega imperativa razumela kot tvorjenje (pisanje, pridiganje, poučevanje, izobraževanje). Slednje sta udejanjala ne le s trudom oblikovati neko podobo Božjo (ideal), temveč sta Nje smisel (tj. Bogougodno življenje) zrla tudi in samo v nepretrganosti vsakodnevnega življenja (osebne molitve), še posebej pa bogoslužja (skupne molitve) – kjer se je neločljivo od Njega in skupaj z Njim razodevalo (u)stvarjalno Bogočloveško dejanje. S t. i. ljubeznijo do Edine Besede sta se Primož Trubar in Maksim Grek zavestno ogradila (»Kakor bi moje besede od povsod trdnjavo imele«) pred sočasnimi nazorsko-umetnostnimi strujami: stroga ločnica med svetim in človeškim ustvarjanjem⁷⁷⁴ kot temeljna

⁷⁷¹ Prim.: Nekoč so enega od učencev Leonarda da Vincija vprašali, na kakšen način je mojster uporabil invencijo. Učenec je odgovoril: »Mojster je nikdar ne uporablja« (D. S. Merežkovski, *Voskresšie bogi ili Leonardo da Vinci*, Moskva 1990, 124; prim. še »Mogoče je teoretizirati o idealu umetnosti. V resnični teoriji umetnosti pa se slednje ne prakticira, temveč se tej sledi. Sleherna teoretična shema bo osiromašena bistvene kreacije – izraza drugačne želje – ki ne more biti opredeljena /.../ zgolj glede na pravila drugačne praznine, ki leži v duši« (Kandinski, n. d., 35, op.14). Prim. še »Subjektivna raznoglasja so le bistvo posameznih svetovnih protislovij. Naša duša je tesno zblížana z ustrojem sveta« (K. G. Jung, *Duh Merkurij*, Moskva 1996, 352).

⁷⁷² Prim. »Himnograf kot ikonopisec je moral čim bolj slediti svojim predhodnikom; to je bilo nenapisano, ki je veljalo tako za glasbo kot tudi za besedno umetnost. Posnemati pretekli vzorec tako ni predstvaljalo pomanjkanje domišljije, ampak zahtevo bizantinske melodike« (E. Wellesz, »The Akathistos«, 155).

⁷⁷³ Prim. »Božanska evharistija je prelaganje svetovne snovnosti v telo in kri Kristusa, zato ima pomen ne le človeški, temveč kozmični, v tem se vrši preobrazba sveta v telesnosti snovi na poti k poslednji preobrazbi« (S. Bulgakov, n. d., 112-113).

⁷⁷⁴ Neustrezno bi bilo torej iskati ozadje realne osebe, po kateri sta si predstavljala določene like, kot lahko na primer v Beatrice najdemo realno živečo – in v Dantejevi pesnitvi toliko bolj občuteno in obenem nesmrtno - ki leži nasproti svoje dovilje v majhni florentinski cerkvi, nekoč lasti njene in še ene rodbine. Danetejev čut za živ jezik je bil pač odraz realno edino možnega izhoda iz zapletenega položaja prehajanja od srednjeveške tradicije k t. i. novemu življenju: Komedijo je začel pisati v latinščini in je prešel v italijanščino predvsem zato, ker so bili njegovi sodobniki, navadni ljudje, v tistem času bolj izobraženi kot menihi, obvladujoči latinščino. Seveda je potem kmalu to teoretično skušal opredeliti v *Convivio* (Pir) in *De vulgari eloquentia* (O ljudskem govoru), z znanimi izreki o polnomočnosti »vulgare illustre«, »curiale, aulicum« (kot ga imenuje »pretanjeni govorjeni jezik« ali celo »dvorni«) t. i. gramatičnega jezika; v osnovi gre za ločnico med živim in mrtvim jezikom, posledično hrepenenje po antičnemu in težnja po njegovi vzpostavitvi v sedanjosti (kakor

postavka njune teološke in pisne dejavnosti jima je omogočila oddelitev od sočasnih zarojevanj tako literarnih kot publicističnih žanrov in drugih »modrovanj« t. i. človeškega ustvarjanja. V iztekanju t. i. renesančnega obdobja je morda prav nenadomestljivost besednega izraza v posameznikovi notranjosti vase vsrkavala tisti prehod od javnega nastopa k tihemu pisanju (ne k branju) oziroma od retorike k urjenju izraza ne lastne, a dovršene misli zgolj s pisnim dejanjem. Takšno pisanje, neizpovedno, ne sebi namenjeno, a pisano v strogi zasebnosti, je postalo osnova novodobne (krščanske) filozofije.⁷⁷⁵ Redko pobožno ukvarjanje s pisno dejavnostjo je omogočilo, da so bili vsebovani odrazi »stoletja« tudi besedno upodobljeni.

Rojevala se je besedna umetnost, od cerkvene trdnosti ločena. Redki posamezniki so uspeli dosledno ohranjati svetopisemsko nedoumljivost in jo obenem z mislijo ne raniti.⁷⁷⁶

Krepitev zavesti o edinem dovoljenem samo vzvišenem načinu Bogočasčenja popolnoma osamosvojenem od tuzemskih laži je soočalo predvsem s Podobo Božjo: Nje uresničevanje je bilo občutiti v ne le (in vendarle) osebni nagovoru »Višjega«⁷⁷⁷ (»vpijočim neprestano k meni »na Vi« in najbolj grenko jokajočih o nesrečah svojih«). Tako se zdi verjetno misliti, da sta si Maksim Grek in Primož Trubar izoblikovala teološki nazor, osnovan na osebni pojmovanju svete podobe, ali bolje: teološki krogozor, utemeljen v počelu Bogu vidne in obenem že Božje podobe (Duše).

V svojih besedilih sta na svojevrsten način opomenjala vrhunske dosežke iz zgodovine človeške misli: dotikala sta se enakih motivno-tematskih (ikonografskih) ali t. i. večnih vprašanj človeštva kakor znani renesančni umetniki, le da sta onadva svoje reflektiranje slednjih uresničevala celostno v besednem izrazu. V primerjavi z »renesančnimi umetniki« pa se Maksim Grek in Primož Trubar nista spopadala s t. i. da Vincijevo zadrego, saj nista izbirala med tuzemskimi vzorci, niti s t. i. oholostjo papeža Aleksandra Borgie, saj sta človeško dostopnost in telesno oprijemljivost v boju za t. i. popolnoma ali vsecelostno duhovni izraz zavračala. Posameznikovo enkratnost in nezamenljivost sta razumela kot dehierarhizacijo upodobitvenih sredstev, ki ni pomenila profanizacije vsebine, vedno odvisne prav od občutenja prepuščenosti sebi. A Bogu uslužni izraz ni dovoljeval sinkretizma oblik (sploh pa ne Božjega in človeškega),⁷⁷⁸ temveč je človekovo hrepenenje po Bogu šele v večnosti nedosegljivega Boga pretvarjal v preroditveno možnost so-obstajanja. V družbenem pomenu se je zgodilo tisto, k čemur nista stremela (upor, protest, nasprotovanje), na kulturno prosvetiteljski ravni pa sta celovito presešla sleherni svoj prvotno zamišljen namen. To sta dosegla z izbiro slovanskega

je tudi A. Dante nedosleden in v Monarchii zahteva obnovitev rimskega imperija, pri tem celo prosi germanskega cesarja).

⁷⁷⁵ Katere prvega predstavnika štejemo Blaisa Pascala. Pridružujejo se mu pesniki-filozofi, ki niso bili Boga iskanci, a redki nadaljevalci najgloblje krščanske estetike: W. Shakespeare, F. Tjutčev, A. S. Puškin, A. Aškerc, A. Platonov, M. A. Bulgakov, I. Bunin, I. Annenski, P. Florenski, R. M. Rilke, A. A. Ahmatova, G. Kocijančič (nenadnost naštetih je namerna).

⁷⁷⁶ Prim. J. Murn: »Vse brez glasu//polno miru//In bolj žari// se plašč Bogu« (J. Murn, Mir).

⁷⁷⁷ Prim. Napisi večinoma v glagolici iz XV. st. v Hrastovljah na stenah kot zaznamki vernikov med molitvijo, tudi z neposrednim obračanjem oziroma nagovarjanjem podob iz fresk na steni, ki so tudi ustrezno znižani in humorni, vendar pa ne vsi (Zadnikar, n. d., 68-69).

⁷⁷⁸ Prim. Tudi najzgodnejšemu vzpostavljanju krščanstva naj bi botroval t. i. »religiozno-bogoslužni sinkretizem« (prim. Golubcov, n. d., 287).

govora kot tistega, ki se ima vzpenjati k Bogu. Iz duševnega hrepenenja je izviral hvaležnost za »nesvobodno svobodo« svetopisemske podobe. V spominu bralcev naj bi vstajal ideal molitvenega prizadevanja kot tistega Boguugodnega notranjega uresničevanja Kristusovega nauka o milosti (takšna je šele svoboda človeka, ki pravilno slavi Višjega – v nepretrganem služanju Bogu), ki sta ga preminjala v osebno govorico z Bogom.

Medsebojno osvetljevanje je bilo prerez obdobja misli: razvoj izraza je bil pridušen. A v takratnosti XVI. stoletja so bile realne upodobitvene možnosti in sile izčrpane.⁷⁷⁹ Izgubljal se je vtis celostnosti izročila in Osebnosti kot take.⁷⁸⁰ Zato padca renesanse ni iskati v »bojazni odklona od avtoritetnega antičnega kanona«, ki naj bi porodil purizem in pedantnost, pa čeprav delno,⁷⁸¹ temveč nasprotno: v nemoči doseči ideal, ki ni bil narekovan od Boga, temveč po meri človeka, saj je od slednjega zahteval preveč (sozvočje antičnega in krščanskega) in nenaravno – mnogoboštvo z enoboštvom (združitev nezdržljivega). Zato je antirenesančni značaj besedil Maksima Greka in Primoža Trubarja zgolj odraz načelne nezmožnosti združitve antičnega in renesančnega nazora. Besedno ustvarjanje je v posvojitvi človečanskih potreb po vidni podobi pravzaprav šele skušalo slediti tako zgodnjekrščanskemu nekanoničnemu pravilu upodabljanja⁷⁸² kot tudi tešiti tedanjo lakoto po podobju. Pravzaprav sta obravnavana pisca zavzemala nasprotni si ideološki stališči teološko-religioznih sporov, značilnih še zlasti za bizantinsko krščanstvo.

⁷⁷⁹ Na to je verjetno mislil Aleksander Veselovski, ko je govoril o »filološkem fetišizmu« in »izroditvi preroditve« v navezavi na soočenje »s prišleki-učenjaki z vzhoda« (prim. Bicili, n. d., 30); pri tem pa je pozabil na dejstvo, da se je s pritokom vzhodnokrščanske miselnosti (od zgodnjebizantinskih časov, tj. od konca IV. stoletja naprej) tudi že začelo omenjeno razhajanje med težnjami resničnostnega, bitnostnega ter stremljenja k že vzpostavljenemu, večnemu, nadzemskemu, ki je v vernikovi bitnostni resničnosti s pomočjo molitvenih praks prehajal v posameznikovo najbolj vsakdanjo in resnično resničnost. V tem smislu se ni takrat zgodila razlika med zahodnim in vzhodnim bogoslužjem (le toliko, kolikor je vzhodno ostajalo doma v domovinski liturgiji), ampak se je na italijanskih tleh zgodila zarezna med domačim (liturgičnim) in tujim, v prvi vrsti asketskim, nemeniško, a osamljeno molitvenim ohranjanjem vzhodnokrščanske tradicije; z drugimi besedami, na zahodu se je vzpostavljala lastna liturgična tradicija, ob njej pa se je ohranjala bizantinsko-konstantinopelska t. i. meditativno-kontemplativna manjšinska struja – katere dejavnost je bila usmerjena v prvi vrsti v upodobitveno veščino, bodisi besedno (prepisovanje, kopiranje, kaligrafija, prevajanje, ornamentalistika rokopisov itd.) bodisi v ikonopisno umetnost (Golubcov, n. d., 24).

⁷⁸⁰ Ubesedovanje t. i. duha zanikanja ne sodi v naš raziskovalni okvir. Znano je namreč, da je zahodnokrščanska srednjeveška sholastika vodila v dialektiko in kritiko čistega, tj. tudi navrstveno neoporečnega uma.

⁷⁸¹ Prim. Bicili, n. d., 30.

⁷⁸² Doslej ni izpričanega javnega/uradnega »upodobitvenega« pravilnika, kako naj bi v prvem Rimu upodabljali na stenah katakomb ali okraševali nagrobnike. To pa ne pomeni, da ni bilo določenih splošnih pravil, ki so bila strogo zaznamovana s krščanskostjo. Prepoznavna lastnost najzgodnejše krščanske upodobitvene manire je prav navidezna svoboda individualne tehnike, še ne povsem ločene od antičnega načina upodabljanja (prim. Golubcov, n. d., 321; prim. Pokrovski, n. d., 19). Prim. še: »Niti v določbah II. nikajskega zbora (l. 787) niti pri zagovornikih ikonopisja ni bilo prisotne t. i. dogmatizacije sloga, lahko brez odstopanja od estetsko-teološke celostnosti bizantinske kulture opazujemo raznolikost slogov, kot se je deloma uresničila v zgodovini bizantinske in vzhodnoevropske upodobitvene umetnosti« (J. Mejdendorff, O bizantinskem hezihizmu, v: TODRL (29) 1974, 300-301).

Primož Trubar, ki je z besednim upodabljanjem udejanjal zgodnjekrščansko nerazmejenost med slogi in jeziki oziroma med obliko in vsebino, podrejeno zgolj načelu t. i. znotrajkrščanske ortodoksosti,⁷⁸³ je zagovarjal ikonoklastični zorni kot; opaziti pa je znatno povečano naglašanje tistega stališča, ki ga je Janez Damaščan opredelil kot pomoč v spominu (gr. *huipomenma*), opominu in v tem smislu tudi izobraževanju – v krščanski zgodovini. Tako bi lahko Trubarjevo »neposredno analogično« in »nasprotipostavitveno« (tj. ohranjajoče nasprotja med Bogočlovekom in tuzemsko ničnostjo, lastno smrtnikom) imeli tudi kot nujen odraz Kristusove dvojne narave – kot večni opomin človeštvu; vendar pa strogo nesintetične narave, zato pravzaprav bliže najzgodnejšemu upodabljanju (katakombnemu) kot kasnejšemu razvoju človeške podobe iz simbolne označitve (v osnovi izhajajoče iz neogibnega skrivanja nove krščanske vere). Trubarjeva zmožnost združujočega besednega upodabljanja je zgodnjekrščanska v poudarku skrivnostne in zlitja (>zgodovinskega« in >liturgičnega« načina)⁷⁸⁴ sposobne resničnosti Gospodove večerje; kot smo že obravnavali, je bistveno »nova« in teološko utemeljena: v upodobitvi Kristusovega trpljenja in smrti (v navezavi na apokaliptično tolmačenje resničnosti – ki se v najzgodnejši in tudi bizantinski krščanski umetnosti ni pojavljala).

