

21. XII. 1944

*Prenehal*  
*21. 12. 1944*

Postgebühr im Abonnement  
Poština plačana v gotovini

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XXIV  
ZVEZEK I-IV**

**LJUBLJANA 1944**

# Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

## I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV 384 str.) Lj. 1923. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija**. Učbenik. 8°. (60 str.) Lj. 1924.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljublijana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930.
12. knjiga: Al. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih**. 8°. (99 str.) Lj. 1934.
13. knjiga: M. Slavič, **Sveto pismo stare zaveze**. Prvi del: Pet Mojzesovih knjig in Jozuetova knjiga. Mala 8° (XVI+650+4 str. zemljevidov), Celje 1939, Družba sv. Mohorja.
14. knjiga: Fajdiga, **Moralni čudeži**. Lj. 1942. (Str. 100. Cena L 25.—.

## II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.)
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi.) Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928.
7. F. Grivec, **»Rerum Orientalium«**. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931.
9. A. Odar, **Škof in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936.
10. Al. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih**. 8°. (60 str.) Lj. 1938.
11. J. Turk, **Vatikanski arhiv**. 8°. (25 str.) Lj. 1943.
12. Al. Odar, **Cerkvena oblast in njene funkcije**. 8°. (100 str.) Lj. 1943.
13. I. Grafenauer, **Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kosmoloških bajkah**. 8°. (40 str.) Lj. 1944.
14. J. Fabijan, **Nauk sv. Tomaža Akvinskega o milosti**. 8°. (88 str.) Lj. 1944.

# Ob stoletnici Kopitarjeve smrti

Franc Grivec

## 1. JERNEJ KOPITAR V RIMU

**Bartholomaeus Kopitar Romae.** A. 1842 S. Congregatio de Propaganda fide doctissimum B. Kopitar invitavit, ut Romae typographiam slavica in Collegio Propagandae conderet. Kopitar a mense novembre 1842 usque ad finem aprilis 1843 Romae degabat; postea rebus infectis Vindobonam reversus est. Romae frustra expectabat adventum theologorum Ruthenorum. Historicos ac philologos slavicos usque hodie latuit causa, cur theologi Rutheni tunc Romam non venissent. Ast ex historia Collegii Graeci causa plane patet. Congregatio Propagandae ab a. 1842 usque ad 1845 de hac re cum regimine Austriae agebat; quae actiones demum a. 1845 feliciter finitae sunt. Autumno a. 1845 septem theologi Rutheni Romam venerunt in Collegium Graecum, quod postea Collegium Graeco-ruthenum appellabant. B. Kopitar autem a. 1844 obiit.

Zadnje veliko znanstveno podjetje Jerneja Kopitarja je bilo njegovo delovanje v Rimu od jeseni leta 1842. do pomladi leta 1843. Njegovo zdravje je bilo takrat že zrahljano. Naslednje leto (11. avgusta 1844) je umrl na Dunaju. Rodil se je 23. avgusta 1780 v Repnjah; torej mu je ob smrti manjkalo še 12 dni do 64. leta.

Ne bom pisal Kopitarjevega življenjepisa, ne slavil njegovih zaslug za slavistiko, posebej za slovenski jezik in zgodovino. Le kratko hočem dopolniti neko vrzel v njegovih dosedanjih življenjepisih; pojasniti namreč hočem glavni namen njegovega potovanja v Rim in vzrok, zakaj tega znanstvenega namena ni mogel izvršiti.

O njegovem življenju in delu hočem navesti le nekaj kratkih podatkov. Po končanih gimnazijskih in filozofskih študijah v Ljubljani l. 1799. je postal tajnik barona S. Zoisa in ostal v tej službi do l. 1808. V tej službi je spisal svojo znamenito slovensko slovnico (Grammatik der slavischen Sprache in Krain, Kärnthen und Steyermark 1808). Potem je odšel na Dunaj študirat pravo. Že leta 1810. se mu je spoznala srčna želja, da je dobil službo v dunajski dvorni biblioteki. Sodeloval je s prvimi tedanjimi učenjaki. Posebne zasluge si je pridobil kot vodnik in svetovalec Vuka Karadžića pri ustanavljanju srbskega književnega jezika.

Glavno njegovo znanstveno delo je Glagolita Clozianus (1836), izdaja starodavnega glagolskega rokopisa (prepis iz 11. stoletja, prvotna predloga iz 9. stoletja) z obširnimi uvodom o glagolici, cirilici, o izvoru in domovini starosl. knjižnega jezika, o frisinških spomenikih (izvirnik, latinski prevod in pojasnila) i. dr.; na koncu je kratka slovnica in slovar starosl. jezika. V uvodu je med drugim dokazoval svoje mnenje o panonskem izvoru staroslovenščine. Glede

Clozovega glagolskega zbornika je našel grške izvornike za večino govorov in pravilno uvidel veliko važnost izvirnega odlomka. A s tedanjim znanstvenim gradivom, ko še nista bila znana cerkvenoslovanska življenjepisa Konstantina in Metodija, ni mogel ugotoviti, da je ta odlomek posebno tesno povezan s panonsko in moravsko zgodovino ter s sv. Metodom.<sup>1</sup>

Kopitar je bil vnet avstrijski domoljub in odločen katoličan. V tedanjem boju med avstrijsko in rusko cerkveno politiko je bil odločno z Avstrijo in proti Rusiji. Rusija je namreč med Slovani podpirala pravoslavlje; s pravoslavljem je Slovane skušala pridobiti za svojo politiko. Zlasti je skušala slovanske katoličane vzhodnega obreda odtrgati od katoliške Cerkve. Leta 1839. je zatrla še zadnje ostanke cerkvenega zedinjenja v Rusiji; katoličani vzhodnega obreda so ostali (do l. 1875.) le še v holmski škofiji, ki je bila pridružena poljskemu kraljestvu. Pravoslavno gibanje je posegalo tudi med katoliške Rusine v Avstriji.

V tej kritični dobi je rimsko semenišče za vzhodne katoličane grškega (bizantinskega) obreda preživljalo usodno krizo. Grški kolegij (ustanovljen l. 1576.) je bil leta 1805. zaprt; šele l. 1835. je bil zopet otvorjen, a je le s težavo životaril. V začetku (1835) je imel deset gojencev, a med njimi so bili le štirje vzhodnega obreda; leta 1843. je kolegij zopet prenehal (imel je le pet gojencev). V Rimu so si prizadevali, da bi Grški kolegij poživili, preuredili in vanj pritegnili Rusine, predvsem iz Avstrije.<sup>2</sup> V ta namen je bilo treba dobiti najprej načelno dovoljenje avstrijske vlade, potem pa urediti gospodarsko vprašanje za vzdrževanje gojencev. Leta 1830. je avstrijska vlada že dovolila pošiljanje rusinskih bogoslovcev v Rim, a to se takrat ni izvršilo; saj rimski Grški kolegij še ni bil obnovljen. Potem se je zadeva zavlačevala. Šele 30. septembra 1843 se je vprašanje načelno rešilo v tem smislu, da Avstrija ne bo nič prispevala za vzdrževanje; bogoslovci, ki bodo bogoslovje študirali v Rimu, bodo morali doma napraviti dopolnilni izpit (iz pastirstva, prava in katehetike). Kongregacija Propagande se je z avstrijsko vlado pogajala, da bi se rusinski bogoslovci vzdrževali s premoženjem bivšega papeškega kolegija v Lvovu (1665—1784), ki ga je avstrijska vlada zatrla, ko je ustanovila (1784) rusinsko centralno semenišče. To vprašanje je bilo leta 1845. ugodno rešeno. Grški kolegij je bil tega leta preurejen in zopet otvorjen. Prvo leto je imel osem gojencev, med temi sedem Rusinov. Ker so bili Rusini v takšni večini, so kolegij preimenovali v Grško-rusinski kolegij (Collegium Graeco-ruthenum).

Med pogajaji za preureditev Grškega kolegija je kongregacija Propagande kot njejeva načelnica želela ustanoviti profesuro za

<sup>1</sup> Grivec, Clozov-Kopitarjev glagolit v slovenski književnosti in zgodovini (Razprave Akademije znanosti I, 1943).

<sup>2</sup> Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di rito orientale. Congr. orientale (Roma 1932) 271—273. — J. Pelesz, Geschichte der Union der ruthen. Kirche II. (1881), 991.

cerkvenoslovanski jezik in izpopolniti svojo tiskarno za tiskanje cerkvenoslovanskih knjig. Za ureditev te dvojne zadeve so v Rim povabili J. Kopitarja. Nanj je opozoril Avguštin Theiner (r. 1804, u. 1874), zelo nadarjen in delaven zgodovinar. Takrat je živel v Rimu kot duhovnik oratorija sv. Filipa Nerija. Pozneje se je proslavil z izdajo zgodovinskih spomenikov: *Monumenta Hungariae* (1859-1860), *Poloniae* (1860—1864), *Slavorum meridionalium* (1863) i. dr. Sodeloval je tudi z Miklošičem in v družbi z njim izdal *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae* (1872). Bil je zelo živahen in nekoliko vihrav mož. Kopitar ga je dobro označil, da je v njegovem značaju nekaj ženskega.

Takšen je zgodovinski okvir J. Kopitarjevega bivanja v Rimu. Veliki učenjak se je že prej zelo zanimal za rimske zgodovinske in slavistične spomenike. V ta namen je že leta 1837. potoval v Rim in tam ostal tri tedne. Častnega službenega povabila v Rim l. 1842; je bil posebno vesel in se mu je z navdušenjem odzval. Tedanji tajnik rimske kongregacije Propagande, nadškof I. Cadolini, se je sporazumno z avstrijskim vatikanskim poslanikom obrnil na dunajskega apostolskega nuncija, ta pa na državnega kancelarja, kneza Metternicha. Metternich je tej želji rad ustregel in dal Kopitarju dovoljenje za pot v Rim. Učenjak je odpotoval 28. oktobra 1842; v Rimu je ostal do konca aprila 1843. Tam se je večkrat dogovarjal s tajnikom in s predsednikom (prefektom) Propagande. Napravil je natančen načrt za slovansko tiskarno. Glavni njegov namen pa je bil, ustanovitev profesure za cerkvenoslovanski jezik in književnost. V Rimu je nameraval ostati dve leti kot profesor cerkvenoslovanščine. V dveh letih je upal kakšnega nadarjenega bogoslovca toliko naučiti, da bi mogel prevzeti profesorsko službo. Toda omenjena pogajanja za preureditev Grškega kolegija so se predolgo zavlačevala. Rusinski gojenci so mogli priti v Rim šele po končanih pogajanjih, namreč l. 1845., in so res prišli.

Kopitar je imel takrat že bolna pljuča. Ker v Rimu takrat ni bilo slovanskih bogoslovcev, ki bi jih mogel poučevati cerkvenoslovanščino, je z dobrim uspehom poučeval nekega portugalskega frančiškana, ki se je pripravljal za misijonarja v Moldaviji in Bolgariji. Zraven pa je proučeval slovanske rokopise vatikanske biblioteke, predvsem znameniti glagolski Assemanijev evangelij. Nekolikokrat je govoril z znanim kardinalom Mezzofantijem; ta se je posebno zanimal za Kopitarjevo slovensko slovnico. Prihoda slovanskih bogoslovcev ni mogel več čakati. Odpotoval je na Dunaj, kamor je dospel 7. maja 1843.

Kopitar in njegovi rimski prijatelji niso vedeli, zakaj se prihod rusinskih bogoslovcev tako dolgo odlašča. Umevno je, da Propaganda o teh pogajanjih ni mogla nič izdati in da Kopitarju ni mogla povedati, kdaj bodo pogajanja končana. Verjetno je, da so se proti pričakovanju zavlačevala. Čudno pa je, da A. Theiner tega niti po končanih pogajanjih ni vedel, ko so rusinski bogoslovci že prišli v Rim. Ta je namreč v dveh pismih leta 1846. Kopitarjevemu prijatelju

M. J. Feslu živahno poročal o Kopitarjevem bivanju v Rimu. V pismu dne 2. junija 1846. piše med drugim: »Das grösste Unglück hiebei war nun, dass die erwarteten ruthenischen Zöglinge für das erwähnte ruthenische Collegium ihre Reise nach Rom aus Gründen, die mir nicht bekannt sind, verzögerten.« Tu je ime kolegija netočno zapisano. V začetku istega pisma pa je popolnoma točno ime in pravilna označba glavnega Kopitarjevega namena v Rimu: »Es handelte sich dazumal um die Wiederherstellung des griechisch-ruthenischen Collegiums in Rom, wo zugleich... ein Lehrstuhl der altslavischen Literatur errichtet werden sollte.« To poročilo ponavljajo vsi Kopitarjevi življenjepisi.<sup>3</sup> Torej še eno leto po uspešno končanih pogajanjih ni bilo znano, zakaj se je zadeva toliko časa vlekla. Poznejši Kopitarjevi življenjepisci pa bi bili že mogli zadevo pojasniti. A vprašanje je bogoslovno (cerkvenozgodovinsko). Toliko časa nepojasnjeno vprašanje o Kopitarjevem bivanju v Rimu je nov dokaz, kako potrebno je, da se bogoslovna znanost bolj zanima za slavistična vprašanja, zlasti za tista, ki so tesno zvezana z našo domačo zgodovino.

Iz doslej povedanega moremo sklepati, da Kopitar svojega namena v Rimu zato ni mogel ostvariti, ker je prežgodaj umrl. Z gališkimi Rusini in z Rimom je imel tako trajne prijateljske zveze, da bi bili po prihodu rusinskih bogoslovcev v Rim gotovo radi z njegovim sodelovanjem izvršili načrt, zaradi katerega je bil tri leta prej tako častno in resno povabljen v Rim. Kopitar je imel vsa potrebna svojstva za takšno sodelovanje z bogoslovno znanostjo in posebej z rusinskimi katoličani vzhodnega obreda, namreč strokovno znanje, vnemo in zanimanje tako za rimske namene kakor tudi za katoliške Rusine.

Kopitar je svojo vnemo za zedinjenje Slovanov s katoliško Cerkvijo združeval z avstrijskim patriotizmom in z avstrijsko politiko, kakor je Rusija svojo panslavistično politiko spajala s širjenjem in podpiranjem pravoslavlja ter s prizadevanjem, da vse Slovane odtrga od katoliške Cerkve. Ta ruska politika se je posebno razmahnila pod carjem Nikolajem I. (1825—1855). V zadnjih letih Kopitarjevega življenja se je vzporedno s to rusko politiko vrh tega v ruski književnosti in znanosti že razvila ruska slavjanofilska smer, ki se je borila proti katoliškim vplivom med Slovani, istovetila slovanstvo in pravoslavje ter skušala vse Slovane odtrgati od Rima. Kakor je bila ta ruska politična in kulturna smer prenapeta ter brez prave stvarne in znanstvene podlage, podobno je bilo tudi Kopitarjevo

<sup>3</sup> Najboljši življenjepis s strogo oceno Kopitarjevega znanstvenega dela je napisal V. Jagić, *Istoriya slavjanskoj filologii* (Petrograd 1910) 185—214. Isti je zbral gradivo za življenjepis v *Istočnikih dlja istorii slav. filologii II* (1897) 308—371. Vmes sta dve pismi A. Theinerja o K. v Rimu (313—317); zlasti važen je temeljiti življenjepis, ki ga je sestavil dr. Legis Glückselig (328—353) z opombami Fesla. — V Kopitarjevi spoménici (uredil J. Marn 1880) je obširen življenjepis spisal I. Navratil. — *Slov. biografski leksikon I*, 496—513 (E. Kernc po predavanjih in navodilih ljubljanske univerze) na str. 504 s. netočno piše o »rusinskem kolegiju«. Rusinski kolegij je bil v Rimu ustanovljen šele l. 1897; dotlej pa so rusinski bogoslovci mogli študirati le v Grškem (grško-rusinskem) kolegiju.

združevanje avstrijstva in katolištva prenapeto in šepavo. V Avstriji je namreč takrat vladal duh državnega absolutizma, ki je v obliki jožefinske cerkvene politike zasužnjeval Cerkev, oviral versko življenje in zdravo bogoslovno znanost; zlasti je oviral in kvaril pravilno pojmovanje vesoljne cerkvene edinosti.

Tedanja jožefinska politika je z vnanjim varstvom ščitila avstrijske Rusine proti pravoslavni agitaciji, a notranje versko življenje in mišljenje je bolj ovirala nego pospeševala. V Rusiji pa je bil jožefinski in galikanski duh med zedinjenimi Rusini (Belorusi) celó močan zaveznik pravoslavne agitacije. Voditelji pravoslavne smeri so bili namreč vzgojeni v jožefinskem (galikanskem) katoliškem centralnem semenišču v Vilni; tam so se navzeli protirimskega duha.<sup>4</sup>

J. Kopitar te nevarnosti jožefinske politike ni mogel poznati. A v Rimu je bil na to nevarnost zelo živahno in izvirno opozorjen. Zgodovinar A. Theiner je imel za svojega tajnika nekega preprostega in častitljivega švicarskega duhovnika; ta je bil obenem tudi na uslugo J. Kopitarju, skoraj nekak njegov sluga. Kadar so si vsi trije skupaj po utrudljivem znanstvenem delu privoščili prijeten odmor, je odkritosrčni Švicar začel Kopitarja opominjati, naj se spreobrne od jožefinstva. Kopitar je bil včasih nekoliko hud, a nazadnje se je zadeva vselej končala prijateljsko in zabavno. Tako pripoveduje A. Theiner v pismu M. J. Feslu.<sup>5</sup> A tudi ne gledé na zabavne prizore, o katerih pripoveduje Theiner, je imel Kopitar v Rimu dovolj pobude za širokosrčnejše presojanje cerkvenopolitičnih vprašanj.

Med Rusijo in Rimom je bilo takrat zelo napeto razmerje, ker je začela tudi svoje rimskokatoliške podložnike zelo stiskati. Zato so v Rimu tem bolj cenili sodelovanje in zaveznitvo takó slavnega učenjaka. Izkazovali so mu izredno spoštovanje in ljubezen. Imel je izjemne ugodnosti v vatikanski biblioteki. Vrh tega ga je papež Gregor XVI. odlikoval z redom sv. Gregorja Velikega. Kopitar je v Rimu doživljal najsrečnejše trenutke svojega življenja; postal je mladeniško vesel, kakor priča A. Theiner.<sup>6</sup>

Proti izrabljanju cerkvenoslovanske književnosti in slovanske liturgije za ruske politične in protikatoliške pravoslavne namene je Kopitar vneto naglašal rimski izvor slovanskega krščanstva in slovanske liturgije tja do Carigrada in Urala. Dokazoval je, da so

<sup>4</sup> Takó zlasti škofje-odpadniki: Josip Semaško, Anton Zubko in Bazilij Lužinski.

<sup>5</sup> Der (würdige Priester und Schweizer) mit helvetischer Natürlichkeit dem seligen Kopitar den vermeintlichen Josephinismus ... aus dem Kopfe peitschen wollte, und der ihm viel vom baldigen Jenseits vorsprach ... Ich und Kopitar sind manchmal vor Lachen aus der Haut gefahren. Der Schweizer trieb seine Keckheit so weit, dass der geduldige Kopitar öfters davon lief, aber sogleich mit heiterstem Antlitz zurückkehrte und seine bereits angegriffene Lunge durch minutenlanges Gelächter restaurierte. Es wurde alsdann ... im traulichsten Frieden geschieden, und Kopitar gab alsdann meinem Schweizer gewöhnlich einen Thaler, um zu Heile und Genesung seiner Seele vom Josephinismus eine heilige Messe (in aller, mich stets sehr rührenden, Demut) zu lesen.

<sup>6</sup> Jagić, Istočniki II (gl. zgor op. 3) 314.

tudi Rusijo prvotno pokristjanili latinski misijonarji. Vse to je združeval s trditvijo, da je panonskokarantansko narečje v cerkvenoslovanskem jeziku osvojilo vso vzhodno Evropo. Kopitar je zasluge panonskih Slovencev zmotno pretiraval. Resnično pa je, da so panonski Slovenci v kritičnem trenutku rešili Ciril-Metodovo misijonsko in prosvetno delo, da ni propadlo, marveč se ojačilo in tako razmahnilo, da je potem moglo osvojiti tako obširne pokrajine.

M. J. Fesl se v opombi h Kopitarjevemu življenjepisu čudi, zakaj katoliški teologi niso uporabili Kopitarjevih izsledkov v korist katoliške Cerkve.<sup>7</sup> Resnično je, da je katoliška bogoslovna znanost premalo cenila cerkvenoslovanske vire in slavistične izsledke ter pri njih ni skoraj nič sodelovala. Šele v novejši dobi so nekateri zgodovinarji bolj poudarili rimske zasluge za slovansko bogoslužje in sodelovanje latinskih misijonarjev pri prvotnem pokristjanjevanju Rusije, Bolgarije in drugih slovanskih dežel. — Zlasti pa so katoliški teologi predolgo zanemarjali Kopitarjevo izdajo Clozovega glagolita.

Jernej Kopitar je s svojim znanstvenim delom in svojim življenjem najznačilnejši predstavnik tesne zveze katoliške vere in bogoslovne znanosti s književnim delom sv. Cirila in Metoda ter vobče s slavistiko, obenem pa predstavnik slovenske domoljubnosti v tem okviru. Tudi če izločimo njegova pretiravanja in netočnosti, ostane še trajno resnično jedro nam v močen opomin, da ne prezremo, kako častno je naša narodna in cerkvena zgodovina in književnost spojena s sv. Cirilom in Metodom. Predvsem pa nas Kopitarjev zgled in spomin opozarja, da je vsa cerkvenoslovanska književnost zares cerkvena in bogoslovna; če bi jo katoliški bogoslovni znanstveniki zanemarjali, bi s tem škodovali znanosti, Cerkvi in narodu.

Kopitarjeva prezgodnja smrt je kriva, da v Rimu ni mogel izvršiti važne znanstvene naloge, katere se je z veliko vnemo lotil, in si pri tem še bolj razširiti in razbistriti svoje obširno obzorje. V imenu slavistične in bogoslovne znanosti torej obžalujemo prezgodnjo smrt velikega učenjaka in slavimo njegov nesmrtni spomin!

## 2. POŠTENOST SV. CIRILA IN METODA

De honestate ss. Cyrilli et Methodii

### Conspectus

Quaestio de honestate ss. fratrum, quae eadem est ac de eorum sanctitate, duplex est: 1. theologica (dogmatica), 2. historica.

1. Theologicæ certum est, Ecclesiam catholicam esse infallibilem in canonizatione sanctorum. Quae infallibilitas tum cum dogmate sanctitatis Ecclesiae (res fidei) tum cum liturgico cultu sanctorum (res disciplinae, morum) conexas est. Ecclesia infallibilis est non tantum in canonizatione formali (post saeculum XII), sed etiam in canonizatione aequivalente, nempe antiquum cultum cuiusdam sancti approbando.

2. Ss. Cyrillus et Methodius non formaliter, sed aequivalenter canonizati sunt; eorum cultus a papa Leone XIII. litteris encyclicis Grande

<sup>7</sup> O. c. 347.



munus (1880) approbatus et universo orbi catholico mandatus est. In his litteris vita ss. fratrum non sat critique describitur, prout iam Martinov, Pierling, Rački et alii observaverunt; eadem vita in Breviario Romano repetitur. Sed dubia de honestate (sanctitate) ss. fratrum multo magis criticae historicae adversantur. Pauca dubia moverunt historici et theologi orientales, qui relationem ss. fratrum ad Romam sinistre interpretabantur. A. V. Gorski, professor Academiae ecclesiasticae Moscoviae, autem iam a. 1843 critique ac irenice docuit, ss. fratres repraesentasse antiquam Ecclesiae orientalis et occidentalis unitatem catholicam. Quam thesim historici ac slavistae russici et occidentales approbant. Nonnulli historici catholici (Ginzel, Martinov, Snopek) contendebant, Vitas palaeoslavicas Constantini (Cyrilli) et Methodii a scriptore schismatico mendace saeculo X. in Macedonia conscriptas fuisse. Ast viri rerum slavicarum periti constanter ac firmis rationibus probabant, Vitam Constantini ac Vitam Methodii a discipulis fidelibus ss. fratrum statim post eorundem obitum exaratas esse, imo Vitam Constantini ipso s. Methodio approbante conscriptam esse. Ideo mendacia vel alia minus honesta, quae scriptori (scriptoribus) harum legendarum crimini dantur, in ipsos ss. fratres cadere. Ita A. Brückner de ss. fratribus systematice docebat (1903, 1906, 1913) ac asseveranter repetebat. Monitis virorum peritorum coactus, quidem criminationes suas paulatim mitigabat, ast multis contradictionibus se implicabat; ex una parte vitam asceticam ss. fratrum laudabat, ex altera autem parte actus minus honestos iisdem tribuebat. A. Brückner quidem vir rerum slavicarum peritissimus est, ast neque historicus nec theologus. Omnia autem dubia eius e quaestionibus ecclesiasticohistoricis vel potius theologis orta sunt; ipse ergo limites suae artis ac studiorum suorum transgressus est. Gravissimae quaestiones de ss. fratribus sunt theologicae ac solum theologis cooperantibus solvi possunt. Inde sequitur grave monitum atque officium theologiae catholicae.

Vprašanje o poštenosti svetih solunskih bratov je dejansko isto-  
vetno z vprašanjem njune svetosti. Ker sta Ciril in Metod svetnika  
katoliške Cerkve in je njuno češčenje slovesno ukazano za vesoljno  
Cerkev, zato je vprašanje njune poštenosti in svetosti ne le zanimivo  
zgodovinsko, ampak tudi važno bogoslovno vprašanje, tesno zvezano  
z versko resnico svetosti Kristusove Cerkve. Vprašanje je dvojno:  
1. Je li mogoče, da bi se katoliška Cerkev glede katerega svetnika  
tako motila, da bi kot svetega častila človeka, ki ni bil pošten in  
je z nepoštenostjo Cerkvi škodoval. 2. Je li zgodovinsko znanstveno  
mogoče dokazati kakšno nepoštenost solunskih bratov ali vsaj zbu-  
diti resne dvome o njuni poštenosti.

Življenje in delo sv. Cirila in Metoda spada med najresnejša  
in najtežja mednarodna znanstvena vprašanja. Tu se prepletajo bo-  
goslovna, jezikoslovna in zgodovinska vprašanja iz usodne dobe  
cerkvene in narodne zgodovine, ko se je začel vzhodni cerkveni  
razkol in se razvnel boj med vzhodnim in zahodnim krščanstvom.  
Čim težje in čim bolj zapleteno je znanstveno vprašanje, tem večja  
je možnost za zbujanje dvomov, če takšno vprašanje gledamo površno  
ali enostransko. Ni čudno, da so se v teku stoletnega resnega znan-  
stvenega raziskavanja o sv. Cirilu in Metodu večkrat pojavila mnenja,  
ki so metala senco na sveta brata in zbujala dvome o njuni pošte-  
nosti. A ne samó to. Veliki poljski slavist Aleksander Brückner  
je pred 40 leti odločno in sistematično postavil trditve, iz katerih  
sledi, da sveta brata nista bila poštena. Te trditve je več desetletij  
vztrajno ponavljal v dnevnem časopisju, v znanstvenih razpravah in

knjigah.<sup>1</sup> S tem je vplival tudi na druge manj samostojne znanstvenike. Po vsem tem moramo biti v tako težkem vprašanju še vedno pripravljene na podobne dvome in napade.

Vprašanje je torej zares praktično, obenem pa je tudi načelno, teoretično in znanstveno metodično zanimivo in poučno. Celotna zveza tega bogoslovnega, zgodovinskega in jezikoslovnega vprašanja doslej še ni bila sistematično obdelana, zlasti ne glede na sedanje stanje znanstvenih izsledkov. Tu hočem v kratkem pregledu pojasniti:

1. bogoslovno vprašanje o veljavi (avktoriteti) cerkvenega učiteljstva v razglašanju svetnikov (kanonizacija);

2. znanstveno vprašanje o poštenosti Cirila in Metoda.

Prvo vprašanje je kratko pojasnjeno v moji knjigi *Cerkev* (1943, 368 s.); drugo vprašanje je tam le omenjeno. Pričujoči članek je dopolnilo k onemu poglavju knjige *Cerkev*.

## 1.

Bogoslovno vprašanje o svetosti Cirila in Metoda je spojeno s cerkvenim razglašanjem in češčenjem svetnikov. Razglasitev za svetnika (kanonizacija) je dokončna in slovesna sodba Cerkev, da je neki človek sveto živel, dosegel nebeško slavo in da ga morajo vsi verniki kot takega častiti. Češčenje blaženih pa Cerkev le dovoljuje ali priporoča, navadno le za posamezne cerkvene pokrajine; torej to ni niti dokončen niti za vesoljno Cerkev obvezen odlok.

Formalno slovesno razglašanje svetnikov je po mnenju nekaterih običajno od 10. stoletja dalje. Večina bogoslovnih znanstvenikov pa trdi, da je to določil papež Aleksander III. l. 1170. z odlokom, da je kanonizacija (in beatifikacija) pridržana izključno samó presoji sv. stolice, kakor še danes določa cerkveni zakonik (kánon 1999). Nekateri mislijo, da je papež Aleksander III. le opozoril na že veljavno pravo in da je bila kanonizacija uvedena že v 10. stoletju. Postopek kanonizacije je bil pozneje še natančneje določen, zlasti pod Urbanom VIII. (1625) in Benediktom XIV. (1745).

Pred 12. ali pred 10. stoletjem so svetnike razglašale posamezne cerkvene občine, namreč posamezni škofje, ki so zadevo sporočali tudi drugim škofom, zlasti rimskemu; na ta način se je češčenje posameznih svetnikov bolj ali manj razširilo v vesoljni Cerkvi. V prvih treh stoletjih so svetniško častili le mučence, od 4. stoletja pa tudi svete spoznavalce (confessores). Glede na to zgodovinsko dejstvo pomenja v starejšem krščanskem slovstvu pojem svetnik večkrat isto kot mučenec. Ta pomen je ohranjen še v drugem frisinškem spomeniku, kjer izraz prvi (prejšnji) ljudje pomeni svete mučence.

Katoliški bogoznanci soglasno učé, da je cerkveno učiteljstvo v razglašanju (kanonizaciji) svetnikov nezmotno; beatifi-

<sup>1</sup> Najprej v Münchener Allgemeine Zeitung 1903; potem »Thesen zur Cyrillo-Methodianischen Frage« (Archiv f. slav. Philologie I. 28, 1906, 186—229) in v mnogih poljskih razpravah; nazadnje v knjigi: Die Wahrheit über die Slavenapostel 1913, a še pozneje v raznih člankih in ocenah.

kacija pa ni nezmoten odlok, ker ni dokončen in vesoljen. Cerkevno učiteljstvo je namreč nezmotno v verskih in npravstvenih stvareh (in rebus fidei et morum). Razglašanje svetnikov pa je res očitno verska in npravstvena zadeva. Češčenje svetnikov je verska zadeva, spojena z versko resnico cerkvene svetosti in z vero v večno blaženost pravičnih. Sveta Cerkev ne more priporočati zgleda in ukazovati češčenja človeka, ki ni resnično sveto živel in ki morebiti ni zveličan.

V razglašanju svetnikov nastopa cerkevno učiteljstvo z vrhovno in za vesoljno Cerkev obvezno avktoriteto; torej je nezmotno. To posebej potrjuje sedaj običajna slovesna formula kanonizacije (gl. Cerkev 1943, 369).

Katoliški teologi soglašajo glede nezmotnosti cerkvenega učiteljstva v kanonizaciji svetnikov; razlikujejo pa se v sodbi, kakšne stopnje je dejstvo te nezmotnosti. Nekateri mislijo, da je ta nezmotnost verska resnica (de fide); večina pa trdi, da je to le občno soglasje (sententia communis) in bogoslovno izvestno (gotovo, theologice certum). Ta razlika v mnenju teologov je odvisna od vprašanja, če je kanonizacija in češčenje svetnikov prvotni, ali pa le drugotni predmet cerkvenega učiteljstva. Vsi pa soglašajo, da je dejstvo svetosti posameznega svetnika le drugotni predmet cerkvenega učiteljstva, podobno kakor dogmatično dejstvo (torej de fide ecclesiastica); svetost posameznih svetnikov namreč ni razodeta verska resnica, ampak le v zvezi z razodetjem.

To bogoslovno dokazovanje je posebno prepričevalno glede formalne slovesne kanonizacije svetnikov, kakor je določena in običajna v zadnjih stoletjih. Pri tem namreč postopa Cerkev zelo previdno in po vseh pravih znanstvenih kritikah, obenem pa odločno in slovesno. Kako pa naj mislimo o svetnikih, ki niso bili razglašeni na ta način in ne po tako strogo kritičnih preiskavah? Vprašanje je zelo važno, ker je bila le manjšina katoliških svetnikov razglašena po pravih kanonizacije; večina svetnikov je namreč iz starejše dobe.

Nobenega dvoma ni, da je cerkevno učiteljstvo nezmotno tudi v češčenju tistih svetnikov vesoljne Cerkve, ki niso bili razglašeni na sedaj običajni način. Razlika je le metodična, ne pa stvarna. Tu se namreč očitno oglašča vprašanje, je li razglašanje svetnikov verska, ali pa npravstvena in disciplinarna zadeva. Nedvomno je to tudi npravstvena in disciplinarna zadeva, kakor štejemo med disciplinarne zadeve tudi urejanje obredov, bogoslužja, molitev, praznikov, postov. Češčenje svetnikov je del bogoslužja in torej v tem smislu spada k disciplinarnim (bogoslužnim) zadevam. Zato je razglašanje svetnikov poverjeno rimski kongregaciji svetih obredov, kakor izrečno določa sedanji cerkveni zakonik. Iz tega je še v novi luči razviden značaj in razlog cerkvene nezmotnosti. Posebej je razvidna cerkevna nezmotnost glede starejših svetnikov, bodisi da je Cerkev češčenje takih svetnikov le dejansko v praksi priznala, ali pa ga je še posebej izrečno potrdila in ukazala za vesoljni svet. Takšno kanonizacijo imenujejo ekvivalentno. Nedvomno je, da je ekvivalentna kanonizacija enako nezmotna, čeprav bi se komu dokazi zanjo po naravni in človeški plati zdeli slabotnejši.

Od tega češčenja starejših svetnikov pa je treba dobro ločiti češčenje starejših blaženih, ki jih Cerkev dovoljuje v posameznih pokrajinah, kakor n. pr. češčenje bl. Ozane iz Kotora, Nikolaja Taveliča i. dr. O teh velja isto, kar smo rekli o formalni beatifikaciji. To ni dokončna in vesoljna razsodba, torej ni nezmotna.

Po vsem tem je torej dognano, da katoliška Cerkev ne more ukazovati češčenja takšnih ljudi, ki ne bi bili res sveti in poštenti.

Nikakor pa ne smemo svetosti tako pretiravati, da bi hoteli izključevati vsako človeško slabost in vsak madež, kakor da svetniki ne bi bili ljudje, ampak nekaka višja nadčloveška bitja. V starejših dobah so svetost svetnikov večkrat nekritično pretiravali. V novejšem času pa katoliški cerkveni zgodovinarji in učeni pisci dogmatičnih, nabožnih in asketskih knjig še posebej naglašajo, da je treba svetnike predstavljati res kot ljudi, ki so bili podvrženi človeškim slabostim, in da teh človeških slabosti ne smemo tendenčno zakrivati ali zanikovati. Torej razglasenje (kanonizacija) in češčenje svetnikov ne pomeni, da takšni svetniki niso bili slabostim in zmotam podvrženi ljudje. S tem je dan bogoslovni okvir za presojanje znanstvenega vprašanja o poštenosti in svetosti Cirila in Metoda.

## 2.

Vprašanje o poštenosti Cirila in Metoda je dvojno: 1. navadno naravno vprašanje, kakor poštenost katerega koli človeka, 2. posebno bogoslovno vprašanje, ker ju častimo kot svetnika.

Vsakega človeka smatramo za poštenega, dokler ni o njem dokazano nasprotno. To je eno iz osnovnih pravil naravnega prava in nravstvene filozofije. Glede osumljenega človeka je treba zločin ali prestopok najprej dokazati, šele potem ga sme sodišče obsoditi. Isto velja sploh v človeškem občevanju in tudi v znanstveni zgodovinski kritiki. Osebnosti sv. Cirila in Metoda sta po vsem pojavu in delovanju tako odlični, da je njuna poštenost vzvišena nad vsak dvom. Tako ju je do najnovejšega časa ocenjala tudi zgodovina in slavistika. Noben resen znanstvenik si ni upal o njuni poštenosti resno dvomiti. S tem je dana zadostna naravna kritična opora za reševanje vprašanja njune poštenosti in svetosti.

Ker pa sta sv. Ciril in Metod tudi svetnika katoliške Cerkve, velika misijonarja in teologa, zato je stvarno in metodično primerno, da to vprašanje osvetlimo tudi z bogoslovne strani.

Sveta brata nista bila formalno in slovesno razglašena za svetnika; na oltar nista bila dvignjena po strogi kritični preiskavi, kakor jo predpisuje sedanji cerkveni postopek kanonizacije svetnikov. Njuno češčenje se je začelo in širilo po starejših cerkvenih običajih.

O svetosti sv. Cirila ni bilo nikoli nobenega dvoma. Častiti so ga začeli v Rimu takoj po smrti. Njegov pogreb je bil po pričevanju latinskih (Rimska legenda) in slovanskih virov že nekaka slovesna svetniška kanonizacija vpričo papeža samega. Cirilovi učenci pa so njegovo češčenje širili še po drugih pokrajinah (Panonija, Moravska, Češka, Makedonija, Hrvaško Primorje i. dr.). Sv. Metod je bil po smrti sicer v Rimu osumljen in oklevetan, a z njegovim spominom je bilo združeno tudi svetniško češčenje tako med zahodnimi kakor vzhodnimi Slovani. Ob koncu 16. stoletja so ga častili tudi v Rimu, namreč v cerkvi sv. Hijeronima. Leta 1880. pa je papež Leon XIII. z okrožnico Grande munus ukazal češčenje sv. Cirila in Metoda za vso katoliško Cerkev. Ta slovesna okrožnica popolnoma enako-

vredno nadomestuje formalno kanonizacijo; to je najslovesnejša ekvivalentna kanonizacija. Za vernega katoličana je vprašanje ne le znanstveno, ampak tudi versko popolnoma rešeno.

Za bogoslovno znanstveno stališče je nekoliko neprijetno, da življenjepis sv. bratov v okrožnici Grande munus ni dovolj kritičen niti s stališča tedanje, še manj pa sedanje znanosti. Tedanji katoliški znanstveniki so to slabost takoj opazili, a so jo dovolj blagohotno razlagali. Iz dopisovanja ruskih katoliških učenjakov P. Pierlinga S. J. in I. Gagarina S. J. je razvidno, da se je papežev tajnik, kardinal Rampolla, o okrožnici posvetoval s P. Pierlingom, a ni gotovo, koliko je ta pri sestavi življenjepisa sodeloval. P. Pierling in I. Martinov S. J. sta obžalovala, da je v življenjepisu nekoliko netočnosti. I. Gagarin pa je P. Pierlinga tolažil, da v nekem pogledu ni preveč žalostno, če okrožnica ni dovolj kritična, ker bodo po njej planili znanstveniki in pospešili zanimanje za njo.<sup>2</sup> Fr. Rački je o tej strani okrožnice pisal škofu Strossmayerju: »Šteta, da nije papa o navodih historičkih slušao historike, jer imade dva tri mjesta, koja historija zabacuje.«<sup>3</sup> Isti življenjepis je z vsemi netočnostmi ponatisnjen v rimskem brevirju. Treba bo poskrbeti, da se netočnosti popravijo, čeprav niso takšne, da bi bilo vprašanje poštenosti ali svetosti kaj od njih odvisno.

Zgodovinske netočnosti v oni okrožnici in v brevirju prav zanimivo osvetljujejo vprašanje cerkvenega učiteljstva, obenem pa pričajo, da je katoliška bogoslovna znanost znanstveno raziskavanje o sv. Cirilu in Metodu preveč zanemarjala. Prav to nam daje novo pobudo, da popravimo, kar smo zamudili, toliko bolj, ker je katoliška bogoslovna znanost z zanemarjanjem znanstvenega vprašanja indirektno nekoliko zakrivila novejšo zbujanje dvomov o poštenosti sv. Cirila in Metoda. Vsi dvomi imajo namreč korenine v napačnem reševanju težkih bogoslovnih vprašanj. Zakaj so ta vprašanja tako težka in deloma celó temna?

Sveta brata sta nastopila v dobi patriarha Fotija; z njim sta bila vsaj v neki zvezi, Ciril je bil celó posebno ljub Fotijev učenec. Spadata torej v preporno in še premalo pojasnjeno dobo in zvezo. Časté ju katoličani in od Rima ločeni vzhodni Slovani, ki njuno delo zelo različno umevajo. Njuno delo in češčenje je torej spojeno z razburljivimi bogoslovnimi in zgodovinskimi vprašanji. Kako naj slavisti in zgodovinarji brez bogoslovne izobrazbe stvarno in pravilno rešujejo takšna vprašanja? A vendar moramo priznati, da so jih raziskovali z izredno akademsko objektivnostjo in miroljubnostjo. Po čigavi zaslugi?

Nova doba za znanstveno razpravljanje o sv. Cirilu in Metodu se je začela, ko je A. V. Gorski, profesor in pozneje rektor moskovske duhovne akademije, leta 1843. znanstveno odkril cerkvenoslovanski žitji Konstatina in Metodija. Ta cerkveni zgodovinar z

<sup>2</sup> O tem je poročal M. J. Rouët de Journal na Velehradu l. 1936. Acta VII. Conv. Velehrad. (Olomouc 1937), 174—179.

<sup>3</sup> F. Šišić, Korespondencija Rački-Strossmayer II. (Zagreb 1929), 310.

globoko bogoslovno in slavistično izobrazbo, asket v znanosti in življenju, je s svojimi stvarnimi pojasnili za celo stoletje določil resno znanstveno smer zgodovinskega in slavističnega raziskavanja tega vprašanja.<sup>4</sup> Sv. Cirila in Metoda je označil kot vzorna predstavnika vesoljne Cerkve iz dobe pred razkolom; to vodilno misel je z novimi dokazi pojasnil in nadaljeval A. Voronov, učenec Gorskega. V isti smeri so delali E. Golubinskij, G. Voskresenskij in N. Tunickij, profesorji moskovske duhovne akademije. Ruski in zahodni slavisti in zgodovinarji so izsledke moskovske bogoslovne slavistične šole skoraj soglasno sprejeli, zlasti oba vodilna slavista F. Miklošič in V. Jagić.

Poleg te miroljubne akademske smeri so se v ruski bogoslovni in zgodovinski znanosti o sv. Cirilu in Metodu pač pojavljali tudi protikatoliški napadi. Protikatoliška borbenost se je očitneje oglašala zlasti v poljudnih spisih. Težja in temnejša vprašanja pa so tudi najresnejše znanstvenike toliko bolj vznemirjala, kolikor bolj je napredek znanosti terjal rešitev teh vprašanj. Nujno bi bilo potrebno sodelovanje katoliške bogoslovne znanosti, a ta tukaj ni bila na zadostni višini.

Katoliški cerkveni zgodovinarji so se po objavi vsebine cerkvenoslovanskih žitij odločili za enostransko rešitev. Moskovska bogoslovna šola ter prvi ruski in zahodni slavisti in zgodovinarji so trdili, da sta cksl. žitji Konstantina in Metodija verodostojni. Na to stran se je nagibal tudi veliki katoliški cerkveni zgodovinar J. Hergenröther. Drugi, mnogo manjši katoliški znanstveniki (A. Ginzler, I. Martinov, F. Snopek) pa so odločno trdili, da sta žitji tendenčni spis nepoštenega razkolnega (fotijevskega) pisca iz 10. stoletja. Toda slavistika je vedno trdneje dokazovala prvotno trditev A. V. Gorskega, da sta žitji res panonski legendi, napisani od neposrednih učencev v Panoniji ali Moravski takoj po smrti sv. bratov. Očitane nepoštenosti bi torej bolj ali manj zadelo tudi sveta brata. To posledico je z drzno odločnostjo izvajal poljski slavist A. Brückner.<sup>5</sup>

A. Brückner je bil velik slavist, prvak poljske slavistike, mož široke izobrazbe in delavnosti, a v pisanju preostro čustven, razburljiv, večkrat pristranski in krivičen. Njegovi dvomi o poštenosti svetega Cirila in Metoda so naleteli na silen odpor. Zato je svoje napade polagoma ublaževal, a bolj v metodi in izražanju nego stvarno.

Bistveno pravilno trdi, da je bilo žitje Konstantina napisano pod Metodovim nadzorstvom in da je za njegovo vsebino in za morebitne laži odgovoren Metod sam. Prav tako je Metod odgovoren za žitje Metodija, ker ga je v njegovem duhu napisal njegov neposredni učenec. Brückner je celó trdil, da je Metod glavni del svojega življenjepisa sam napisal; potem je to trditev deloma umaknil in trdil (1913), da je Metod dal svojemu življenjepiscu navodilo, kako naj piše. V svoji glavni knjigi o tem predmetu (1913) zelo hvali verodostojnost

<sup>4</sup> O Gorskem sem pisal v *Domu in svetu* 1943, II, 95—100.

<sup>5</sup> Gl. zgor. op. 1.

žitij; posebno povzdiguje veliko zgodovinsko vrednost in treznost Žitja Metodija. Obenem pa vztrajno ponavlja, da sta obe žitji zelo tendenčni in pristranski. Vsa pisma in povabila so ponarejena, posebno Rastislavovo in papeževo. Sveta brata sta šla v Moravsko po nagibu lastne misijonske gorečnosti, spodbujena po zgledu Fotijeve misijonske podjetnosti. Zato pa med Moravani kot nepovabljeni tujca nista mogla doseči posebnih uspehov. Poročilo Žitja Konstantina o uspehih torej ni verodostojno. Konstantinovo najdenje relikvij svetega Klementa je pobožna prevara (pia fraus). Kakor v Moravsko tako sta sveta brata tudi v Rim šla nepovabljeni. Resnično pa je, da sta v Panoniji dosegla izredne uspehe in da se je Kocelj res ves vnel za nju. Pismo Hadriana II. o slovanskem bogoslužju (869) je Metod na ta način ponaredil, da je papeževo dovoljenje slovanskega bogoslužja iz leta 880. »nazaj datiral«. Oba brata, zlasti Ciril, sta bila odločna Fotijeva pristaša, po svojem delovanju pa še bolj fotijevska nego sam Fotij. Njuno delo je bilo Slovanom škodljivo. Svetopolk je ravnal pravično, modro in milo, ko je Metodove učence izgnal. Še škodljivejše je bilo njuno delo za Rim. Tako je pisal leta 1913 (in 1906). Saj je bilo njuno delo izvrstno izpeljan Fotijev načrt proti Rimu. Tako je pisal l. 1906. (ASPh 218—222). Leta 1913. pa je še ponavljal, da sta sv. brata Rimu več škodovala nego Fotij in Luther. Njuni cerkvenoslovanski legendi sta »lažnivki« — Lügenden (1906).

Sveta brata sta torej Rim brezobzirno varala. Bila sta prav za prav velika sleparja. Brückner tega izraza ni zapisal, a stvarno je to prav krepko povedal. V knjigi l. 1913. sicer zelo hvali pobožnost, askezo, večnostno usmerjenost, gorečnost in nesebičnost svetih bratov, ker ga je soglasni odpor znanstvenikov prisilil k večji obzirnosti. A dejansko iz njegovih trditev še vedno sledi, da sta sv. Ciril in Metod bila drzna sleparja. Seveda je neumevno, kakó sta mogla obenem biti takšna nesebična in požrtvovalna asketa. Kakor je dejansko nemogoč značaj s takó nasprotujočimi si potezami, takó je tudi nemogoča takšna zgodovinska zveza dogodkov. Kakor je nemogoče, da bi tako genialna in sveta moža bila tako neumna in nesramna sleparja, tako je nemogoče, da bi bilo njuno drzno sleparstvo tako uspešno. Vzemimo n. pr. potvorbo papeževega pisma v času, ko je bil Metod pod najstrožjim nadzorstvom kovarnih nasprotnikov, ki so imeli stalne zveze z Rimom. Takšna »zgodovinska podoba«, kakršno je narisal Brückner, je psihološko, zgodovinsko in bogoslovno nemogoča.

Aleksandru Brücknerju moramo torej priznati zaslugo, da je odkrito, neustrašeno in drastično nazorno pokazal, kam peljejo neutemeljeni dvomi o verodostojnosti glavnih cerkvenoslovanskih virov. Sedanje stanje tega znanstvenega vprašanja je res takšno, da sta za morebitno lažnivost Žitij Konstantina in Metodija odgovorna sama sveta brata; prav tako sta odgovorna za morebitne potvorbe ali sleparske interpolacije v pismu papeža Hadriana II. o slovanskem bogoslužju.

Po vsem tem pa je treba rešiti vprašanje, kakó je mogel tako velik slavist zagrešiti takšne napake. To prav lahko razložimo. Brücknerjeve napake niso slavistične, marveč zgodovinske in bogoslovne. Bil je velik slavist, ni pa bil niti zgodovinar niti teolog. Motil se je torej zato, ker je segal v njemu tuje stroke. V bogoslovnih vprašanjih so do tedaj še odločevale trezne tradicije moskovske bogoslovne slavistične šole. Brückner pa je kot Poljak imel posebno antipatijo proti takšnim ruskim znanstvenim tradicijam. Vobče je odklanjal dotedanje znanstvene tradicije o sv. Cirilu in Metodu, kakor je sam odkrito naglašal. Nasprotno pa so drugi slavisti in zgodovinarji trezno upoštevali dotedanja znanstvena dognanja; v bogoslovnih vprašanjih so se v glavnem držali šole A. V. Gorskega. Bili so toliko trezni in preudarni, da so priznavali veliko težavnost bogoslovnih vprašanj. Če nekaterih cerkvenozgodovinskih in bogoslovnih vprašanj niso mogli zadovoljivo rešiti ali razumeti, so se znali toliko brzdati, da se zaradi tega niso razburjali; dotedanjih poskusov niso drzno napadali s postavljanjem svojih prenagljenih trditev. Zlasti pa znanstveniki niso zavedno postavljali trditev, ki bi mogle zbujati dvome o poštenosti svetih bratov.

Poglejmo še natančneje, da je Brückner v dvomih o poštenosti svetih bratov res segal na njemu tuje bogoslovno polje. Cirilu očita, da je njegovo najdenje relikvij sv. Klementa »pobožno sleparstvo«. Z veliko verjetnostjo je dognano, da relikvije niso bile pristne, a vsa zgodovinska zveza dokazuje veliko važnost teh relikvij — recimo »neznanega mučenca«. Njih važnost zlasti naglašajo ruski slavisti. Te relikvije so obračale poglede svetih bratov na zahod in na Rim, poživljale idejo vesoljne edinosti in resnično pripomogle k uspehu v Rimu. — Samovoljen prihod v Moravsko je cerkvenopravno vprašanje. Še bolj je dvom o pristnosti pisma Hadriana II., naslonjen na bogoslovno vprašanje. Brückner se najbolj spotika nad izobčenjem, ki je zagroženo nasprotnikom slovanskega bogoslužja. V tem napadu se zlasti očitno razodeva nepremišljena prenagljenost in zanemarjanje znanstvenih metodičnih pravil. To mesto je namreč v sedanjem tekstu pokvarjeno in torej ne daje podlage za takšen napad. A bogoslovno ne prizadeva velikih težav, ker je očitno, da ne pomeni izobčenja (*excommunicatio*) v sedanjem smislu, ampak izključitev od obhajila, za duhovnike in klerike pa neko suspenzijo.<sup>6</sup> — Za fotijevsko usmerjenost žitij in sv. bratov se navaja nauk o izhajanju Sv. Duha, odklanjanje dodatka Filioque, posebno pa izražanje hypatorska herezija. A to je težko bogoslovno vprašanje. Že J. Hergenröther je izjavil, da vse to ne nasprotuje katoliški pravovernosti svetih bratov.<sup>7</sup> Posebej je trdno dokazano, da sta sv. brata odkrito in jasno priznavala papeževo prvenstvo. A proti temu se navaja Metodovo ravnanje v zadevi

<sup>6</sup> To sem dokazal v BV 1939, 108 in J. istor. čas. 1939, 25—31.

<sup>7</sup> To sem pojasnil v BV 1921, 39 s., 1942, 57 (tu je na str. 55—57 posebej pojasnjena verodostojnost Žitij Konstantina in Metodija v luči bogoslovnih vprašanj).



slovanskega bogoslužja, češ da se ni pokoril ukazu papeža Janeza VIII. l. 873. Vprašanje je res zapleteno, a za poznavalce cerkvenopravnih običajev ni tako težavno, kakor se zdi slavistom in zgodovinarjem.<sup>8</sup>

Brückner je drzno in nazorno pokazal, da so glavni cerkvenoslovanski in latinski viri o svetih bratih sistematična celota. Zato dvomi o poštenosti posameznih piscev in o verodostojnosti važnejših sestavnih delov majejo celotno zgradbo. Izmed resnejših slavistov je posamezne dele celotne zgradbe nekoliko majal V. Vondrák, Slovencem znan zlasti po študijah o frisinških spomenikih.

V. Vondrák je bil dober in vesten slavist, a odličnejši po marljivosti nego po bistrumnosti. Zlasti ni imel one razgledanosti in načitanosti v cerkvenoslovanski književnosti, kakor so jo imeli Miklošič, Jagić in veliki ruski slavisti. Ker je vsa cerkvenoslovanska književnost res cerkvena in bogoslovna, zato takšna načitanost daje tudi nekaj razumevanja za bogoslovna in cerkvena vprašanja, predvsem pa opozarja k opreznosti. Ravno takšno trezno opreznost pa pogrešamo pri V. Vondráku. Leta 1898. je v Jagićevem ASPH objavil pomisleke proti pismu Hadriana II. Iz podobnosti z dovoljenjem slovanskega bogoslužja leta 880. je sklepal, da je pisec Žitja Metodija zamenjal in zmešal papeški pismi l. 869 in 880. Pozneje je svoje dvome ublaževal in jih nazadnje umaknil. Jagiću je sporočil, da so se mu ti dvomi zbudili zaradi stavka, da je papež Hadrian II. l. 869. preiskal Metodovo pravovernost; a njemu se zdi, da je bila takšna preiskava pač potrebna l. 880., ko je bil Metod tožen, ne pa po tako pristrčnem prvem sprejemu v Rimu.<sup>9</sup> Razlog Vondrákovih dvomov je bil torej bogosloven, a popolnoma zgrešen. Še bolj bogosloven značaj imajo Vondrákovi dvomi glede drugega frisinškega spomenika.

Vondrák je kot jezikoslovec ugotovil in vztrajno ponavljal, da brez sv. Cirila in Metoda ne bi imeli frisinških spomenikov. Ko pa je segel v njemu tuje bogoslovno vprašanje, je postavil trditev, da sveta brata sama in njuni učenci niso mogli uporabljati frisinških spomenikov, ker so prirejani za rimski obred, a sveta brata sta se ves čas držala bizantinskega obreda. Že Jagić je odklanjal to Vondrákovo mnenje; danes pa je trdno dokazano, da sta se sveta brata v Panoniji prilagodila rimskemu obredu. Zaradi tega predsodka proti rimskemu obredu si Vondrák ni mogel misliti, da bi bile v 2. frisinškem spomeniku značilne cerkvenoslovanske (Ciril-Methodove) prvine spojene z očitnimi sledovi zahodnih vzorcev. Kot drugi razlog proti vsebinski zvezi frisinškega spovednega nagovora s cerkvenoslovansko književnostjo je Vondrák navajal mnenje, da je ideja iz-

<sup>8</sup> V BV 1942, 56 s. sem predložil rešitev, da je papeževa prepoved veljala za Panonijo, kjer je bilo že ustaljeno latinsko bogoslužje; a prepoved je postala brezpredmetna, ker je bil Metod z učenci po nekaj mesecih izgnan. Za Moravsko, ki je bila dotlej še neopredeljena misijonska pokrajina, pa ta prepoved ni bila tako utemeljena.

<sup>9</sup> J. istor. čas. 1939, 18—20.

virnega greha v sorodnem govoru Klimenta Bolgarskega nepravilno zvezana. Ta neosnovani bogoslovni predsodek je Jagić (1905) odločno zavrnil in povrh tega dokazal še druge idejne in oblikovne zveze s cerkvenoslovansko književnostjo in miselnostjo. Po Jagićevi opozoritvi je Vondrák (1906) svojo bogoslovno trditev glede izvirnega greha umaknil in molče priznal Jagićeve ugotovitve.<sup>10</sup> A zaradi predsodka o obredu mu je bilo jedro bogoslovnega vprašanja še potlej nejasno; zato je o njem molčal.

Vprašanje frisinških spomenikov je v notranji zvezi z verodostojnostjo cksl. virov in posredno tudi s poštenostjo svetih bratov. Če sta namreč v Panoniji delala tako uspešno, kakor poročajo cksl. viri in *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, potem bi bilo čudno, zakaj se to ne pozna v tedaj rabljenih frisinških spomenikih. Frisinški spomeniki bi se torej mogli v Brücknerjevem duhu navajati proti verodostojnosti cksl. virov.

S stališča Vondrákovega predsodka o obredu so zahodne prvine v frisinškem nagovoru dokaz za izključno zahodni izvor. V luči zgodovinskega dejstva, da sta sveta brata rabila slovanski prevod rimskih bogoslužnih molitev, pa je jasno, da že ena sama očitna cerkvenoslovanska ali Ciril-Metodova prvina priča proti izključno zahodnemu izvoru. A takšna vzhodna in cerkvenoslovanska prvina ni samo ena. Ni mogoče, da bi zahodni pisci v obrazce za osnovni verski pouk vpletali vzhodne krščanske prvine. Nasprotno pa je za Cirila in Metoda značilno vprav spajanje vzhodnih in zahodnih prvin. Izključno zahodni izvor frisinške slovenske pridige bi mogli dokazati le z doslovnim zahodnim vzorcem. A temu nasprotujejo ne le vsebinske, ampak tudi oblikovne prvine in slog. Zato je za reševanje tega vprašanja treba poznati cerkvenoslovanske spomenike in viře.