Maksim Grek se navezuje na tisto bizantinsko umetnostno tradicijo, ki je bistveno nadgrajevala zgodnjekrščansko rimsko upodabljanje (ki je bilo zaznamovano z neogibnostjo skrivanja vere v Kristusa); obenem pa je njegovo izrazito združujoče načelo upodabljanja (tudi >strogo in načelno« neločljivo od svetega besedila) moč pojasniti z navezanostjo na ne najzgodnejšo krščansko umetnost, temveč tisto t. i. zrelo bizantinsko, ki je v VI. stoletju začela izgrajevati posebno ikonografijo Božje matere (sicer neposredno temelječo na predpodi v rimskih katakombah sv. Priskile in sv. Agnesse), ki je v bizantinskem upodobitvenopismenem izrazu predstavljala pomemben korak naprej: v preseganju antičnega načina (vedno v obleki, drugačni od >družinske matere«), v razvoju izpeljanega iz >starih kanofov« (tj. utemeljeno v strogem teološkem zornem kotu), npr. v oblikovanju tipično bizantinskih minaturnih upodobitev cenjenih rokopisnih knjig,⁷⁸⁵ kar je povezovati predvsem z razumetjem Maksima Greka bistvenih teoloških potrditev v veri v svetost Božje matere. Maksim Grek je v besednem izrazu ohranjal bizantinsko izročilo ikonopisnega upodabljanja, ki je svoje nenačelno upodobljivost gradilo na pretolmačenju antičnega izročila ter nadgrajene zgodnjekrščanske, tj. rimske predstave o celostnosti krščanskega svetovnega nazora.

Razlike so bistvene (odnos do svetosti in upodobljivosti), teološko odvisne (odnos do Božje matere), vendar pa v nrvstveno krščanskem smislu docela sovpadajoče (v osnovnem: dvojna narava doumevanja, upodabljanja, doseganja – Kristusove Besede). Odsotnost

⁷⁸³ Prim. »Religiozni konzervatizem, ki je predstavljal značilnost vzhodnega krščanstva, je terjal podobni konzervatizem tudi v odnosu do cerkvene umetnosti. S takšnega zornega kota pa radikalna reforma v umetnosti ni bila mogoča /.../ A grški umetnik je uspel dosegati zmernost: če je v umetnost vpeljeval lepoto, je ostal konzervativen v tipih in sižejih. Njegova umetnost ni povsem nova, zato ne vznemirja z novimi zamislimi, neodvisnimi od izvirnika: vse je tako preprosto, jasno in določeno, kakor je bilo že prej; obenem pa je lepo in vzvišeno« (Pokrovski, n. d., 83).

⁷⁸⁴ Pokrovski, n. d., 69.

⁷⁸⁵ Prim. A. Grabar, *La peinture Byzantine*, Geneve 1963, 14-24.

dejstev toliko bolj potrjuje duhovno bližino, ki se z znotrajkrščansko ožino oddaljuje, stika pa v osnovni veroizpovedi. Obema piscema je bilo lastno stremenje k ohranjanju prvotne krščanske »mir ustvarjajoče« tradicije ter k zaščiti osnovnega krščanskega nauka kot edinega, ki ima preiti v »mit ustvarjajoče« človečansko izročilo. Misliti je (dokazljivo) stikanje duhov, ki sta bila občutljivo odzivna in razumno premišljuječa o t. i. večnih resnicah človeškega bivanja ter tudi o sodobnih nevarnostih, ki so slednjega ogrožale. Govorimo namreč ne več o navezovanju in sklicevanju, temveč o snovanju samostatnega duhovnega obzorja na temelju točno določenega, »izbranega in izbiranega« krščanskega izročila. Oba sta vzpostavljala svojo osebnost v soudeležbi v svojem stoletju »groze tega veka«, pa tudi lepote. V ozadju uresničenja nalog upodobitvene umetnosti v besednem izrazu leži odgovor na vprašanje, zakaj je v spisih obeh obravnavanih piscev moč opazovati tolikšno (na videz nesistematično, pogojno rečeno: žanrsko in slogovno) raznolikost. Kajti v resnici za pravovernega ni predstavljala problem zavrnitev poganskih učenj, niti samozanikovalno vodilo pri pisanju, temveč resnično usklajevanje Bogu dostojnega izraza ter človeku razumljivosti.⁷⁸⁶

Njun osebni jezik je postal njuna prva in poslednja domovina. Doživela sta, da se je pred njima začelo izvrševati preroštvo o Babilonskem stolpu: razhajanje med jezikom in nosilci njega. Besedna dejavnost, od podobe neosamosvojena, a z njo ni bila več docela združljiva je bila zaradi tešenja duše predstavljena kot ogrodje prihodnje, sedanje in pretekle vrednote (verni konec ikonografije). Postajala je notranji boj redkih, ki so zmogli povezati nenapisano pravilo z Najvišje svobodnim navdihom. Poznavanje narodove tradicije, lastno tujstvo, izgon, obsodba, izobčenje iz cerkvene skupnosti, neprestan strah pred nezadostnostjo doseženega znanja, poizkušanje uravnovešanja izročil treh svetih jezikov v slovanskem Bogu uslužnem (tj. obenem umetelno knjižnem ter povsem razumljivem, živem in pa petem in opevanem, pripravljenem na prestop ne med angelske, tem bolj pa med nebesne), samouško duhovna nadgradnja in renesančna uresničitev človeka miru (»vera lepe misli«) – je bil naposled pojav kulturni.

Primož Trubar (pesnik-razmišljevalec) si je prizadeval zapisati in natisniti slovenski jezik liturgične tradicije; pomen besed je obnavljal na način najbolj dejavnega izgrajevanja trdnosti tistega, kar je bilo še živo pričujoče v zavesti slovenskih vernikov. Primož Trubar je v svojem besednem izrazu pripoveden (povzema zaokroženo svetopisemsko zgodbo in temelje krščanske zgodovine), Maksim Grek pa izpoveden (podaja presežne vrhunce svetopisemske sporočilnosti in krščanske vere). Primož Trubar je neposredno pionirsko prevajal v slovenski jezik biblijske sentence iz latinskega ali nemškega izvirnika, dopuščena je možnost tudi mestoma grškega izvirnika (očitno novatorstvo). Maksim Grek je zapisoval svetopisemske izreke po spominu: najprej je slišal grški izvornik, nato je tega v mislih prevedel v slovenski jezik ter po potrebi prevod dopolnil s spominom na branje slovanskega izvirnika pred prihodom na ruska tla, ob tem je sodeloval latinski jezik kot pomoč pri učenju slovanskega ter pri preverjanju izrazne zmožnosti slednjega (novator univerzalnega jezika Slovanov). Primož Trubar je obravnaval in posredoval prelomne pojave v krščanski zgodovini s

⁷⁸⁶ Prim. »Pred padcem v panteizem je renesančno misel varoval izostren čut osebnosti, stremenje k individualnemu« (Bicili, n. d., 49).

poudarkom na obrednih posebnosti in značilnosti (črpal iz *Dekreta* Gratiana ter *Cerkvene zgodovine* Evzebija Kajsarejskega). Maksim Grek je črpal podatke o krščanski zgodovini tudi iz nekanoničnih (a ne nepravovernih) virov tako antičnih (pred začetkom novega štetja) kot tudi nezapisanih v Svetem pismu (sočasna pričevanja in zaznamki v obliki napovedi nove vere, »vernih prerokb«)⁷⁸⁷ z osredotočenostjo na teološki utemeljenosti. Oba sta razmeroma enakovredno posegala po patrističnih mislecih obeh polovic krščanskega sveta do razkola (Tertulian, Avguštin, Ambrož, Janez Zlatoust, Bazilij Veliki, Justinijan, Gregor Teolog, Janez Damaščan). Primož Trubar je tako govoril predvsem o zgodovini človeka, Maksim Grek pa o zgodovini človeštva. Primož Trubar je posredoval prizore iz krščanske preteklosti ali svojo predstavo na podlagi omenjenih virov. Maksim Grek je posredoval poetične vrhunce krščanske misli, povzete iz izročila bizantinske liturgično-knjižne (himnografsko-pisne) umetnosti. Ustvarila sta osnovo ruske (teološko-filozofski temelj) in slovenske mentalitete (teološko-umetnostni temelj) ter omogočila nadaljnji razvoj miselno-duhovnega razvoja človeške kulture.

Osvobajanje Maksim Grek misli že v uresničevanja sposobnih pojmi natančno (»trdno«, »okrepi«) opevane, saj že slavljene popolne lepote:

»Glas 8. Prva pesem:

Slava: »V drobovju spočeta deviško Njega iz drobovja je pred časom Oče rodil. Z drobovja sladkostmi zaslužjena, s tvojo trdno silo me osvobodi. // Zemlja, ti edina sveta resnično, kakor da bi rodila božansko in svetlobo in življenje. Zemljo plodno in nosečo dušo mojo tvojemu Sinu pokaži, Boga roditeljica.

Tretja pesem:

Nebesnemu krogu vrhovni stvarnik, Gospod. In cerkve graditelj, ti mene okrepi v ljubezni svoji, z željo tega konca ter vernih trdnost, edini človekoljubni. // Blagosti tvoje, Sveta Trojica, spoznanje veliko si, obnovitev ustvarjenega po tvojemu božanskemu obrazu. Njega utelešenjem prečudovitim edinega iz tebe bolj/nad Besedo sebi bivališče pokazal si. // Z darovanji tvojimi svetimi in mislimi posvečene lepote ozaljšaj z blago ponižnostjo um moj v tišine duše in sveto lepem ustroju pojem in slavim tebe božanski Paraklet. Skrivnih telesnih gibov, Vladar, od oholosti v meni rojevanih, in nesrečne omadeževane duše docela izženi od mene, rotim te. Z vzdržnostjo in uzdo božanskega strahu, Gospodar, brezsravno dušo mojo zveži s stremljenjem, da bi s preveliko pobožnostjo in trezno mislijo ti pel in te slavil božanski Tešitelj« (l. 178, ob.).

To ni slovanski hezihastični rezonans, temveč tišja preroditev pesmi duhovne in

⁷⁸⁷ Mislimo na vedenje, vsebovano v človeškem izročilu, ki je bilo potrjeno kot verni pokazatelj prihodnje krščanske vere prav zaradi posebne oblike posrednosti (videnja, prerokbe, prividi, sanjski prizori, prisluihi), kot na primer t. i. Sibiline prerokbe, izročilo prerokinje Anne, pa tudi zaznamki v spisih antičnih filozofov. Omenjeno je najti v besedilih Maksima Greka prav kot upodobitveno-pesniške predhodnje ne do konca opredeljenosti (gr. *proorismai*), kot je Dionizij Areopagit opredelil predhodnji obstoj (bivanje) podobe (ikone) v Bogu (O božanskih imenih, 5).

potrditev verne preteklosti pravilne. V *Kanonu Svetemu Duhu Parakletu* Maksim Grek ne le opredelil zmožnost slovanske besede preroditi se ter ovekovečiti življenje ustvarjajočo krščansko izročilo v XVI. stoletju, je povzemajoč smernico akatistov, v katerih je bilo nago-varjanje namenjeno Sinu in ne materi Njegovi,⁷⁸⁸ med osebami krščanskega Boga v Sveti Trojici našel spoštljivo, tj. zaključno mesto tudi za tiho pesem, neposredno posvečeno Božji materi. Maksim Grek je v svojih besedilih z obnovljenimi himnografskimi stezosledji bizan-tinski⁷⁸⁹ kult Theotokos vzpostavil v bistveno nedržavniški luči, saj je nasprotoval tuskemu samodržavju in ruskemu slavljenu Bogorodice z izpostavljenim ohranitvenim nagonom po poveličevanju ruske vzpostavljajoče se državnosti, tako nadaljeval akatistično himnografijo, a ga prav tako preoblikoval v zgolj duhovno molitveno pesnjenje. Tako je Bazileja res – nepre-roška, a čisto zgolj tešilna molitev, kakršna naj bi bila v nadaljnjih stoletjih za posameznikovo duševnost utešna samo pesem. Zdi se, da je z vero v Nje ne dokončano preselitev ter docela tuzemsko svetost (hkrati z brezmadežnim spočetjem) Maksim Grek izpolnil večnost Nje duše (gr. lipopsihea) v sedanjosti molitvene pesmi, ustrezno najstarejšim slovanskim litur-gičnim pesmim, kot je bil *Kanon svetemu Dmitriju* svetega brata Konstantina⁷⁹⁰ – ustvarje-nim v slovanski cerkven jezik, z namenom posvečenosti bogoslužja. S svojo osamosvojeno od sočasnih brezumnih navduševanj nad antičnimi relikti, pa tudi od gotove ljudske podpore poetiko v povsem individualnem jeziku s slovansko besedno osnovo sta Primož Trubar in Maksim Grek izvršila verni preporod četrte (ali še vedno tretje) duhovne podstati obračanja v nebo (P. Trubar je vzpostavil avtohtono krščansko slovensko upodobitveno⁷⁹¹ sposobnost in zavest, M. Grek je oživil avtentično slovansko apostolsko poslanstvo). V osebni bese-dnem izrazu, ki je združeval pomensko, upodobitveno, ritmično, muzikalno razsežnost, sta našla način poprave ali ozdravljenja človekove duševnosti – s tem sta neposredno izkazo-vala najglobljo zaskrbljenost prav za duše nesmrtnost. Postavila sta temelje mogoče prero-ditve človeka (renesansa »humanium«), tako pa se je zgodila resnično krščanska renesansa.

⁷⁸⁸ V 20. enoti (K) in ne 10. stanci (kot se je zmotil strokovnjak: E. Wellesz, »The Akathistos«, 150).

⁷⁸⁹ O prevodnih predlogah slovanskih akatistov več A. Filonov, *The Slavic Akathistos Hymn, Poetic Elements of the Byzantine Text and its Old Church Slavonic Translation*, Munich 1988.

⁷⁹⁰ R. Jakobson, *Selected Writings VI: Part I*, Berlin–NY–Amsterdam 1985, 304–305.

⁷⁹¹ »Hrastovlje se namreč končno vključujejo v množico slikarskih spomenikov evropskega subalp-skega pasu, ki pomeni ob koncu srednjega veka prav z njimi enega najzanimivejših kulturnih pro-storov v vsej Evropi« (M. Zadnikar, *Hrastovlje*, 67).

POVZETEK

1. Gradniki utemeljevanja naslednjega razvojnega loka zgodovinskih dogodkov:

Nastanek gramatike, ustrezno s pravili vzpostavljanja zgodnjekrščanske liturgije (prepletanje vzhodno-zahodnih osnov zavesti človečanstva v grško-latinskih jezikovnih oblikah) v obdobju od I.–III. stoletja. Preseljevanja (konec VI. stoletja) in upori slovanskih ljudstev z začetkom slovanske pismenosti, neposredno s stvarjenjem slovanske liturgije konec IX. stoletja -- kot povodom za odločilne premike v razdeljevanju vzhodno-zahodno krščanskega monopola (in končnem razkolu leta 1054). Odraz stremljenja po združevanju, povezanosti, slogi v dogajanju na slovenskem ozemlju, neprisiljeni sintezi latinsko-vzhodne liturgične prakse. Zgodnji razcvet slovanskega liturgičnega jezika (zapis slovenščine odraža prehod od skupne k osebni molitvi). V pojavu dveh pisateljev (Primož Trubar in Maksim Grek) v XVI. stoletju v času t. i. renesanse presežek slovanskega jezika kot onkraj institucionalni, izvenkategorični, nadregionalni, a-nacionalni vrhunec ustvarjalnega in obenem globoko vernega besednega izraza.

2. Primož Trubar in Maksim Grek sta se kot priči teološko neustreznemu prikazovanju (in pojmovanju) Božjega Sina na zemlji borila tudi proti vsem prilagajanjem svetih pravil v korist tuzemskih zakonov, ki se je v tedanjem času kazalo kot nasprotovanje politiki uradnih cerkvenih oblasti na širšem evropskem ozemlju (na ozemlju današnje Slovenije katoliška strahovlada; v moskovski Rusiji naraščajoče nasilje zaradi vzpostavljanja samostojne ruske pravoslavne Cerkve; papeški sedež; itd.). V različnih okoliščin in zaradi različnih vzrokov sta oba zavestno izbrala slovanski jezik za jezik razumevanja in razumljenosti ter zato tudi pravovernega upodabljanja krščanskega ideala Bogočloveka v življenju. V tem pogledu sta se bojevala za svobodo krščanske vere: za svobodno odločitev posameznika, da svoje življenje posveti Bogu; za nepoverjeno sveto izročilo in lepoto Božje podobe. S tega zornega kota sta zavračala nenujne pretekle zglede upodabljanja (razumljene kot retorika slikanja), kot so alegorizacija, simbolizacija, personifikacija, temveč sta se slednjih načinov posluževala zgolj teološkim zahtevam ter biblijski resničnosti ustrezno. Dopusčala sta relikte personifikacije, kolikor je ta omogočala upodobiti 1. prevlado neke vrline v človeku (a ne utelešenje v njem) za upodobitev zgleada pobožnega življenja ali pa 2. postavo (vlado) neoporečne vrednote s sintetično sposobnostjo, tj. povzemanjem vase tudi drugih (dveh) Bogu ugodnih vrednosti. Nista priznavala človeških stvaritev (ne simbolnih, ne emblematičnih), sprejemala sta

zgolj svetopisemski jezik, v katerem sta odkrivala (ne literarne oblike ali vzorce poezije) avtentične besedne obrazce sporazumevanja med ljudmi (dialoške oblike), še zlasti pa razumevanja med vernikom in krščanskim Bogom v Sveti Trojici (poetične oblike). S posebno pozornostjo do umrlih/pokojnih sta izgrajevala lastno razmerje do vprašanja smrti (kristijana): poleg najstrožje spoštljivosti sta izražala (v Svetem pismu utemeljeno) pojmovanje človeške smrti kot neenostavne možnosti posameznikove odrešitve. Teološko upodabljanje časa, ustrezno bibličnemu (poudarek t. i. Janezovega izročila), je besedni izraz zbliževalo z ikonografskimi motivi zgodnjekrščanskih fragmentarnih katakombnih upodobitev. Odnos do svetosti (posvečene podobe) Maksima Greka in Primoža Trubarja si je nasprotoval: medtem ko je prvi vse svoje pereče teološke teme razreševal s priznanjem svetosti Božje matere, drugi slednje čaščenja ni priznaval, tem bolj pa izražal čaščenje samega obreda Gospodove večerje, torej svojevrstne ustreznice sveti podobi. Zavestno sta potencialne sile upodabljanja posvojila v besedni izraz, v katerem se je teološko neovrgljivo ustalil lik Božjega Sina z vidnimi človeškimi in vidno (skrivnostno) božanskimi lastnostmi, ki je – svoji naravi ustrezno -- začel dopuščati tudi Njemu približanje: vstop posameznikovega glasu, ki je – v istovetenju/ identifikaciji -- deloval za dušo odrešilno. Oba pisatelja sta izoblikovala tudi lik z ženskimi atributi, ki se je zakrito izkazal za presežnega: če je P. Trubar zavračal svetost Marije, je slednji pripisoval (poleg neomadeževanosti) možnost tvorjenja molitev v obliki pesmi, neogibnih za duševno tolažno vernikov; M. Grek je upodobil ženo-vdovomater s sinom z docela tuzemskimi lastnostmi, ki bi kot hči Božja (Milost) bila enakovredna Trubarjevi besedni upodobitvi Vere ali Cerkve kot Kristusove edine tuzemske dotakljivosti, nujne za živo vernikovo izkušnjo. Z omenjenim se oba pisatelja nista le navezovala na sočasna trenja glede vprašanja o nesmrtnosti duše, temveč sta slednje tudi rešila: v svojem besednem izrazu sta namreč ikonografske motive utemeljila s svetopisemsko vsebino (starozavezne podobe, evangelijska sporočila, apokaliptična videnja), ki sta jo teološko (eksegetsko, patristično) tolmačila kot najbolj zvesto pričevanje o času vzpostavljanja krščanske vere (sklicevanje na prve zapisovalce, tj. apostole in tolmače, tj. zgodovinarje, kroniste, pridigarje). Na ta način sta obujala zgodnjekrščansko vzdušje tudi v svojih besedilih. Ker pa sta bila nerazumljena med sodobniki (M. Grek pri ruskih oblasteh, P. Trubar pri slovenskih oblasteh), sta doživela tragično razhajanje med: jezikom in (njegovimi nosilci) ljudmi. Pisala sta v jeziku s slovanskim besednim korenem, z namenom, da bi bil dostojen služenja Bogu. Zato sta se navezovala na obdobje med IX. in XII. stoletjem, znanega tudi zaradi odločilnega znotrajkrščanskega razkola, pa tudi pod nazivom t. i. makedonske renesanse: M. Grek namerno (sklicevanje na obdobje iz domovinske zgodovine, tj. bizantinske državnosti); P. Trubarja nenamerno, a posredno v zapisu in tisku slovenskega jezika (prvič zabeleženega v obdobju t. i. otonske renesanse). Tako sta v svojem ukvarjanju v slovanskem jeziku (prizadevanje za nerazklenjenost in adekvatnost vsebine in oblike) obujala obdobje izgradnje t. i. slovanske pismenosti (vstopom slovanskega jezika med tri svete jezike). S pritegnitvijo pojmov t. i. liturgične resničnosti v osebni jezik sta izgrajevala vzporednico nebesni večnosti: bogoslužno nepretrepanost časa in prostora. Kljub dozdevni polemičnosti njun jezik odraža stremljenje k sintezi kanoničnega krščanskega izročila (tudi medsebojne pomoči različnih krščanskih veroizpovedi). Tudi v tem leži razlog, da sta bila zatirana in nerazumljena. Njun

duhovni plod in daljnosežno vplivnost je moč najdevati v najpretanjnejših plasteh ruske in slovenske kulturne zavesti (mentalitete): v teozofski filozofiji (sintetična sposobnost) in najsubtilnejši poeziji (skrajni izraz neravnodušja in človečnosti). Na ta način sta v svojem osebnem jeziku s slovansko besedno osnovo izvršila krščansko renesanso.

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

1. Некоторые из возможных причин, давших импульс к историческому развитию:

Основание грамматики согласно правилам создания раннехристианской литургии (переплетение восточно-западных принципов организации человеческого общества во взаимосвязи с греческими и латинскими языковыми формами) в период с I по III век. Переселение славянских племен в конце VI века и создание славянской письменности одновременно с литургией в конце IX века, повлекшими за собой значительные перемены в области формирования отличительных черт восточной и западной христианских Церквей. Некоторые отражения стремления к синтезу, общедоступности и согласию на территории Словении, проявивших себя в способности сохранения и латинского, и восточного литургического опыта. Ранние вспышки славянского богослужебного языка (отдельное закрепление словенского языка во Фрейзингенских отрывках отражает перемещение от общей, т. е. церковной, к личной, т. е. к тихой молитвенной форме). Явления двух писателей (Максим Грек, Примож Трубар) в эпоху европейского возрождения можно рассматривать как высочайший пример творчества на славянском языке; их появление являлось неофициальным, наднациональным и внеинституциональным самовыражением непоколебимой христианской веры.

2. Свидетельствуя о разных теологически неприемлемых изображениях Сына Божьего и о связанных с ними недоразумениями, они боролись против всякого упрощения святых правил, что в свое время воспринималось как их противление официальной власти, как государственной, так и церковной (им обоим были свойственны антикафолические тенденции). Ввиду разных обстоятельств они сознательно выбрали славянский язык не только в качестве средства повествования, но в первую очередь в качестве одного из наиболее подходящих средств для выражения и изображения Богочеловека в жизни. В связи с этим они становились воплощением свободы христианской веры: они настаивали на свободе выбора каждого человека и праве отказаться от служения миру, предпочтя посвятить себя благочестивой жизни во имя христианского Бога – Пресвятой Троицы. Упрек их был направлен против искажения христианского наследия, они прежде всего боролись с различными видами еретического движения и апокрифами. Они работали над утверждением красоты образа Божьего.

Отсюда отрицание ими всех излишних пережитков предыдущих изобразительных форм, представляющих собой риторические образцы, известные под названиями аллегоризация, символизация, персонификация, которыми они пользовались лишь в случаях следования требованиям утверждения теологических понятий и необходимого созвучия с библейскими образами. Из вышеперечисленного они условно приняли разновидности персонификации, так как этот метод позволял изобразить либо человеческую добродетель, как основу благочестивой жизни, либо преобладание превосходящего внутреннего качества, отличавшегося синтетической способностью также «поглотить» варианты, отмеченные аллегоризацией и символизацией. Они отрицали формы человеческого творения («мышления от себя», символы, эмблемы), принимали только язык Священного Писания, в котором они нашли основные формы межчеловеческого общения (диалогические формы), но прежде всего формы взаимоотношения между Лицами в Святой Троице (поэтические формы), а также взаимопонимания между верующим и Вышним (иконографические формы на словесном языке). Они уделили особое внимание усопшим, выказывая тем самым свое высокое почтение к бессмертной жизни христианина, выражая также свое сложное понимание спасения верующего в образе Христа, которое не отличается от буквального его утверждения в Библии. Наряду с образами Евангелия и Откровения от Иоанна были введены в употребление понятия времени или, лучше сказать, вневременного со-бытования в Священном Писании, что впоследствии сблизило их мировоззрения с присутствием вечной радости и спокойствия в раннехристианских изображениях катакомбного искусства. Однако их взгляды на святость, по причине их принадлежности к различным видам христианского вероисповедания, являлись противоположными. Примож Трубар, наиболее деятельный протестантский пастор и священник, ежедневно причащавший верующих, отрицал существование человеческой способности постичь степень святости, ввиду чего еще больше почитал обряд причащения (евхаристии или Вечери Господней), т. е. разновидности образа Божьего; тогда как Максим Грек все важные для православной веры теологические вопросы, кажется, решил именно утверждением существования и своим настаиванием прежде всего на святости Божьей Матери. Они сознательно воплощали изобразительные силы в словесном выражении, которое показало себя способным теологически изобразить лик Сына Божьего, с Его очевидно человеческими и в то же время очевидно божественными («тайными») принадлежностями; Который, согласно Своей природе, и позволил приближение, т. е. обращение к Нему: введение голоса верующего, находящего в самоотожествлении душеспасительные силы. Оба писателя создали также образ женской личности, чтобы тем самым подтвердить силу человеческой души, способной преодолеть любые препятствия на пути к истинной вере. П. Трубар отрицал святость Марии, но признавал Ее силу вдохновения, а именно в умении наряду с ветхозаветными пророками творить песни, необходимые для утешения верующих. Максим Грек изобразил жену-вдову-мать с сыном как непосредственный земной идеал не только благочестия, но и красоты, равной небесной Благости. Последнюю можно приравнять к словесному изображению Веры или Церкви как единого земного прикосновения

Христову, весьма необходимого для воплощения живого присутствия Сына Божьего в жизни человека, верующего в Него. Тем самым оба писателя не только оказались в центре обсуждения чрезвычайно актуального тогда в Европе вопроса о бессмертии человеческой души, но и смогли ответить на него: в своем словесном выражении они касались иконографических сюжетов, основы которых были заложены в Священном Писании (ветхозаветные образы, поучения в Евангелии, видения Откровения), и толковали их теологическим способом, т. е. экзегезой и методами патристики, как самыми достоверными свидетелями характерных черт эпохи возникновения и церковного установления христианской веры (ссылаясь на апостолов, историков, святых, проповедников, писцов). Таким образом в своих текстах они воссоздавали раннехристианскую атмосферу. Оказавшись, однако, непонятыми своими современниками, они сами стали свидетелями болезненного разделения, равносильного расколу: между языком и (его носителями) людьми. Они писали на церковно-славянском языке с целью заострить его до такой степени, чтобы он стал абсолютно приспособленным средством служения Богу и в то же время оставался понятным людям. Именно поэтому неслучайно упоминание в их текстах эпохи возникновения славянской письменности и причисление последней к трем священным языкам, таким образом речь идет о времени великой христианской схизмы, произошедшей между IX и XII веками, а также об эпохе так называемого македонского ренессанса: М. Грек сознательно опирался на этот период византийской императорской и церковной истории, тогда как П. Трубар делал это не прямым указанием, но посредством фиксации словенского языка (и первопечатных книг), в то время впервые записанного на бумаге, в период так называемого оттонского ренессанса. В своей работе с языком они стремились к принципу адекватности словесной формы и содержания, включали в словесную ткань и так называемую литургическую действительность, на которой они основывали параллель с небесной вечностью – но в своем языке, как личном, так и возвышенном, они сумели создать литургическую непрерывность пространства и времени. Тем самым они на примере своего личного языка смогли осуществить принципы истинно христианского ренессанса. Несмотря на то что наука предписывала им полемическое наставление, их язык отражает стремление к синтезу канонического христианского наследия (возможной взаимной опоры между разными видами христианского вероисповедания). Это стало причиной их преследования. Сохранение и продолжение их духовных открытий можно обнаружить в самых изящных (даже подспудных) формах русского и словенского национального сознания, в самых выдающихся формах поэзии и теософской философии.

ABSTRACT

1. Draft argumentation of the next development arch of historical events:

The formation of grammar corresponding to the rules of the establishing of Early Christian liturgy (intertwining of eastern and western elements of the consciousness of humanity in Greek/Latin linguistic forms) in the period from the I to the III century. Migrations (end of the VI century) and risings of Slavic peoples with the beginning of Slavic literacy, directly with the establishing of Slavic liturgy end of the IX century – as the incentive for crucial steps in dividing the Eastern and the Western Christian monopoly (and the final schism in 1054). A reflection of striving for union, connectedness, concord in what was happening on Slovene land, a spontaneous synthesis of Latin-Eastern liturgical practice. Early prosperity of the Slavic liturgical language (records in Slovene language reflect a transition from common to personal prayer). With the appearance of two writers (Primož Trubar and Maximus the Greek) in the XVI century, in the time of the so-called Renaissance, an accomplishment of Slavic language as a beyond-institutional, non-categorical, beyond-regional, a-national culmination of creative and at the same time deeply religious verbal expression.