Vprašanje o zvezi najstarejših spomenikov slovenske besede s sv. bratom je še posebno aktualno, ker je v naši znanosti deset let gospodoval vpliv Brücknerjevih dvomov. Lj. Hauptmann je namreč trdil, da sv. brata v Moravski nista dosegla uspeha in da sta se zaradi neuspeha že hotela vrniti v Carigrad. Poročanje Žitja Konstantina o teh uspehih ni verodostojno. Ta trditev je povzeta po Brücknerju, a je iztrgana iz konteksta. Brückner namreč trdi, da sta zato delala brez uspeha, ker sta prišla tja nepovabljeni. Nasprotno pa priznava uspeh v Panoniji, ker je pač očitno potrjen po latinskih virih, zlasti pa po zgodovinski zvezi. Od tod je razvidno, kako naj sodimo o trditvi L. Hauptmanna in M. Kosa, da se knez Kocelj za sveta brata ni odločil leta 867, ampak šele ko ga je dve leti pozneje zajel val velike vstaje. To mnenje je sicer nekoliko sorodno z Brücknerjevimi o neuspehu v Moravski, a obenem nasprotuje ne le Brücknerju, ampak tudi latinskimi virom; še bolj pa nasprotuje očitni zgodovinski zvezi. Nekoliko spominja na nedokazano domnevo o suženjski preteklosti Slovencev; Kocljeva odločitev se namreč ne ujema z domnevnim suženjskim duhom. Prav tako je neutemeljena tudi trditev teh dveh zgodovinarjev o interpolaciji Hadrianovega pisma; opira se na Brücknerja in na bogoslovne razloge, a ostaja na pol pota.<sup>11</sup> Kdor hoče postavljati takšne trditve, mora imeti pogum, da udari po svetih bratih. Danes ni več mogoče trditi, da je za takšne interpolacije odgovoren neki pisec iz 10. stoletja.

<sup>10</sup> O tem sem pisal v BV 1942, 35—54. — Natančneje v knjigi: *Zarja stare slovenske književnosti* (1942).

<sup>11</sup> M. Kos je mnenje o nepošteni interpolaciji umaknil in dognal nekaj novih izsledkov (*Razprave Slov. akad. znanosti* 1944).

Odgovoren je neposreden Metodov učenec in Metod sam, posredno tudi Ciril.

Nov dokaz za verodostojnost Žitij Konstantina in Metodija je izvorni govor v Clozovem glagolitu. Ta nedvomno Metodov govor je nekoliko soroden z 2. frisinškim spomenikom, n. pr. po naglašanju, da je malomarnost (brezbrižnost, medlost) vzrok greha.<sup>12</sup> Verjetno je, da je tudi 2. frisinški spomenik Metodov govor v tem smislu, da ga je on uporabljal in vsaj nekoliko izoblikoval, čeprav je sestavljen po zahodnih vzorcih in za rimski obred.<sup>13</sup>

Drugi frisinški spomenik in Clozov glagolit še posebno pomenljivo dopolnjujeta cerkvenoslavanske vire. Pri dokazovanju svetosti Cirila in Metoda zadevamo na težavo, da sta sveta brata bolj znana po vztrajnem prizadevanju za slovansko bogoslužje in pismenstvo, a manj po pobožnosti in svetosti; predstavljata se bolj kot prosvetitelja nego kot svetnika. Šele najnovejše raziskave so odkrile in pojasnile globlje poteze Cirilove in Metodove askeze in pobožnosti. Dognali smo, da je Ciril vso filozofijo in znanost pojmoval strogo asketsko kot prizadevanje za milost božjo in krščansko krepost, za približevanje Bogu v duhu pradedskih časti, ki jih je naš praded Adam imel pred izvirnim grehom. Tako je v osnovnem krščanskem pouku učil Slovence in Hazare. V tem duhu se je Ciril predstavljal za Adamovega vnuka; v tem smislu je naglašal, da je Adam naš ded. Ta misel je izražena tudi v drugem frisinškem spomeniku. Clozov glagolit pa je kot izviren Metodov govor značilen izraz Metodove pobožnosti in svete gorečnosti. Tako ta dva naša spomenika značilno osvetljujeja ne le poštenost, ampak tudi svetost Cirila in Metoda, obenem pa potrjujeja njuno zvezo z našo zgodovino.

Vprašanja o sv. Cirilu in Metodu, o njuni poštenosti in svetosti, o cerkvenoslavanskih virih in o frisinških spomenikih, so torej spojena v skladno celoto. Vprašanja so v jedru bogoslovna. Drzne dvome o verodostojnosti in poštenosti so sprožili preveč čustveni znanstveniki, ki so prenašali in nekritično segali v njim tujo bogoslovno stroko. Dvomi so se obnovili v dobi, ko so bile tradicije ruske bogoslovne slavistične šole pretrgane, zahodne slavistične znanstvene tradicije pa zbegane. Po tistem sporazumu znanstvenikov bi bila nesporazumljenja pri nas že rešena, če se ne bi drzno vmešavali nepoklicani ljudje brez potrebne strokovne izobrazbe. Treba bo še veliko storiti, da popravimo škodo in zmedo.

Kakor vprašanja tako se tudi dokazi za njih rešitev strinjajo v celoto velike znanstvene zgradbe, pri kateri so sodelovali bistroumni znanstveniki raznih strok in narodnosti. Takšna skladnost (konvergenca) mnogoterih dokaznih kamenčkov ima v tolikšni celoti neovržno dokazno moč. A za zdrav napredek v teh vprašanjih in za uspešno popularizacijo je nujno potrebno trezno strokovno sodelovanje zahodne bogoslovne znanosti.

<sup>12</sup> Clozov-Kopitarjev glagolit (Razprave AZU 1943, 343—408, posebno 377—400).

<sup>13</sup> Glej op. 10.

Za katoliške teologe je zanimivo, da se slavistična in zgodovinska dognanja o sv. Cirilu in Metodu skladno strinjajo z odloki katoliške Cerkve o češčenju svetnikov. Če papeževa okrožnica (Grande munus) o sv. Cirilu in Metodu ni na sedanji višini zgodovinske kritike, vendar so dvomi o poštenosti svetih bratov v še očitnejšem nasprotju s pravili znanstvene kritike in metode.

Znanstveni dokaz za svetost naših blagovestnikov je dokončno dognan in dopolnjen z novimi dognanji o globokih vodilnih idejah njune pobožnosti in svetniških kreposti. Naj bi se katoliški bogoslovni znanstveniki temeljiteje seznanili s temi vprašanji, da bodo mogli pozitivno sodelovati. Kakor grške in latinske cerkvene književnosti ne prepuščamo izključno le klasičnim jezikoslovcem, tako tudi cerkvenoslovanskih spomenikov in virov ne smemo zanemarjati. Takšno zanemarjanje bi bilo škodljivo zlasti danes, ko je vzhodna bogoslovna znanost usodno oslABLJENA. Saj vidimo, kakšne so posledice, če laiki rešujejo težka bogoslovna vprašanja brez strokovnega sodelovanja bogoslovne znanosti.

O važnosti tega vprašanja je A. Brückner izjavil: »Ni čudno, da se ta epizoda zaradi epohalne važnosti vedno in vedno obravnava; ni ga poglavja svetovne zgodovine, ki bi bilo tako samostojno obdelano v tako mnogih jezikih, s tolikernih vidikov« (1913, str. 1). A to poglavje je cerkvenozgodovinsko, prepletено s težkimi bogoslovnimi vprašanji; obenem pa spada v našo narodno in slovstveno zgodovino ter sega v naše versko življenje.

V zvezi s tem vprašanjem nas tudi zgled Jerneja Kopitarja opozarja, kako potrebno je sodelovanje slavistične in bogoslovne znanosti.

# Napak umevano mesto v tolerančnem ediktu cesarja Galerija

De loco quodam edicti Galerii Augusti non recte intellecto

Dr. F. K. Lukman

Verba, quibus edictum indicat, quem effectum leges an. 303 et 304 contra christianos latae produxerint, multos nempe periculo subiugatos, multos etiam deturbatos esse, complures recentes auctores (A. Hartl, A. Ehrhard, J. Zeiller, P. Batiffol, Ch. Poulet) non recte interpretantur. In dissertatiuncula sequente ostenditur verum sensum esse: Multi poenis affecti, multi etiam (a religione christiana) deterriti vel depulsi sunt. Indulgentia, »ut denuo sint christiani et conventicula sua componant«, eum qui immediate ante an. 303 vigeabat statum restauravit. Vox »conventicula« non nisi conventus sacros significat et ab (Eusebio et) Hartlio perperam ad loca vel aedificia sacra refertur.

Dne 30. aprila, malo dni pred svojo smrtjo, je izdal cesar Galerij tolerančni edikt, ki je poleg njegovega imena nosil tudi imeni cesarjev Konstantina in Licinija<sup>1</sup>. Edikt v prvem stavku naglaša, kako so cesarji vso svojo vladarsko skrb obračali na to, da bi se tudi kristjani, ki so zapustili versko skupnost svojih prednikov, spametovali. Drugi stavke očita kristjanom nespametno samovoljnost, ker so si po svoji glavi, kakor se jim je zdelo, dali postave, po katerih žive, in ker po raznih krajih zbirajo razne ljudi. Potem edikt nadaljuje:

»Denique cum eiusmodi nostra iussio exstitisset, ut ad veterum se instituta conferrent, multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt. Atque cum plurimi in proposito perseverarent, ac videremus nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere nec christianorum deum observare, contemplatione[m] mitissimae nostrae clementiae intuentes et consuetudinem sempiternam, qua solemus cunctis hominibus veniam indulgere, promptissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agent.«

<sup>1</sup> Edikt je v latinskem izvirniku ohranjen v Laktantijevem delu *De moribus persecutorum* 34 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* XXVII, 212 s.; priložni izdaji edikta: E. Preuschen, *Analecta* I<sup>2</sup> [Tübingen 1909] 90/91; C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*<sup>4</sup> [Friburgi Brisg. 1923] 206/07), v grškem prevodu pa v Evzebijevi cerkveni zgodovini VIII, 17, 3—10 (E. Schwartz, *Eusebius Kirchengeschichte. Kleine Ausgabe* [Leipzig 1908] 338—340). Preskript z imeni treh cesarjev, Galerija, Konstantina in Licinija, je ohranil samo Evzebij, a je v zadnji izdaji svoje cerkvene zgodovine Licinijevo ime izpustil.

Kaj je hotel cesar povedati z besedami: »multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt«?

Stavek, v katerem stoje te besede, se v grškem prevodu pri Evzebiju glasi: „Τοιγαροῦν τοιοῦτου ὑφ' ἡμῶν προστάγματος παρακολουθήσαντος ὥστε ἐπὶ τὰ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων κατασταθέντα ἑαυτοὺς μεταστήσαιεν, πλείστοι μὲν κινδύνῳ ὑποβλήθεντες, πλείστοι δὲ ταρχθέντες παντοίους θανάτους ὑπέφερον.“<sup>2</sup> Med prvotnim besedilom in tem prevodom so štiri razlike. Prevajalec je 1. izvirkov osebek »multi – multi« prestavil v superlativ »πλείστοι – πλείστοι«; 2. izpustil je veznik »etiam« (multi etiam deturbati sunt); 3. uvedel je nov povedek »ὑπέφερον« s predmetom »παντοίους θανάτους« in zato 4. glavna stavka »multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt« spremenil v skrajšana odvisnika. Po Evzebijevem prevodu bi se moral izvirk glasiti: »Plurimi periculo subiugati et plurimi deturbati varia mortis genera perpessi sunt.« Evzebijev prevod je torej smisel prvotnega besedila nemalo premaknil.

Zdaj pa poglejmo nekaj novejših prevodov in parafraz latinskega izvirknika, ki so mi ravno pri roki.

A. Hartl<sup>3</sup> je prevedel mesto takole: »Nachdem dann von uns der Befehl ergangen war, zu den Einrichtungen der Alten zurückzukehren, sind viele in Anklagen auf Leben und Tod verwickelt, viele auch von Haus und Herd verscheucht worden.«

A. Ehrhard<sup>4</sup> je latinski tekst takole parafraziral: »Über die Verfolgung selbst und ihren Mißerfolg ging er (Galerius) möglichst rasch hinweg mit der Wendung, infolge der von ihm erlassenen Befehle an die Christen, sich an die Einrichtungen der Alten zu halten, seien viele durch die Gefahr überwunden worden, viele in Angst geraten, sehr viele hätten aber bei ihrem Vorsatz verharrt.« — Glede Evzebijevega prevoda in izvirknika pripominja Ehrhard: »Beide Texte stimmen miteinander überein bis auf einen Zusatz bei Eusebius, der Galerius nicht nur den Abfall vieler Christen aussprechen und die Gefahren, in die viele gerieten, verschämt andeuten, sondern offen aussagen läßt, daß viele mancherlei Todesarten erlitten hätten.«<sup>5</sup>

J. Zeiller<sup>6</sup> je podal tale prevod: »Enfin, après que nous eûmes commendé que chacun retournât aux coutumes des anciens, beaucoup obéirent par crainte, beaucoup aussifurent châtiés.«

P. Batiffol<sup>7</sup> pripominja k mestu: »On avait donc édicté qu'ils reviendraient aux ‚veterum instituta‘, c'est-à-dire aux cultes officiels.

<sup>2</sup> Hist. eccles. VIII, 17, 8; ed. Schwartz 340.

<sup>3</sup> Des Luc. Cael. Firm. Lactantius Schriften (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 36, Kempten und München 1919) 43.

<sup>4</sup> Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen (München 1932) 106; Urkirche und Frühkatholizismus (Bonn 1935) 302.

<sup>5</sup> Die Kirche der Märtyrer 107.

<sup>6</sup> J. Lebreton et J. Zeiller, De la fin du 2<sup>e</sup> siècle à la paix constantinienne (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours II. Paris 1935) 476.

<sup>7</sup> La paix constantinienne<sup>2</sup> (Paris 1914) 182.

En grand nombre ils sont revenus, en effet, mais en grand nombre aussi ils ont été déconcertés. Galère, ou le législateur qui parle pour lui, se tait sur le nombre des victimes qu'a faites l'édit de 303; il voudrait que l'édit n'a opéré que par intimidation; il marque peut-être ainsi le désaveu de la persécution.»

Ch. Poulet<sup>8</sup> je povzel prvi del edikta s temile besedami: »Il rapelaient qu'on avait essayé de ramener les chrétiens à la religion traditionnelle: tandis que les uns s'étaient soumis et que les autres, rebelles, avaient été châtiés, la plupart, sans change de sentiment, s'étaient contentés de s'abstenir, par prudence, de tout délit.«

Ukaz (iussio), ki ga edikt omenja, so štirje edikti, ki jih je Diokletian s svojimi sovladarji izdal v letih 303 in 304; velik, dà, večji del odgovornosti zanje nosi Galerij. O učinku teh postav pravi Galerijev edikt: »multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt.« Te besede torej navedeni pisatelji precej različno razlagajo. Enim pomenijo besede: »multi periculo subiugati (sunt)«, da so se dali mnogi kristjani nevarnosti premagati (...seien viele durch die Gefahr überwunden worden), da so se torej iz strahu uklonili (beaucoup obéirent par crainte; les uns s'étaient soumis) in so se vrnili k uredbam svojih poganskih prednikov (en grand nombre ils sont revenus); le A. Hartl je spoznal, da se za temi besedami skriva nekaj več, in dejal, da so mnogi prišli pod obtožbo (sind viele in Anklagen auf Leben und Tod verwickelt... worden). Se večje težave imajo avtorji z nadaljnji besedami: »multi etiam deturbati sunt.« Dvema je glagol »deturbati« sinonimen s »perturbati« in pravita, da so mnogi zašli v stisko in zmedo (in Angst geraten; ils ont été déconcertés); druga dva mislita splošno na kazni, ki so kristjane zadele (beaucoup aussi furent châtiés; les autres avaient été châtiés); eden ima na mislih kazen izgona ([sind] ...viele auch von Haus und Herd verscheucht worden).

Nobena teh razlag ni zadovoljiva. Poskusimo najti boljše!

Da je bila verska politika zadnjih let neuspešna, se ni dalo prikriti, a je bilo težko priznati. Z izjemnimi postavami je hotel Diokletian in zlasti njegov cesar Galerij kristjane prisiliti, da bi se vrnili k uredbam starih (ut ad veterum instituta se conferrent). In kaj sta dosegla? »Multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt.« To je bilo vse. V besedici »etiam« je sramežljivo priznanje, da so bili »multi deturbati« v skromni manjšini v primeri z onimi »multi periculo subiugati«. »Periculum«, »nevarnost«, ki so mnogi kristjani »pod nje jarem prišli« (subiugati!) ali ji bili »podvrženi«, ni ona splošna nevarnost, v kateri so bili zaradi izjemnih postav vsi kristjani, marveč je tista posebna nevarnost, v katero so prišli mnogi kristjani, ker jih je oblast prijela in po izjemnih postavah pred sodišče postavila. Ta nevarnost je bila kajpada kruta, kajti kdor je prišel kot kristjan pred sodnika in je stanovitno izpovedal svojo vero, ni mogel upati usmiljenja; pričakovati je moral trpinčenje in smrt ali ohromitev in oslepitev ter de-

<sup>8</sup> Histoire du Christianisme I (Paris 1932) 205.

portacijo v rudnike ali še kaj drugega. O tem pričuje veliko število zgodovinsko zanesljivih poročil o posameznih mučencih ali o večjih skupinah mučencev v letih 303—311<sup>9</sup>, pričuje Evzebijev sumarično poročilo o preganjanju na vzhodu v 8. knjigi cerkvene zgodovine<sup>10</sup>, pričuje istega Evzebija knjižica »O palestinskih mučencih«<sup>11</sup>. Vse te strahote je tolerančni edikt skrnil pod označbo »periculum«, ki v rimski zakonodaji mnogokrat pomeni »kazen«<sup>12</sup>. V zvezi z glagolom »subiugare«, ki znači izvršitev sodbe<sup>13</sup>, je treba v ediktu »periculum« umeti za kazen in besede: »multi periculo subiugati« prevesti: »mnogi so bili podvrženi kazni, so prišli pod kazen, so pretrpeli kazen, nad mnogimi se je kazen izvršila.« Med zgoraj imenovanimi razlagalci našega mesta je torej samo A. Hartl prišel pravemu pomenu blizu.

Toda s tem, da je bilo mnogo kristjanov kaznovanih, cesarji še niso dosegli, kar so z izjemnimi postavami nameravali. Edikt je moral pokazati tudi pozitivne uspehe cesarske verske politike, če jih je bilo kaj. Edini pozitivni uspeh pa je bil: »multi etiam deturbati sunt«.

Najprej: Kaj pomeni beseda »deturbati sunt«? Da so bili mnogi preplašeni, vznemirjeni, zmedeni, v stiski (in Angst geraten; ils ont été déconcertés)? Vznemirila se je najbrž večina kristjanov, ko so prihajali edikti eden za drugim in ko so jih začeli upravitelji pokrajim po večini povsod zelo strogo izvajati. Da so bili mnogi kristjani tudi kaznovani (beaucoup aussi furent châtiés; les autres avaient été châtiés)? To je bilo povedano že s prejšnjimi besedami: »multi periculo subiugati (sunt)«; vrhu tega pa »deturbati«, kakor besedo obrneš, ne pomeni »kaznovan biti«. Da so bili z domov pregnani (von Haus und Herd verscheucht)? Samo po sebi bi bilo to mogoče, če bi miselna zveza tako kazala ali če bi pri besedi stalo kako določilo (n. pr. domo, possessione, fortunis omnibus deturbati sunt). Prav miselna zveza pa nas utege spravi na pravo sled.

Ne pozabimo: Edikt mora in hoče pokazati tudi nekaj pozitivnega uspeha verske politike zadnjih let, ki je merila na to, da bi se kristjani »spametovali« in se vrnili k šegam svojih poganskih prednikov. »Multi etiam deturbati sunt« pa pomeni nekaj pozitivnega uspeha samo tedaj, če pravi, da so se dali mnogi tudi od krščanstva odvrniti. »Deturbati« pomeni tukaj in v tej zvezi isto kakor »de gradu pelli« pri Tertulianu, Apologeticum 2, 6: »Plinius enim, Secundus cum provinciam reget, damnatis quibusdam christianis, quibusdam de gradu pulsus . . . consulit tunc Traianum imperatorem.« Tertulian ima na mislih ne kristjane, ki bi bili s kakšnega častnega mesta v družbi pah-njeni, marveč kristjane, ki so se dali od krščanstva odvrniti.

<sup>9</sup> Prim. F. K. Lukman, Martyres Christi (Celje 1934) 182—238.

<sup>10</sup> Hist. eccles. VIII, 2, 4—13, 7, ed. Schwartz 316—331.

<sup>11</sup> Ed. Schwartz 400—442; poslovenil F. K. Lukman o. c. 239—270.

<sup>12</sup> Prim. C. I. I, 27, 1, 20; IV, 1, 2; IX, 4, 1, 5; IX, 27, 6, 1; X, 20, 1, 1; XI, 9, 4, 4; XII, 59, 10, 2.

<sup>13</sup> Prim. C. I. IX, 10, 1; IX, 11, 1, 1; IX, 17, 1; IX, 36, 2, 1; IX, 40, 2; X, 6, 2, 2; X, 11, 6; X, 32, 47, 1; XI, 23, 3, 1; XI, 43, 5; XI, 55, 2; XII, 45, 1; XII, 49, 4; XII, 59, 5. Za pojasnila o pravni terminologiji se g. red. prof. dr. Viktorju Korošču prisrčno zahvaljujem.



Edikt pravi, da je bilo takih, ki so se dali od krščanstva odvrniti, mnogo: »multi etiam deturbati sunt«. Zanesljivo pa vemo, da je bilo število ne le tistih, ki so zares odpadli, ampak tudi tistih, ki so pred oblastniki krščanstvo samo na zunaj zatajili, razmeroma majhno. Umevno je, da je edikt edini pozitivni uspeh, ki se je dal navesti, na moč poudaril in povečal. Pokrajinskim upraviteljem je bilo kajpada mnogo na tem, da bi pošiljali cesarju kar se da ugodna poročila o številu takih, ki so se od krščanstva obrnili nazaj k poganstvu; kjer niso tega ne z lepo ne z grdo dosegli, so si pomagali z navideznimi uspehi. Kako so ravnali n. pr. v palestinski Cezareji, pripoveduje Evzebij, ki je dogodke sam od blizu opazoval. Takole piše: »Nekaterim je od strahu srce odrevelo in so takoj ob prvem napadu omagali. Vsi ostali pa so pretrpeli razne vrste trpinčenja: bičali so jih z nešteti udarci, mučili na natezalnici, trgali jim z železnimi kavljii strani, vklepali jih v neznosne verige, da so nekaterim izpahnili roke; vsi pa so prenašali do konca vse, kar jih je zadelo po neizrekljivem božjem sklepu. Enega sta dva prijela za roke, ga gnala k žrtveniku in mu po njegovi desnici spustila gnusno in brezbožno daritev (na žerjavico); odpustili so ga, češ da je daroval. Drugi se daru niti dotaknil ni in je molče odšel, ko so nekateri trdili, da je žrtvoval. Nekoga so na pol mrtvega vzdignili, pa ga zopet zavrgli, češ da je že mrtev, mu sneli okove in ga prišteli med tiste, ki so darovali. Nekdo je klical in pričeval, da se ne bo uklonil; bili so ga po ustih in množica za to nastavljenih ga je prisilila, da je utihnil, in ga s silo porinila ven, čeprav ni daroval. Bilo jim je tedaj sploh mnogo do tega, da so vsaj na videz imeli kaj uspeha.«<sup>14</sup> Podobno kakor v Palestini se je godilo po drugod, če ne povsod, vsaj v mnogih pokrajinah.

Uspeh izjemnih postav zoper kristjane je bil torej ta, da jih je bilo mnogo obsojenih in so se nad njimi izvršile kazni in da so se »mnogi« tudi dali od krščanstva odvrniti. A vsi ti »mnogi« so bili vendarle samo drobec celotnega števila kristjanov. To priznava edikt v naslednjem stavku, kjer ugotavlja, da jih je največ ostalo v svojem sklepu stanovitnih (cum plurimi in proposito perseverarent).

Ti »plurimi« so bili kristjani mimo tistih, ki se je nad njimi izvršila kazen ali ki edikt o njih po pravici ali po krivici trdi, da so se dali od krščanstva odvrniti. O teh »plurimi« pravi edikt dvoje: po svojem notranjem prepričanju so ostali krščanstvu zvesti, na zunaj pa niso ne skazovali češčenja malikom ne častili krščanskega Boga. Pred prvim Diokletianovim ediktom 23. februarja 303 je bilo krščansko bogočastje toliko javno, da je bilo splošno, torej tudi oblasti znano, da se kristjani na določenih krajih shajajo k božji službi. Prvi edikt pa je ukazal porušiti cerkve. Odtlej so se kristjani sicer še vedno zbirali, toda skrivaj, kjer in kakor so se mogli; pred javnostjo in oblastjo niso častili ne malikov ne svojega Boga; zato misli cesar, da tudi niso molili ne za njega ne za državo. To je bil porazen uspeh izjemnih postav, ki so se v vzhodnih delih imperija, kjer sta do leta 305 vladala

<sup>14</sup> O palestinskih mučencih 1, 3—5, ed. Schwartz 402; prim. F. K. Lukman o. c. 241/42.

Diokletian in Galerij, od maja 305 pa Galerij in Maksimin Daja, skozi osem let z vso strogotostjo in krutostjo izvajale. To ni bil zgolj vladarjev politični neuspeh, marveč je bila prava škoda, ki so jo trpeli vladarji sami in jo je trpela državna skupnost. Na smrt bolni Galerij v ediktu ne priznava, da ga to bridko spoznanje sili na nova pota v verski politiki, marveč utemeljuje svoje dovoljenje, da smejo znova biti kristjani in prirejati bogoslužne shode, s svojo preplago milosrčnostjo in staro navado, da vsem ljudem odpušča.

Z besedami: »...ut denuo sint christiani et conventicula sua component« obnavlja edikt dejansko stanje, kakršno je bilo pred letom 303, ne daje pa še krščanstvu svobode in enakopravnosti. Ljudje, ki smejo znova biti kristjani, se smejo poslej zopet shajati k božji službi, pri kateri ne smejo počenjati ničesar, kar bi kršilo javni in pravni red — tu se oglašča stari poganski predsodek zoper kristjane in njih zaključene bogoslužne shode — in morajo moliti za cesarjev blagor, za blagor države in svoj blagor.

Prav te dve naročili pa tudi jasno kažeta, da beseda »conventicula« v ediktu ne pomeni bogoslužnih stavb, ki bi jih smeli kristjani obnoviti, marveč edinole bogoslužne shode, ki jih smejo poslej zopet prirejati. Evzebij je besede: »...et conventicula sua component« prevedel: »καὶ τοὺς οἴκους ἐν αἷς συνήγοντο, συνθῶσιν«<sup>15</sup> in A. Hartl je v prevodu latinskega izvirnika dejal: »...und ihre Versammlungsstätten wieder herstellen dürfen.«<sup>16</sup> Oba dostavka, da ne smejo kristjani nič počenjati zoper javni red in da morajo moliti za cesarja in državo, bi ne imela smisla, ko bi beseda »conventicula« pomenila bogoslužne stavbe; saj nihče ne bo trdil, da edikt ukazuje, da se imajo kristjani pri obnavljanju ali zidanju bogoslužnih stavb ravnati po kakem določenem stavbnem redu. Kvečjemu se dá reči, da je bilo z dovoljenjem bogoslužnih shodov indirektno dano tudi dovoljenje za obnovo bogoslužnih stavb.

\*

Za sklep naj sledi slovenski prevod Galerijevega tolerančnega edikta.

»Med drugim, kar zmeraj odrejamo za blagor in korist države, smo hoteli doslej po starih postavah in javnem redu Rimljanov vse popraviti in poskrbeti, da bi se tudi kristjani, ki so zapustili versko skupnost svojih očetov, spametovali. Kristjane je namreč, ne vemo zakaj, popadla tolikšna samovolja in se jih lotila tolikšna nespamet, da se ne drže več tistih uredb starega rodu, ki so jih nemara prav njih očetje najprej uveljavili, marveč so si po svoji volji in kakor se jim je zdelo dali postavé, ki bi jih spolnjevali, in so po raznih krajih razna ljudstva zbirali. Ko je prišel naš ukaz, naj se vrnejo k uredbam starih, se je nad mnogimi izvršila kazen, mnogi so se tudi dali odvrniti. Ker pa jih največ vztraja pri svojem sklepu ter vidimo, da ne skazujejo bogovom češčenja in dolžnega spoštovanja in

<sup>15</sup> Hist. eccles. VIII, 17, 9, ed. Schwartz 340.

<sup>16</sup> A. Hartl o. c. 44.

tudi ne časte krščanskega Boga, imamo s pogledom na preudarek svoje preblage milosrčnosti in tudi na svojo staro navado, da dajemo vsem ljudem odpuščanje, za primerno, da tudi na le-te raztegnemo svojo prizanašnost, da smejo znova biti kristjani in svoje shode prirejati, vendar tako, da ne bodo nič počenjali zoper javni red. Z drugim pis-mom bomo naročili sodnikom, kako jim je ravnati. Zatorej bodo (kristjani) po tej naši milostni odredbi dolžni prositi svojega Boga za naš blagor in za blagor države in svoj blagor, da bi bila država v vsakem pogledu varna in da bi mogli oni v svojih bivališčih brez skrbi živeti.«

# Sveta Terezija deteta Jezusa in razlaga svetega pisma

Sancta Theresia a Jesu Infante et interpretatio S. Scripturae

Dr. Leonid Pitamic

S. Theresia a Jesu Infante vitam suam in assidua meditatione Evangelii agebat et animam suam praeceptis et consiliis evangelicis conformabat. Argumenta pro hac sententia non solum in abundantia litteratura post mortem sanctae virginis edita, sed etiam in insignibus eloquiis Summorum Pontificum Pii XI. et Pii XII. reperiri possunt. Quanto fervore se studiis S. Scripturae dederit, ex multis locis veteris et novi testamenti in scriptis Theresiae memoratis elucet. Itaque valde aequum esse putamus a. D. 1938 statuum S. Theresiae in Collegio Gallico Urbis erectam esse, quae beatam meditationi Evangelii immersam repraesentat.