2. Being witnesses of theologically inadequate portraying (and comprehending) of the Son of God on the earth they also fought against all adjusting of holy rules in favour of earthly laws, which at the time was considered opposing to the politics of official church authorities on a wider European territory (on the territory of today's Slovenia – Catholic reign of terror; Muscovite Russia – increasing violent tendencies to establish an independent Russian Orthodox Church; the Holy See; etc.). In different circumstances and for different reasons they both consciously chose the Slavic language as the language of understanding and being understood, and as such also of orthodox portraying of the Christian ideal of God-man in life. In this sense they fought for the freedom of Christian faith: for individual's free choice to dedicate his life to God; for untouched sacred lore and the beauty of God's image. From this point of view they rejected redundant past examples of portraying (understood as rhetoric of painting), such as allegorization, symbolization, personification, and used them merely as appropriate to theological requirements and biblical reality. They allowed relicts of personification, in as much as it enabled representations of either a domination of a virtue in a human being (but not its embodiment within him) for the purpose of portraying a model of a devout life, or a statute (authority) of an unblemished virtue with a synthetic ability,

i.e. taking on also the (two) other qualities favourable to God. They did not accept human creations (neither symbolic, nor emblematic); they only accepted biblical language in which they discovered (not literary forms or patterns of poetry) authentic word forms of communication among people (dialogical forms), but mostly of understanding between a believer and the Christian God in the Holy Trinity (poetic forms). By paying special attention to the dead/deceased they built their own position to the question of death (Christiana): apart from the strictest respect they were expressing (founded in the Bible) an understanding of human death as a possibility of an individual's redemption that is not simple. Theological portraying of time, corresponding that of the Bible (emphasis of the so-called John's lore), drew verbal expression closer to iconographic motifs of Early Christian fragmentary catacomb portraying. The relationships toward sacredness (consecrated image) of Maximus the Greek and Primož Trubar were in opposition: while the first used to solve all his pressing theological issues by acknowledging the sacredness of the Mother of God, the latter did not acknowledge it, but was rather expressing the worshipping of the ceremony of Lord's Supper, in a way corresponding to the sacred image. They consciously adopted potential forces of portraying into a verbal expression in which an image of the Son of God with visible human and visibly (mysteriously) godly characteristics established itself theologically irrefutably, which – as is its nature – started to allow He to be approached: an introduction of individual's voice which – with identification – had a redeeming effect for the soul. Both writers also developed an image with female features which concealingly proved to be superlative: if P. Trubar renounced the holiness of Mary, he ascribed to her (apart immaculateness) an ability for creating prayers in the form of songs, indispensable for consolation of believers' souls; M. the Greek portrayed a wife-widow-mother with her son with entirely earthly characteristics. As the Daughter of God (Mercy), equal to Trubar's verbal representation of Faith or Church as Christ's only earthly touchability crucial for a vivid experience of a believer. By this the writers did not only link to simultaneous frictions about the issue of soul's immortality, but they also solved the latter: in their verbal expression they explained iconographical motifs with biblical contents (Old-Testamental images, gospel messages, apocalyptic visions) which they interpreted theologically (exegetically, patristically) as the most faithful testimony about the time of the founding of Christian religion (referring to the first record writers, i.e. Apostles and interpreters, i.e. historians, chroniclers, preachers). In this was they reawakened the Early Christian atmosphere also in their own texts. But since they were misunderstood among their contemporaries (M. the Greek among Russian ones, P. Trubar among his own people) they experienced a tragic partition between: the language and (its users) the people. They wrote in a language with Slavic word roots with the purpose that it becomes worthy of serving God. Therefore they leaned on the period between the IX and the XII century, known for the schism, but also for the so-called Macedonian Renaissance: M. the Greek intentionally (referring to the period from the country's history, i.e. Byzantine state); P. Trubar unintentionally, but indirectly in records and the print of Slovene language (recorded for the first time in the period of the so-called Ottonian Renaissance). Thus in their work with the Slavic language (striving for connectedness and adequacy of content and form) they awakened the period of the establishing the so-called Slavic literacy (the entering of Slavic

language among three holy languages). By including notions of the so-called liturgical reality in their personal language they were creating a parallel to heavenly eternity: liturgical uninterruptedness of time and space. Despite apparent controversialism their language reflects a striving for a synthesis of canonical Christian lore (also mutual help of different Christian creeds). This is another reason why they were oppressed and misunderstood. In their texts they indirectly touched on the topical questions of the time, such as immortality of the soul, the question of individual's free will, dependence on earthly or godly authorities, church and earthly hierarchy, the value of man's actions/work, the refusing or accepting of the possibility of reaching sacredness, and consequently also the question of a creative act of an individual. Their spiritual fruit can be found in the most subtle layers of Russian and Slovene cultural consciousness (mentality): in theosophical philosophy (synthetic ability) and in the subtlest poetry (the outmost expression of non-indifference and humanity). In their personal language with a Slavic verbal base they thus carried out a Christian Renaissance.

SEZNAM SLIKOVNIH DOPOLNIL

1. Brižinski spomenik I.
2. Brižinski spomenik II.
3. a) »Posvetitev«; b) Zakramentalni list. (Latinski lekcionar, XI. stoletje, samostan sv. Petra, Salzburg).
4. Brižinski spomenik III: sklepna molitev spovednega obrazca.
5. »Inventio Sanctae Crusis«. (karolinška kopija, X. stoletje, München, State Lib., Cod. Lat. 22053, fol. 14).
6. »Konstantin in Metod v Rimu ob prenosu relikvij papeža Klementa«. (freska, cerkev sv. Klementa, XI. stoletje).
7. »Sedeči menih«. (iniciala, Stiški rokopis, XV. stoletje).
8. Sv. Avguštin. (portretna miniatura, De Civitate Dei, XIV. stoletje).
9. Kapiteli: Vrline: a) Pravica kot kralj Salomon; b) Skromnost kot dekle z vrčem vode. (Benetke, bazilika sv. Marka).
10. Sveti Peter. (ikona, 1. polovica VII. stoletja, Sinaj).
11. »Evharistija«. (mozaik, 2. polovica IV. stoletja, Oglej).
12. »Dobri pastir«. (mozaik, mavzolej Galla Placidia, V. stoletje, Ravenna).
13. »Maiestas«. (Codex Amiatinus, X. stoletje).
14. a), b) Primož Trubar: *ReSodiue S. Iansha* (1577).
15. Kristus. (ikona, VI. stoletje, Sinaj).
16. a), b) Maksim Grek: *Proti žaljivcem Božje matere*. (Sankt Peterburg, Ruska Nacionalna Biblioteka–RNB, Sol. 494/513: l. 189, l. 199).
17. Primož Trubar: 118. psalm. (*Ta celi Psalter Daidov*, 1566, Tübingen).
18. Maksim Grek: 118. psalm. (*Liturgični Psalter*, 1552 Moskva, Zgodovinski muzej–GIM, Uvar. 85: l. 101 ob., l. 102).
19. »Poslednja večerja«: Jacopo Tintoretto (1579–1581, Scuola di San Rocco, Benetke).
20. »Nebeška lestev«. (ikona, VI. stoletje, Sinaj).
21. a) Gora: »Čudež vode iz skale«; b) »Kača v puščavi«. (miniaturi, Oktateuch, Cod. 602: fol. 163 recto; fol. 166 verso, XIII. stoletje, Atos, samostan Vatoped).
22. Maksim Grek: *Beseda o nesrečnem tem veku*. (Moskva, Ruska Državna Biblioteka–RGB, sobr. Bol'sh. No. 285/26: l. 15, ob).
23. Vatopedska ikona Božje matere. (IX. stoletje, Atos, samostan Vatoped).
24. »Pieta«: Michelagniolo di Ludovico Buonarroti Simoni (1545–1555, Duomo, Firenze).

25. »Šivilja v templju«: Janez iz Loke (freska, 1504, sv. Primož nad Kamnikom).
26. Vladimirska ikona Božje matere (XI–XII. stoletje, Moskva, kapela Tretjakovske galerije).
27. »Oznanjenje« (1490, cerkev Svete Trojice, Hrastovlje).
28. »Marijina hvalnica«. (miniatura, XI. stoletje, Septuaginta, Vat. Cod. 752: fol. 485, rect.).
29. »Trije mladeniči v plamenih«. (katakombna upodobitev, III. stoletje, Rim).
30. »Vnebovhod«. (miniatura, VI. stoletje, sirski Rabbula Evangelij, Firenze, Biblioteca Laurenziana).
31. »Stoječa ženska«: fra Filippo Lippi (skica, 1440–1469, Firenze).
32. Maksim Grek: *Povest strašna in vredna spominjanja*. (Sankt Peterburg, RNB, Sol. 494/513: l. 288 ob, l. 289).
33. Primož Trubar: *Velikonočne pesmi*.
34. »Vitez, smrt in hudič«: Alfred Dürer (bakrorez, 1513).
35. »Mrtvaški ples«. (freska, cerkev Svete Trojice, druga polovica XV. stoletja, Hrastovlje).
36. »Jezusovo darovanje v svetišču«: a) upodobitev na križu s prazničnim letom (XIII. stoletje, Atos, samostan Hagiau Pavlou); b) upodobitev na Diptihu (XIV. stoletje, Atos, samostan Hilandar).
37. »Januar«: ženska roka. (cerkev Svete Trojice, Hrastovlje).
38. Pomlad. (mozaik, 2. polovica IV. stoletja, molilnica »Dobrega pastirja«, Oglej)
39. Primož Trubar: zaključek *Ta celega Psalterja Davidovega* (1566, Tübingen).
40. Maksim Grek: zaključek *Liturgičnega Psaltra* (1552, Moskva, Zgodovinski muzej–GIM, Uvar. 85: l. 138).

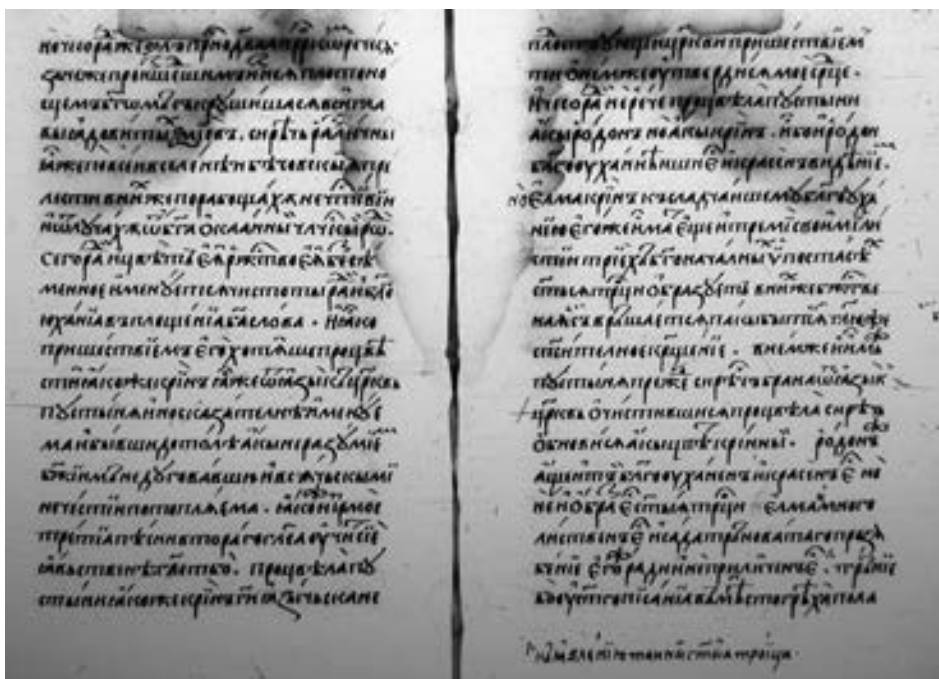












дѣтти и нѣ зного жє и нѣ мѣ жє вѣ мо
 глѣ та раздѣлѣ стнѣ и дѣтѣ дѣ нѣ жє
 нѣ у дѣ чє нѣ нѣ . снѣ у дѣ ко гѣ лѣ со мѣ д
 дѣ вѣ цнѣ о крѣ тѣ на у дѣ цнѣ то
 вѣ рѣ жє нѣ мо шнѣ дѣ сѣ нѣ тѣ дѣ пѣ нѣ
 сѣ шѣ сѣ мѣ тнѣ ѡ . ф . ѡ нѣ сѣ сѣ мѣ
 тѣ рѣ нѣ вѣ рѣ нѣ . нѣ о нѣ шѣ мѣ вѣ шнѣ . нѣ вѣ
 зѣ рѣ дѣ кѣ лѣ лѣ о сѣ мѣ ѡ сѣ тѣ лѣ сѣ вѣ лѣ
 о крѣ тѣ нѣ мѣ я нѣ сѣ мѣ тнѣ хѣ о тѣ тѣ
 снѣ дѣ дѣ гѣ у дѣ ко жѣ сѣ тѣ лѣ сѣ вѣ гѣ нѣ
 ѡ сѣ рѣ лѣ о сѣ кѣ . нѣ о крѣ сѣ ѡ нѣ сѣ лѣ о
 ѡ сѣ шнѣ нѣ нѣ у тѣ лѣ нѣ гѣ рѣ дѣ нѣ . сѣ
 прѣ тѣ жѣ нѣ шѣ сѣ тѣ нѣ у тѣ тѣ чѣ я нѣ жѣ
 мѣ шнѣ сѣ tѣ nѣ нѣ dѣ sѣ nѣ мѣ nѣ nѣ повѣ рѣ
 жѣ нѣ на у дѣ цнѣ . ѡ сѣ мѣ nѣ nѣ ѡ sѣ
 вѣ tѣ прѣ тѣ жѣ tѣ жѣ . дѣ о сѣ рѣ щѣ tѣ
 пѣ тѣ рѣ жѣ шѣ gѣ sѣ nѣ ѡ dѣ жѣ sѣ mѣ d
 сѣ вѣ dѣ nѣ sѣ rѣ жѣ nѣ mѣ tѣ nѣ nѣ u tѣ tѣ
 шѣ mѣ o nѣ tѣ kѣ o sѣ mѣ . nѣ u tѣ tѣ a dѣ nѣ

нѣ шѣ tѣ rѣ жѣ a nѣ kѣ nѣ a mѣ dѣ a o nѣ nѣ .
 nѣ sѣ a nѣ kѣ e lѣ sѣ tѣ sѣ tѣ nѣ . vѣ sѣ nѣ sѣ
 dѣ nѣ u tѣ a vѣ sѣ tѣ sѣ nѣ nѣ sѣ sѣ o sѣ tѣ a nѣ nѣ dѣ tѣ
 nѣ dѣ sѣ o nѣ nѣ sѣ sѣ tѣ tѣ o nѣ gѣ tѣ sѣ a nѣ nѣ
 nѣ dѣ . dѣ sѣ tѣ a nѣ vѣ sѣ tѣ nѣ dѣ sѣ tѣ tѣ sѣ o
 a nѣ tѣ sѣ tѣ vѣ tѣ o sѣ vѣ nѣ a gѣ o nѣ vѣ kѣ nѣ dѣ
 nѣ sѣ a tѣ sѣ tѣ vѣ o mѣ шнѣ nѣ dѣ nѣ kѣ o tѣ rѣ tѣ o
 gѣ tѣ sѣ tѣ nѣ nѣ nѣ . nѣ vѣ sѣ mѣ sѣ vѣ e .
 nѣ tѣ rѣ sѣ tѣ a vѣ tѣ o sѣ jѣ kѣ nѣ nѣ nѣ mѣ vѣ kѣ nѣ
 nѣ sѣ sѣ a vѣ sѣ u tѣ tѣ lѣ nѣ dѣ nѣ nѣ tѣ sѣ lѣ o nѣ
 o kрѣ mѣ шнѣ nѣ . sѣ nѣ mѣ шнѣ tѣ tѣ vѣ o nѣ nѣ
 шѣ . nѣ u tѣ sѣ o sѣ tѣ nѣ dѣ a vѣ dѣ sѣ o sѣ tѣ tѣ rѣ
 nѣ sѣ vѣ lѣ sѣ nѣ u tѣ tѣ sѣ nѣ tѣ o nѣ jѣ nѣ sѣ a
 vѣ mѣ tѣ tѣ e lѣ mѣ o gѣ lѣ a e mѣ o sѣ nѣ a vѣ kѣ vѣ
 e nѣ sѣ sѣ rѣ dѣ nѣ . nѣ tѣ nѣ nѣ zѣ lѣ mѣ . f . sѣ mѣ tѣ nѣ
 dѣ a dѣ nѣ sѣ o sѣ a sѣ o nѣ rѣ dѣ sѣ tѣ tѣ o . kѣ mѣ
 sѣ o tѣ u tѣ kѣ lѣ mѣ tѣ sѣ nѣ nѣ dѣ vѣ a sѣ i dѣ tѣ tѣ
 rѣ a lѣ kѣ nѣ sѣ a vѣ sѣ u tѣ nѣ dѣ vѣ dѣ rѣ a lѣ tѣ tѣ
 nѣ rѣ jѣ vѣ rѣ a lѣ a vѣ dѣ rѣ jѣ o kѣ nѣ . nѣ nѣ o nѣ a



BIBLIOGRAFIJA

PRVOTNI VIRI:

- I.–V. = Primož TRUBAR, 2002–2010: *Zbrana dela Primoža Trubarja*. I.–V. Ljubljana: Rokus.
- BiS = Primož TRUBAR, 2006: *Biblia Slavica*. Slovenische Übersetzungen, 1555–1582. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh. 1–746.
- CO = Primož TRUBAR, 1564: *Cerkovna ordninga*, v: IV. Tübingen.
- J = Primož TRUBAR, 1577: *Noviga Testamenta pvsledni deil*. Jeruzalemski izvod. (Jakobovo pismo, Petrova pisma, Judeževo pismo, Janezova pisma, Janezovo Razodetje – s tolmačenji). Nerazrezane tiskarske pole.
- NT = Primož TRUBAR, 1557: *Ena dolga predgovor k Novimu Testamentu. Ta prvi deiltiga Noviga Testamenta*. Tübingen.
- P = Primož TRUBAR, 1566: *Ta Celi Psalter Daidou*. Tübingen.
- SP = P. TRUBAR, J. DALMATIN, S. KRELJ, 1984: *Slovenska protestantska pesmarica*. 1583. *Wittemberg*. Ur. B. Gerlanc. Ljubljana: ČGP Delo.
- K I.–III. = Maksim GREK, prep., 1859–1861: *Sočinenija*. (1–3 t.). Kazan'.
- STL 1910 = *Prepodobnyj Maksim Grek (Sobranie sočinenii v III. tomah)*. Svjato-Troickaja Sergieva Lavra.
- MG 2006 = Maksim GREK, 2006: *Duhovno-nravstvennye slova*. Svjato-Troickaja Sergieva Lavra.
- MG 2008 = Maksim GREK, 2008: *Sochinenija*. T. 1. Moskva: Indrik.
- ST = Maksim GREK, 2005: *Prepodobnyj Maksim Grek (Žitie; Beseda o strastjah i protiv astrologov; Kanon Presvjatomu Duhu Paraklitu)*. Svjato-Troickaja Sergieva Lavra.

ROKOPISI:

- IRLI (Literarni Inštitut Puškinski dom): Peretc. No. 54: *Proti latincem*.
- RNB (Sanktpeterburška nacionalna knjižnica):
F. I. 71: *Predgovor in tolmačenje prvega psalma*.
F. I. 82: *Apostol*. (I. Pavlovo pismo Korinčanom s tolmačenjem). (prvi prevod Maksima Greka v starorusko starocerkvenoslovanščino, l.1519).
Sol. 494/513: *Povest strašna in vredna spominjanja; Proti žaljivcem Božje matere*.
RNB, Sof.1498: *Žitje Božje matere*.
- GIM (Moskovski zgodovinski muzej):
Uvar. 85: *Liturgični Psalter* (brez tolmačenja), l.1552.
- RGB (Moskovska državna knjižnica):
RGB, sobr. Bol'sh. No. 285, 26: *Beseda o nesrečnem tem veku; Proti utopljenem; Beseda proti Nikolaju*.
MDA I (STL 19)/42: *Molitev Sveti Trojici; Izrek o višjem svetu in o odrešitvi duš naših, kakor Gospodu molimo; O Janezovem evangeliju; Molitev Božji materi ter še o Kristusovem trpljenju; Beseda o Petru; Kanonu Svetemu Duhu Parakletu*.

OSTALI VIRI IN STROKOVNA LITERATURA:

- Kozma AHAIČIČ, 2007: *Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Kozma AHAIČIČ, 2007: Viri za prevod svetopisemskih besedil pri slovenskih protestantskih piscih 16. stoletja in nekatere tehnike prevajanja. *Slavistična revija* 55/3, 505–527.
- Jakob ANDRAEAE, 1586: *Christliche Leichpredig bey der Begrabnis des ehrwürdigen vnd hochgelehrten Herrn, Primus Trubern*. Tübingen: Georg Gruppenbach.
- B. ANGELOV, 1980: *Rusko-južnoslavjanski knjižovni vrzki*. Sofija.
- D. ANASTASIJEVIČ, 1895: *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka*, 4. zvezek. *Annales Regni Francorum, Hannoverae*.
- Dionisij AREOPAGIT, 1995: *O božestvennyh imenah. O božestvennem bogoslovii*. Sankt Peterburg: Založba Glagol'.
- Sergej S. AVERINCEV, 1976: *Antichnyj ritoricheskiy ideal i kul'tura vozrozhdenija. Iz istoriikul'tury srednih vekov i Vozrozhdenija*. Moskva.
- Sergej S. AVERINCEV, 1989: *U istokov evropejskogo vozrozhdenija*. Moskva.
- Sergej S. AVERINCEV, 1989: Dva roždenija evropejskogo racionalizma i prostejšie real'nosti literatury. *Chelovek v sisteme nauk*, Moskva, 332–342.
- Sergej S. AVERINCEV, 1997: *Poetika rannevizantijskoj literatury*. Moskva.
- Sergej S. AVERINCEV, 1997: *Nekotorye jazykovye osobennosti v Evangelijah*. Pravoslavna občina, št. 40. (Predavanje na Svjato-Filaretovski moskovski višji pravoslavno-krščanski šoli 21. 6. 1994).
- Sergej S. AVERINCEV, 2004: *Psalmy Davidovy*. Kijev: Duh i litera.
- A.S. BALAHOVSKAJA, 2008: Ioann Zlatoust kak ekseget. *Rannehristianskaja i vizantijskaja ekzegetika*. Moskva. 119–212.
- Charles BALLY, 1932: *Linguistique générale et linguistique française*.
- Mietta BARACCHI, 1971, 1972: *La lingua di Maksim Grek*. Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere, Rendiconti, Classe di Lettere e Scienza Morali e Storiche, I. vol. 105, fasc II: 253–280; II.vol. 106, fac II II: 243–267.
- Mietta BARACCHI, 1968: *Richerche sull'Opera di Maksim Grek I.–II.* Estratto de »ACME«. 217–325.
- Štefan BARBARIČ, 1976: Les aspects humanistes de la littérature protestante slovene. *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparee*. Budapest 1976, 201–207.
- C. A. BELOKUROV, 1899: *O biblioteke moskovskih gosudarej v XVI. stoletii*. Moskva.
- John BECKWITH, 1961: *The Art of Constantinople*. London.
- Pietro BEMBO, 2008: *Historiae Venetae libri XII. (English and Latin). History of Venice*. Harvard–London.
- Ernst BENZ, 1949: *Wittenberg und Byzanz*. Marburg: Fink.
- BIBLIOTHECA GRAECA MANUSCRIPTA CARDINALIS DOMINICI GRIMANI (1461–1523), 2003: *Biblioteca Graeca Manuscripta Cardinalis Dominici Grimani (1461–1523)*. (Aubrey DILLER–Henri D. SAFFREY–Leendert G. WESTERINK). Collana di Studi, 1. Venezia–Biblioteca Nazionale Marciana: Edizioni della Laguna.
- LA BIBLE D'ALEXANDRIE, 2010: Marguerite HARL: *La Bible d'Alexandrie, La Genese (I.)*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Petr M. BICILJ, 1996: *Mesto renesansa v istorii kul'tury*. Sankt Peterburg: Mirlif.
- Stefano di BRAZZANO, 2005: *Pietro Bonomo (1458–1546), Diplomatico umanista, vescovo di Trieste: La vita e l'opera letteraria*. Trieste: Edizione Parnaso.
- M. BRECHT, 1972: *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen*.
- Arnold BRUCKNER, 1914: *Die Wahrheit über die Slavenapostel*. Tübingen.

- Georgina BUCKLER, 1929: *Anna Comnena*. (1. izd. 1929). New York–Oxford: At the Clarendon Press.
- Marcello BRUSEGAN, 2005: *Storia Insolita di Venezia*. Roma.
- BS, 2004: *Brižinski spomeniki. Monumenta Frisingensia*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Dmitrij. M. BULANIN, 1984: *Perevody i poslanija Maksima Greka*. Leningrad: Akademija nauk SSSR.
- D. M. BULANIN, 1979: Istochniki antichnyh reminescencii v sochinenijah Maksima Greka. Leningrad: TODRL (*Trudy otdela drevnerusskoj literatury*). T. XXXIII, 134-156.
- D. M. BULANIN, 1993: Slovo o pokajanii i Slovo obličitel'no na ellinskiju prelest'. TODRL 47, 229–240.
- Sergij BULGAKOV, 1996: *Ikona i ikonopočitanie*. Moskva: Krutickoe Patriaršee Podvor'e.
- Jacob BURCKHARDT, 1963: *Renesančna kultura v Italiji*. Ljubljana: DZS.
- K. BURDACH, 1918: *Reformation – Renaissance – Humanismus*. Berlin.
- Fjodor I. BUSLAEV, 2001: *Drevnerusskaja literatura i pravoslavnoe iskusstvo*. Sankt Peterburg: Liga Pljus. Izd. Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta.
- Fjodor I. BUSLAEV, 2009: *Istoričeskaja grammatika russkogo jazyka v II. tomah. Sintaksis. Etimologija*. (napis. med l. 1875–1881, 1. izd. l. 1959) Moskva:
- Pavel BUŠKOVIČ, 1993: *Maksim Grek – poet – »Giperborejec«*. TODRL 47, 215–228.
- Averil CAMERON, 2006: *The Byzantines*. Oxford: Willey-Blackwell.
- Emilijan CEVC, 2012: *Pesnitev in resnica*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hugo CHAPMAN, 2010: *Italian Renaissance Drawings*. London: The British Museum Press.
- Andre CHASTEL, 1994: *Il Sacco di Roma, 1527 (Od prvega manierizma do protireformacije)*. Ljubljana: Škuc. FF.
- CHEVALIER, 1990: *Aquilee et la romanisation de l'Europe*. Tours: Centre de Recherches A. Piganiol. Universite de Tours.
- Kriton CHRYSOCHOIDOS, 2005: The Portaitissa icon at Iveron Monastery. *Images of the Mother of God*. Burlington: Ashgate. 133–145
- CHUDOTVORNYYE IKONY PRESVJATOJ BOGORODICY, 2010: S. ALEKSEEV: *Chudotvornye ikony Presvjatoj Bogorodicy (Kratkoe opisanie; Ikonografija; Dni prazdnovanija; Tropari i molitvy; Molitvennaja tradicija)*. Sankt Peterburg: Bibliopolis.
- James CLACKSON, Geoffrey HORROCKS, 2011: *The Blackwell History of The Latin language*, Oxford: Willey-Blackwell.
- Oliver CLEMENT, 1964: *Essor du christianisme oriental*. Paris: Press Universitaires de France.
- Oliver CLEMENT, 1971: La question du filioque et de la procession du saint-Esprit. *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale* 75–56 (1971). 171–190.
- CC, 2006: *Conciliarum oecumenicorum generaliumque decreta*. I. *Corpus Christianorum*. Bologna: Turnhout–Brepols Publishers.
- M. A. COLISH, 2002: *Medieval foundation of the Western intellectual tradition*. New York: Yale University Press.
- DIATRIBA, Erasmus–Luther, 1980: *Discourse on Free Will*. New York: Frederick Ungar Publishing.
- Charles DIEHL, 1859: *Botticelli*. Paris: Les Maitres de l'Art (Librairie de l'art ancien et moderne).
- Charles DIEHL, 1906: *Figures Byzantine*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Charles DIEHL, 1909: *En Mediterranee (Promenades d'Histoire et d'Art)*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Charles DIEHL, 1928: *L'Art Chretien primitif et l'Art Byzantin*. Paris–Bruxelles : Les Editions G. van Oest.
- Lodovico DOLCE, 1977: *Lodovico Dolce. Renaissance Man of Letters*. (ur. Ronni H. Terpening). Toronto: University of Toronto Press.

- Franz CUMONT, 1966: *Recherches sur le Symbolisme funeraire des Romains*. (1. Izd. 1942). Paris: L'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres (Fondation Carriere; Reimpression anastatique).
- Josip ČERIN, 1908: Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in poraba v poreformacijskih časih. *Prvi Trubarjev zbornik*. Ur. Fran Ilešič. Ljubljana 1908.
- Anton DOKLER, 1915: *Grško-slovenski slovar*. Ljubljana: Nadškofijski zavod sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano. Katoliška Tiskarna.
- Jean DELUMEAU, 1979: *Des Religions et des Hommes*. Paris: La Pochoteque.
- Jean DELUMEAU, 1984: *La civilisation de la Renaissance*. Paris: Arthaud.
- Jean DELUMEAU, 2000: *A History of Paradise*. Chicago: University of Illinois Press.
- A. P. DIJAKONOV, 1998: *Tipy vysšej bogoslovskoj školy v Drevnej Grecii*. Spb.
- A. P. DIJAKONOV, 1945: Vizantijskie dimy i fraccii v V–VII vv. *Vizantijski Vremennik*. Moskva-Leningrad.
- DRI, 1997: *Dictionnaire de la renaissance italienne*. Ur. J. R. Hale. Paris: Thames and Hudson.
- Z. R. DITTRICH, 1962: *Christianity in Great Moravia*. Groningen, J. B. Wolters.
- DOP: *Dumbarton Oaks Paper*.
- DREVNERRUSSKIE AREOPAGITIKI, 2002: *Drevnerusskie areopagitiki (kriticheskoe izdanie tekstov s komentarijami)*. Moskva: Krug.
- Francis DVORNIK, 1948: *The Photian Schism. History and Legend*. Cambridge.
- Francis DVORNIK, 1951: Emperors, Popes and General Councils. *Dumbarton Oaks Papers* 6, 3–23.
- Francis DVORNIK, 1959: *The Slavs: Their Early history and civilization*. Boston.
- Francis DVORNIK, 1966: Recent Archeological Discoveries in the Territories of Great Moravia (drugo predavanje na Simpoziju o bizantinski misiji Slovanom leta 1964 – Dumbarton Oaks). *DOP* XIX (1966).
- L'EGLISE OU L'ASSEMBLE, 1990: *L'Eglise ou l'Assemblée, son histoire sur la terre*. Ur. Edouard Recordon ter Philipp Tapernoux. Vevy: Editions Bibles et traites chretiens.
- E. B. ERMAČENKO, 2000: *Stoglav (Issledovanie i tekst)*. Moskva.
- EUCHOLOGIUM SINAITICUM, 1941: Rajko NAHTIGAL: *Euchologium Sinaiticum: Starocerkenoslovanski glagolski spomenik*: I. del (fotografski posnetek) –II. del (Tekst s komentarjem; s prilogo prvega lista odlomka sinajskega služebnika). Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani. Filozofsko–filološko–historični razred. Dela 1–2. XX.
- Maria EVANGELATOU, 2005: *The Symbolism of the Censor. Images of The Mother of God*. Ashgate.
- Antonina FILONOV, 1988: *The Slavic Akathistos Hymn, Poetic Elements of the Byzantine Text and its Old Church Slavonic Translation*. Munich.
- FILOSOFIJA RUSSKOGO RELIGIOZNOGO ISKUSSTVA XVI–XX VV., 1993: *Filosofija ruskogo religioznogo iskusstva XVI–XXvv.*: Antologija (ur. N. K. Gavrjushina). Moskva: Progress–Kult'ura.
- Georgij FLOROVSKI, 1983: *Puti ruskogo bogoslovja*. Paris: 3.ed.
- Georgij FLOROVSKI, 2006: *Vostochnye otcy IV. veka*. Minsk: Izdatel'stvo beloruskogo eksarhata.
- Boris L. FONKIČ, 1977: *Grečesko-russkie kul'turnye svjazi v XV.–XVII. vv*. Moskva.
- Boris L. FONKIČ, 2003: *Grečeskie rukopisi i dokumenty v Rossii v XVI.–XVII. Moskva*.
- Simon FRANKLIN, 2009: *Writings Society and Culture in Early Rus*. London: Cambridge Press.
- Luba FREEDMAN, 1990: *Titian's independent self-portraits*. (PLSA XXVI). Leo S. Olschki Editore.
- Northon FRYE, 1990: *Anatomy of criticism (4 eseji, s predg. Harolda Blooma)*. New Jersey: Princeton University Press and Oxford.
- Eugenio GARIN, 1964: *L'umanismo italiano*. Firenze.
- Deno John GEANAKOPOLOS, 1989: *Constantinople and the West (Essays on the Late Byzantine (Paleologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches)*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