Nihilo minus religiosa virgo unum versum Psalmorum semper cum taedio quodam recitabat, i. e. versum 112 Psalmi 118: »Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in aeternum **propter retributionem.**« Tunc, ut ipsa ait, continuo addebat in corde suo: »Tu scis, o Iesu, quod non servio Tibi propter retributionem, sed solum ex amore Tui et propter salutem animarum.«

Quae res eo notabilior est, cum variae versiones vocis hebraicae עָרַבְתִּי

in fine versus 112, quam Vulgata reddidit »propter retributionem«, non concordent. Vox hebraica denotat: 1) finem, usque ad finem, perpetuo; 2) eventum, praemium. Itaque quocumque modo sumpta significat aliquid, quod sequitur. Hoc autem esse potest: 1) aliquid, quod sequitur se ipsum, unde sensus temporalis perpetuitatis et sensus modalis et moralis constantiae, diligentiae, religionis, fervoris emanat; vel 2) aliquid, quod sequitur rem aliam eique coniunctum est tamquam sequela, e. g. praemium, quod sequitur laborem.

Translatore utuntur modo primo modo secundo sensu. Vulgata sumpsit sensum »retributionis« ex LXX, quam etiam nonnulli translatore recentis sequuntur. Multos autem invenimus interpretes, inter quos peritissimos quosdam idiomatis hebraici, qui reddunt memoratam vocem primo sensu, perpetuitatem, stabilitatem, constantiam, fervorem denotante. Immo vero Franciscus Delitzsch sensum »ad extremum« huius vocis auctori Psalmorum proprium esse affirmat.

Ideo censemus vocem עָרַבְתִּי imprimis, saltem in Psalmis, sensu perpetuitatis vel constantiae interpretandam esse, nisi graves rationes pro sensu secundo (praemium) proferri possunt. Tales rationes autem in structura totius Psalmi 118, in quo nonnullae sententiae variis formis saepe repetuntur, inveniri non possunt. Nusquam in hoc Psalmo retributio tamquam causa motiva fidelis observationis legis divinae proponitur, nisi in versione LXX interpretum et vulgata versus 112. Quam ob rem hanc versionem indoli vel rationi Psalmi 118 alienam esse putamus, quae versio etiam caritati perfectae S. Theresiae repugnavit. Pietati eius autem interpretatio auctoritate virorum linguae hebraicae peritorum nixa maxime arrisisset. S. Theresia enim ipsa exemplum singulare dabat inclinando cor suum ad faciendas justificationes Dei semper et religiosissime.

## I.

Življenje sv. Terezije Deteta Jezusa se dá označiti kot življenje v evangeliju in po evangeliju. Z globokim poznavanjem sv. pisma in s trajnim premišljevanjem o njem je združevala skrajno vestno oblikovanje svojega duhovnega lika po svetopisemskih naukih.

To dejstvo ni samo poudarjeno v obilnem slovstvu, ki je v zadnjih desetletjih nastalo o sv. Tereziji, temveč je tudi potrjeno z najbolj avtoritativnega mesta: papež Pij XI. je ob kanonizaciji Terezije izjavil, da je »hranila svojega duha in svoje srce z vztrajnim premišljevanjem sv. pisma, in Duh resnice ji je odkril in jo učil, kar navadno skriva modrim in pametnim in kar razodeva ponižnim«.

H. Petitot<sup>1</sup> pravi, da so branje, študij in trajno premišljevanje dali svetnici tako znanje nove zaveze, kakršno se najde samo pri profesorjih in pridigarjih. Kakor poroča Laveille<sup>2</sup>, je karmeličanka, ki je pod vodstvom sv. Terezije napravila noviciat, izjavila v kanoničnem procesu, da je Terezija »z nezaslišano lahkoto tolmačila knjige sv. pisma. Reklo bi se, da niso imele te božje knjige več skritega pomena zanjo, tako je umela odkriti vse njihove lepote.« V zvezi s tem pravi Laveille: »Sicer se zdi, da je razsvetljenje Svetega Duha njej nadomestovalo znanje orientalskih jezikov.«

Resnoba, s katero je proučevala sv. pismo, se izraža v tehle njenih besedah: »Šele v nebesih bomo spoznali popolno resnico v vseh stvareh. Na zemlji ima vse svojo temno plat. Celo sveto pismo ni izvzeto. Na žalost opažam razliko med prevodi. Če bi bila duhovnik, bi študirala hebrejščino, da bi mogla čitati božjo besedo tako, kakor jo je Bog blagovolil izraziti v človeški govoric.«<sup>3</sup> V samostanu je vedno nosila pri sebi majhno izdajo štirih evangelijev. »Posebno evangelij mi odpre bogate studence pri premišljevanju. V njih najdem vse, česar potrebuje moja uboga duša. V njih odkrivam vedno nove luči, novih skrivnosti.«<sup>4</sup> Nekeemu misijonarju piše: »Ko včasih čitam razprave, ki je v njih popolnost prikazana in osvetljena z raznih vidikov, se moj ubogi razum kmalu utruji. Brž zaprem učeno knjigo, ki mi meša glavo in izsuši srce, ter vzamem v roko sveto pismo. Takoj je vse svetlo. Ena sama beseda odpre moji duši neskončna obzorja.«<sup>5</sup> Med mnogimi biseri v knjigi »Povest duše« je eden najdragocenejših Terezina globoko prodirajoča razlaga in ponazoritev evangeljskega nauka o ljubezni<sup>6</sup>.

S pogledom na vse to je bilo zelo primerno, da so v francoskem seminarju v Rimu postavili kip sv. Terezije, ki jo predstavljajo zbrano v branju sv. pisma. Dne 23. marca 1938 je tedanji državni tajnik

<sup>1</sup> Sainte Thérèse de Lisieux, une renaissance spirituelle (s. a.), str. 71.

<sup>2</sup> Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, d'après les documents officiels du Carmel de Lisieux (1926), str. 190.

<sup>3</sup> Povest duše (Ljubljana 1940), str. 305; velika francoska izdaja, str. 289.

<sup>4</sup> Povest duše, str. 171.

<sup>5</sup> O. c. str. 377.

<sup>6</sup> O. c. str. 187—196.

kardinal Pacelli, sedaj Pij XII., blagoslovil ta kip ter v svojem lepem govoru tudi opozoril na zgledno zanimanje svetnice za sveto pismo. Sicer je treba samo prelistati njeno avtobiografijo »Povest duše« in njena pisma, pa nam pade v oči obilica citatov iz knjig stare in nove zaveze, ki pričajo, kako močno je bilo njeno življenje in mišljenje prešinjeno od duha sv. pisma. Naj bo omenjeno, da je zlasti pri preroku Izaiji v njegovem 53. poglavju našla temelje svojega izrednega češččenja svetega obličja, ki je tako značilno za njeno pobožnost<sup>7</sup>.

## II.

Eno mesto iz psalmov pa ji ni bilo čisto pogodu, kakor sama priznava<sup>8</sup>. »V seksti,« pravi, »molimo verz iz psalma in tega izgovarjam vedno z nekim obotavljanjem. ‚Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas, propter retributionem.‘ ‚Nagnil sem svoje srce k izpolnjevanju tvojih ukazov, zavoljo povračila.‘ (Ps 118, 112). Tedaj vedno prav hitro pristavim v svojem srcu: ‚O Jezus, Ti veš, da Ti ne služim zaradi povračila, ampak edinole zato, ker Te ljubim, in da bi reševala duše.‘ Zaradi točnosti, in ker citat verza ni popoln, hočemo navesti to mesto tudi iz velike izdaje francoskega izvirnika<sup>9</sup>: »A Sixte, il y a un verset que je prononce tous les jours à contre-coeur. C'est celui-ci: ‚Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in aeternum, propter retributionem.‘ Intérieurement je m'empresse de dire: ‚O mon Jésus, vous savez bien que ce n'est pas pour la récompense que je vous sers; mais uniquement parce que je vous aime et pour sauver des âmes.‘«

Izraz, pri katerem se je Terezija ustavljala, je torej »propter retributionem«. To da misliti tem bolj, ker se prav glede te besede prevodi ne ujemajo<sup>10</sup>.

Avtentični latinski prevod svetega pisma, ki se rabi v katoliški cerkvi, je »vulgata«; iz nje je tudi gornji citat posnet. Izraz »propter retributionem« v vulgati naj bi bil prevod besede קָרָב (č'keb) v hebrejskem izvirniku.

Hebrejska beseda ima več pomenov. W. Gesenius<sup>11</sup> ima za navedeno hebrejsko besedo tele latinske izraze: 1. finis, postremum rei, deinde adv. usque ad finem, perpetuo Ps 119 (hebr. štetje za Ps 118), 33. 112; 2. merces, praemium, qs. finis, eventus laboris Ps 19 (18), 12. — W. Gesenius-Buhl<sup>12</sup> podaje za hebrejsko besedo nemške izraze: 1. bis zuletzt, immer Ps 119, 33; 2. Lohn (eig. Folge) Ps 19, 12; 119, 112 (n. and. immer), torej

<sup>7</sup> O. c. str. 330—332.

<sup>8</sup> O. c. str. 305.

<sup>9</sup> Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Histoire d'une Ame (s. a.), p. 289.

<sup>10</sup> Za ljubeznivo pomoč pri sestavljanju tega spisa se gg. prelatoma univ. profesorjema dr. Fr. Lukmanu in dr. M. Slaviču pristrčno zahvaljujem.

<sup>11</sup> Lexicon manuale Hebraicum et Chaldaicum in Veteris Testamenti libris. Ed. altera (Lipsiae 1847), p. 723.

<sup>12</sup> Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament<sup>15</sup> (Leipzig 1910), S. 607.

v glavnem tako kakor v hebr.-lat. slovarju, pač pa Ps 118, 112 ni naveden pri prvem, temveč pri drugem pomenu, vendar z dostavkom, da znači beseda po drugih razlagalcih »immer«. — E. König<sup>13</sup> daje za קָעַ najprej »Nachwirkung«, kar mu je očitno izvorni pomen, potem 1. kot nominativ »Erfolg« (Ps 19, 12; 119, 112), 2. kot akuzativ a) »mit Erfolg« (Ps 119, 33), b) »in der Folge von«.

Vsi ti prevodi imajo kot skupno podlago, da pomeni hebrejska beseda nekaj, kar za nečim sledi. To se potrjuje tudi po skoraj enako se glaseči besedi קָעַ ('ākeb), na katero König tudi opozarja in ki po njem<sup>14</sup> pomeni »Ferse« in »Spur«, peto ali sled. Nadaljnji navedeni pomeni pa se dajo po našem mnenju razviti iz skupne podlage takole: Tisto, kar sledi, je lahko 1. nekaj, kar samo za seboj sledi, torej kar se ponavlja, in to dá a) v časovnem smislu pomen trajnosti ali b) v načinovnem in moralnem smislu pomen doslednosti, stanovitnosti, vestnosti; ali pa je 2. tisto, kar sledi za kako stvarjo, ne ona sama, temveč nekaj drugega, kar pa je z njo v vzročni zvezi, in tako pridemo do pomena nagrade, povračila, kot posledice kakega delovanja ali ravnanja.

Okoli teh pomenov se suče razlaga besede קָעַ in je zato razumljivo, da uporabljajo eni prevajalci ta, drugi pa drugi pomen, in tudi, da sledi isti prevod na enem mestu enemu, na drugem mestu drugemu pomenu. V vulgati n. pr. ni ta beseda v 33. verz 118. psalma prevedena s »propter retributionem«, temveč s »semper«, dasi nista smisla obeh verzov (33. in 112.) zelo različna. Isto nahajamo tudi v grškem prevodu sedemdeseterih, kjer je 112. verz preveden prav tako kakor v vulgati, ki sloni na LXX. Ps 118, 112 se po LXX glasi: »ἔκλινα τὴν καρδίαν μου τοῦ ποιῆσαι τὰ δικαιοῦματά σου εἰς τὸν αἰῶνα δι' ἀνταμίψιν.«<sup>15</sup> Prevod zadnjih dveh besed da v latinščini točno »propter retributionem«. V 33. verz 118. psalma pa se za hebr. קָעַ rabi izraz διὰ παντός, ki pomeni ali »vedno« ali pa »povsem«, »skoz in skoz«<sup>16</sup>.

Od poliglot, t. j. izdaj sv. pisma, ki obsegajo poleg izvornika prevode v več starih jezikih (le-te tudi z latinskimi prestavami)<sup>17</sup>, sem mogel pogledati naslednje:

1. Antverpensko poligloto: Biblia Sacra hebraice, chaldaice, graece, latine (Antverpiae 1569—1572), kjer je v IV. zvezku na str.

<sup>13</sup> Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum alten Testament<sup>6-7</sup> (Leipzig 1936), S. 345.

<sup>14</sup> O. c. S. 344.

<sup>15</sup> A. Rahlfs, Septuaginta II (Stuttgart 1935), p. 137.

<sup>16</sup> V. Chr. F. Rost, Griechisch-Deutsches Wörterbuch II<sup>1</sup> (Braunschweig 1871), S. 244: διὰ παντός fortwährend, immer od. durchaus, durchgängig; K. Schenkl, Griechisch-deutsches Schulwörterbuch (Wien 1870), S. 628: διὰ παντός temporal: »alle Zeit hindurch, fortwährend, immer«, aber auch: »durchgängig, durchaus, überhaupt«.

<sup>17</sup> O poliglotah in njih znanstveni vrednosti prim. F. Schühlein v Lexikon für Theologie und Kirche VIII, 356—359 in W. S. Reilly v The Catholic Encyclopedia XII (New York), Art. »Polyglot Bibles« p. 222/23. N. Bonwetsch v Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche XV<sup>3</sup>, 528—535.

500/01 poleg latinskega prevoda iz LXX tudi prevod sv. Hijeronima iz hebrejščine, ki se glasi skoraj enako kot v vulgati: »Inclinavi cor meum, ut facerem iustitias tuas, propter aeternam retributionem.« Drugače pa parafraza kaldejskega prevoda: »Inclinavi cor meum, ut faciat mandata tua in eternum usque ad finem« (torej časovni pomen). Za naše vprašanje je tudi zanimivo, kako je sv. Hijeronim prevedel naravnost iz hebrejščine besedo  $\text{קָרַע}$  v 33. verzu 118. psalma. Na strani 494/95 stoji tale Hijeronimov prevod: »Ostende mihi Domine viam praeceptorum tuorum, et custodiam eam per vestigium.« »Vestigium« pa pomeni peto ali sled kakor zgoraj navedena beseda  $\text{קָרַע}$ .

2. Pariško poligloto: Biblia hebraica, samaritana, chaldaica, graeca, syriaca, latina (Paris 1629—1645). V VIII. zvezku na str. 160 se mi zdi glede 112. verza zanimiv sirski prevod: »Reduxi cor meum ad exequenda mandata tua in perpetuum cum veritate.« Izraz ustreza modalnemu smislu, zgoraj navedenemu pod 1 b. Arabski prevod na str. 161 se glasi: »Inclinavi cor meum ad perficienda testimonia tua propter retributionem aeternam.« Tu je »povračilo« združeno z »večnostjo« v eno misel, in sicer kakor v vulgati kot motiv ravnanja.

3. Heidelberško poligloto: Sacra Biblia hebraice, graece et latine (ex officina Commeliniana 1599). Tu se na str. 196 poleg besedila po vulgati nahaja tudi tale stari latinski prevod: »Inclinavi cor meum ad faciendum statuta tua in seculum et usque in aeternum,« kar ustreza hebrejski besedi v časovnem pomenu.

Kar se tiče prevodov v moderne jezike, niso za naše vprašanje zanimivi tisti, ki so prirejeni samo po vulgati<sup>18</sup>. Pač pa se je treba ozirati na take izdaje psalmov, ki imajo poleg vulgate in prevoda iz nje še prevod iz hebrejskega izvirnika ali v celoti ali vsaj na tistih mestih, kjer je vulgatin prevod dvomljiv, potem pa seveda tudi na tiste izdaje, ki imajo samo prevod iz hebrejščine.

Najprej hočemo omeniti, da smo našli le malo pisateljev, ki bi bili konec 112. verza 118. psalma neposredno iz hebrejščine tako

<sup>18</sup> Vendar bodi omenjen S. Gregorčičev prevod 118. psalma (Gorica 1904), kjer se 112. verz glasi takole:

»Zato vršilo pa srcé  
jih bo do vekov —  
saj srečo stalno pridobé!«

in Saltjer Slovinski, spievan po D. Ignaciu Gorgji, opatu Melitenskomu, drugo izd. (Zagreb 1851), kjer je 112. verz preveden tako:

»Ter me sárce prignuh k njemu  
Za obslužit ga pravo i vierno,  
Jer posluhu, znam, da temu  
Uzdarje si ti neizmierno.«

V obeh prevodih je smisel vulgate precej dobro zadet.



ali vsaj podobno prevedli kakor LXX in vulgata, namreč »zaradi povračila«.

J. K. Zenner S. J.—H. Wiesmann S. J.<sup>19</sup> pravi na koncu 112. verza: »... wegen des Lohnes.« Podobno, dasi ne tako izrazito v smislu motiva za ravnanje, prevaja E. Kalt<sup>20</sup>: »... denn ewig ist der Lohn.« Ne v smislu motiva, temveč samo kot ugotovitev povračila (»ewig währet die Vergeltung«) je treba po Loch-Reischlu<sup>21</sup> prevesti iz hebrejščine konec 112. verza. Preprosto stališče glede prevajanja 118. psalma ima P. Vlašič<sup>22</sup>. Na str. 79 pravi: »Vulgatin prijevod gotovo u svemu slaže se s izvornikom. Nekoje neznatne varijacije i ne zasluđuje iznositi, zato i ne donosim ni prijevoda iz izvornika ni kritično-filoloških opažanja.« Zato 118. psalma sploh ne prevaja iz hebrejščine, kakor je to storil pri drugih psalmih, ter opravičuje ta postopek na str. 81: »Pošto se Vulgatin prijevod slaže s izvornikom, to donosim samo jedan prijevod i to onaj liturgijskog teksta kat. Crkve.« Seveda se prevod na koncu 112. verza glasi: »nagrade radi.« — Dočim se Vlašičevo pomirjenje z vulgatinim besedilom ni dalo motiti po prepornem značenju besede קָרַע v 112. verzu, je bila N. Schlöglu ta beseda v navedenem verzu toliko na poti, da jo je označil za glosa iz 33. verza<sup>23</sup>, kar bi pomenilo, da je v izvornem besedilu 112. verza prvotno sploh ni bilo<sup>24</sup>.

### III.

Našli smo pa veliko število prevodov iz hebrejščine, ki besedo קָרַע v 112. verzu prevajajo ne v smislu »zaradi povračila«, temveč v smislu »do konca« in to ali v časovnem ali v modalnem pomenu.

A. V časovnem pomenu. Sem spada M. Mlčoch<sup>25</sup>. Poleg teksta vulgate ima še prevod hebrejskega besedila, ki se končuje: »usque ad finem.« Na str. 461 daje tole kratko, pa izčrpno razlago: »V. 112. inclino cor = flecto cor — propter

<sup>19</sup> Die Psalmen nach dem Urtext I (Münster i. W. 1906), S. 48.

<sup>20</sup> Die Psalmen (Herders Bibelkommentar B. VI. Freiburg i. Br. 1935), S. 435. V uvodu svoje knjige pravi Kalt: »Die Übersetzung fußt auf dem hebräischen Text« (str. IX).

<sup>21</sup> Die heiligen Schriften des alten Testaments II (Regensburg 1885), S. 406.

<sup>22</sup> Psalmi Davidovi, preveo i protumačio na temelju hebrejskog teksta osobitim obzirom na Aleksandr. i Vulgat. prijevod, sv. IV (Dubrovnik 1924).

<sup>23</sup> Die Psalmen hebräisch und deutsch (Graz und Wien 1911), S. 196: »קָרַע ist Glosse aus V. 33, die in den alten Versionen ganz verschieden über-

setzt erscheint.«

<sup>24</sup> Nekateri sicer manj radikalni razlagalci so čutili potrebo, tolmačiti prevod »propter retributionem« tudi v bolj nesebičnem smislu. Tako pravi n. pr. J. Schmitt, Psalm 118 (Freiburg i. Br. 1901), S. 236, da ima navedeni izraz lahko dvojen pomen, in sicer poleg tega, da Bog človeku povrne, tudi drugega, da človek Bogu povrne (»damit ich dem Herrn vergelte, also aus Gegenliebe für seine Liebe und Wohltaten«).

<sup>25</sup> Psalterium seu Liber Psalmorum (Olomucii 1890), p. 450.

retributionem; pro: 'usque ad finem' seu 'semper' ut Vulgata ipsa v. 33 eandem vocem vertit. Hebraica vox עָקַב (êkeb) ceu nomen denotat: 1. finis; merces, praemium (quasi finis, eventus laboris); ceu adverbium 1. usque ad finem; 2. propter (in praemium), quia.

A. Arndt<sup>26</sup> ima poleg latinskega besedila vulgate njegov točni nemški prevod: »Meines Herzens Neigung richtete ich darauf, deine Satzungen auf immer zu tun, um der Vergeltung willen.« dostavlja pa v opombi: »Im Hebr.: ... ewig, immer und ewig.« Podobno Wolfovo sv. pismo<sup>27</sup>: »Nagnil sim svoje serce ravnati po tvojih postavah vekomej; zavoljo povračila« s pristavkom v opombi: »V hebrejskim: ... vekomej, vedno in večno.« F. Lampe<sup>28</sup> ima samo tole besedilo: »Srce svoje sem nagnil, da storim tvoje pravice, na veke in vedno.«<sup>29</sup> E. W. Hengstenberg<sup>30</sup>: »Ich neige mein Herz zu thun Deine Gebote ewig u. ohne Ende.« J. Olshausen<sup>31</sup> pripominja k 33. verzu: »... עָקַב hier und V. 112 adverbial, und zwar auffallender Weise in dem Sinne von: bis zu Ende« (zakaj »auffallender Weise«, ne vem). M. Belli<sup>32</sup> pristavlja besedilu 112. verza po vulgati: »In t. hebr. 'Inclino cor meum ad faciendum statuta tua in seculum semper.'« Fr. P. Kenrick<sup>33</sup> pripominja k svojemu angleškemu prevodu 112. verza po vulgati, da pomeni izraz (pač hebrejski) angleško »extremity«, t. j. krajnost ali konec, ter omenja, da je v 33. verzu preveden s »to the end«, t. j. do konca. A. Crampon<sup>34</sup> prevaja takole: »J'ai incliné mon coeur à observer tes lois, toujours, jusqu'à la fin.« Podobno F. Zorell S. J.<sup>35</sup>: »Inclinavi cor meum ad faciendum statuta tua ex hinc in aeternum.«

Tudi protestantske izdaje sv. pisma, prevedene naravnost iz hebrejskega, imajo na koncu 112. verza izraze v smislu »vedno« ali »do konca«; tako avtorizirana anglikanska izdaja: »even unto the end«; Luthrov prevod: »immer und ewiglich«; Dalmatinova biblija (str. 311): »târ vekoma«; slovenska izdaja britanske in inozemske

<sup>26</sup> Die Heilige Schrift des alten und neuen Testaments II<sup>2</sup> (Regensburg 1903), S. 175.

<sup>27</sup> Sveto pismo stare in nove zaveze z razlaganjem III (V Ljubljani 1858), str. 286.

<sup>28</sup> Zgodbe svetega pisma I (Celovec 1894), str. 598.

<sup>29</sup> Lampe pravi sicer v uvodu (str. 17), da je njegov prevod po vulgati. Vendar dostavlja: »Le tu pa tam, kjer bo koristno zaradi razlage ali kakega dokaza, bomo se ozirali tudi na prvotne hebrejske ali grške besede sv. pisma.« Zanimivo je, da se glede sporne besede na koncu 112. verza ni držal vulgate, ker je bržčas sodil, da na tem mestu ni zadela misli izvirnega besedila.

<sup>30</sup> Commentar über die Psalmen IV, 1 (Berlin 1845), S. 327.

<sup>31</sup> Die Psalmen (Leipzig 1853), S. 442.

<sup>32</sup> Psalterium Davidicum (Taurini 1914), p. 313.

<sup>33</sup> The Psalms (Baltimore s. a.), p. 257.

<sup>34</sup> La Sainte Bible, traduction d'après les textes originaux (Paris 1923), p. 781.

<sup>35</sup> Psalterium ex hebraeo latinum (Romae 1939), p. 308.

svetopisemske družbe (Ljubljana 1941): »vedno do konca«; prav tako tudi psalmi po hebr. besedilu, izdani od iste družbe (Ljubljana 1925).

Če se prevede beseda  $\text{לְעוֹלָם}$  v časovnem smislu, nastane v 112. verzu pleonazem<sup>30</sup>, ker je neposredno pred to besedo izraz  $\text{לְעוֹלָם}$  (le'olām), ki pomeni isto, namreč »za vedno«. Zato je umljivo, da prevaja več pisateljev besedo ne v časovnem, temveč

B. v modalnem pomenu. Tako A. Vaccari S. J.<sup>37</sup>: »Ho piegato il mio cuore a praticare i tuoi statuti in eterno, puntualmente.« H. Herkenne<sup>38</sup>: »...ohne Vorbehalt.« P. Rießler<sup>39</sup>: »...auf das eifrigste.«

Izraz, ki ga rabijo nekateri pod A navedeni pisatelji (in izdaje sv. pisma) bi se dal poleg v časovnem razumeti tudi v modalnem smislu. Tako bi se dal umeti ali v časovnem ali v modalnem pomenu tudi izraz, ki ga rabi Franz Delitzsch<sup>40</sup> na koncu 112. verza: »Neigte mein Herz auszuüben Deine Satzungen auf ewig, bis aufs Letzte«; vendar se nam zdi, da ima ta zadnji izraz bolj modalni pomen. Glede našega glavnega vprašanja, pomeni li beseda  $\text{לְעוֹלָם}$  v 112. verzu »povračilo«, pa daje Delitzsch na str. 686 tole zanimivo razlago: »In v. 112 ließe sich nach 19, 12 erklären: ewig ist der Lohn (der Ausübung deiner Vorschriften), aber v. 33 ist  $\text{לְעוֹלָם}$  s[o] v[iel] a[ls]  $\text{לְעוֹלָם}$  (lā'ad, kar pomeni »za vedno«<sup>41</sup>) und v. 44 (ki smo ga prej v 36. opombi navedli) beweist, daß 112<sup>b</sup> kein in sich geschlossener Gedanke zu sein braucht« (to se pravi, da je samo prejšnja misel stavka natančneje, n. pr. časovno ali modalno določena, da pa ni izražena nova, samostojna misel, kakršno bi uvedel izraz »zaradi povračila«). Še ena za nas važna trditev je v Delitzschevi knjigi na str. 680: »Das auch sonst als acc. adv. gebräuchliche N(omen)  $\text{לְעוֹלָם}$  in der Bedeutung ad extremum (V. 33 u. 112) ist unserem D(ichter) eigen.«

#### IV.

Če pa je po pravkar navedeni trditvi znanega hebraista Franca Delitzscha beseda  $\text{לְעוֹלָם}$  v pomenu »ad extremum« avtorju psalmov svojstvena, potem se mora prevod prilagoditi najprej temu po-

<sup>30</sup> Prej navedeni Olshausen, o. c. str. 446, pravi k 112. verzu: »Die Verbindung mit  $\text{לְעוֹלָם}$  erinnert an die ähnliche Häufung V. 44.« Ta verz pa se glasi po vulgati smiselno popolnoma kakor v hebrejskem izvorniku: »Et custodiam legen tuam semper, in saeculum et in saeculum saeculi.«

<sup>37</sup> I Libri Poetici della Bibbia tradotti dai testi originali (Roma 1925), p. 191.

<sup>38</sup> Die heilige Schrift des alten Testaments V, 2 (Bonn 1936), S. 394.

<sup>39</sup> Die heilige Schrift des alten Bundes nach dem Grundtext übersetzt, II (Mainz 1928), S. 246.

<sup>40</sup> Biblischer Commentar über die Psalmen (Leipzig 1867), S. 674.

<sup>41</sup> Prim. E. König, o. c. S. 314.

menu, ki je, kakor smo videli, tudi v Geseniusovih slovarjih kot prvi omenjen. Šele tedaj, ko bi govorili na kakem mestu, zlasti v psalmih, važni razlogi zoper ta pomen, bi se morala beseda prevesti v svojem drugem pomenu kot »nagrada«. Takih razlogov pa za 112. verz v idejnem sestavu celega 118. psalma ni najti. Ta psalm ponavlja v 176 verzih z mogočnim pesniškim zanosom samo nekoliko misli v raznih oblikah, ni pa v njem nikjer izražena misel, da je »povračilo« motiv za ravnanje po božjih postavah, razen po LXX in vulgatinem prevodu v 112. verzu. Če se druge misli tako pogosto ponavljajo, zakaj se pa ta ne? Upravičeno torej sklepamo, da je LXX in po njej vulgata s prevodom »propter retributionem« v 112. verzu vnesla v 118. psalm misel, ki mu je sicer tuja. Tak prevod se nam zdi na tem mestu vsekakor neprimeren.

V tem neprimernem prevodu izražena misel pa je prav tisto, kar tudi sv. Tereziji ni bilo všeč, ker se je upiralo njeni veliki, nesebični ljubezni do Boga. Besedilo 112. verza, kakor ga, kot smo videli, tolmačijo in prevajajo priznani poznavalci hebrejskega jezika, pa bi bilo gotovo v polnem soglasju s Terezijino miselnostjo. Saj si je kot le malokdo prizadevala, nagniti svoje srce k izpolnjevanju božjih postav vedno in vestno.

# Literarne vrste in eksegeza

Dr. Ludvik Čepon

**Argumentum.** Explicata notione generis litterarii disseritur de momento cognitionis generis litterarii pro exegesi librorum Sacrae Scripturae in genere.

Historia huius quaestionis coniuncta est cum conatibus tuendi atque salvandi inerrantiam Sacrae Scripturae. Naturale est vestigia huius quaestionis inveniri etiam in definitionibus ecclesiasticis, de quibus Encyclicae »Providentissimus Deus« et »Spiritus Paraclitus« magis negative, nova vero Encyclica »Divino afflante Spiritu« plus et magis positive de hac re habent.

In investigando genere historico non procedendum est a priori, sicut aliqui fecerunt et varios gradus historicae veritatis pro variis generibus statuerunt, sed a posteriori id est in luce archeologiae, in cognoscendis generibus litterariis antiqui Orientis, in modo loquendi antiquorum quaerenda est explicatio locorum difficiliorum et obscuriorum.

Aliquibus exemplis ostenditur, quomodo feliciter solutae sunt iam variae difficultates hac methodo.

In explicandis libris poeticis ratio tenenda est licentiae poeticae, quod est proprium generis poetici. Nulla difficultas in principio hoc generali invenitur, in casu autem concreto, quid ad poeticam dictionem, quid vero ad historicam narrationem pertinet, difficile est statuere.

In genere prophetico, quod genus proprium est Sacrae Scripturae, maxima in hoc consistit proprietas, quod prophetae nullam perspektivam, uti aiunt, pro eventibus futuris cognoscunt. Varia exempla deficientiae huius prespectivae necnon aliae proprietates huius generis proponuntur. Cognitio harum proprietatum pro vera exegesi omnino necessaria est.

## 1. Kaj je literarna vrsta?

V stavbarstvu govorimo o raznih slogih: o romanskem, o got-skem, o renesančnem slogu. Slog je izraz, odsev mišljenja in čustvo-vanja določene dobe. Za izraz mišljenja in čustvovanja služijo v tem primeru snovni predmeti: stavbe, okraski, slike.

V slovstvu bi stavbarskemu in slikarskemu slogu odgovarjala literarna vrsta (genus litterarium), ki pa je s pomočjo besede in besedne umetnosti odraz določenega časa in okolja.

Kaj je literarna vrsta? Cl. Vincent pravi, da so slovstvene oblike »splošne in umetne oblike misli, ki imajo svoje zakonitosti, tvoreč razrede in vrste, v katere uvrščamo izdelke duha.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ... des formes générales et artistiques de la pensée, qui ont leurs caractéristiques et leurs lois propres. Ils constituent des classes ou catégories, dans lesquelles se rangent les ouvrages de l'esprit. Théorie des genres littéraires (Paris 1934) 1.

Literarna vrsta je določen način pisanja, način izražanja misli, sprejet po splošni rabi kakega kraja ali kake dobe, ki izraža to, kar hoče pisatelj izraziti.<sup>2</sup>

Razne literarne vrste, gotovo glavne tri: zgodovinsko, pesniško in poučno in še nekatere tem podrejene, so poznali že stari narodi, Grki in Rimljani. Strogo določena pravila posameznih vrst so pisatelja nekdanj vezala še mnogo strože kot danes in so njegovi osebnosti pustila manj prostega razmaha. Razlika med posameznimi vrstami je kot tudi danes obstajala v vsebinski plati in v zunanji stilistični obliki.

Če velja, kar smo rekli o rabi literarnih vrst pri Grkih in Rimljanih, velja enako za vzhodne stare narode. Tudi ti so, kot kažejo izkopenine v Siriji in Mezopotamiji, poznali in uporabljali razne literarne vrste.<sup>3</sup>

## 2. Sveto pismo in literarna vrsta

Sveto pismo je božja beseda, ki so jo zapisali sveti pisatelji za ljudi in, ker so jo zapisali za ljudi, so jo izrazili s človeškimi besedami, kot pravi v okrožnici »Divino afflante Spiritu« Pij XII.: »...božje besede, izražene s človeškimi jeziki, so postale podobne človeški govorici...«<sup>4</sup>

Če božja beseda po svoji zunanji obliki povsem sliči človeškim besedam, potem bo božja govorica sličila človeški tudi glede uporabe literarnih vrst. In res beremo v isti okrožnici »Divino afflante Spiritu«: »Svete knjige namreč ne izključujejo nobenega izmed načinov, ki jih je pri starih narodih, posebno vzhodnih, uporabljala ljudska govorica za izražanje misli, seveda pod pogojem, da uporabljeni način govorenja nikakor ne nasprotuje božji svetosti in resnici, kakor je že sv. Tomaž tako bistroumno pripomnil: V svetem pismu se nam božje stvari podajajo na način, ki se ga navadno drže ljudje.«

V svetem pismu pa imamo poleg običajnih literarnih oblik, zgodovinske, pesniške, poučne, v katere se porazdeli slovstvo drugih narodov, še posebno preroško literarno vrsto. Da imamo v sv. pismu to posebno vrsto, izhaja odtod, ker sv. pismo ni samo produkt človeškega duha, ampak je navdahnjena božja beseda.

Prvo pravilo razlage svetega pisma je, dognati, kaj je hotel povedati sveti pisatelj, kakšna je njegova misel. Da to doženemo, moramo vedeti najprej, kaj pomenijo posamezne besede, moramo poznati slovnična pravila jezika, v katerem je sveti pisatelj pisal,

<sup>2</sup> Una determinata forma di scrivere regolata da norme di uso comune e corrispondente all'intento dello scrittore. E. Florit, *Ispirazione e inerenza biblica* (Roma 1943) 85; A. Fernández, *Institutiones Biblicae* (Romae 1937) 384.

<sup>3</sup> Prim. A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione* (Romae 1935) 103; E. Florit, o. c. 85.

<sup>4</sup> Okrožnico »Divino afflante Spiritu« citiramo po prevodu v Ljublj. škofijskem listu (15. marca 1944) 28, 29.

moramo nadalje brati besede in misli v kontekstu, v katerega so položene. Tako nas uči hermeneutika in posebej heuristika.

Nova okrožnica Pija XII. pa polaga za spoznanje in ugotovitev, kaj je sveti pisatelj hotel povedati, poleg povedanega še posebno važnost na literarno vrsto, v kateri je sveta knjiga napisana. »Kakšen pa je dobesedni pomen, iz besed in spisov starih vzhodnih pisateljev pogosto ni tako jasno razvidno, kakor pri pisateljih naše dobe. Kajti, kar so oni hoteli z besedami izraziti, se ne da določiti samo po slovnčnih ali jezikoslovnih pravilih, tudi ne samo iz miselne zveze v govoru; nujno je treba, da se ekseget nekako v duhu povrne v tista davna stoletja Vzhoda, da s pomočjo zgodovine, arheologije, etnologije in drugih ved razloči in spozna, katere literarne vrste, kakor pravijo, so pisatelji one starodavne dobe hoteli uporabljati in jih v resnici uporabljali.«

In nekoliko dalje na drugem mestu iste okrožnice papež še posebno močno poudari dolžnost eksegeta poznati in upoštevati literarne vrste, ki so jih rabili sveti pisatelji. »Da bo torej katoliški ekseget zadostil današnjim potrebam bibličnega študija, kakor se spodobi, naj, kadar razlaga sveto pismo, ko pojasnjuje in dokazuje, da je prosto vsake zmote, po pameti uporabi tudi to sredstvo, da preišče, koliko način izražanja ali literarna vrsta, ki jo sveti pisatelj uporablja, lahko pripomore, da se najde prava in naravna razlaga; prepričan naj bo, da te plati svoje dolžnosti ne more zanemarjati brez velike škode za katoliško eksegezo.«

Nedvomno je namreč, da je za razlago teksta nadvse važno poznanje literarne vrste, v kateri je tekst podan. Težko bi zašel v razlagi razlagalec, ki bi na primer besede v paraboli ali v pesmi vzel tako, kot jih vzamemo v zgodovinsko pisanem tekstu. In kar velja na splošno že za vsak moderen tekst, velja še v posebni meri za svetopisemske tekste. Tu mora razlagalec še zlasti skrbno pogledati, v katero literarno vrsto je sveti pisatelj zajel božje navdahnjene misli. Sveti pisatelji so nam namreč po času in po načinu mišljenja pa tudi po načinu izražanja precej odmaknjeni. Na to opozarja papež v okrožnici, ko pravi: »Stari vzhodni narodi namreč svojih misli niso vedno izražali z istimi oblikami in na isti način, kakor dandanes mi, marveč na način, ki je bil med ljudmi v njihovem času in na njihovem kraju v navadi.«

### 3. Zgodovina vprašanja svetopisemskih literarnih vrst

Razpravljanje o literarnih vrstah se je v svetopisemski znanosti pojavilo primeroma pozno. Pojavilo se je v zvezi s prizadevanjem, kako ohraniti resnico o nezmotnosti svetega pisma.

Kardinal Newman je menil, da je našel ključ za rešitev težav v sv. pismu v sentenci, da nekatere reči manjšega pomena »obiter dicta« v sv. pismu niso navdahnjena, oziroma, kakor se je popravil pozneje, da so sicer navdahnjena, pa ne nujno brez zmote. Toda okrožnica »Providentissimus Deus« Leona XIII. (18. nov. 1893) je po-

novno poudarila popolno nezmožnost sv. pisma in proti imenovane-  
mu mnenju jasno spregovorila, da »nikakor ni dovoljeno inspiracijo  
omejiti le na nekatere dele svetega pisma ali reči, da se je sam  
sveti avtor motil.«<sup>5</sup>

Vse, kar obsegajo svetopisemske knjige, je resnica. Resnica  
pa je tako in v toliko, v kolikor in kakor je sveti pisatelj hotel,  
da bodi resnica. Če se v tekstu pojavi kaka težava, moramo po-  
gledati, ali ni morda hotel sveti pisatelj povedati nekaj drugega,  
kot izražajo misli same zase, to se pravi, dognati moramo, ali ni  
sveti pisatelj rabil posebne slovstvene oblike, ki ji na svoj način  
pripada resnica. Vsaki literarni vrsti pripada namreč resnica na  
svojestven način.<sup>6</sup>

Nekateri katoliški eksegetje so začeli iskati rešitve težav pri  
razlagi sv. pisma v tej smeri. Na splošno je gotovo nadvse važno  
načelo, da je treba imeti pri razlagi ozir na literarno vrsto. To  
načelo pomaga čez marsikatero težavo, ki bi bila drugače težko  
razumljiva, kot smo že poudarjali. Nekateri so pa pri uporabi tega  
načela šli predaleč in zašli. Težav niso reševali z literarno vrsto,  
ki jo je sveti pisatelj res rabil, ampak težav so se hoteli rešiti z neko  
aprioristično najdeno literarno vrsto, ki naj bi jo po njihovem mnenju  
sveti pisatelj rabil.

Ti prvi poskusi in napake pri reševanju svetopisemskih težav  
s pomočjo literarnih vrst so seveda našle svoj odmev v cerkvenih  
odločbah o preučevanju svetega pisma.

Okrožnica »Providentissimus Deus« Leona XIII. o literarnih  
vrstah naravnost še nič ne govori. V tistem času tudi v svetnem  
slovstvu še ni prodrlo vprašanje literarnih vrst. Pač pa lahko rečemo,  
da je v navodilu okrožnice, da naj se pretehtavajo posamezne besede,  
kakšen je njihov pomen, vključen ozir na literarno vrsto, saj je od  
literarne vrste v veliki meri odvisen pravi pomen besede.<sup>7</sup>

Prva cerkvena odločba glede literarnih vrst je odgovor biblič-  
ne komisije (23. junija 1905) o uporabi načela reševanja težav zgo-  
dovinskega značaja v svetem pismu s pomočjo literarnih vrst. Tu svari  
komisija pred prehitro, premalo premišljeno uporabo tega načela  
in zahteva trdnih in močnih dokazov, da sveti pisatelj ni hotel pisati  
stroge zgodovine, ampak je v na videz zgodovinsko obliko zavil nek  
drug pomen, recimo, parabolo, alegorijo. Na splošno pa komisija,  
kot je razvidno, nikakor ni zavrgla načela o upoštevanju literarnih  
vrst pri eksegezi.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Enchiridion Biblicum (EB) 109.

<sup>6</sup> A. Bea, De Script. S. inspiratione (Romae 1935) 106.

<sup>7</sup> Propterea cum studio perpendendi quid ipsa verba valeant... EB 92.

<sup>8</sup> ...excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo,  
Ecclesiae sensu non refragante eiusque salvo iudicio, solidis argumentis  
probetur Hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam  
tradere, sed sub specie et forma historiae parabolam, allegoriam, vel sen-  
sum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remo-  
tum proponere. EB 154.



Podobno svari Benedikt XV. v okrožnici »Spiritus Paraclitus« (15. sept. 1920) proti premalo premišljeni uporabi načela o literarnih vrstah, zlasti, ko gre za zgodovinske knjige. Zavrne tudi one, ki hočejo najti v sv. pismu literarne vrste, ki niso združljive s popolno in nedotakljivo resnico sv. pisma.<sup>9</sup>

Nova okrožnica Pija XII. »Divino afflante Spiritu« (30. sept. 1943) pa govori o literarnih oblikah mnogo obširneje. Hermeneutično načelo o upoštevanju literarnih vrst pri razlagi svetopisemskih knjig drži slej kot prej. Zato ga nova okrožnica priporoča in ni s tem v nikaki opreki s prejšnjimi določbami, ker tudi prejšnje cerkvene določbe niso svarile pred načelom kot takim, ampak le pred uporabo aprioristično najdenih literarnih oblik. V zadnjih desetletjih pa je raziskovanje semitskega slovstva prineslo toliko luči v vprašanje starih literarnih vrst, da za razlago svetega pisma ni potrebno šele apriorno določati neke literarne vrste, ampak je treba izsledke o literarnih vrstah v starem semitskem slovstvu pri razlagi sv. pisma samo uporabiti in se nam marsikaj razjasni.

Na to opozarja in k temu vzpodbuja Pij XII. v novi okrožnici: »Kakšen je bil ta način, ekseget ne more kar naprej določiti, ampak samo po natančnem preiskovanju starih vzhodnih slovstev. To preiskovanje pa, ki se je v zadnjih desetletjih vršilo bolj skrbno in marljivo kot poprej, je jasneje pokazalo, kako so se ljudje v onih starih časih izražali, ko so ali stvari pesniško opisovali, ali podajali pravila in zakone za življenje, ali slednjič pripovedovali zgodovinska dejstva in dogodke.«

#### 4. Zgodovinska literarna vrsta

##### a) Ena ali več?

Poleg drugih eksegetičnih pripomočkov naj bi nam tudi literarna vrsta kake svetopisemske knjige pomagala dognati pravi pomen svetopisemskih besed in mest ali z drugimi besedami, pomagala naj bi nam določiti, kaj je sveti pisatelj z določenimi besedami hotel povedati.

Če nam je sveti pisatelj izročil božje navdahnjene besede v pripovedovalni, zgodovinski obliki, potem je naravno, da vzamemo te besede tako, kakor se glase. Ko namreč v svojem občevanju z ljudmi o čem govorimo ali ko drugim nekaj sporočamo, hočemo in pričakujemo, da ljudje naše besede razumejo in jih vzamejo tako, kot se glase. Zgodovinsko literarno vrsto jemljemo zato povsem razumljivo kot tisto, s katero je v zvezi popolna resnica.

V takem prepričanju bi pričakovali, da se novejša eksegetična prizadevanja, ki upajo, upoštevajoč različne literarne vrste, marsikaj nejasnega v sv. pismu pojasniti in razvozlati, ne bodo kaj več ustav-

<sup>9</sup> ...sensu et iudicio Ecclesiae posthabito, nimis facile ad citationes, quas vocant implicitas, vel ad narrationes specie tenus historicas confugiunt; aut genera quaedam litterarum in Libris Sacris inveniri contendunt, quibuscum integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequeat. EB 474.

ljala ob zgodovinski literarni vrsti, saj pri tej vrsti besedni pomen stoji in ga ni mogoče kakor, recimo, pri pesniški raztegniti ali utesniti.

Pa se je vprav o zgodovinski literarni vrsti pisalo in razpravljalo precej več kot o drugih vrstah. Vzrok temu so bili poskusi, kako spričo množičih se težav, ki so se pojavile proti koncu prejšnjega stoletja največ na področju zgodovinskih knjig, rešiti resnico o popolni nezmotljivosti svetega pisma. Poskus je šel za tem, da bi rešitev zgodovinskih težav našli v raznih literarnih oblikah, izmed katerih bi vsaki odgovarjala resnica na svoj način, nekateri bolj drugi manj točno, nekateri popolno, drugi le delno. Nastalo je vprašanje, ali je zgodovinska literarna vrsta ena ali je teh vrst več. Mnogi so zagovarjali mnenje, da je zgodovinskih literarnih vrst več.

Oglejmo si nekoliko podrobneje te poskuse, najti razne zgodovinske literarne vrste in skušajmo v zvezi z nasveti o literarnih vrstah v novi okrožnici »Divino afflante Spiritu«<sup>10</sup> podati kritiko!

Po nekaterih predhodnih poskusih (J. Lagrange, F. Prat) je nauk o različnih zgodovinskih vrstah sistematično podal F. de Hummelauer.<sup>10</sup> Podal pa je ta nauk le kot teorijo in ne kot dokončni nauk, kot priznava sam.

V zgodovinsko literarno vrsto, ki jo vzame v najširšem pomenu pripovedovanja, šteje F. Hummelauer naslednje podvrste: fabulo, parabolo, zgodovinski epos, nabožno zgodovino (historia religiosa), staro zgodovino (historia antiqua), ljudsko izročilo, prosto pripovedovanje, midraš, preroško pripovedovanje, apokaliptično pripovedovanje.

Preden preidemo k obravnavanju posameznih podvrst, ki jih našteva F. Hummelauer, jih nekaj izmed njih lahko takoj izločimo, ker tvorijo samostojne literarne vrste in jim res pripada njim svojska resnica, o čemer avtorji ne dvomijo. Te vrste so: fabula, parabola, historični epos, preroško in apokaliptično pripovedovanje. Če je v kakšnem primeru jasno, da gre za parabolo, za fabulo, je tudi jasno, da moramo tisto mesto vzeti ne po besedi, ne kot zgodovino, ampak vprav kot parabolo ali fabulo. Zgodovinski epos, ki ga po Hummelauerju najdemo v psalmih, ki opisujejo stvarjenje, lahko mirno štejemo v pesniško literarno vrsto z vsemi njenimi posebnostmi. Prav tako je jasno, da je potreben pri razlagi poseben ozir na preroško in apokaliptično literarno vrsto, v katerih je brez dvoma resnica obsežena zopet na poseben svojski način. Glede posebnega stališča sedaj naštetih vrst se avtorji ujemajo.

Ni pa jasno, ali pripada tudi posameznim drugim zgodovinskim vrstam, ki jih F. Hummelauer našteva in ki še ostanejo, resnica na poseben način in je ena bolj, druga manj zgodovinsko resnična.

Poglejmo najprej, kako je po mnenju zastopnikov teorije več različnih zgodovinskih literarnih vrst v teh posameznih vrstah zgo-

<sup>10</sup> Exegetisches zur Inspirationsfrage, Bibl. Stud. IX/4 (Freiburg 1904) 9—43.

dovinska resnica obsežena in koliko je v njih zgodovinskega jedra, koliko pa je v njih le okvirnega pripovedovanja, ki ne bi bilo stroga zgodovina in bi nudilo možnost prostejše razlage.

#### b) Nabožna zgodovina

Nabožna zgodovina izbira iz zgodovine ona dejstva, ki služijo njenemu namenu. Njen namen pa je nabožen: učiti božji zakon in vzpodbujati k njega izpolnjevanju. Sveti pisatelji včasih sami izražajo, da je njihov namen pri pisanju nabožen, verski, n. pr.: Joz 23, 14; 4 Kralj 17, 7—23; 2 Mkb 2, 26; Rimlj 15, 4; 2 Tim 3, 16: »Vse pismo je od Boga navdihnjeno in koristno za pouk, za prepričevanje, za boljšanje in za vzgojo v pravičnosti, da bi bil božji človek popoln, za vsako dobro delo pripraven.« Ta namen je popolnoma jasn v knjigah nove zaveze, v evangelijih in apostolskih delih. Namen poučevati in vzpodbujati je pa odločeval tudi pri izbiri snovi in sestavi tako imenovanih zgodovinskih knjig stare zaveze. Tako je namen knjig kraljev, na zgodovini pokazati, da je sreča izvoljenega naroda v tesni zvezi z izpolnjevanjem božje postave in namen kroniških knjig, učiti moralne resnice na podlagi zgodovine preteklih časov.<sup>11</sup>

Kar temu zastavljenemu namenu služi, sveti pisatelj porabi, kar mu ne služi, izpusti. Tako opusti včasih važne zgodovinske dogodke, ki jih zgodovinar kot tak ne bi smel opustiti. Toda sveti pisatelj nima namena pisati popolno zgodovino, ampak ob zgodovini učiti in vzpodbujati k verskemu življenju.

Po mnenju zastopnikov teorije več zgodovinskih literarnih vrst bi bilo možno v teh tako sestavljenih svetopisemskih knjigah iskati rešitve nekaterih eksegetičnih težav zgodovinskega značaja, češ da zgodovina teh knjig ni zgodovina v strogem pomenu besede in dopušča zato bolj prosto razlago. Da ni tako pisana zgodovina popolna zgodovina, priznamo, da bi pa to, kar je v teh knjigah iz zgodovine vzeto, ne bilo strogo zgodovinsko, nimamo vzroka dvomiti. Če je zgodovinar Pastor napisal zgodovino papežev, je ta zgodovina nepopolna z ozirom na svetovno zgodovino, a zgodovinska vrednost napisanega ni zato prav nič omajana ali sporna. Če se kdo omeji na pisanje zgodovine misijonov, ni to popolna zgodovina Cerkev, a je zato kljub temu prava zgodovina. In prav tako je pri svetem pisatelju. Ni napisal popolne zgodovine, hotel pa je, da, kar je zgodovinskega napisal, kot zgodovinsko vzamemo.

Benedikt XV. in pred njim že Leon XIII. sta zavrгла mnenje onih, ki pravijo, da, ko gre za resnico v sv. pismu, ni treba toliko preiskovati, kaj je Bog rekel, ampak veliko bolj, zakaj je kaj rekel.<sup>12</sup> Če je tako naziranje zavrženo, potem drži, da je vse, kar je Bog rekel, resnica brez ozira na to, zakaj je rekel. Isto velja za naš primer nabožne zgodovine, kot jo imenujejo.

<sup>11</sup> Prim. A. B e a, *De Script. S. inspiratione* (Romae 1935) 112.

<sup>12</sup> *De veritate sententiarum cum agitur non adeo exquirendum quae-nam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam ea dixerit.* EB 468.

## c) Stara zgodovina

V tako imenovani stari zgodovini so mnogi upali najti posebno pripraven in širok izhod za reševanje zgodovinskih težav v svetem pismu. Stari namreč po njihovem mnenju niso mogli in morda tudi ne hoteli pisati prave zgodovine. Kar torej poročajo, ni treba vzeti strogo po besedi, ker so se stari pisatelji ali motili ali pa so v zgodovinsko obliko hote zavili nekaj nezgodovinskega.

Res je, da stara zgodovina ni mogla biti pisana po znanstvenih metodah, kakršne so v veljavi danes. Stari niso imeli na razpolago tistih kritičnih pripomočkov, kot jih ima zgodovinska znanost sedaj. Zato zgodovina starih ni »kritična« zgodovina v današnjem pomenu besede. Kljub temu so pa stari mogli pisati pravo zgodovino. Ne samo znanstvena kritika namreč, ampak tudi naravna kritika, ki jo uporablja preprost človek, more voditi in pripeljati do ugotovitve resnice.

Viri, ki so jih stari pisatelji rabili, so bili ali pismeni ali ustni. Sv. pismo omenja na več mestih pisane vire, ki so jih sveti pisatelji uporabljali.

Glede ustnega izročila je znana stvar, da je pri manj civiliziranih narodih in rodovih zelo natančno in da se izročila iz roda v rod zelo točno in domala nespremenjena. Da se je ustno izročila, ustni vir laže ohranil nespremenjen in se nepokvarjen izročal iz roda v rod, so stari, zlasti Semiti, uporabljali razna pomagala. Za oporo spominu so služili refreni, paralelizmi, ustaljene formule. Tudi potem, ko se je umetnost pisanja širila in postala bolj znana, stari narodi še vedno niso opustili ustnega izročila. Pouk v družini in v šoli se je še vedno vršil na podlagi spominskega obnavljanja in učenja na pamet. Najvažnejše stvari so dali kralji ali duhovniki napisati, prvotno vklesati v kamen, in so te zapiske hranili v kraljevih palačah. Ti zapiski so pa služili le v to, da so ob njih kontrolirali ustno izročilo. Eden takih primerov je Hamurabijev zakonik iz 19. stol. pr. Kr., ki je bil, vklesan v kamen, hranjen na babilonskem kraljevem dvoru. Sicer se nam pa dejstvo ustnega izročila ne bo zdelo tako odmaknjeno in nerazumljivo, če pomislimo, da narodi vzhodnih dežel in zlasti Arabci glede učenja korana še danes uporabljajo iste metode. Nekaj podobnega najdemo pri Abesincih.<sup>13</sup>

Stari so torej mogli pisati pravo zgodovino. Pisati so pa tudi hoteli pravo zgodovino. Takole ugotavlja Cicero nalogo zgodovine in zgodovinarja: »Kdo ne ve, da je prvi zakon zgodovine, da si ne drzne kaj napačnega poročati, da se pa tudi ne boji kaj resničnega povedati.<sup>14</sup> Jožef Flavij pravi: »Moral sem razložiti, da zavrnem one, ki so s svojimi spisi skvarili resnico.«<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Prim. E. Florit, *Ispirazione e inerranza biblica* (Roma 1943) 89, 90.

<sup>14</sup> *Quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat. De oratore, I. II. c. 75.*

<sup>15</sup> ... edissere coactus sum, ut eos revincerem, qui scriptis suis veritatem depravarunt. Ant. I, 1.

To velja na splošno za pisanje zgodovine pri starih narodih. Velja seveda enako za pisatelje svetih knjig. Sveti pisatelji so mogli in tudi hoteli pisati pravo zgodovino. Zgodovinske knjige izraelskega naroda vzbujajo celo z ozirom na točno zgodovinsko poročanje še prav posebno pozornost. Nova okrožnica pravi, da se je izkazalo, »da je izraelski narod ostale vzhodne narode v spisovanju zgodovine izredno presegal tako zaradi starosti, kakor zaradi natančnosti, s katero je poročal o zgodovinskih dogodkih.« Tako je ugotovil o zgodovini pri Izraelcih že poprej tudi zgodovinar E. Meyer: »Pri Izraelcih, ki zavzemajo tudi v tem pogledu posebno stališče med vzhodnimi kulturnimi narodi, je (zgodovinsko slovstvo) nastalo začuda zgodaj in je začelo z zelo pomembnimi deli.«<sup>16</sup>

Za strogo zgodovinski značaj svetopisemskih knjig pa govore poleg tega še posebni razlogi. Sveti pisatelji so imeli pred svetnimi pisatelji to prednost, da jih je pri presojanju stvari vodila posebna luč božjega navdahnjenja, da so sodili s trdnostjo božje resnice, kot pravi sv. Tomaž.<sup>17</sup> To božje vodstvo je pri svetih pisateljih delovalo že pri izbiranju snovi. Bog jih je tako vodil, da so izbrali izmed virov dobre vire in da so iz teh virov vzeli resnično, neresnično pa zavrgli. Bog je gotovo še prav posebno skrbel za to, da se je spomin na stvari, ki so za vero važne in temeljne, ohranil nedotaknjen, tako spomin na greh prvih staršev, spomin na obljube prihodnjega Odrešenika, na božji izvor Mojzesove zakonodaje itd. Ta božja pomoč in varstvo pri izbiranju snovi in pri pisanju zgodovine nam tudi prav dobro razloži, zakaj je zgodovina izraelskega naroda bolj popolna, kot zgodovina Babilona in Egipta v oni dobi, dasi so bili Izraelci na kulturno nižji stopnji kot Babilonci in Egipčani.

»Če pod imenom stare zgodovine razumemo preprostejši način pisanja zgodovine brez vseh onih kritičnih pripomočkov, ki se danes navadno uporabljajo, potem lahko mirno priznamo, da so tako zgodovino pisali sveti pisatelji. Če bi pa pomenilo, da stari zgodovinar, ker mu je ob pomanjkanju kritičnih pripomočkov bilo često nemogoče ločiti resnične dogodke od neresničnih, o obojnih poročal na isti način, moramo popolnoma zanikati, da bi sveti pisatelji uporabljali ta način pisanja zgodovine.«<sup>18</sup>

#### d) Orientalna zgodovina

Stari zgodovini bi se po značaju najbolj približala literarna vrsta, ki nosi naziv orientalna zgodovina. Posebnost te zgodovinske vrste bi bila v tem, da so stari orientalni zgodovinarji pri pisanju zgodovine včasih nabrali najrazličnejše dokumente skupaj in jih popolnoma nespremenjene postavili enega poleg drugega, ne meneč se za njihovo objektivno resničnost. Če se je ta način pisanja zgodovine kdaj ali na vzhodu ali na zahodu zgodil, nikakor ne moremo reči, da je

<sup>16</sup> Geschichte des Altertums I (1910) 227.