- Aleksandr S. GERD, 2003: *Imennoe sklonenie v slovenskom jazyke XVI.v*. Sankt Peterburg.
- Aleksandr S. GERD, 2005: *Mestoimenie v slovenskom jazyke XVI.v na cerkovnoslavjanskom fone*. Sankt Peterburg.
- Aleksandr S. GERD, 2008: *Lingvističeskaja tipologija drevneslavjanskih tekstov*. Sankt Peterburg.
- Aleksandr S. GERD, 2010: *Imennoe slovoobrazovanie v slovenskom jazyke XVI–XVIII vekov*. Sankt Peterburg.
- Fran GESTRIN, 1952: Družbeni razredi na Slovenskem in reformacija. *Drugi Trubarjev zbornik*. Ur. M. Rupel. Ljubljana.
- Petr A. GIL'TEBRANDT, 1898: *Spravočnyj i ob'jasnitel'nyj Slovar' k Psaltyri. Spravočnyj i ob'jasnitel'nyj Slovar' k Novomu Zavetu. I–III*. Sankt Peterburg: Sinodal'naja Tipografija.
- Margaret D. GIBSON, 1896: *Apocrypha Sinaitica*.
- Gerhard GIESEMANN, 1991: Sovražnik v protestantski cerkveni pesmi (1984); Teologija in poezija: variante kombinacij v Trubarjevih, Dalmatinovih in Kreljevih pesemskih modelih (1986); Trubarjeve, Dalmatinove in Kreljeve prepesnitve psalmov (1985). *Novejši pogledi na slovensko književnost*. Ljubljana. 19–53.
- Nataša GOLOB, 1996: Pergamenti, zrcala in nekaj kodikoloških opomb. Ljubljana: Zbornik *Brižinski spomeniki*, 52.
- A.P. GOLUBCOV, 1995: *Iz čtenii po cerkovnojarheologii i liturgike* (prvič izšlo l. 1917). Sankt Peterburg: Satis'.
- Sir Ernst GOMBRICH 2006: *The Story of Art*. Phaidon.
- A.H. GORFUNKELJ, 1991: Milanskaja Psaltr' Giovanni Crastone 1481g. i gumanističeskaja kritika Biblii. *Kollekcii, knjigi, avtogrfy* (2.vyp.). Leningrad. 29–44.
- A.H. GORFUNKELJ, 1993: Gumanističeskie istočniki legendy ob antičnoj biblioteke Moskovskih gosudarej. *TODRL* 48, 243–250.
- A. A. GORSKI, 2000: *Vsego esi ispolnena zemlja russkaja*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- A.V. GORSKI, K. I. NEVOSTRUEV, 1855: *Opisanie slavjanskih rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki T.III*. Moskva:
- Andre GRABAR, 1953: *La peinture byzantine*. Geneve: Editions d'Art Alebert Skira.
- Andre GRABAR, 1963: *Les Tresors de Venise*. Geneve: Skira.
- Andre GRABAR 1972: *Les manuscrits grecs enlumines de provenance italienne (IX–XI siecles)*. Paris: Editions Kincksieck. Bibliotheque des Cahiers Archeologiques.
- Andre GRABAR, 1994: *Les Voies de la Creation en iconographie chretienne*. Paris: Champs arts. Flammarion.
- Ivan GRAFENAUER, 1914: O Trubarjevem prevodu evangelijev. *Dom in svet* 27, 297–303.
- Ivan GRAFENAUER, 1934: O pokristjanjenju Slovencev in pričetkih slovenskega pismenstva. *Dom in svet* 47. 350–371, 480–503.
- Ivan GRAFENAUER, 1973: *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*. Celje: Mohorjeva družba v Celju (Znanstvena knjižnica, Nova serija, 1).
- Timofej N. GRANOVSKI, 1986: *Lekcii po istorii srednevekovja (1848–1850)*. Moskva.
- E. GRANSTREM, L. S. KOVTUN, 1977: Poetičeskie terminy v Izbornike 1073g. i razvitie ih v russkoj tradicii. Moskva: *Izbornik Svjatoslava* 1073, 99–108.
- P. F. GRENDLER, 2004: *The universities of the Italian Renaissance*. London.
- GRECO – VENETIANA a septocento e l'otocento. Venezia 2008.
- Igor GRDINA, 1991: Recenzija Zgodovine slovenskega slovstva J. Pogačnika. *Zgodovinski časopis* 45/3, 498–499.
- Igor GRDINA, 1996: Brižinski spomeniki kot dialoški tekst. *Zbornik Brižinski spomeniki*. 367–375.
- Igor GRDINA, 1999: *Od brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja.
- Igor GRDINA, 2002–2005: Uvod k Zbranim delom Primoža Trubarja, I.del. *Zbrana dala Primoža Trubarja I–III*. Ur. Igor Grdina Ljubljana: Rokus.

- Igor GRDINA, 2004: Paleografska in historična problematika. *Brižinski Spomeniki. Monumenta Frisingensia*. Ljubljana: ZRC SAZU. 16–28.
- Igor GRDINA, 2004: Raziskovanje in bibliografija Brižinskih spomenikov. *Brižinski Spomeniki Monumenta Frisingensia*. Ljubljana: ZRC SAZU. 154–161.
- Igor GRDINA, 2007: Reformacijski tokovi na Slovenskem. *Zgodovinski časopis* 61/1–2, (135) 59–74.
- Igor GRDINA, 2011: *Sfinga brez uganke*. Ljubljana: Nova revija.
- Fran GRIVEC, 1921: *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju (Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae)*. Ljubljana: Bogoslovna Akademija v Ljubljani. Knjiga III.
- Fran GRIVEC, 1927: *Slovanska apostola Sv. Ciril in Metod*. Ljubljana: Apostolstvo Sv. Cirila in Metoda. Jugoslovanska tiskarna v Ljubljani.
- Fran GRIVEC, 1938: *Slovenski knez Kocelj*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna Ljubljana.
- Fran GRIVEC, 1958: *Frisingensia. Slavistična revija* 11.
- Fran GRIVEC, 1952: De authentia epistolae »Gloria in excelsis Deo« Hadriani II., Or. Christ.
- A. Ja. GUVERIČ, 1980: *Problemi srednjeveške kulture*. Moskva.
- Christian HANNICK, 2005: The Theotokos in Byzantine hymnography: typology and allegory. *Images of the Mother of God*. Ashgate. 69–77.
- Bohuslav HAVRANEK, 1939: Aspects et temps du verbe en vieuš slave. Extrait des Melanges Bally. Geneve: Librairie de l'Universite. 224–230.
- F. HELL, 1965: Vizantijsko posol'stvo v Velikuju Moraviju. *MM*, 107–109.
- Sigismund HERBERSTEIN, 2001: *Moskovski zapiski*. Ljubljana: Slovenska matica.
- A HISTORY OF PRIVATE LIFE II, 1987: *From Pagan Rome to Byzantium*. (ur. Philippe Aries–Georges Duby–Paul Veyne). Cambridge–London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- A HISTORY OF PRIVATE LIFE III, 1989: *Passions of the Renaissance*. (ur. Philippe Aries–Georges Duby–Roges Chartier). Cambridge–London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Paul HUBER, 1975: *Image et messages: Miniatures byzantines de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Zurich: Atlantis.
- IMAGES OF THE MOTHER OF GOD, 2005: *Images of The Mother of God (Perceptions of the Theotokos in Byzantium)*. Ur. Maria Vassilaki. Burlington: Ashgate.
- A. IPAVEC, 1908: Verski pokret na Goriškem v XVI. st. *Prvi Trubarjev zbornik*. Ur. F. Ilešič, Ljubljana: Dragotin Hribar.
- A.V. ISAČENKO, 1941: *Drevne-russkie etjudy*. Ljubljana: Akademsko založba. 2–31.
- A.V. ISAČENKO, 1943: *Jazyk a povod Frizinských pamiatok*. Bratislava.
- Istoricheskie i legendarnye svideljstva o doktore Fauste*, 1978. Ur. V. M. Žirmunski. Moskva: Literaturnye pamjatniki.
- A. I. IVANOV, 1969: *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*. Moskva: Akademija nauk SSSR. *Izbornik Svjatoslava 1073*. Ur. B. A. Rybakov. 1977. Moskva: Nauka.
- IZ-R: gl. Zlatoust J.
- Vatroslav JAGIČ, 1896: *Codex Slovenicus. Rerum Grammaticarum*, Imper. Petropoli: Academiae Petropolitanae socius.
- Vatroslav JAGIČ, 1896: *Rassuzhdenia juzhnoslavjanskoj i russkoj stariny o cerkovnoslavjanskom jazyke*. Sankt Peterburg.
- Vatroslav JAGIČ, 1910: *Istorija slavjanskoj filologiji*. Sankt Peterburg. Roman JAKOBSON, 1988: *Selected Writings VIII.*, compl.vol. I. Berlin-NY-Amsterdam: Major Works, 1976–1980, (Mouton de Gruyter, 475).
- Roman JAKOBSON, 1955: *Slavic Languages: A Condensed Survey* (2. izd.). New York–London: King' Crown Press.
- Roman JAKOBSON, 1985: *Selected Writings VI (Part I). Early Slavic Paths and Crossroads* (ur. Stephen

- Rudy). *Comparative Slavic Studies. The Cyrillo-Methodian Tradition*. Berlin–NY–Amsterdam: Mouton Publishers.
- Roman JAKOBSON, 1988: *Selected Writings VIII.*, compl.vol. I. Berlin-NY-Amsterdam: Major Works, 1976–1988.
- Linda JAMES, 2005: The empress and the Virgin in early Byzantium: piety, authority and devotion. *The Images of The Mother of God*. 145–152.
- Rudolf JUŽNIČ, 1910: *Slovarček k I. in II. knjigi Vergilijeve Eneide in k izbranim pesmim iz »Georgica« in »Bucolica«*. Ljubljana: Katoliška Bukvarna.
- Karel G. JUNG, 1996: *Duh Merkurij*. Moskva: Kanon.
- Vasilij KANDINSKI, 1977: *Concerning the Spiritual in Art*. New York: Dover publications.
- A. V. KARTAŠOV, 2007: *Očerki po istorii Russkoj Cerkvi, t. I*. Minsk.
- N. A. KAZAKOVA, 1955: *Antifeodalnnye ereticheskie dvizhenija na Rusi XIV–nachala XVI.v.*: Moskva-Leningrad.
- V. A. KELTUJALA, 1911: *Kurs istorii ruskoj literatury (posobie dlja samoobrazovanija). Istorija drevnej ruskoj literatury*. Sankt Peterburg: Knjiga vtoraja.
- France KIDRIČ, 1978: *Izbrani spisi*. Prva knjiga. Tretja knjiga. Ljubljana: SAZU.
- France KIDRIČ, 1923: Doneski za zgodovino slovenskega lekcionarja in slovenske pridige, *Bogoslovni vestnik III/2*. 151–169.
- France KIDRIČ, 1978: Epilog k Trubarjevemu zborniku. *Izbrani spisi III*. Ljubljana: SAZU.
- Virginia M. KIMBALL, 2010: *Liturgical Illumination (Discovering Received Tradition in the Eastern Orthodox Tradition of Feasts of Theotokos)*. Doktorska disertacija. University of Dayton. Pontifical Theological Faculty »Marianum« Rome. Bloomington.
- V. M. KIRILIN, 2007: Slavjanskoe pravoslavnoe vozrozhdenie. *Pravoslavnaja kul'tura v Rossii: proshloe i nastojashee*. Ur. A. S. Meljkov, V. Venediktov. Moskva: Paškov dom.
- P. M. KITROMILIDIS, 2001: Bridges to the Renaissance and the Enlightenment. *Italia-Grecia: temi e storiografie a confronto*. Venezia: Istituto Ellenico di studi Binatini e postbizantini di Venezia. 37–47.
- V. V. KOLESOV, 1977: Leksicheskoe variirovanie v Izbornike 1073 goda i drevnerusskij literaturnyj jazyk. *Izbornik Svjatoslava 1073*. Moskva: Nauka.
- V. V. KOLESOV, 1973: Nadstročnye znaki »sily« v ruskoj orfografičeskoj tradicii. *Vostochnoslavjanske jazyki–istochniki dlja ih izuchenija*. 228–258.
- K. V. KONOVALOV, 2006: *Um kak poznavajuščaja substanca*. Novosibirsk.
- K. V. KONOVALOV, 2011: *Antropologija in gnoseologija Maksima Greka*. (avtoreferat k zagovoru doktorske disertacije). Moskva: Institut filosofii (RAN).
- Milko KOS, 1955: *Zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Milko KOS, 1985: *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Sveta brata Ciril in Metod v zgodovinskih virih. *Acta ecclesiastica Slovenia 7*. Ljubljana.
- Ljudmila S. KOVTUN, 1975: *Leksikografija v Moskovskoj Rusi XVI.–načala XVII*. Leningrad: Nauka.
- L. S. KOVTUN, B. L. FONKIČ, N. V. SINICINA, 1973: Maksim Grek i slavjanskaja Psaltr' (složenie norm literaturnogo jazyka v perevodčeskoj praktike XVI v.). *Vostochnoslavjanske jazyki–istochniki dlja ih izuchenija*. 99–127.
- Jože KORUZA, 1991: *Slovstvene študije*. Ljubljana: Razprave Filozofske fakultete.
- S. KRANJC, 2009: Trubarjevo pojmovanje evharistije. *Trubarjev simpozij v Rimu*. Ur. Edo Škulj. Celje: Mohorjeva založba. 155–173.
- N. F. KRASNOSEL'CEV, 2011: *K istorii pravoslavnogo bogoslužhenija (2. izd.)*. Moskva: Akademija Fundamental'nyh Issledovanii. Bogoslovie. Moskva: URSS–Librom
- Elena V. KRAVEC, 1991: Knižnaja sprava: perevody Maksima Greka kak opyt noramlizacii cerkovnoslavjanskogo jazyka XVI.veka. *Russian Linguistics 15*, 247–278.