<sup>17</sup> II. II. qu. 174 a. 2.

<sup>18</sup> A. Fernández, Institutiones biblicae (Romae 1937) 406, 407.

bil ta način pisanja zgodovine splošen. Enako je težko reči, da se zgodovinarji na splošno niso brigali za resničnost virov, ki so jih rabili. Da bi pa v svetem pismu imeli tako pisano zgodovino, je pa že zato nemožno, kakor smo videli, ker je svete pisatelje pri izbiri in ocenjevanju virov vodila luč božjega navdahnjenja.

#### e) Ljudsko izročilo

Posebna literarna vrsta bi bila tudi tako imenovano ljudsko ali družinsko izročilo. Pod ljudskim izročilom razumemo sedaj pripovedovanje o davnih dogodkih in časih. Zgodovinsko jedro, ki je podlaga takemu pripovedovanju, je bolj ali manj zavito in pomešano z domišljijo, pretiravanjem ali olepšavanjem. Avtorji danes taka izročila zbirajo in jih zapisujejo. S tem zapisovanjem pa nočejo nič določati glede zgodovinske vrednosti teh izročil. Če jih bralcem nudijo kot take, se razumljivo niti sami ne motijo niti ne zavajajo bralcev v kako zmoto. Bralci se zavedajo, da imajo opravka vprav z ljudskim izročilom, ki ima morda trohico zgodovinske resnice, vse drugo je pa okras domišljije.

Mnogo tega, kar obsega prva Mojzesova knjiga pa tudi druge zgodovinske knjige, izhaja končno iz izročil, ki so se dolga stoletja izročala iz roda v rod, seveda po večini ustmeno. Toda vprašanje je, ali so ta izročila nujno taka, kot smo jih opisali zgoraj. Ali je tudi v teh izročilih le jedro zgodovinsko, drugo je pa plod domišljije? Nobenega dokaza ni, da bi bila ta izročila nujno takšna kot izročila v današnjem pomenu besede in zato pomešana z zmotami. Nasprotno, preprostost in treznost pripovedovanja o početkih človeškega rodu na splošno in o posameznih rodovih govori za njihovo zgodovinsko pristnost, zlasti še, če to pripovedovanje primerjamo s podobnimi izročili pri Babiloncih in Egipčanih. Da je pri dobrem in trdnem spominu zlasti starih vzhodnih narodov možno, da se pripovedovanje kakšnega dogodka izroča iz roda v rod nepokvarjeno in nespremenjeno, smo že govorili. Poleg tega tudi ne vemo ničesar pravega, kako stara je umetnost pisanja; gotovo je starejša, kot se je doslej mislilo.<sup>19</sup> Bog pa je poleg tega gotovo še na poseben način skrbel, da se je v izbranih družinah ohranjalo izročilo na prvotno razodetje in prvotno človeško zgodovino nedotaknjeno in neokrnjeno. Da pa je posebej treba vztrajati na zgodovinski resničnosti prvih treh poglavij Geneze, imamo dekret biblične komisije od 30. junija 1909.<sup>20</sup>

#### f) Prosto pripovedovanje

V svetem pismu naj bi nadalje obstajala neka literarna vrsta, nazvana prosto pripovedovanje. Prosto pripovedovanje zato, ker avtor ne bi podajal zgodovine v strogem pomenu besede, ampak le v neki ohlapni obliki; zgodovino bi pomešal in prepletel z dodatki

<sup>19</sup> A. Fernández, Inst. Bibl. (Romae 1937) 409, 410.

<sup>20</sup> EB 332.

domišljije z namenom povzdigniti ali podčrtati kak dogodek ali kako osebnost ali pa tudi le z namenom, da bi branje napravil bolj privlačno in zanimivo. K tej literarni vrsti naj bi spadale: Rutina, Tobijeva, Juditina in Esterina knjiga.

Možno bi vsekakor bilo, da bi si pisatelj izbral ta način pisanja, tako literarno vrsto. Da si je pa sveti pisatelj v resnici zbral ta način podajanja, bi bilo treba dokazati. To velja tudi za zgoraj imenovane knjige. Pri tem dokazovanju bi pa bilo treba silne previdnosti in pa popolne pripravljenosti podvreči se razsodbi Cerkev, kot opominja biblična komisija.<sup>21</sup>

#### g) Midraš

Od 2. stoletja po Kristusu dalje najdemo v judovskem slovstvu poseben način razlaganja sv. pisma, ki so ga Judje imenovali midraš. Midraš ni bila strogo določena oblika razlage sv. pisma. Včasih se je bolj strogo včasih manj strogo držala besedila svetega pisma. Zgodovinska dejstva je za etično moralni pouk na račun objektivne resnice prikrojevala po svoje. Besedo midraš najdemo na dveh mestih svetega pisma: 2 Kron 13, 22 in 2 Kron 24, 27. Najprej je popolnoma sporno, v kakšnem pomenu je tukaj na teh dveh mestih beseda midraš rabljena. Nikakor pa ni mogoče dokazati, da bi v svetem pismu bila rabljena beseda midraš v onem pomenu, ki ga ima v poznejši rabinski literaturi.<sup>22</sup>

#### h) Potreba preučevanja zgodovinske literarne vrste. Zgledi

Kakor je bila od kraja teorija o več zgodovinskih vrstah marsikje z veseljem sprejeta, ker je dajala veliko upanje na lahko rešitev težav zgodovinskega značaja v svetem pismu, se je vendar izkazalo, da to upanje ni imelo podlage. Kot smo videli, ni bilo do sedaj mogoče za nobeno naštetih zgodovinskih literarnih vrst, ki naj bi pomagale preko težav, dokazati, da bi se nahajale v sv. pismu stare zaveze.

A. Bea ugotavlja, da teorija več različnih zgodovinskih vrst ne more služiti kot splošno načelo za reševanje težav zgodovinskega značaja v sv. pismu. Te teorije so se oklenili v dobi, ko so dvomili, da bo možno obraniti popoln zgodovinski značaj svetih knjig. Medtem se je pa pokazalo, da je bil ta strah neupravičen. Izkopanine, arheologija, so v zadnjem času že v veliko primerih potrdile zgodovinsko zanesljivost in resničnost svetopisemskih poročil. Izkopanine neredko potrjujejo resničnost celo postranskih, nevažnih poročil svetega pisma, za katere nihče ni pričakoval, da bodo kdaj potrjena po arheološki znanosti.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> EB 154.

<sup>22</sup> Prim. A. Bea, *De Script. S. inspiratione* (Romae 1935) 113, 114; E. Florit, *Ispirazione e inerranza bibl.* (Roma 1943) 94.

<sup>23</sup> Prim. A. Bea, o. c. 110.

Pot nadaljnjemu raziskovanju vprašanja več zgodovinskih literarnih vrst pa nikakor ni popolnoma zaprta. Pred čemer svare vse cerkvene določbe o študiju svetega pisma, kot smo videli, je apriorno postopanje v tem vprašanju. Vse pa kaže, da se bo treba povrniti k staremu pojmovanju o eni sami zgodovinski vrsti, ki ji gre popolna zgodovinska verodostojnost.<sup>24</sup> Če so težave, težko razumljiva mesta v tem zgodovinskem delu svetega pisma, potem ne smemo iskati rešitve v zgodovinski nezanesljivosti in netočnosti poročil, ki naj bi bila lastnost posebnih zgodovinskih literarnih vrst, ampak treba je preučevali ono dobo, v kateri so bile knjige napisane, ljudi one dobe in zlasti način izražanja starih pisateljev in marsikaj zagonetnega se bo pojasnilo. Torej ne iskanje različnih literarnih zgodovinskih vrst z različnimi stopnjami zgodovinske zanesljivosti, ampak študij ene same zgodovinske vrste, ki ji gre popolna zgodovinska verodostojnost, v luči arheologije.<sup>25</sup>

Ta način preučevanja in reševanja težav nujno naroča najnovejša okrožnica o študiju sv. pisma: »Da bo torej katoliški ekseget zadostil današnjim potrebam bibličnega študija, kakor se spodobi, naj, kadar razlaga sveto pismo, ko pojasnjuje in dokazuje, da je prosto vsake zmote, po pameti uporabi tudi to sredstvo, da preišče, koliko način izražanja ali literarna vrsta, ki jo sveti pisatelj uporablja, lahko pripomore, da se najde prava in naravna razlaga; prepričan naj bo, da te plati svoje dolžnosti ne more zanemarjati brez velike škode za katoliško eksegezo.

Neredko se namreč zgodi — da se samo tega dotaknemo — da nekateri svetim pisateljem očitajo zgodovinske zmote ali pomanjkljivosti v poročilih, pa se izkaže, da gre samo za one navadne in njim lastne načine izražanja ter pripovedovanja, ki so jih stari v medsebojnem občevanju splošno uporabljali in so zaradi splošne navade veljali za dovoljene...

Če bomo torej spoznali in natančno presodili načine ter lastnosti govora in pisave pri starih, bo mogoče razrešiti mnogo ugovorov, ki so naperjeni proti resnici in zgodovinski zanesljivosti božjih knjig; in preučevanje teh knjig ne bo nič manj pripomoglo, da se bo natančno in jasno dognala misel svetega pisatelja.«

H koncu tega poglavja navedimo le nekaj primerov načina izražanja in pripovedovanja pri starih, da bomo na teh primerih videli in spoznali velik pomen preučevanja načina njihovega izražanja!

Najprej nekaj splošnih pravil, ki veljajo za način pisanja starih in zato tudi za način pisanja svetih pisateljev.

Ko sveti pisatelji citirajo ali navajajo besede drugih, se ne ozirajo toliko na besede kolikor bolj na smisel.

<sup>24</sup> Quest'ultimo (genere storico) preso nel suo senso proprio, era unico. E. Florit, o. c. 95.

<sup>25</sup> Exegesi autem utilissimum erit ad diversos modos literarios et ad varia scribendi genera diligenter attendere, non ut sensus historicus infirmetur aut e medio tollatur, sed ut melius et profundius cognoscatur, quid ss. Auctores exprimere voluerint. A. Bea, De Script. S. inspiratione (Romae 1935) 111.



Genealogije v svetem pismu kot na splošno genealogije starih ne smemo presojati po današnjem pojmu genealogije. Genealogije starih so nekaj kompendij zgodovine določenega rodu, dinastije, duhovniškega rodu. Kar bi bilo za genealogijo v današnjem pomenu besede nedopustno, izpustiti posamezne člene, to za genealogije starih ni bilo nič izrednega, če je bil za to kak razlog, recimo, simetrija. Tudi ni zanje nič posebnega zamenjava pravega očetovstva s samo zakonitim očetovstvom. Podobno je bil včasih podlaga genealogije umeten načrt, po katerem je bila genealogija zgrajena, kot imamo primer pri Mateju 1, 1—16, kjer našteva evangelist trikrat po štirinajst imen kot rodovnik Kristusov. Večkrat je odločala pri naštevanju imen konvencionalna sveta številka sedem ali desetkrat sedem, sedemdeset.<sup>26</sup>

V svetem pismu ni prave kronologije. Dogodki so razvrščeni ne po času, ampak po drugih vidikih, recimo poučnih. Pri sv. Mateju so na primer zbrani čudeži, parabole na enem mestu in ne, kakor so se časovno vrstili. Pri štetju let so se sveti pisatelji podobno zadovoljili z okroglimi in približnimi številkami.

Nekaterim delajo težave svetopisemske etimologije, ker se ne skladajo z izsledki novejših lingvističnih znanosti o izviru in izpeljavi besed. Toda vedeti moramo, da etimologija starih ni obstajala v tem, da bi pomen besede izvajala iz korena besede, ampak iz tega, kar je uho zaznalo, iz neke podobnosti v izgovorjavi.<sup>27</sup>

Način opisovanja kakšnega dogodka je pri starih vzhodnih avtorjih različen od današnjega načina opisa. Dogodek ni opisan kot neka organska celota z jedrom v sredini, ampak dogodek se odvija, rekli bi, po načinu koncentričnih krogov, tako da se bistvo večkrat ponovi, dodajajo pa se razne okoliščine, ki odkrivajo vzroke in posledice dogodkov šele polagoma in postopoma.<sup>28</sup>

Še nekaj posebnih zgledov k temu vprašanju. V Jobovi knjigi 31, 26—28 beremo: »Ce sem videl svetlo sonce in jasno vzhajajočo luno, pa se je razveselilo na skrivaj moje srce in sem poljubil z ustmi svojo roko, kar je strašna grehota in zatajitev Boga najvišjega.« Kaj naj pomeni ta poljubiti svojo roko? To moremo razložiti le, če poznamo običaje in način izražanja vzhodnih narodov. Poljubiti svojo roko pomeni toliko kot moliti. Orientalec je pri molitvi poljubil svojo roko. Plinij piše: »Pri molitvi dvignemo desnico k poljubu.«<sup>29</sup>

V Knjigi sodnikov (17, 5) beremo: »... napolnil je roko enega izmed svojih sinov in postal mu je duhovnik« in drugje (17, 12): »In napolnil je Mihas njegovo roko in imel je mladeniča za duhovnika pri sebi.« Kaj pomeni napolniti roko? Napolniti roko je izraz, ki je

<sup>26</sup> Prim. A. Bea, *De Script. S. insp.* (Romae 1935) 108.

<sup>27</sup> ... etymologias non secundum originem philologicam vocabuli ex radice, sed secundum assonantiam dant. A. Bea, l. c.

<sup>28</sup> Prim. A. Bea, l. c.; J. M. Voste, *De divina inspiratione* (Romae 1932) 122—130; E. Florit, *Ispirazione e inerranza bibl.* (Roma 1943) 90; A. Fernández, *Institutiones biblicae* (Romae 1937) 407.

<sup>29</sup> Inter adorandum dexteram ad osculum referimus. H. N. XXVIII, 2; po M. Sales, *La S. Bibbia IV* (Torino) 347.

starim pomenil duhovniško posvečenje, ker so onemu, ki so ga postavili za duhovnika, mazilili roko.<sup>30</sup>

Velikega pomena za pravilno razlago marsikaterega mesta svetega pisma je, da vemo, da beseda *sin*, *filius*, hebrejsko *ben* ne pomeni samo sina v navadnem pomenu besede. *Ben* pomeni lahko na marsikaterem mestu tudi toliko kot pripadnik, član družine, pa ne samo družine, ampak tudi član družbe, član korporacije. Kolikega pomena je to vedenje že za pravilno razlago svetopisemskih genealogij, je jasno. Če je govor o sinovstvu in rojstvu, ni nujno, da bi besedo *sin*, rojstvo morali vedno vzeti v doslovnem pomenu.

Zgledov za drugi, širši pomen besede *ben*, *filius*, je v svetem pismu veliko. Navedimo jih samo nekaj! V Nehemijevi knjigi (3, 30) beremo: »Za njim je pozidal Melhias, sin zlatarjev (tako dobesedno, Vulgata ima: *filius aurificis*), do hiše Natinejcev.« Ta sin zlatarjev, *filius aurificis* ne pomeni, kakor bi po sami besedi sklepali, ampak pomeni pripadnika zlatarskega stanu, zlatarskega ceha, skratka zlatarja. V isti knjigi imamo podoben primer (12, 28): »Zbrali pa so se sinovi pevcev (*fili cantorum*) iz okolice Jeruzalema.« Z izrazom sinovi pevcev (*fili cantorum*) sveti pisatelj nikakor noče reči, da so to res bili sinovi samih pevcev; izraz sinovi pevcev mu služi v to, da z njim označi one udeležence pri slovesnem posvečenju jeruzalemskega zidu, ki so pripadali k pevskeemu zboru, ki je pri slovesnostih nastopal.

V zgodbo Elijevega vnebohoda so poleg preroka Elizeja vpleteni tudi filii prophetarum (4 Kralj 2, 3. 7. 15). Kdo so to sinovi prerokov? Če vzamemo sinovi v dobesednem pomenu, ne vemo, zakaj bi skupaj nastopali vprav samo sinovi prerokov, zakaj ne z njimi tudi njihovi očetje, preroki sami. Izraz ne pomeni sinove prerokov, ampak one, ki so spadali k skupini prerokov v onem kraju, torej enostavno preroke. Ti preroki, ki so nastopali v skupinah, so tvorili društva za Boga in za versko obnovo navdušenih mož. Ločiti pa moramo te preroke od pravih prerokov, ki so bili neposredno od Boga poslani.<sup>31</sup>

V hebrejskem tekstu Jobove knjige (1, 3) imamo: »In bil je večji kot vsi sinovi Vzhoda.« Tudi tu je vidno, da moramo vzeti besedo *sin* za pripadnik, tukaj posebej prebivalec. Vulgata ima na tem mestu po smislu prevedeno, ko pravi: »...eratque vir ille magnus inter omnes orientales.«

Če vzamemo *filius*, *ben* v pomenu pripadnik, član, potem tudi razumemo, od kod v svetem pismu tako pogostna zveza *filius hominis*, ki jo najdemo že v Jobovi knjigi (35, 8), pri prerokih, zlasti pogosto pri preroku Ezekielu in potem v evangelijih, kjer se Kristus sam naziva sinu človekovega. Sin človekov je član, pripadnik človeške družine, kar je bil Kristus po svoji človeški naravi.

<sup>30</sup> Prim. G. Roschini, *Introductio biblica* (Vicenza 1940) 97.

<sup>31</sup> Prim. M. Sales, *La S. Bibbia III* (Torino) 130; A. Pohl, *Historia populi Israel* (Roma 1933) 26.

Po vsem tem bomo tudi laže razumeli za naša ušesa nemalo trdo zvezo filius mortis, sin smrti, na katero naletimo nekajkrat v svetem pismu (1 Kralj 20, 31; 2 Kralj 12, 5; 26, 16). Ekseget M. Sales pripominja k tej zvezi, da je to hebraizem in pomeni vreden smrti, ki bo skoraj umrl, ki bo gotovo umrl.<sup>32</sup> Podobno si razložimo pri Mateju (23, 15): «... in ko se to zgodi, ga napravite, da je sin pekla, dvakrat bolj ko vi.» Sin pekla je tisti, ki je vreden pekla.

K temu naj še pripomnimo, da filiae Judae (Ps 47, 11) pomeni druga mesta v Judeji poleg Jeruzalema in filia Sion (Ps 72, 28) mesto na Sionu, torej Jeruzalem.<sup>33</sup>

V drugi Mojzesovi knjigi beremo o deželi, kjer teče med in mleko (3, 8. 17; 13, 5). Izraz noče povedati nič drugega kot poudariti rodovitnost dežele. Če vemo za to posebnost izražanja starih, nas eksegeza takih mest nič ne zaposli.

Pri Jobu (13, 14) imamo izraz: »... in svojo dušo nosim v svojih rokah.« Podobno imamo tudi: Sodn 12, 3; 1 Kralj 19, 5; Ps 118, 19. Šele natančno preučevanje izražanja pri starih je dognalo, da pomeni gornji izraz biti v smrtni nevarnosti ali izpostaviti se smrtni nevarnosti.<sup>34</sup>

Raziskavanje šumerskega in babilonskega slovstva je prineslo in bo še prineslo marsikatero korist svetopisemski eksegezi. V šumerščini imamo za pojem visok naslednji opis: glava dvignjena do neba. Kaj čuda, če je ta opis za pojem visok zašel v prvo Mojzesovo knjigo, ki govori tudi o narodih mezopotamske dežele. Tam, kjer (11, 4) je govor o zidanju babilonskega stolpa, beremo, da so prebivalci senaarske dežele rekli: »Dajte, sezidajmo si mesto in stolp z vrhom do neba.« Ta z vrhom do neba ne pomeni nič drugega kot: sezidajmo si visok, oziroma zelo visok stolp.<sup>35</sup> Na sličen izraz naletimo v Hamurabijevem zakoniku, kjer beremo v uvodu o vseh imenitnih delih kralja Hamurabija. Eno izmed mnogih takih del je bilo tudi, da je dvignil tempelj božanstva Anna. Pojem dvigniti je pa izražen z: više dvigniti glavo.<sup>36</sup>

Kot je vidno iz teh primerov, je res možno razrešiti marsikatero težavo in ugovor proti zgodovinski zanesljivosti svetega pisma s pomočjo točnega poznanja načina govorjenja in pisanja pri starih.

## 5. Pesniška literarna vrsta

Sveto pismo je resnično v celoti in v vseh posameznih delih. Sveto pismo pa obsega tudi pesniške dele. Tudi ti morajo biti resnični. Kdaj in kako je resnična pesem? Resnična je, kadar je resničen nauk, ki ga hoče avtor, pesnik podati. Če pesnik opisuje v pesmi

<sup>32</sup> La S. Bibbia II (Torino) 252, 316.

<sup>33</sup> A. Vander Heeren, Psalms (Brugis 1913) L.

<sup>34</sup> M. Sales, La S. Bibbia IV (Torino) 290.

<sup>35</sup> M. Slavič, Sveto pismo I (Celje 1939) 31.

<sup>36</sup> Prim. A. Deimel, Codex Hammurabi. Transcriptio et translatio (Romae 1930) 12.

zgodovinsko dejanje, je in mora biti to dejanje samo zase resnično; za opis dejanja si pa sme seveda pesnik s pravico pesniške svobode prosto izbirati literarne podobe in okraske, ki mu pomagajo, da vzbudi v poslušalcih ali bralcih živo zanimanje ali občudovanje. Pri razlagi moramo upoštevati to pesniško svobodo in posameznih podob in primer ne smemo preveč nategovati.

To splošno načelo, da je treba pesniške dele v svetem pismu drugače razlagati kot zgodovinske, je vsem jasno. Ko pa gre za določene primere, je, kot na splošno v praksi, teže določiti, kaj je sveti avtor, pesnik hotel povedati, izraziti, kaj pa je le pesniška oblika, v katero je misel ali nauk zavil.

S poezijo so pa pomešane tudi preroške knjige in tako imenovani zgodovinski psalmi, n. pr. 103. psalm. In vprav v preroških knjigah in zgodovinskih psalmih ni vedno lahko z gotovostjo določiti, kaj prerok podaja kot zgodovinsko dejstvo, kaj pa je kot pesniški okras k zgodovinskemu jedru. Pomagati si moremo v nekaterih primerih tako, da pogledamo v zgodovinske knjige in primerjamo oboje mest in tako doženemo, kaj je v pesmi zgodovinskega in kaj le zunanja pesniška oblika.<sup>37</sup>

Seveda je v preroških knjigah mnogo primerov, ko je jasno, da gre za pesniški izraz. Ko pravi Izaija (15, 9): »Kajti vode Dibona so polne krvi,« vemo, da gre za pesniško primero. Enako moramo reči, da je Izaijev opis napada in zavzetja Babilona (13. pogl.) le pesniški opis grozot in trpljenja, ki je čakalo Babilon. Tako, recimo: »Kajti zvezde neba s svojim sijem ne bodo dajale svetlobe; sonce bo otemnelo, ko bo vzhlo, in luna ne bo bleščala v svoji svetlobi (13, 10). Dragocenejši kot zlato bo mož in kot zlato iz Ofira človek (13, 12). In bo (Babilon) kakor bežeča srna in kakor razkropljene ovce, ki jih nihče ne zbira« (13, 14).

Poznanje govornice in pisanja starih nam pomaga, da rešimo marsikatero poteškočo zgodovinskega značaja v zgodovinskem delu svetega pisma. Tudi upoštevanje pesniške literarne vrste pride v nekaterih težavah na pomoč eksegetu.

Večjo ali manjšo težavo delajo eksegetom tako imenovani imprekatorični psalmi, to je psalmi, katerih vsebina ne bi bila v skladu z zapovedjo ljubezni do bližnjega. Vsebujejo namreč maščevalne misli; avtor želi v njih hudo svojemu sovražniku. Primerjaj 108. psalm: »Njegovih dni naj bo malo, njegovo mesto naj prevzame drugi! Sirote naj bodo njegovi otroci in njegova žena vdova!« Poleg drugih rešitev, da moremo vzeti te želje kot prerokbe hudega, ki ga bo Bog moral nujno poslati, ali, da je vse to izrečeno le pogojno, če bo grešnik ostal trdovraten v grehu, moremo navajati še drugačno rešitev. Psalmist je pesnik, ki govori pesniško in rabi razne podobe in hiperbole. Zato je njegovo sovražno govorjenje in maščevalni naklepi le pesniški izraz, ki sme pretiravati. Če je temu tako, potem

<sup>37</sup> Prim. A. Fernández, *Institutiones bibl.* (Romae 1937) 414; E. Florit, *Ispirazione e inerranza bibl.* (Roma 1943) 87.

odpade težava, da imprekatorični psalm ni v skladu z zapovedjo krščanske ljubezni.

Opisi Boga so v psalmih mnogokdaj zelo antropomorfistični. Bog ima roke, njegova roka rešuje jetnike (Ps 9, 35; 78, 11). Gleda iz neba, da bi videl, če kdo morda po njem sprašuje (Ps 13, 2). Spi, pa se zopet prebudi kot smrtniki na zemlji (Ps 77, 65). Če bi se kdo spotikal nad temi in drugimi močno antropomorfističnimi izrazi, se mora zavedati, da je to le pesniški opis, da so to pesniški izrazi, s katerimi hoče psalmist duhovno in nadčutno predstaviti v čimbolj nazorni in konkretni obliki.

Z upoštevanjem pesniške literarne vrste nam je možno rešiti tudi vprašanje mitoloških prispodob v svetem pismu. V psalmih nastopa Bog pod takimi podobami, da bi ga mogli nazvati boga ognja, boga nevihte (Ps 17, 9; 96, 2); Bog se bojuje z vodnimi zmaji, s pramorjem (Ps 73, 13; 92, 3 nsl.; 103, 6 nsl.).

Gotovo je, da v svetem pismu ni mesta za mit, če ga vzamemo v pomenu literarne vrste, ki nujno vsebuje zmoto, kajti tak način govorjenja bi nasprotoval božji svetosti in resnici.<sup>38</sup> Druga stvar pa je, mitologične prvine porabiti za pojasnitev, obrazložitev kake resnice. In tako so delali sveti pisatelji. Ti mitologični izrazi in podobe so za svetega avtorja le pesniške oblike, ki jih izrabljuje tako, da jim dá novo, svojo vsebino. Še malo pa s tem ni izražena kakšna vera v mitologični svet.<sup>39</sup>

Posebnost svetopisemskega pesništva je tako imenovani paralelizem, ki je v tem, da se v enem verzju ista misel s podobnimi besedami ponovi (sinonimni paralelizem) ali z nasprotno trditvijo pojasni (antitetični paralelizem) ali z dostavki bolj natanko določi (sintetični paralelizem). Ta posebnost svetopisemskega pesništva seveda ni brez pomena za pravilno eksegezo. Razlago enega dela verza lahko iščemo in najdemo v drugem delu. Kot majhen zgled navedimo psalm 76, 6: »Cogitavi dies antiquos et annos aeternos in mente habui.« Anni aeterni niso, kot bi včasih hoteli ascetični pisatelji, bodoči časi, večnost, ki nas čaka, ampak pomenijo to, kar v prvem delu verza dies antiqui, torej preteklost.

Izrazi so ponekod v obeh delih verza tako porazdeljeni, da celoten subjekt ali predikat razberemo šele iz obeh delov. V psalmu 91, 3 imamo zgled: »... ad anuntiandum mane misericordiam tuam et veritatem tuam per noctem.« V navadni govorici bi rekli: die ac nocte annunciare misericordiam et veritatem tuam.<sup>40</sup>

Poučna literarna vrsta sestoji iz zgodovinske in pesniške literarne vrste. Zato poučna literarna vrsta sama zase ne nudi posebnih svojih problemov in vprašanj. O pomenu zgodovinske in pesniške vrste za eksegezo smo pa že govorili.

<sup>38</sup> Okrožnica »Spiritus Paraclitus«, EB 474.

<sup>39</sup> Prim. A. Bea, *De Script. S. insp.* (Romae 1935) 105; A. Miller, *Ecclesia orans, Die Psalmen* (Freiburg in Br. 1924) 118.

<sup>40</sup> Prim. A. Vaccari, *Institutiones biblicae II, De libris didacticis* (Romae 1929) 7, 8.

## 6. Preroška literarna vrsta

V svetem pismu najdemo vse one literarne vrste, ki jih najdemo tudi v babilonski in egipčanski literaturi, kakor vedno bolj jasno kažejo izkapanine bibličnega orienta. Ima pa sveto pismo posebno literarno vrsto, ki je v drugih starih vzhodnih slovstvih ne najdemo, in to je preroška vrsta.

Preroška literarna vrsta ima gotovo mnogo skupnih potez s pesniško vrsto. Skupna je obema vrstama raba mnogih podob, ki se odlikujejo po živih barvah, po konkretnosti sploh, skupna je raba paralelizma itd. Zato moramo vedeti, da, kakor pri pesnikih ne smemo podob, primer, parabol preveč nategovati, enako tudi pri prerokih ne smemo tega delati. Ne bi delal prav, kdor bi hotel pri primerah in simbolih, ki jih preroki rabijo, dognati in razložiti vse malenkosti in podrobnosti ter najmanjše odtenke. Brez pomena bi, recimo, bilo, da bi hotel kdo dognati, zakaj je Jeremija videl v košarah vprav fige in ne kakega drugega sadja (Jer 24, 1), ko je iz konteksta razvidno, da ne gre za vrsto sadja, ampak za dobro in slabo sadje. Mnogi so si dali mnogo opravka s tem, da bi dognali, kaj pomenijo v Izaijevem preroškem opisu bodočega mesijanskega miru živali kot volk, jagnje, leopard, lev, vol (Iz 11, 6). Najkrajša in najboljša rešitev je, da v teh podobah gledamo le pesniški opis bodočega miru v mesijanskem kraljestvu in nič več.<sup>41</sup>

Ima pa preroška literarna vrsta svoje posebnosti, ob katerih se bomo nekoliko ustavili. Ena takih posebnosti so simbolična dejanja, ki naj predočijo prihodnje dogodke in vzbudijo pozornost poslušalcev. Izaija odloži (zgornjo) obleko in obuvalo in hodi tak po mestu, da bi tako nazorno pokazal, kako se bo zgodilo z Egiptom in Etiopijo (Iz 20). Jeremija si na božje povelje dene vrvi in verige krog vratu in jih potem pošlje sosednjim kraljem v znak sužnjosti, ki jih čaka (Jer 27, 1). In Ezekijel izriše na opeko načrt mesta Jeruzalema v znamenje, da bo oblegano (Ezek 4, 1 nsl.). Ta posebnost simboličnih dejanj pa pri eksegezi ne dela težav.

Pač pa je za pravilno eksegezo potrebno, da poznamo naslednje posebnosti preroške literarne vrste. Prerok gleda in opisuje prihodnje stvari kot sedanje ali celo kot pretekle. Dogodke, ki so oddaljeni med seboj po času in po kraju, opisuje, kot da bi se godili obenem, istočasno.

Ker govore preroki o dogodkih, ki se bodo šele zgodili, kot o preteklih in rabijo zato perfekt in ne futur, imenujejo gramatiki ta perfekt preroški perfekt.<sup>42</sup> Nekateri mislijo, da govore preroki v perfektih zato, ker so tako trdno prepričani, da se bo kaj zgodilo, da imajo stvar za že izvršeno.<sup>43</sup> Drugi rešijo vprašanje preroških

<sup>41</sup> Prim. R. Cornely, *Cursus Script. S.*, *Introductio II—2* (Parisiis 1925) 305.

<sup>42</sup> P. Jouon, *Grammaire de l'Hébreu biblique* (Rome 1923) § 112 h.

<sup>43</sup> Quod autem praeteritum dicitur, quod futurum est, consuetudinem sequitur prophetarum, in qua tam certa sunt, quae futura dicuntur, ut putentur esse praeterita. Hieronim, *In Is.* 5, 15; PL 24, 91.

perfektov tako, da pravijo, da so govorili preroki tako, kakor so videli. Gledali pa so z duhovnimi očmi stvari, ki so se zgodile šele po preteku več stoletij, kako se dogajajo pred njimi in zato tudi govore o njih kot o sedanjih, oziroma kot o že preteklih.<sup>44</sup>

Ko prerok Izaija napoveduje kralju Ahazu znamenje, ki ga bo Gospod dal Davidovi hiši, govori o devici, ki je spočela, oziroma, ki je noseča in ki rodi (Iz 7, 14). Vulgata ima sicer prevedeno: »Ecce virgo concipiet et pariet filium,« izvirnik pa ima pretekli, oziroma sedanji čas, kot je običajno pri preroških videnjih. Ecce virginem gravidam et parturientem, bi bilo po izvirniku. Kmalu nato vidi prerok otroka že rojenega in razglša: »Otrok nam je rojen in sin nam je dan in oblast je na njegovih ramenih in nazvali so ga: Čudoviti...« (Iz 9, 6). Vulgata ima pravilno po izvirniku: »Parvulus enim natus est nobis, et filius datus est nobis; et factus est principatus super humerum eius,« nadaljuje pa: et vocabitur nomen eius; po izvirniku bi moralo biti: et invocatum est nomen eius.

Ko govori prerok o nastopu mesijanskega kraljestva, govori v preteklem času: »Ljudstvo, ki je hodilo v temi, je zagledalo luč; prebivalcem v deželi smrtne sence je vzšla luč« (Iz 9, 2). Za preroka, ki je nastop mesijanskega kraljestva videl v videnjih, je tako govorjenje v preteklem času razumljivo.

Ko napoveduje Izaija propad Moabski deželi in njenim mestom, vidi v preroškem gledanju to za že izvršeno in govori zato v preteklem času: »Ponoči je bil opustošen Ar Moab in molči; ponoči je bilo razrušeno zidovje Moaba in molči« (Iz 15, 1).

V videnju govori prerok z ljudmi, ki bodo nekoč priče napovedanih stvari, kakor s pričujočimi. Pogovarja se z njimi, jih tolaži in celo sprašuje in poziva naj pričajo, da so se njegove napovedi res izpolnile. Tako že na navedenih dveh mestih (Iz 7, 14 in 9, 6), kjer govori o Odrešenikovem rojstvu: V a m b o d a l z n a m e n j e i n o t r o k n a m j e r o j e n . T a k o z a č n e I z a i j a t u d i s y o j o k n j i g o t o l a ž b e z n a g o v o r o m n a l j u d s t v o m e s i j a n s k e d o b e : » P o t o l a ž i s e , p o t o l a ž i s e , l j u d s t v o m o j e « ( I z 4 0 , 1 ) . I n t a n a č i n p r e r o š k e g a o b č e v a n j a z b o d o č i m i r o d o v i n a j d e m o v v s e h z a d n j i h 2 6 p o g l a v j i h I z a i j e v e k n j i g e o d p o g l a v j a 4 0 d o 6 6 . K r a l j a C i r a n a m p r i k a ž e , k a k o m u v p r i č o n j e g a g o v o r i B o g : » M o j p a s t i r s i i n m o j o v o l j o b o š i z p o l n i l « ( I z 4 4 , 2 8 ) .

Kako naj prevedemo taka mesta, kjer imamo preroški perfekt, to posebnost preroške literarne vrste? Reči moramo, da prevajalci niso edini. Nekateri položijo eksegezo že v prevod in prevajajo s futurom. Pravilneje je, da pustimo to posebnost nedotaknjeno in prevajamo preroške perfekte s perfektom. Nekateri prevajajo s sedanjikom, s čemer se od originala ne oddaljijo toliko, kot če pre-

<sup>44</sup> Mos enim hic est prophetarum omnium, de nondum factis ut de factis loqui. Quia enim mentalibus oculis videbant quae post multorum annorum curricula erant futura, idcirco quasi nunc ob oculos posita spectarent, ita cuncta narrabant. K r i z o s t o m , In Gen. homil. 10, 4; PG 53, 85. Prim. A. F e r n á n d e z , Instit. biblicae (Romae 1937) 415.

vajajo s futuro, zlasti še, ker sedanjik za nekatera videnja uporabljajo tudi prerok sam in ker sedanjik lahko pomeni samo trajanje brez ozira na čas. Fr. Feldmann prevaja na primer Iz 9, 2 s sedanjikom: »Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein grosses Licht; die wohnen im Lande des Todesschattens, Licht erglänzt über ihnen.«<sup>45</sup>

Druga posebnost preroške literarne vrste je navidezna časovna zveza dveh ali več dogodkov, ki so v resnici po času oddaljeni daleč med seboj. Kaj je vzrok takemu načinu govorjenja in pisanja pri prerokih? Med dogodki, ki jih na ta način poročajo, je najprej po navadi neka notranja zveza, ki poveže po času med seboj ločene dogodke v eno bolj ali manj povezano celoto. Drugi vzrok pa najdemo tudi tukaj v načinu videnja, ki ga je Bog naklonil preroku. Prerok je gledal v videnju prihodnje dogodke, ne da bi mu bili pokazani časovni presledki, ki bodo v resnici ločili posamezne dogodke v bodočnosti. Prerok je gledal različne bodoče dogodke projecirane na eno samo skupno steno in jih, gledajoč jih skupaj, tako tudi opisal. Če kdo opazuje vrsto med sabo ločenih gorovij iz daljave, vidi eno samo vrsto, eno samo pogorje. Tako je tudi prerok gledal prihodnje med seboj po času ločene dogodke iz daljave in jih je zato videl v eni vrsti.

Enako primero lahko vzamemo tudi iz zvezdnatega neba. Ko gledamo zvezdnato nebo, vidimo nebroj zvezd, ki jih ločijo neizmerne razdalje. Toda mi pri njih opazovanju ne ločimo niti tega, katera izmed njih je bližja, katera bolj oddaljena, kaj šele, da bi mogli približno premeriti razdalje, ki jih ločijo. Tako so tudi preroki videli prihodnje dogodke, njih medsebojnega časovnega razmerja pa niso poznali.<sup>46</sup> Zato govorimo, da preroki ne poznajo časovne perspektive. Dogodke razvrščajo drugega poleg drugega kakor slikar predmete na sliki in ne drugega za drugim kakor stavbenik ali kipar.<sup>47</sup>

Posebno dober zgled za prvi primer notranje idejne zveze raznih med seboj ločenih dogodkov imamo pri preroku Izaiju v drugem delu njegove preroške knjige od 40. poglavja dalje, kjer napoveduje prerok nastop kralja Cir, povratek Izraelcev iz babilonske sužnjosti in nastop srečne mesijanske dobe z Mesijem. Gre tu najprej za pravo sužnjost Izraelcev v Babiloniji. Kot rešitelj iz te sužnjosti se napoveduje kralj Cir. Izrael v širšem pomenu človeštva je pa zapadel duhovni sužnjosti greha. Rešitelj iz te sužnjosti bo pa Mesija. Dva rešitelja bosta nastopila, Cir in Mesija. Delo enega in drugega prerok ne popisuje ločeno, ampak ju večkrat zlije v eno. Med delom obeh je namreč najprej neka idejna zveza. Rešitev iz babilonske sužnjosti je tip, podoba rešitve od greha po Mesiju. Med tema dvema rešitva-

<sup>45</sup> Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, 14 Band, Das Buch Isaias (Münster in W. 1925) 113. Primerjaj k temu vprašanju: A. Fernández, Institutiones biblicae (Romae 1937) 415.

<sup>46</sup> R. Cornely, Cursus Script. Sacrae II, 2 (Parisiis 1925) 299.

<sup>47</sup> Prim. A. Pohl, Historia populi Israel (Romae 1933) 29.



ma je tudi zgodovinska zveza. Rešitev iz babilonske sužnjosti je pogoj za poznejšo rešitev od greha po Mesiju. Obojna rešitev je pa delo božje in obojna rešitev ima en in isti namen, slavo božjo. Zaradi te notranje zveze prehaja prerok pri opisu in napovedi obeh dogodkov neposredno od enega na drugega. Za preroka je ta dvojna rešitev tako rekoč eno in isto delo, ker ima istega avtorja, Boga, in isti namen, slavo božjo.

Kako gleda prerok razne po času daleč narazen ločene dogodke projecirane na isto ploskev, imamo mnogo primerov.

Ko govori Izaija o dvojni sramoti, sramoti podjarmljenja in sramoti poganstva, ki je zadela deželi Zabulon in Neftali v Galileji, napoveduje slavno rešitev izpod tujega jarma. V tesni neposredni zvezi s to rešitvijo pa govori o rešitvi od greha po Mesiju. Že vidi veliko svetlo luč, ki bo zasvetila ne samo deželam Zabulon in Neftali v Galileji, ne samo Izraelcem, ampak vsem ljudem, kajti Bog »je pomnožil ljudstvo« (Iz 9, 1—3).

Napoved prihoda Mesijevega z ono znano prerokbo: »In poglana bo mladika iz korenine Jesejeve,« priključi prerok Izaija napovedi o uničenju Asircev tako, kot da bo to sledilo tesno eno drugemu, ko je v resnici potekla vmes doba več stoletij (Iz 10 in 11).

Ko napoveduje isti Izaija v veličastni pesnitvi — imenujejo jo najlepšo v knjigah stare zaveze — padec Babilona, imajo te njegove napovedi tako širino in tak poudarek, da je očitno, da ne napovedujejo samo padca Babilona, ampak slikajo obenem v sila močnih barvah tudi Gospodovo sodbo sveta ob koncu dni (Iz 13, 2—13). Kakšno širino imajo na primer naslednje besede: »Glej, pride dan Gospodov, neusmiljen, poln srda in jeze in besa, da spremeni zemljo v puščino in grešnike na njej uniči. Kajti zvezde na nebu in njihovi orioni ne bodo dajali več svetlobe. Sonce bo otemnelo pri svojem vzhodu in luna ne bo svetila. In obiskal bom na svetu zlobo in pri brezbožnih njihovo hudobijo. K molku bom prisilil napuh prevzetnih in ošabnost mogočnih bom ponižal« (Iz 13, 9. 12).

Prerok gleda prihodnje dogodke v luči božje vsevednosti, kjer je vse en sam sedaj in zato ne razločuje časovnih in krajevnih meja in razdalj. Ko napoveduje prerok Izaija propad Babilona, govori, kot da se bo Babilon zrušil zdaj zdaj. »Njegov čas je blizu in njegovi dnevi se ne bodo odmikali« (Iz 14, 1). V resnici pa je preteklo do njegovega propada še dve sto let, do njegovega popolnega uničenja pa še mnogo več.

V naslednjem verzu napoveduje prerok, da bo prišel čas, ko bodo Babilonci pustili Izraelce, da odidejo v svojo domovino, še več, oni sami in še drugi narodi bodo šli z njimi in se jim podvrgli. Ta prerokba se je deloma uresničila za kralja Cira, svojo polno izpolnitev je pa našla s prihodom Kristusovim, ko so se poganski narodi uklonili evangelijski, Cerkvi. Dva dogodka, po času ločena, se v preroškem videnju zlijeta v eno.

V 16. poglavju napoveduje Izaija kazen Moabski deželi. Kdaj se je to, kar prerok tukaj napoveduje, izpolnilo, eksegetje ne morejo

prav določiti. Čisto možno je, da tudi tukaj Izaija predoči na eni sami sliki, kar se je do kraja izpolnilo šele po preteku nekaj stoletij.<sup>48</sup>

Prerok Joel preide od napovedi dobe naravnega blagostanja za Izraelski narod neposredno na napoved mesijanske dobe z njenimi duhovnimi darovi in od te napovedi zopet neposredno k napovedi sodnega dne in znamenj, ki ga bodo napovedovala. »Povrnil vam bom leta, ki jih je požrla kobilica (2, 25). In uživali boste jedi in se nasitili (2, 26). ... In potem se bo zgodilo: Razlil bom svojega duha nad vse človeštvo in prerokovali bodo vaši sinovi in vaše hčere (2, 28) ... In pokazal bom čudeže na nebu in na zemlji, kri in ogenj in ognjen dim. Sonce se bo spremenilo v temo in luna v kri, preden pride veliki in strašni dan Gospodov« (30, 31). Sodni dan se zdi, da bo sledil neposredno rešitvi Judov iz sužnjosti. »Kajti, glej, v onih dneh, v onem času, ko bom odvzel sužnjost Judu in Jeruzalemu, bom zbral vse narode in jih bom peljal v dolino Jozafat« (3, 1. 2).

Tako smo na nekaj primerih pokazali značilnosti preroške literarne vrste, ki obstajajo v tem, da prerok napoveduje prihodnje dogodke brez časovne perspektive. Razumljivo je, da moramo pri eksegezi upoštevati te posebnosti. Brez upoštevanja teh značilnosti nam je marsikaj v prerokbah nerazumljivo in nerazložljivo. Nepoznanje in neupoštevanje teh posebnosti zapelje eksegeta lahko tudi v zmoto.

<sup>48</sup> Prim. Sales-Girotti, *La Sacra Bibbia* VII (Torino 1942) 311.

## Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kosmoloških bajkah

»Bog« (Deus) = Donator, supremum numen veterum Slavorum,  
quomodo in fabulis cosmologicis Slovenorum exhibeatur.

Dr. Ivan Grafenauer.

**Summarium.** Introductio (pp. 58—60). Interpretationes mythologiae (Slavorum et) Slovenorum primigenorum, ex qua origo et indoles religionis eorum erui potest, influxui theoriarum evolutionisticarum, praesertim Tylo-rianae mythologico-animisticae, adhuc subiacent atque ideam Numinis supremi »bog« in fabulis cosmologicis Slovenorum posteriorem ideis de spiritibus et daemonibus esse eamque a populis Iranicis eorumque conceptibus religiosus originem ducere contendunt.

Sed vox »bog« non est originis Iranicae (60—72).

a) Vox »bog«, Persice »baga«, etiam Indis nota est et (praeter »portionem« vel »sortem«) »donatorem« vel »distributorem« significat. Derivationes e radice bhag (distribuere, donare, portio, esca) tum Graeci (φαρτυν = portionem accipere, manducare) tum Slavi primigeni (bog-at = portiones habens, u-bog = portione carens) noverunt. Vox ergo non solum Iranica, sed Indoeuropaea est, etiam Slavis primigenis propria.

b) Bog-donator-distributor non est nomen commune deorum (sicut apud Iranicis), sed nomen supremo tantum Numini tributum (idem observatur apud tribus primigenas Philippinenses, Americae septentrionalis, Sibiriae). Nomen divinum бага-bog-donator-distributor apud Slavos et Iranios hereditas est ex cultura primigena sicut et alia nomina divina apud Indoeuropaeos, e. g. guda-god-gott = ille, ad quem oratio vel clamor dirigitur, vel ahura-mazda = sapientissimus dominus.

c) Idea, quam teste Procopio (De bello Gothico III, 14) veteres Slavi saeculi VI. de Numine supremo habuere, cum illa idea primigena, de qua supra, apprimè concordat non obstante nomine »Perun« (ὁ τῆς ἀστραπῆς), quod ex Asia Minore repetendum est. Enti supremo praeter nomen donatoris (ὁ θεός, θεός αἰς) appellationes »creator omnium«, »solus dominus«, »solus dominus vitae et mortis« attribuuntur. Fatum Slavi primigeni prorsus ignorant. Numen supremum toto caelo a daemonibus distat. In periculis positi preces, vota, sacrificia soli »deo« offerunt, dum ritibus magicis solos daemones adeunt. Narratio Procopii de religione veterum Slavorum a dualismo iranico omnino discrepat.

Cum relatione Procopiana de unico supremo Numine apud Slavos primigenos etiam recentiores fontes historici (Chronicon Nestoris et varii sermones saec. XIV et XV) consonant, cognomen »bog« soli supremo Numini attribuentes.

Religio Slavorum primigenorum in fabulis cosmologicis Slovenorum (72—87).

E mythologia cosmologica Slovenorum religio veterum Slavorum aetatis Procopii elucet. Nam Sloveni iam ante finem saeculi VI. in regiones extremas occidentales territorii a Slavis occupati migraverunt, ubi eos influxus ex Oriente venientes attingere non poterant. Mythi cosmologici Slovenorum narrationem Procopii confirmant et complent. Continent enim ideas characteristicas religionis monotheisticae primigenae, quae omni my-

thologia Indoeuropaea antiquiores sunt; praeterea continent ideas mythologiae posterioris, in qua nihilominus Numen supremum, Bog-donatur-distributor, tum hominibus tum entibus homine superioribus praestet.

De nominibus »Svarog«, »Daždbog«, »Svarožič« (87—97). Secundum testimonia fontium antiquissimorum de monotheismo primigeno Slavorum etiam fontes recentiores litterarii et ethnologici novo examini sunt subiiciendi.

Exemplo deorum Svarog, Daždbog et Svarožič denique ostenditur, quomodo idea supremi Numinis sub alieno influxu debilitata et discissa sit et quomodo postea ex intrinseca evolutione convaluerit.

**Problem.** Če govorimo o naših narodnih bajkah, navadno mislimo na pripovedke in pravljice o Kresniku in Kurentu, veščah in volkodlakih — vilah in škratih, sojenicah-rojenicah — povodnem in gornem možu, Jagi babi in Torki i. pod. pa menimo, da so to pglavtni ostanki iz verskih izročil naših praslovanskih prednikov in da so Višja bitja, ki v njih nastopajo, tista božanstva, ki so jim najbolj ostala v spominu in so bila torej tudi v njihovem življenju prvenstvenega pomena.

Razlagamo si jih navadno kakor prof. Jak. Kelemina v svojih Bajkah in pripovedkah<sup>1</sup>, češ da so to (1.) duhovi, dobri in hudobni, t. j. mitična bitja, ki »imajo svoj izvor v veri v človeško dušo« (str. 6) — »ta je napram telesu samostojno bitje, more ga zapustiti med spanjem in na svojo pest doživljati raznovrstne dogodke« — vendar pa »bitja nadčloveškega reda« (str. 7; Uvod, t. II—IV, Bajke I. del); ali (2.) vilinska bitja, »ki nimajo več tako ozkega odnosa do človeka kakor duhovi« (str. 6—7) in »se dozdevajo zastopniki v tišini delujočih naravnih moči« (str. 20; Uvod, t. V, Bajke II. del); ali (3.) demonska bitja, ki »stoje po svojih duhovnih zmožnostih nekoliko nižje (od vilinskih bitij) in se nam zde zastopniki neukročenih moči v naravi« (str. 7; Uvod, t. VI, Bajke III. del). Pred temi višjimi bitji se mora nebeški vladar kar skriti. O imenih, ki so mu jih vzdeli različni slovanski rodovi, Svarog ali Tvarog, Světovit, Perun, poročajo bolj ali manj nejasno le še zgodovinski viri, spominja jih ime kake rastline (perunika), bajkam slovanskih narodov pa so docela neznan<sup>2</sup>. O brezimnem

<sup>1</sup> Jakob Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, DsM, C (1930). Strani in odstavki so navedeni v besedilu.

<sup>2</sup> »Bajke« o nebeškem vladarju, ki jih navaja Kelemina (št. 202—5, str. 273—80, prim. str. 25), niso bajke o nebeškem vladarju. Edino besedilo, ki Peruna imenoma imenuje (Perun, nazvan Trot, št. 202 I), izvira od nekritičnega in glede besedil docela nezanesljivega mitologomana D. Trstenjaka; drugi obrzci pa se nanašajo na Peruna po domnevi z ničemer podprti (št. 202 II—III), ali pa so za gotovo kaj drugega kakor bajke: »Gromovnik Elija«, ki se ne imenuje Perun kakor v srb. narodni(?) molitvi (Jos. Mal, GMS XXI, 15), je iz sv. pisma (4 Kr 2, 11: goreči voz z gorečimi konji), besedilo samo pa je izrazita pravljica; »Sv. Matija« (št. 205) je legendarizirani antični Ojdip (o tem več v Et XVII) in je iz te legende prešel tudi v pravljico o Spokornem grešniku (Bolte-Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm — cit. Bolte-Polívka — III [1918], n. 206. Die drei grünen Zweige; slovenske inačice [nepopolno], str. 467), »Lucifer zveličan« (št. 204) pa je skažen prav isti

stvarniku (Bogu), o katerem govore naše bajke o ustvarjenju, pa uče nekateri narodopisci takole: »Za nebeškega vladarja so prevzeli Slovani nekoč iranski naziv ‚bog‘;<sup>3</sup> zato smemo sklepati, da so se v isti dobi seznanili z mitologijo iranskih narodov in izpopolnili po njej svoja verska naziranja« (str. 25; Uvod, t. VII, Bajke IV. del, str. 202-5 [o njih gl. op. 2]). »Ostanki naše kosmologije so« potemtakem sicer »ohranili nekatere stare poteze« (str. 25; Uvod, t. VIII, Bajke V. del), nazori o Bogu stvarniku in o ustvarjenju, ki iz njih odsevajo, pa bi ne bili praslovanski, ampak iranski.

Duhovi, vilinska in demonska bitja bi bila po vsem tem ne le prav tako »bogovi« kakor »nebeški vladar«, ampak celo starejši, bolj ukoreninjeni v življenju in verskem naziranju Praslovanov, njihovi prvotni bogovi. Tudi pri Slovanih bi se bil torej razvil pojem Višjih bitij, ko je človek pojem duše, spoznan iz pojavov spanja in sanj, prenesel na predmete v naravi in na naravne pojave od dreves in kamnov do neba in nebesnih teles, od nevihte z bliskom in gromom do letnih časov, ter jih poduhovil in poosebil. Z razvojem kulture naj bi se bil iz tega množstva višjih bitij razvil pojem višjih, moralnih božanstev z nebesnim vladarjem na čelu, dokler se ni pri posameznih visokokulturnih narodih ta sam povzdignil v edinega boga, stvarnika in vladarja vesoljstva. Slovani, ki tega najvišjega razvoja niso zmogli iz svoje moči, naj bi se bili zadovoljili s tem, da so si tega nebesnega vladarja kot nekako pritiklino k svojemu verstvu izposodili od monoteističnih (prav za prav dualističnih) Irancev. Slovanska mitologija bi bila kar šolski zgled za resničnost Tylorove animistične teorije o postanku verstva in bogov.

Vseobčo veljavnost Tylorove animistične teorije je sicer moderna etnologija s svojo kulturnohistorično metodo raziskovanja<sup>4</sup> že pred desetletji ovrгла. Pokazala je na osnovi ves svet obsegajočega etnološkega gradiva, po velikem delu čisto novega, da je animizem, ki se nanj Tylorova teorija oslanja, doma v lunarnem verstvu primarnega materopravnega sadilskega kulturnega kroga in da je zelo pomemben ne le za verstvo tega kulturnega kroga, ampak za razvoj vsega mlajšega verstva v kulturnih krogih, ki so kakor koli

Spokorjeni grešnik. O izvoru te pravljicne legende gl. več Iv. Grafenauer, Irsko-anglosaška misijonska metoda in slovensko pismensko in ustno slovstvo, Zbornik Zimske pomoči 1944, 372—5.

<sup>3</sup> Kelemina je to prevzel po Janu Czekanowskem, Vstëp do istorii Slowian (1927), 97; Et III (1929), 201. Prvi je postavil enačbo baga-bog A. Pictet, Les Origines Indoeuropéenes III<sup>2</sup>, 493, 496, sprejel jo je V. Makušev, Žurnal Min. nar. prosv. CXCVI, 266, cit. (z neodobravanjem, a brez nasprotnega dokaza) Gr. Krek, Einleitung<sup>2</sup> (1887), 397, op. 1. Zavrnil jo je A. Brückner, Mitologia slava, 91, 197 s., 214 s., prim. J. Mal, Slovenske mitološke starine, GMD XXI (1940), 14.

<sup>4</sup> O tej metodi glej zdaj W. Schmidt, Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie, Münster i. W. (1937). Pri nas je poročal o njej že dr. L. Ehrlich, Razvoj etnologije in njene metode v zadnjih desetletjih, Et III (1929), 114—52. Prim. tudi Iv. Grafenauer, Prakulturne bajke pri Slovencih, začasno poročilo, Et XIV (1942), 4—10.

stopili v območje sadilske kulture, in velika zasluga Tylorova je, da je ta pomen animizma odkril; grešil pa je s tem, da ni upošteval ali napačno ocenil versko gradivo mnogo starejšega prakulturnega kroga: ta pa dokazuje, da monoteizem, res da preprost, vendar popolnoma čist, stoji že na začetku verskega razvoja vsega človeštva, ne šele na koncu.<sup>5</sup> Treba bo pogledati, ali velja to tudi za praslovansko in praslovensko verstvo.

Ali je »Bog« iranska beseda? Že podstava teoriji, da bi bili Slovani naziv »Bog« za nebeškega vladarja prevzeli od Irancev in ob istem času z iransko mitologijo svoja prejšnja (animistična) verska naziranja izpopolnili, ne drži. — Beseda »Bog« ni samo slovanska in iranska (stbaktr. *bagha*, stperz. *baga*), ampak vzhodno-indoevropska (stind. *bhaga*, frig. Ζεὺς Βαγαιός UWR, 45). Besedni koren in pomen pa je občeindoevropski. Stind. *bhagatám* (bhag-tam), kar pomeni delež, jed. Tudi v grščini pomeni φαγεῖν (*bhag-*) jesti, delež dobiti; prim. gr. δαίς δαι-ός, δαίτη delež, obed — δαίωμα delim.<sup>6</sup> Pa beseda je tesno povezana tudi s slovanskim jezikovnim zakladom: *bog-at* je tisti, kdor ima obilno deležev, *u-bog* pa tisti, kdor je brez deleža. »Bog« (stperz. *baga*) je torej Dodeljevalec, Daritelj. In kakor kaže tesna zveza deleža z jedili, pred vsem Daritelj hrane. To pa ni občno ime za katero koli Višje bitje, tudi ne priimek, ampak ime in priimek, ki gre samo in edino Najvišjemu bitju (N. b.). Kakor še nekatera druga imena, ki se rabijo časih z Dariteljem kar izmenoma: *Naš (Moj) Oče, Prastari, Nesmrtni, Stari (Mož, Ta) tam (v nebesih) zgoraj, Stvarnik, Gospod (nebes in zemlje)* i. pod. Kot ime in priimek edinemu N. b.-ju je Daritelj dokazan prvenstveno v prakulturnem verstvu, najbolj v Sev. Ameriki od Kalifornije do Labradora: *Daritelj hrane, Daritelj hrane lovcem* imenujejo N. b. Indijanci v Barren Grounds svzh. Labradora (UdG VI, 518), *Daritelj (Xomaläshi)* rod Joshua v Sev. Kaliforniji, Juž. Arapaho med Osred. Algonkini pa ga kličejo: »*Moj Oče, Mož tam zgoraj, ti Stvarnik, ti Daritelj jedil!*« (UdG II, 751). Pigmejski negritos svzh. Isneg na Filipinih kličejo N. b. *Bayagáma*, t. j. »Lastnik

<sup>5</sup> Na najširši podkladi osnovano temeljno delo, pravi standard work, o tem je W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee* (UdG I (1912, 1926), II—VII (1929—40) — VIII. zv. je bil 1940 že za tisk pripravljen in pri založniku, v Lj. doslej še ni prišel. — Preglednejša je akademska učna knjiga W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion* (UWR). *Theorien und Tatsachen*. Münster i. W. (1930); k XVII. pogl. »Ursprung und Entwicklung des Hochgottes der Urkultur« (UWR, 274—7) pa je treba primerjati UdG VI. *Endsynthese der Religion der Urvölker...* (1936), VI. odd. *Letzte Synthese der ältesten Religion der Menschheit*, pogl. IX. *Die Herkunft und der Ursprung der ältesten gemeinsamen Religion* (str. 468—508). — Poročilo in kritiko o Tylorovi teoriji gl. UdG I<sup>2</sup>, 20—55, 179—210 et passim; UWR, 71—86.