- Mihail KROM, 2010: *Vdovstvujushee carstvo. Političeskij krizis v Rossii 30–40-h godov XVI. veka*. Moskva: Historia Rossica (Novoe literaturnoe obozrenie).
- M. V. KUKUŠKINA, 1999: *Kniga v Rossii v XVI. veke*. Sankt Peterburg: BRAN.
- Spyros LAMBROS, 1895: *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mounth Athos*. Cambridge University Press.
- P. A. LAVROV, 1930: *Materialy dlja vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*. Leningrad: Trudy Otdela Drevnerusskoj lit.
- P. LEBRUN, 1777: *Ancien rit d'Aquilee appele le Patriarchin//Explication de la messe*. Paris: Vol.3.: 220.
- LI, 1979: *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnega krščanstva*. (ur. Anđelko Badurina). Zagreb 1979: Sveučilišna naklada liber. Krščanska sadašnjost. Inštitut za povijest umjetnosti.
- Paul LEMERLE, 1956: *Histoire de Byzance*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dmitrij S. LIHAČOV, 2008: *Russkaja kul' tura*. Sankt Peterburg: Iskusstvo.
- Dimitrij S. LIHAČOV, 1986: Drevneslavjanske literature kak sistema. *SL VI*. 31–42.
- Janez LOKAR, 1908: Iz predgovorov slovenskih protestantov. *Prvi Trubarjev zbornik*. Ur. F. Ilešič. Ljubljana. 1–2.
- V. N. LOSSKI, 2003: *Bogovidenie*. Moskva.
- A. S. LVOV, 1968: Issledovanie – Reči filozofa. *PDP*. Ur. Vinogradov. Moskva: Nauka.
- G. G. LITAVRIN, 1972 : *Vizantijski vremennik* 33. 33–46.
- B. LONERGAN, 1964: *The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology*. London.
- A. F. LOSEV, 1978: Nachalnjnye stadii neoplatonicheskoj estetiki renessansa. *Tipologija iperiodizacija epohi vozroždenija*. Moskva: Nauka. 61–107.
- Martin LUTHER, 2002: *Tukaj stojim* (teološko politični spisi). Ljubljana: Temeljna dela.
- Martin LUTHER, 2001: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Hieronim.
- Evro LAYTON, 1981: Notes on some printers and publishers of 16th century modern greek books in Venice. *Thesaurismata* 18. 119–144.
- Paul MAGDALINO, 2002: The Medieval Empire (780–1204). *The Oxford History of Byzantium* (ur. Cy. Mango). Oxford.
- MAGNA MORAVIA, 1965: *Magna Moravia*. Praga.
- Cyril MANGO, 2002: *The Oxford History of Byzantium*. New York: Oxford University Press.
- Cyril MANGO, 1993 (2005): *Studies on Constantinople*. Ashgate Variorum.
- Josip MANTUANI, 1907: Jurij pl. Slatkonja, *Dom in svet XX*.
- AMBROŽ MILANSKI, 1994: *Some of the Principal works of St. Ambrose (Select works and letters)* vol.10. (1896; pon.izd.). Milano–London: Hendrickson Publishers.
- Gabriel MILLET, 1916: *Les monuments de Mistra*. Paris.
- Gabriel MILLET, 1916: *Recherches sur l'iconographie de l'Évangélie*. Paris.
- Gabriel MILLET, 1927: *Monuments de l'Athos*. Paris.
- Renzo MANETTI, 2007: *Mona Lisa: Leonardo's heavenly companion. Mona Lisa, Il volto nascosto di Leonardo–Leonardo's hidden face*. (ur. R. Manetti–L. Schwartz–A. Vezzosi). Firenze: Edizioni Polistampa.
- Lauro MARTINES, 2006: *Scourge and Fire (Savonarola and renaissance Italy)*. London.
- MANUSCRIPTS FROM THE WILLIAM S. GLAZIER COLLECTION, 1959: *Manuscripts from the William S. Glazier Collection*. (comp. John Plummer). New York: The Pierpoint, Morgan Library.
- Gervase MATHEW, 1963: *Byzantine Aesthetics*. London: John Murray.
- Karel MARX, Friedrich ENGELS, *Soč. II*. izd. t. 29. Moskva.
- Ioann F. MEJENDORFF, 1974: O vizantijskom isihazme i ego roli v kul'turnom i istoričeskom razvitii Vostočnoj Evropi v XIV.veke. *TODRL* 29. 291–305.

- I.P. MEDVEDEV, 1976: *Vizantijskij gumanizm XIV.–XV. vv.* Moskva: Nauka.
- Aleksandr MEN', 2007: *Bibliologičeskij slovar'* (v III. delih). Moskva 2007.
- Dmitrij S. MEREŽKOVSKI, 1990: *Voskresšie bogi ili Leonardo da Vinci.* Moskva: Hudožestvennaja literatura.
- Majda MERŠE: Trubar v Škrabčevem jezikoslovju. Škrabčeva misel V. Nova Gorica: Frančiškanski samostan Kostanjevica. 49–69.
- V. V. MILJKOV, 2004: Rasprostranenie neoplatonicheskikh tekstov i idej v Drevnej Rusi. *Vostochnohristianskaja civilizacija i problemy mezhregional'noj vzaimodejstvija.* Moskva: Rossijskaja Akademiya Nauk. 355–407.
- MINIATJURA I TEKST, 2011: *K istorii Sledovannoj psaltyri iz sobranija RNB F.I.738* (E. A. Gordienko, S. A. Semjačko, M. A. Šibaev). Sankt Peterburg: Izd. Puškinski Dom (RAN).
- Giovanni Pico della MIRANDOLA, 1997: *O človekovem dostojanstvu.* Ljubljana: Družina.
- MOLITVOSLOV, 1998: *Molitvoslov.* Moskva: Izdanie Sretenskogo monastyrya HPP Sofrino.
- MONNA LISA, 2007: *Il volto nasconto di Leonardo. Leonardo's hidden face* (R. Manetti, L. Schwartz, A. Vezzosi). Firenze: Edizioni Polistampa.
- MONUMENTA LINGVAE PALEOSLOVENICAE E CODICE SUPRASLIENSI, 1851: *Monumenta Linguae Paleoslovenica e codice Suprasliensi.* Ed. Fran MIKLOSICH. Vindobona: Apud Guilelmum Braumuller.
- David MOVVIN, 2010: *Fidus Interpres.* Ljubljana: ZRC SAZU.
- Pierre de NOLHAC, 1887–8: *Les correspondents d'Alde Manuce, Studi e documenti di storia e diritto.* Vaticano.
- A. Ju. NIKIFOROVA, 2008: Poetičeskij stroj vizantijskoj gimnografii i Svjashennoe Pisanie. *Rannehristianskaja i vizantijskaja ekzegetika.* 212–243.
- Dimitrij BOLENSKI 1994: *Byzantinium and the Slavs.* New York: ST. Vladimir.
- A. S. ORLOV, 1939: *Kurs lekci po drevne-russkoj literature.* Moskva-Leningrad: Akademii nauk SSSR.
- Martina OROŽEN, 1996: *Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika.* Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Georgij OSTROGORSKI, 1961: *Zgodovina Bizanca.* Ljubljana: DZS.
- Erwin PANOFSKI, 1975: *La perspective comme forme symbolique.* Paris: Minuit.
- Erwin PANOFSKY, 1939: *Studies in Iconology (Humanistic Themes in the Art of the Renaissance).* New York – Hagerstown – San Francisco – London: Icon Editions. Harper and Row, Publishers. Peter Smith.
- Walter PATER, 2005: *The Renaissance.* New York: Dover Publication.
- Richardo PICCHIO, 2002: *Istorija drevnerusskoj literatury.* Moskva.
- Richardo PICCHIO, 2003: *Slavia Orthodoxa.* Moskva: Literatura i jazyk.
- Mihail Petrovič POGODIN 1865: *Kirillo-Mefodievskii sbornik v pamiat' o sovershivshemsia tysiashetletia slavianskoj pismennosti i hrstianstva v Rossii.* Moskva: V Sinodal'noj tipografii.
- PDP, 1986: *Pamjatniki drevnerusskoj pis'mennosti (Jazyk i tekstologija).* Ur. V. Vinogradov. Moskva: Nauka.
- Izidor PELUSIJSKI, 1860: *Zbrana dela.* T. II. Moskva.
- Petr PERCOV: *Venezia.* Moskva: B. S. G. Press.
- G. PODSKALSKY, 1977: *Theologie und Philosophie in Bizanz.* München.
- G. PODSKALSKY, 1982: *Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237).* München.
- G. PODSKALSKY, 1988: *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821).* München.
- Breda POGORELEC, 1972: Dopolnilni (povedkov prilastek) v slovenski skladnji. *Linguistica XII.* Škerljev zbornik–Melanges Škerlj. 315–327.
- Breda POGORELEC, 1972: Trubarjev stavek. 8. *SSJLK.* 305–323.

- Breda POGORELEC, Sociolingvistični vidiki Trubarjevega jezika. *Odsevi reformacijskega gibanja v dokumnetih arhiva SR Slovenije*. Ljubljana 12–21.
- N. N. POKROVSKI, 1971: *Sudnye spiski Maksima Greka i Isaka Sobaki*.
- N. V. POKROVSKI, 1916: *Cerkovna arheologija v svjazi s istoriej hristianskago iskusstva*. Petrograd.
- Giovanni da POZZO, 2007: *Storia letteraria d'Italia*. Padova.
- France PREŠEREN, 1946: *Poezije* (ur. A. Slodnjak). Ljubljana: Kranjski knjižni zavod.
- Geliam M. PROHOROV, 2009: *Vizantijskaja literatura XVI. v v Drevnej Rusi*. Sankt Peterburg: Glagol'.
- Geliam M. PROHOROV, 2010: *Drevnjaja Rus' kak istoriko-kul'turni fenomen*. Sankt Peterburg.
- Hugo RAHNER, 1954: *Mythes grecs et mystere chretien*. Innsbruck–Paris: Payot.
- A. RANOVIČ, 1990: *Pervoistochniki po istorii rannego hristianstva; Antichnye kritiki hristianstva*. Moskva.
- Jože RAJHMAN, 1974: *Teološka podoba Ene dolge predgovori*. Maribor.
- Jože RAJHMAN, 1977: *Prva slovenska knjiga*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Jože RAJHMAN, 1982: Trubar Primož. *Slovenski biografski leksikon IV*. (13. zvezek). 206–225. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Jože RAJHMAN, 1986: *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: SAZU.
- Jože RAJHMAN, 2008: *Teologija Primoža Trubarja*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Reformation readings of Romans (Romans through History and Cultures Series)*, 2008. New York: Ed. by K. Ehrensperger, R. Ward Holder.
- Ant. Aug. RENOUIARD, 1825: *Annales de l'Imprimerie des Alde*. 3 vols. (druga dopolnjena izdaja s pismi). Paris: Chez Antoine-Augustin Renouard.
- J. P. RICHTER 1883: *The Literary Works of Leonardo da Vinci* (II. del). London
- Robert H. ROBINS 1993: *The Byzantine Grammarians*. Trends in Linguistics. Studies and Monographs 70 (TILSM). (ur. Werner Winter). Berlin–New York: Mouton de Gruyter.
- A.I. ROGOV, 1977: *Voznikovenie i razvitie knigopečatania//Očerki ruskoj kul'tury XVI. veka*. Moskva: Nauka.
- Fulvio ROITER, 1997: *Il Palazzo Ducale*. Treviso-Veneto.
- ROMA SUBTERRANEA NOVISSIMA, 1659: *Roma Subterranea Novissima, in qua Post Antonium Bosium Antesignanum Jo: Severanum congreg. oratorii Presbyterum, Et celebres alios Scriptores Antiqua Christianorum, et praecipue Martyrum Coemeteria, Tituli, Monimenta, Epitaphia, Inscriptiones, ac Nobiliora Sanctorum Sepulchra*. Opera et Studio Pauli ARINGHI. Romani. Tomus Primus. Lvtetiae Parisiorvm M D C LIX : PSWA 15–16 Aringhi.
- Erazem ROTERDAMSKI, 2010: *Svoboda voli*. Harkov.
- Steven RUNCIMAN, 1968: *The Great Church in Captivity (A Study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the turkish conquest to the Greek war of independence)*. Cambridge University Press.
- Steven RUNCIMAN, 1970: *The Last Byzantine Renaissance*. Cambridge University Press.
- G. de RUBEIS, 1740: *Monumenta ecclesia Aquilejensis*. Strassbourg.
- Mirko RUPEL, 1934: *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.
- Mirko RUPEL, 1952: Ob štiristoletnici slovenske knjige. *Drugi Trubarjev zbornik*. Ljubljana.
- Mirko RUPEL, 1952: Primož Trubar in Formula concordiae (pismo J. Andreae Trubarju 23. 6. 1580). *Drugi Trubarjev zbornik* (ur. M. Rupel). Ljubljana
- Mirko RUPEL, 1954: *Nove najdbe naših protestantik XVI. stoletja*. Ljubljana: SAZU.
- Mirko RUPEL, 1955: Trubar in škof Kacijanar. *Slavistična revija VIII* (1955). 249–250.
- Mirko RUPEL, 1962: *P. Trubar – življenje in delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Mirko RUPEL, 1965: Trubarjeva skrb za študente. *Razprave VI*. Ljubljana.
- Mirko RUPEL, 1966: *Slovenski protestantski pisci*. (2. dopolnj.izd.). Ljubljana: DZS.
- Rukopisnaja i pečatnaja knjiga*, 1975. Moskva: Nauka.

- RV, 2008: *Rannehristianskaja i vizantijskaja eksegetika (Sbornik statej)*. Moskva: IMLI RAN.
- Peter SCHAFF, 1867: *Creeeds of Christendom*. (With The History and critical notes). The history of creeds. Volume I. (6. izdaja). Berlin–London: Christian Classics Ethereal Library.
- N. SHAPOV, 1978: *Vizantijskoe i juznoslavjanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI–XIIIvv*. Moskva.
- Valnea SCRINARI, 1968: *Aquileia*. Milano: Pleion di Bietti.
- Elizabeth SEITZ, 1995: Govorniško stilno sredstvo ali pomoč pri prevajanju? Dvojično vezniško priredje v izbranih besedilih Primoža Trubarja, Martina Luthra in njunih sodobnikov. *Slavistična revija* 43/4. 469–489.
- THE SIBYLLINE ORACLES, 1899: *The Sibylline Oracles*. (prev. iz grščine Milton S. Terry). New York–Cincinnati: Eaton and Mains–Curts and Jennings.
- A.I. SIDOROV, 2008: Osnovnye tendencii razvitija i harakternye čerty drevnehristianskoj i rannevizantijskoj eksegezy (II.–nač.VIII. vv). *Rannehristianskaja i vizantijskaja eksegetika*. Moskva: IMLI RAN. 3–26.
- A.EDWARD SIECIENSKI, 2010: *The Filioque (History of a Doctrinal Controversy)*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Primož SIMONITI, 1979: *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Primož SIMONITI, 2007: *Med humanisti in starimi knjigami (razprave in eseji)*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nina V. SINICINA, 1977: *Maksim Grek v Rossii*. Moskva: Nauka.
- Nina V. SINICINA, 2006: *Skazanija o Maksime Greke*. Moskva: Nauka.
- Nina V. SINICINA, 2008: *Maksim Grek*. Moskva: Molodaja Gvardija.
- Nina V. SINICINA, 2008: Rannee tvorčestvo Maksima Greka. *Prepodobny Maksim Grek. Sochinenija. Tom I*. Moskva: Indrik. 15–83.
- Nina V. SINICINA, L. I. ŽUROVA, V. J. KRUTECKIJ, 2008: Tekstologičeskie komentarii. *Prepodobny Maksim Grek. Sochinenija. Tom I*. Moskva: Indrik. 407–511.
- R. G. SKRYNNIKOV, 1992: Ecclesiastical Thought in Russia. *Oxford Slavonic Paper*. 34–61.
- Anton SLODNJAK, 1971: Razlike u socijalnim i političkim pogledima M. Lutera in P. Trubara. *Matica srpska. Zbornik za slavistiku*. 54–61.
- SLOVENSKI ETIMOLOŠKI SLOVAR, 1997: Marko SNOJ. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Marjan SMOLIK, 1963: *Odmev verskih resnic v slovenski cerkveni pesmi*. (Doktorska disertacija) Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Marjan SMOLIK, 2004: Vsebinski opis. *Brinžinski Spomeniki*. Ljubljana: ZRC SAZU. 10–16.
- Nil SORSKIJ i Innokentij KOLOMENSKIJ, 2006: *Izbrannye trudy*. Sankt Peterburg.
- David SPERANZI, 2010: *Michele Trivolis e Giano Laskaris. Appunti su copisti e manoscritti greci tra Corfu e Firenze*. Firenze: Firenze University Press.
- SRL 2007: *Splošni religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- SREDNJEVEŠKO SLOVSTVO, 1972: *Srednjeveško slovstvo: Izbrano delo*. (ur. Jože Pogačnik; Josip Vidmar, Franc Zdravec, Franček Bohanec, Janko Kos) Ljubljana: Mladinska knjiga.
- I.I. SREZNJEVSKI, 2007: *Misli o zgodovini ruskega jezika* (III. izdaja). Moskva: URSS.
- I.I. SREZNJEVSKI: *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam I–III*. Sankt Peterburg 1895–1903.
- Alma SODNIK, 1928: *Zgodovinski razvoj estetskih problemov*. Ljubljana: Znanstveno društvo za humanistične vede v Ljubljani.
- Alma SODNIK-ZUPANEC, 1954: *Etika Epikura. Živa antika (1954)*. Leto IV. zv. II. tom. 261–268.
- SL VI., 1968: *Slavjanskije literatury. VI. mezhdunarodnyj sjezd slavistov* (Praga, avg.1968). Moskva: Nauka.
- G. SPINIO, 1940: *Tra Rinascimento e Riforma*. Florence 1940.
- SRL 2007: *Splošni religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.

- France STELE, 1930: *L'Art en Sloveie et le Byzantinisme*. Prague.
- France STELE, 1935: *Umetnost zapadne Evrope: oris njenih virov in glavnih dob njenega razvoja*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani.
- France STELE, 1972: *Gotsko stensko slikarstvo*. Ljubljana.
- Adrian STOKES, 1955: *Michelangelo*. (uvod: Richard Wollheim). New York: Routhledge Classics.
- Paul STRATHERN, 2003: *The Medici*. London: Vintage Books.
- Oliver STRUNK, 1953: *Essays on Music in The Byzantine World*. New York: W. W. Northon and Comp. Inc.; Princeton University.
- Oliver STRUNK, 1965: *Source Readings in Music History (Renaissance)*. New York: W. W. Northon and Comp. Inc.; Princeton University.
- Oliver STRUNK, 1966: *Byzantine Music in the Light of Recent Research and Publication. XIII. International Congress of Byzantine Studies: Main Papers (Oxford) VIII. 1–10*.
- Manfredo TAFURI, 1992: *Benetke in Renesansa*. Ljubljana: Krt.
- Ju. M. TARANOVSKI, 1986: *Formyobsheslavjanskogo i cerkovnoslavjanskogo stiha v drevnerusskoj literature XI.XIII. vv*. Paris.
- Tipologija i periodizacija epohi vrozozhdenija*, 1978: Moskva: Nauka.
- France TOMŠIČ, 1955: Poglavlje iz slovenske historične sintakse. *Slavistična revija* VIII. 57–67.
- France TOMŠIČ, 1955: Vita Methodii (Tekstno-kritične opombe). *Slavistična revija* VIII./3–4. 195–208.
- France TOMŠIČ, 1958: Podoba najstarejše pisne slovenščine. *Slavistična revija* 11. 19–34.
- France TOMŠIČ, 2007: Brižinski spomeniki. *Jezik in Slovstvo* 13. 203–207.
- Ihor ŠEVČENKO, 1991: *Byzantium and the Slavs (in Letters and Culture)*. *Renovatio* 1. (George Grabowich, Nullo Minissi, Riccardo Picchio, Omeljan Pritsak). Cambridge–Napoli: Harvard Ukrainian Rresearch Institute; Cambridge, Massachusetts; Institutio Universitario Orientale Napoli.
- Ihor ŠEVČENKO, 1997: On the Greek Poetic Output of Maksim Grek. Cambridge. *Byzantinoslavica* LVIII., 1–70.
- Ihor ŠEVČENKO, 2002: Palaiologan Learning. *The Oxford History of Byzantium* (ur. Cyril Mango). Oxford: University Press.
- Stanislav ŠKRABEC, 1916: *Jezikoslovni spisi*. Ljubljana.
- Edo ŠKULJ, 2000: *Cerkveni ljudski napevi I. Protestantski napevi*. Ljubljana.
- S. O. ŠMIDT, 2008: *Pamjatniki pis'mennosti v kul'ture poznaniya istorii Rossii. T.1. Dopetrovskaja Rus'. Kniga 2*. Moskva.
- ŠP, 1987: *Škofjeloški Pasijon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- F. ŠPINDLIK, 2000: *Duhovna tradicija vostočnega hristianstva*. Moskva.
- A. A. TURILOV, 1985: K istorii velikomoravskogo nasledia v literaturah juzhnyh i vostochnyh slavjan »O pohvale Bogorodice« Kirilla Filosofa v rukopis'noj tradicii XV–XVII vv.). *Velikaja Moravija: ee istoricheskoe i kul'tu'noe znachenie*. Moskva: Nauka.
- B. A. USPENSKI, 2002: *Istorija russkogo literaturnogo jazyk*. Moskva.
- B. A. USPENSKI, 2002: *Etjudy o russkoj istorii*. Sankt Peterburg: Azbuka.
- Fran UŠENIČNIK, 1936: Kdaj so začeli v liturgiji moliti »očitno izpoved« v narodnem jeziku? *Bogoslovni Vestnik* XVI.
- Lorenzo VALLA, 2009: *O lažni Konstantinovi darovnici/N. Kuzanski: O katoliškislogi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Giorgio VASARI, 2006: *Življenje umetnikov*. Ljubljana: SH.
- J. VAŠICA, 1951: Origine Cyrillo-Methodienne du plus ancien code slave dit »Zakon sudnyj ljudem«. *Byzantinoslavica* 12. 49–100.
- J. VAŠICA, 1944: Metodeju v preklad nomokanonu. *Slavia* 24 (1944). Prague. 9–41.

- Tania VELMANS, 1972: Une illustration inedite de l'Acatliste et l'Iconographie des hymmes liturgiques a Byzance. *Cahiers Archeologiques* XXVII (MCMLXXII). 132–165.
- E. M. VEREŠČAGIN, 1977: Vetho-i novozavetnye citaty v Izbornike 1073g. *Izbornik Svjatoslava 1073*.
- Janez VEIDER, 1947: *Stara ljubljanska stolnica*. (Doktorska disertacija). Ljubljana.
- Ada VIDOVIČ-MUHA, 1986: Neglagolske tvorjenke v Trubarjevi cerkovni ordnngi. *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ljubljana.
- Ada VIDOVIČ-MUHA, 1989: Zgradba tvorjenk v Brižinskih spomenikih. *Obdobja srednjega veka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi* 10. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Jonatan VINKLER, 2006: *Zbrana dela Primoža Trubarja*. Ljubljana: Rokus.
- V. V. VINOGRADOV, 1959: *Osnovnye problemy izučeniya obrazovanija i razvitija drevnerusskogo jazyka*. Moskva.
- V.V. VINOGRADOV, 1959: *O jazyke hudozhestvennoj prozy*. Moskva.
- P. V. VLADIMIROV, 1900: *Doktor Francisco Skorina, njegovi prevodi, tiskane izdaje in jezik*. Kijev: Tipografija Sv. Vladimira.
- VJI, 1973: *Vostočnoslavjanske jazyki. Istochniki dlja ih izučeniya*. Moskva: Nauka.
- Vaclav VONDRAK, 1896: *Frisinské památky, jich vznik a význam v slovanském písemnictví*. Praha.
- Fanika KRAJNC-VREČKO, 2003: K drugi knjigi Zbranih del Primoža Trubarja. *Zbrana dela Primoža Trubarja I.–III. Ur. Igor Grdina*. Ljubljana: Rokus.
- W. WHALLON, 1969: *Formula, Character and Context. Studies in Homeric, Old English, and Old Testament Poetry*. Washington.
- Alfred WEBER, 1914: *Histoire de la Philosophie Europeenne (8.ed.)*. Paris: Librairie Fischbacher (Societe anonyme).
- Kurt WEITZMANN, 1970: *Illustrations in Roll and Codex (A Study of the Origin and Method of Text Illustration)*. Princeton: Princeton University Press.
- Kurt WEITZMANN, 1971: *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*. (predgovor: Herbert L. Kessler; uvod: Hugo Buchta). Chicago–London: The University of Chicago.
- Kurt WEITZMANN, 1975: *The Selection of texts for cyclic illustration in Byzantine Manuscripts*. Offprint from Byzantine books and bookmen Dumbarton Oaks Center for Byzantine studies. Washington 1975. 70–109.
- Kurt WEITZMANN, 1977: *Late Antique and Early Christian Book Illumination*. New York 1977. George Brazillier.
- Kurt WEITZMAN, 1978: *The Icon*. London: Chatto and Windus.
- Egon WELLESZ, 1961: *History of Byzantine Music and Hymnography*. 2.ed. Oxford.
- Egon WELLESZ, 1956: The »Akathistos«. A Study in Byzantine Hymnography. *DOP* IX–X (1956). 141–174.
- Ernest T. de WALD, 1942: *The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint, vol. III. Psalms and Odes, Part 1–2: Vaticanus Graecus 752*. Princeton–London: Oxford University Press; The Hague: Martinus Nijhoff.
- Marijan ZADNIKAR, 1961: *Hrastovlje*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Neža ZAJC, 2009: Nadčasna kategorija pesništva: (motivno-tematske in duhovne vzporednice v poeziji D. Zajca in A. S. Puškina). *Literatura (Ljublj.)*, maj/jun. 2009, let. 21, št. 215–216. str. 145–170.
- ZAJC, Neža: "Žitje protopopa Avvakuma": ruska tradicija na preizkušnji, (Življenja in dela, Kulturnozgodovinske študije, 5, 2). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2009.
- Neža ZAJC, 2011: *Krogozor slovanske besede : preizkušnja renesančnega humanizma skozi prerez opusov besedil Primoža Trubarja in Maksima Greka*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Giorgio ZIFFER, 1991: Rukopis'naja tradicija prostrannogo Zhitia Konstantina. *Slavjanovedenie* 3. 60–63.

- Giorgio ZIFFER, 1994: Novye dannye prostrannogo Zhitia Konstantina. *Slavjanovedenie* 1. 61–66.
- V. N. ZLATARSKI, 1917: Poslanie to na carigradskija patriarh Fotija do blgarskija knjaz Borisa v slavjanski prevod. *Blgarski starini* V. t. II. 1–64.
- Janez ZLATOUST, 1917: *Bozhestvennaja liturgija izhe v' svjatyh otca nashego Ioanna Zlatoustago arhiepiskopa Konstantina grada s slushbami nedel'nymi, dnevnymi, obshimi svjatym, takozhe na vsjakoe proshenie, i o ousopshih*. Moskva: Tipom' i zhdiveniem Inokov China ctago Vasilija V.
- Janez ZLATOUST, 1942: *Svetega Janeza Krizostoma izbrani spisi*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- Janez ZLATOUST, 1994: *Izbrannye tvorenija (T.9., k. II). Besedy na poslanie k Rimljanam*. Sankt Peterburg: Izd. S-P-ov Duhovnoj Akademii.
- Janez ZLATOUST, 2009: *Ioann Zlatoust. Otcy i uchiteli cerkvi*. Moskva: Duhovno-prosvetitel'sko obshestvo izuchenia nasledia Ieronima Stridonskogo.
- Sergej A. ŽEBELEV, 2011: *Evangelija kanonicheskie i apokrificheskie (2. izd.)*. Bogoslovie. Akademija Fundamental'nyh Issledovanii. Moskva: URSS-Librokom.
- Ljudmila I. ŽUROVA, 2008–2011: *Avtorskii tekst Maksima Greka (rukopis'naja i literaturnaja tradicii)*. Novosibirsk: Izd. Sibirskogo Otdelenia RAN. I–II.

Pogled Neže Zajc na književnost v slovanskem – zlasti slovenskem in ruskem – prostoru je globoko oseben: ni zavezan v prvi vrsti tej ali oni metodi, ampak viziji, tematiki, ustvarjalcem in delom. Vnovična oživitev, renesansa, v njem ni ne historični ne tipološki pojem, temveč ključ za mišljenje in razumevanje stoletij in njihovih duhovno snujočih prebivalcev, ki si podajajo roke prek vseh meja. Dinamično razmerje med ohranjajočo tradicijo in odkrivajočo inovacijo postaja temelj navdihujočega dialoga med nekdanjostjo in sodobnostjo, ki se steka v doslej še neurzta obzorja.

Ddr. Igor Grdina, Inštitut za kulturno zgodovino, ZRC SAZU.

Nežo Zajc sem spoznal v Biblioteci Marciana, katere direktor sem bil osemnajst let. Med obravnavo del Maksima Greka in Primoža Trubarja je N. Zajc preučila tudi mnogo drugih slovanskih rokopisov in prvotiskanih knjig XV. in XVI. stoletja ter ob tem raziskala sledi renesančnega vpliva na njihovo vrednost in slog, še zlasti pa na izbiro virov, v prvi vrsti religijskih in liturgičnih. Temeljita raziskava omenjenih virov v knjižnicah in arhivih Rima, Firenc, Benetk in ostalih središčih renesančne kulture bi bila ne samo dobrodošla, temveč bi nemara lahko celo odprla nove interpretacije tega obdobja v evropski zgodovini. Ne poznam osebe, ki bi bila bolj primerna za tovrstno poglobljeno študijo, kot je Neža Zajc.

Marino Zorzi, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.

17 €



<http://zalozba.zrc-sazu.si>