<sup>6</sup> Isti razvoj, le v drugo smer, kaže stind. *smárati*, gr. μείρομαι (iz \**smerjomai*) delež dobi(m), prim. lat. *mereor* zaslužim, t. j. zasluženi delež dobim; gr. μέρος, μοῖρα (iz morja) del, delež, usoda, dostojanstvo; μοῖρα boginja usode.

divjih merjascev« (UdG III, 300 — prim. popravek imena: V, 800); besedo pa razlaga molitev pri daritvi prvin lovskega plena iz južne skupine istega negritskega rodu: »*To ti darujemo, da bi nam račil divje svinje darovati*« (UdG III, 289). Istega pomena sta tudi dva priimka N. b.-ja Samojedov (*Num* — *Nebo*). Prvi, ki gre samo *Numu*, se glasi *Gileamberte* (Schrenk), *Ileumbarte* (Islawin), *Ilenbarte* (arhim. Benjamin); po arhim. Benjaminu je sestavljen iz samostalnika *ileiz* »življenje«, oz. *ilewe* »življenjska doba« in iz glagola *bargaw* »delam«, oz. part. *barg* »delajoč«, pomeni torej »Delajočega življenje, življenjsko dobo« ali »Dajalca življenja, življenjske dobe« (UdG VII, 613). Drugi priimek, ki se je pri nekaterih skupinah, celo pri vseh Jenisejskih Samojedih, po hipostasi, posebitvi odcepil od N. b.-ja kot posebno V. b., se glasi *Jilibeambaertje* (Castren), *Ilibem-Berti* (Žitkov), *Ilimbeambaertie* (Kostikov), *Ilibium Partše* (Czapliczka) in pomeni »Varuh živine, živinoreje« (VII, 612-3); »njegovi so vsi divji severni jeleni na tundri, pa je tudi varuh jelenoreje« (UdG III, 347). Po vsem tem je tudi ime in priimek *Lastnik*, *Lastnik vesoljstva* istega pomena kakor *Daritelj*; nahajamo ga pri Lenapih (V, 486), Cree, Montagnais (VI, 518: »*Ta, ki gospoduje nad hrano, življenjem in smrtjo*«), sev. *Saulteaux-Ojibwa* (VI, 551).

Obojno ime, *Lastnik* in *Daritelj*, je ukoreninjeno v vsem prakulturnem, verskem in življenjskem naziranju ter se izraža — kakor smo že videli pri negritih — tudi v verskem obredu daritve prvin: N. b. je stvarnik, ohranjevalec in lastnik vesoljstva; vse, kar človek ima, življenje in sredstva za preživljanje, mu je N. b. podarilo, zato mu gredo prvine lovskega plena, prvine tudi drugih poglavitnih živil, medu, drevesnih sadežev i. pod.<sup>7</sup> To naziranje se je ohranilo tudi še pri evrazijskih še napol prakulturnih severnojelenjih nomadih (Samojedih) in pri rodovih, ki so od njih sprejeli rejo severnojelenjih čred ali (neposredno ali posredno) vsaj načelo pastirskega nomadstva.<sup>8</sup> Pastirskonomadska kultura se je namreč razvila iz arktične lovske prakulture (h kateri spada tudi severnoameriška prakultura). Prvo stopnjo predstavljajo prvi rejci severnojelenjih čred, drugo čredni rejci jezdne živine (konja, kamele) in drobnice. Od teh pa so sprejeli pastirskonomadsko kulturo tudi Indoevropci in s tem predniki Praslovanov.

Prakulturni priimek N. b.-ja *Bog-baga-Daritelj* si torej Iranci in Slovani niso drug drugemu izposojali, ampak ga podedovali že iz arktične prakulture. Ni to edino prakulturno ime za N. b. pri Indoevropcih. Že praindoevropsko ime za N. b., ki so si ga po

<sup>7</sup> W. Schmidt, *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit I. Das Eigentum in den Urkulturen* (1937), 69—74, 177—80, 199—202, 291—3, 328—30.

<sup>8</sup> W. Schmidt, n. d. II. *Das Eigentum im Primärkulturkreise der Herdenzüchter Asiens* (1940), 36—8, 40, 71—6, 90—1, 168—70, 255—64, 313—5.

pastirskonomadsko predstavljali kot nebesnega boga, \*Djeus »svetli«,<sup>9</sup> je ukoreninjeno v arktični prakulturi. Prakulturniki vobče, zlasti pa rodovi arktične prakulture si predstavljajo N. b. kot svetlo, sijajno bitje,<sup>10</sup> vendar ne še po totemistično (Soncel) kot slepilno bleščeče. Batek - Nogn med semanškimi pigmejci na Malaki pa imenujejo N. b. naravnost *Keto*, t. j. Svetloba, sonce in mesec sta njegovi očesi (UdG III, 184), prav kakor pri samojedskem N. b-ju Numu-Nebu in pri brezimenem staroegiptskem bogu, prvotnem njihovem edinem N. b-ju (UdG III, 230, VI, 237. H. Junker, *Gesch. d. Ägypter*, Freiburg i. Br. [1933], 31, 35, 51, 52; Et XIV. 12<sup>o</sup>); Halakwalup na Ognjeni zemlji pa ga imenujejo *Xol'as* »Zvezda« (UdG II, 969, VI, 183). Obče prakulturen in kar pravo ime za N. b. je dodatek Oč e k imenu Svetli: stind. *Dyauš pita* »Svetli Oče«, gr. Ζεύς πατήρ, lat. Juppiter, skit. Ζεύς Παπατός, trak.-frig. Ζεύς Παππῶος (UWR, 42). Tudi germansko božje ime *God-Gott (guda)* je prakulturno, če je etimologija (inde. *ghu-to-m*) pravilna; kajti stind. *hū* pomeni bogove klicati.<sup>11</sup> *God-Gott* bi bil potem tisti, h kateremu se kliče; tako pa imenujejo N. b. Minsi iz rodu Lenapov: *Pa'tuwamas* »Ta, h kateremu treba moliti« (UdG II, 413).

Priimek *Bog-Daritelj*, ki gre edino le N. b-ju, pa se je pri Slovanih ohranil celo bolje kakor pri Irancih. V Zaratustrovem reformiranem verstvu se imenuje dobro N. b. *Ahura Mázda* (novoperz. *Ormúzd*) »Vsemodri Gospod« in to ime je potisnilo priimek *baga-daritelj* v pomen občnega imena. Naravno: saj pozna Zaratustrova vera še drugo, z dobrim enako močno hudobno N. b. *Angra Mainyu* (novoperz. *Ahriman*) »Gonobeči duh«. Mimo teh dveh pa so Perzijci častili še Mithra, boga svetlobe, njegovo družico vodno boginjo Anahita i. dr. Pri Slovanih pa je bil *Bog-Daritelj* priimek samo N. b-ju in je to ostal vse dotlej, da so ga prvi krščanski misijonarji v obližju bizantinskih mest na Balkanu in v Karantaniji, drugi od drugih neodvisno sprejeli kot lastno ime troedinemu krščanskemu Bogu.<sup>12</sup>

To resnico potrjuje tudi najstarejše zgodovinsko poročilo o verstvu naših prednikov iz sredine 6. stoletja in najzanesljivejše izmed vseh. Prokopius iz Cezareje, najboljši bizantinski zgodovinar vseh

<sup>9</sup> Stind. *Dyauš pita*, gr. Ζεύς (iz \*Djeus), lat. *Juppiter* (\*Djeus pater), deus, germ. \*Tiwaz, *Tiu-Ziu*, lit. *Dievas*, let. *Deivs*. Koren djeu- pomeni »svetlo«: lat. *dies*, slov. *dan*. W. Schmidt, UWR, 42, 44; Breznik v Doklerjevem Grško-slovenskem slovarju s. v.

<sup>10</sup> W. Schmidt, UdG VI, 395 in Sachregister s. v. Höchstes Wesen als Lichtgestalt.

<sup>11</sup> Kluge-Götze, *Etym. Wb. dt. Sprache* (<sup>11</sup>1934), s. v. Gott.

<sup>12</sup> Občno ime *bogovi* je uvedla pri nas šele knjiga, tudi je v knjigi ostala — papir. Ljudstvu je znana množina samo iz krščanskega nauka in katekizma: Koliko je bogov? Od tod tudi šaljivi odgovor »Na vsakem križu edena«, ki se mu v moji rojstni Veliki vasi dodaja še »samo na Pajarjevem sta dva« — na križu v razpotju tik pred vasjo proti Brdu (blizu hiš. št. 1 pri Pajarju) je namreč na obeh straneh razpelo.



časov,<sup>13</sup> poroča v svoji Zgodovini gotskih vojska o N. b-ju Slovenov in Antov takole:<sup>14</sup>

Prokopij:

Σκλαβηνοί τε καί Ἄνται... θεὸν μὲν γὰρ ἓνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν πάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσι εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα ἅπαντα· εἰμαρμένην δὲ οὔτε ἴσασι οὔτε ἄλλως ὁμολογοῦσιν ἔν γε ἀνθρώποις ῥοπήν τινα ἔχειν, ἀλλ' ἐπειδὴν αὐτοῖς ἐν ποσὶν ἤδη ὁ θάνατος εἴη, ἢ νοσῶ ἄλοῦσιν ἢ ἐς πόλεμον καθισταμένοις, ἐπαγγέλλονται μὲν, ἢν διαφύγῳσιν, θυσίαν τῷ θεῷ ἀντὶ τῆς ψυχῆς αὐτίκα ποιῆσειν, διαφυγόντες δὲ θύουσιν ὅπερ ὑπέσχεοντο, καὶ οἴονται τὴν σωτηρίαν ταύτης δὴ τῆς θυσίας αὐτοῖς ἐωνῆσθαι.

A. Sovrè:

Slovèni in Antje... Verujejo pa (oboji) v enega Boga, Moža bliska, Stvarnika vsega (sveta) in Edinega Gospoda pa mu darujejo goved in druge daritvene živali. Usode niti ne poznajo ne, nika da bi ji priznavali kak vpliv na človeka; kadar jim stoji smrt za petami, bodi že da jih bolezen popade, bodi da se odpravljajo na vojsko, se zaobljubljajo Bogu za ohranitev življenja, češ da mu hočejo, ako uidejo pogubi, takoj zaklati obèt; in če jo res unesó, darujejo, kakor so obljubili, pa mislijo, da so si za obete kupili rešitev.

Opomnje k besedilu in prevodu. Prvi Prokopijev stavek, ki je brez ločil, dela razumevanju težave. Dosedanji prevajalci so ločili stavčne dele takole: θεὸν μὲν γὰρ ἓνα, τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν, πάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσι εἶναι. K pojmu N.b-ja (θεὸν... ἓνα) bi bila dodana samo dva pristavka. Fr. Kos (Gradivo I, str. 25) je to prevedel: Verujejo v enega boga, ki nareja blisk in gospoduje čez vse. A. Sovrè mi je to

<sup>13</sup> Prokopios se je rodil konec 5. stol. v palestinski Cezareji, postal 526 Belizarjev tajnik in svetovalec, u. po l. 562. Njegova Zgodovina gotskih vojska je pglavitni vir za slovansko zgodovino v prvi polovici in v sredini 6. stol., torej tik pred naselitvijo naših prednikov v Vzh. Alpah. Podatki pa so tudi v drugih njegovih spisih. Gl. F. Kos, Gradivo I, št. 7 (ok. l. 512), 19, 21—27, 33, 35, 40—3, 45—7, 49—50, 54—5, 57, 62 (iz l. 558).

<sup>14</sup> Prokopii De bello Gothico, l. III, c. 14 (ki poroča o Hilbudiju in Psevdo-Hilbudiju), ed. Dindorf, p. 334—5; F. Kos, Gradivo I, št. 33, str. 28 (25). — Prokopios, globoko izobražen in široko razgledan mož, se je z verstvom Antov in Slovenov svoje dobe lahko seznanil, saj je bilo v Belizarjevi vojski dovolj antskih in slovenskih najemnikov, ne le navadnih vojščakov tudi častnikov (prim. Gradivo I, št. 56 o stotniku Antu Dobrogoštu [?, Dabragezas]). Prokopij sam poroča o junaškem Slovencu iz oddelka podpoveljnika Valerijana, ki je na Belizarjev ukaz zalezal in ujel Gota iz obleganega mesta Auxima (Osimo j. od Ankone), s čimer se je odkrilo izdajstvo nekega Burkentija, in je dobil za to od Belizarja bogato plačilo (Gradivo I, št. 27), o 300 Antih, ki so odločili neko prasko zoper Totilovo četo (Gradivo I, št. 35). — Drugače sodi docela aprioristično A. Brückner, Mitologja slowiańska (1918), ko odreka Prokopijevemu poročilu o Perunu vsakršno vero, češ da (str. 36) »nie dowodzi niczego, bo skalkowane jest wedle mitologii klasycznej«, ali ko razlaga ob našem poročilu takole (108): »Prokopjusz, autor o wielkiem wykształceniu i szerokim widnokreęgu, wprowadzając pierwszy z Greków Słowian na widownię dziejowa, odczuwał potrzebę jakiegoś ogólnego ich określenia, lecz czy miał wobec stałej obojętności Greków dla wszystkiego, co nie greckie, jakieś osobliwsze

pred leti prevedel (rkp.): Tako verujejo na primer v enega boga, stvarnika blisku ter edinega gospoda nebes in zemlje. Kos je potemtakem prevedel besedo *δημιουργός* s pomenom delavec, rokodelc (prim. Dokler s. v. *δημιουργός*); to pa se s pojmom N. b-ja prav nič ne ujema. Sovrè je pravilno prevedel: stvarnik, pa »stvarnik blisku« spet nima pravega smisla. Vse pa se popolnoma ujema, če pritegnemo k besedi *δημιουργόν* sledečo besedo *ἀπάντων* in samó to: »stvarnik vsega (sveta)«. K pojmu N. b. (*θεόν... ἔνα*) so dodani namesto dveh trije pristavki: *ὁ τῆς ἀστραπῆς*<sup>15</sup> je prevod imena N. b-ja, Perun, bog bliska, *δημιουργός ἀπάντων* stvarnik vesoljnega sveta, *κύριος μόνος* edini Gospod (nebes in zemlje). In vsi trije so etnološko do konca brezhibni: Slovèni so res imenovali N. b. Perun<sup>16</sup>, *Stvarnik vsega sveta* in *Edini Gospod* pa sta obče znani imeni (priimka) N. b-ju pri prakulturnih narodih in se *Bogu-Daritelju*, prevedenemu s *θεός εἴς*, odlično priliegata. In značilno: vsi štirje stavčni deli z glagolom vred imajo brezhibno obliko dvolednih dolgih vrstic, najstarejšo ritmično obliko slovanske narodne poezije.<sup>17</sup> V tem smislu se je Sovretov prevod popravil; avtor je popravkom pritrdil.

N. b. Slovenov in Antov 6. stoletja je bil torej gromovnik Perun, *ὁ τῆς ἀστραπῆς*: najstarejši vir za to ime ni šele Nestorjeva kronika, ampak Prokopij. Ime ni prakulturno; v prakulturnih verstvih je sicer gromovnik zelo pogosten priimek N. b-ja (po najvidnejši prikazni njegove moči),<sup>18</sup> pa zelo redko je to njegovo edino ime (UdG VI, 251) in kot tako ne spada v najstarejše verstvo (VI, 394). Perun tudi ni slovansko ime niti ne prvotno indoevropsko, čeprav je morda že staroindoevropski gost iz materopravnega maloazijsko-vzhodnoevropskega verstva.<sup>19</sup> Medtem pa ko je

zródlá? Ze szkół znał Olimp grecki i wiedział (to było wówczas zdanie powszechné), że bogowie, to uosobienie sił przyrody (!), a że pogaństwo wszędzie takie same, stąd wywiódł gromowładcę-boga najwyższego i znakomite dłań ofiary — całe zdanie mógł śmiało wypisać, nie wiedząc nic a nic o istotnej religji Słowian.« Zavrača ga sama vsebina Prokopijevega poročila: stari Grki in Rimljani že davno niso verovali več v enega samega Boga, Stvarnika in edinega Gospodarja vsega sveta, ves antični svet pa je trdno veroval v Usodo; Prokopij o Slovanih poroča ravno nasprotno!<sup>15</sup> *Ὁ τῆς ἀστραπῆς* »Ta, ki dela blisk«, »Ta, ki bliska«, »Mož bliska«, se tudi po obliki ujema s številnimi prakulturnimi imeni N. b-ja; prim. *Ta tam zgoraj, Mož tam zgoraj* (zg. str. 60), *Ti (Ta), ki gospoduje(š) hrani, Ti, ki gospoduješ živoljenju, Ti, ki gospoduješ smrti* (UdG VI, 518) in mnogo drugih.

<sup>16</sup> Izpiske iz virov, krajevna in druga imena, izvedena iz besede Perun, gl. Gr. Krek, *Einleitung*<sup>2</sup> (1887), 384<sup>1</sup>; dopolnila pri dr. J. Malu, *Slovenske mitološke starine*, GMS XXI (1940), 15—6.

<sup>17</sup> Veroizpoved etnološko starih narodov ima pogosto ritmično obliko; Iv. Grafenauer, *Najvažnejše ritmične oblike v zgodovini slovanske narodne pesmi*, Et XVI (1944), 50; veroizpoved gabunskih pigmejcev, 44—50: dvodelna dolga vrstica.

<sup>18</sup> W. Schmidt, UdG VI, Sachregister s. v. Donner als Stimme des H. W.

<sup>19</sup> K. Oštir (Et IV [1930], 21) razlaga ime iz predtraškega *Ζεός Κερρώνος*, predslov. \**Peryn* (bolg. Perin-planina), Alf. Nehring (Studien zur indogerm. Kultur und Urheimat, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik IV [1936], 195—7) veže stind. *Parjanya*s, germ. *Fjörgyn*, lit. *Perkunas*, slov. *Perun* z maloazijsko-grškima *Φέρκως*, *Πέρκος*. Misli pa, da je ime izposojeno že v praindoevropski dobi (197), tako tudi W. Schmidt (UWR, 45). Krekova razlaga imena *Perun* (n. d., 386<sup>1</sup>) iz slov. korena *per-*, stckls. *perō*, *pbrati*, je torej zgrešena; pač pa je ljudstvo po preprosti

tuji gost, sprednjeazijski nevihtni bog<sup>20</sup>, dobil pri Indijcih in Litovcih domovinsko pravico (stind. *Parjanya*, lit. *Perkunas*, nevihtni bog nasproti *Dyauš pitu*, *Deevsu* bogu jasnega neba), tudi pri Germanih, kjer je dobil *Thor* (*Donar*) mater z njegovim imenom (*Fjörgyn*), je pri Grkih oddal samo pastirskonomadsko-indoevropskemu N. b.-ju bogu jasnega neba *Zeusu* (*Djausu*: Svetlemu) del svojega značaja,<sup>21</sup> pri Slovanih pa je prevzelo isto N. b., ki so ga imenovali najčesče *Boga-Daritelja*, samo njegovo ime *Perun*, ohranilo pa je svoj značaj. Prokopij dodaja *Perunovemu* imenu (ὁ τῆς ἀστραπῆς) mimo prvega, Slovēnom poglavitnega prakulturnega priimka (θεός εἰς: *Bog-Daritelj*) še dva nadaljnja, za prakulturno N. b. bistvena, *Stvarnik* vsega sveta, *Edini Gospod* (vesoljstva).

V sledečem poročilu pa Prokopij s posebnim poudarkom opisuje še četrti prakulturni priimek slovensko-antskega N. b., *Perun* imenovanega: *Edini Gospod nad življenjem in smrtjo*.<sup>22</sup> K njemu edinemu (τῶ θεῶ) se je treba v smrtni sili zateči s prošnjo in obetom, njemu edinemu je treba za rešitev darovati zahvalno daritev. Poleg njega ga ni gospodarja nad življenjem in smrtjo: usode (ali Usoda) ni!<sup>23</sup> Tudi to je še prakulturno, pa tudi še primarnokulturno pastirskonomadsko.

etimologiji ime tako razumelo; dokaz: Prokopijev prevod. Oštir opozarja (n. m., RZDHV V—VI, 242) na sorodnost s predgrškim \*pers- »Donnerkeil«, *Nehring* (n. d., 196) misli na maloazijsko enačbo \*Perk-: \*Perg- z inačico \*Perχ s prehodom v \*Perh- > \*Perr- > \*Per-.

<sup>20</sup> O tem gl. tudi Fr. Kern, *Die Welt, worin die Griechen traten*, *Anthropos XXIV* (1929), 179, Wilh. Koppers, *Wiener Beiträge IV*, 375—91.

<sup>21</sup> *Zeús* je pri Homerju še vedno bog jasnega neba (Il. II, 410 i. dr.: αἰθέρι ναίων bivajoč v jasnini pa je tudi νεφέληγερέτα poganjalec oblakov, κελαινεφέης temnooblačni, τερπικέραυτος metalec bliskov ali vselešč se bliskov, σπεροπηγερέτα metalec strel, pogosto oboje v istem stavku: Il. II, 410: Ζεὺς κούρσιος μέγιστος κελαινεφέης, αἰθέρι ναίων (Sovrè, 62: Zeus, prevzvišeni, sveti, oblakom vladalec in etru), Il. XV, 192: Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλησιν (Sovrè, 115: Zeus je dobil [sc. v vladarstvo] prostrano nebo v oblakih in etru).

<sup>22</sup> Gl. zg. op. 15, gl. tudi W. Schmidt, *UdG VI*, 518, *Sachregister s. v. Höchstes Wesen als Herr über Leben und Tod*.

<sup>23</sup> Ze iz sloga se vidi, kako se je Prokopiju to čudno zdelo. Poznal je pač starogrško vero v usodo (εἰμαρμένη) in Usodo (Μοῖρα); pri Homerju je še ena sama, enačena z voljo Zeusovo in bogov (Autenrieth-Kaegi, *Schulwörterbuch zu den Homerischen Gedichten*. Teubner, Leipzig [13 1920], s. v. μοῖρα-Μοῖρα), pri Hesiodu že tri (Klótho, Láchesis Atropos); odločbe Usode pa po poznejši veri niti bogovi ne morejo premeniti, celo sami so pod njeno oblastjo, tudi Zeus (tako je v visoki kulturi oslabela zavest, da je Zeus N. b.). Kot Prednjeazijec je Prokopij poznal to vero tudi pri Babiloncih in drugih Prednjeazijskih; saj jo je od njih sprejel le pol stoletja pozneje tudi Mohamed (570 do 673) v svoje verstvo. Prav iz tega razloga moremo Prokopijevemu poročilu, ne le o odsotnosti vere v usodo, ampak o vsem slovensko-antskem verstvu, brezpogojno zaupati. — Podatek, da Slovenci in Antje niso verovali v usodo, da niti pojma o njej niso imeli, je zelo važen za presojo slovanskih pravljic in uvere o Usodu-rojenicah-sojenicah, sudičkah. K najstarejšemu slovanskemu verstvu ne spadajo: t. i. Nestorjeva kronika

Neposredno za odstavkom o slovênsko-antskem N. b., *Bogu-Daritelju* z imenom *Perun*, poroča Prokopij z enim samim stavkom o vseh drugih višjih bitjih Slovênov in Antov (n. m.):

σέβουσιν μέντοι καὶ ποταμούς τε  
καὶ νόμφας καὶ ἄλλ' ἄττα δαιμόνια,  
καὶ θύουσιν αὐτοῖς ἅπασι, τὰς τε  
μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις  
ποιοῦνται.

Časte pa seveda tudi reke  
in nimfe in nekatere druge de-  
mone, tudi vsem tem darujejo in  
si dajejo pri teh daritvah vede-  
ževati.

Tu ni več govora o obetih in daritvah v smrtni nevarnosti. Naravno: Višja bitja, ki jih Prokopij tu omenja, niso »Bog«, ampak »duhovi« (δαιμόνια) ki jih je treba častiti, če so dobri, se jih bati, če so hudobni. Pa človek jih more s čarovnimi besedami ali dejanji tudi prisiliti, da mu odkrijejo prihodnost, celó — kakor kaže najstarejši ohranjeni slovênski zagovor: »*Zoper otók*« (SNP III, št. 4174)<sup>24</sup> — ukrotiti in prisiliti, da človeku ne morejo več škodovati. Vse to je značilno za verstvo materopravno-sadilske kulture. Demoni-duhovi, o katerih govori Prokopij, so tudi res animistične posebitve naravnih predmetov; bolezenski demon, ki ga zagovor »*Zoper otók*« zagovori »*devet komolcev v tla*« (n. d., 48), je tipično htonsko-lunaren. Vsi ti demoni izvirajo potemtakem iz neke materopravno-sadilske kulture in so veri v N. b. z docela prakulturnimi priimki *Bog-Daritelj*, *Stvarnik veselstva*, *Edini Gospod nebes in zemlje*, *Edini Gospod nad žioljenjem in smrtjo* popolni tujci. Pa kakor maloazijski poljedelski *Perun*, tako tudi animistični demoni veljave globoko ukoreninjene stare vere v edinega Stvarnika, Gospoda in Daritelja niso mogli spodkopati. Podrediti so se morali N. b-ju, kakor so podrejeni v svetopisemski veri angeli in hudobci edinemu Bogu. To pa je monoteizem: Kakor v stavku o demonih ni govora o obetih v smrtni nevarnosti, tako tudi v poročilu o N. b-ju ni niti sledu o kakem vedeževanju: s čarovnimi dejanji in besedami je bilo pač pri »duhovih« kaj opraviti, ne pa pri edinem Gospodu veselstva.

S Prokopijevim poročilom o enem samem praslovanskem N. b-ju, Bogu-Daritelju, ki so ga tisti Antje in Sloveni, ki jih je on poznal, imenovali *Perun*, soglašajo tudi drugi zgodovinski viri.

Za Prokopijevega časa so Antje in Sloveni po preprosti etimologiji razumeli ime N. b-ja *Peruna* kot »Tistega, ki bliska«; to spričuje Prokopijev prevod τὸν τῆς ἀστραπῆς. Še za pokristjanjevanja so razumeli alpski in balkanski Sloveni pomen priimku N. b-ja *Bog* = »Delitelj«, »Daritelj«; to spričuje resnica, da so ga krščanski misijonarji sprejeli za lastno ime krščanskemu Bogu. Že Prokopios ga je prevedel s θεὸν ἕνα in pač že pred njim tisti Antje-Sloveni v Belizarjevi vojski, ki so bili sprejeli krščansko vero; tako so ga razumeli tudi še stcksl. prevajalci cerkvenih očetov: Joannes

o njih še ničesar ne ve, omenjajo jih šele mlajši viri. Izpiski: K r e k, n. d., 384; Miklošič, Lex. Palaeoslov. s. v. roždanica. Več o tem drugod (Et. XVII).

<sup>24</sup> Iv. Grafenauer, Najvažnejše ritmične oblike, Et XVI (1944), 46—9.

Eksarh razlaga v prevodu Janeza Damaščana (De fide orthodoxa) besedo *Bog* popolnoma pravilno tako: »*Bogomъ zovêmo Boga, nebono bogatъstva vsêmo otъ togo sutъ*«, kar ni dobesedno iz grščine (Miklošič, Lex. Palaeoslov., 28 s. v. *bogъ*). Razumljivo, da sta začela sv. Ciril in Metodij po zgledu sv. pisma in cerkvenih očetov rabiti besedo *bog* tudi kot občno ime v množini za poganske bogove — ki so jim bili hudobni duhovi: Mikl., n. m. *bogy svoja, rekše bêsy* iz Lêtopisca Perejeslavlja-suzdalskega, zač. 13. stol. — (Apd 19, 26 *ἔτι οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι*: — *jako ne sutъ bozi tvoreni rukami*, Cod. Christinopol., ed. Kalluznjacki, 46; prim. Cloz. I, 908 bogovi) in za ženska božanstva (Apd 19, 27 *τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος*: *velikyja bogynja Artemidija*, n. m.; Apd 19, 37 *οὔτε βλασφημοῦντας τὴν θεὸν ἡμῶν*: *ni chuljašču bogynja vašeja* [!], n. d., 47).

Tako rabi besedo *bog* tudi Nestorjeva kronika, ko poroča, kako je postavil kijevski knez Vladimêr, ko je premagal svoje brate (980), malikom ob svojem kijevskem dvoru kipe (Chronica Nestoris, ed. Miklosich, 46): *i nača knjažiti Vladimêrъ v Kyjevê jedinъ, i postavi kumiry na cholmu vônê dvora teremnago: Peruna drevjana i glavu jeho srebrenu a usъ zlatъ, i Chorъsa, Daždъboga i Striboga i Sêmorъgla i Mokošъ. i žrjachu imъ. naricajušče ja bogy, i privoždachu syny svoja i dъščeri i žrjachu bêsomъ i oskvernjachu zemlju trêbami svoimi i oskvernî sja krovmi zemlja rusъska i cholmъ tъ*. (Taki kipi so bili kijevskim Slovenom, kakor se vidi, nekaj novega; lesene kipce so Sloveni menda pač poznali že poprej od staroevropskih staroselcev — beseda *kumir* in *kyp*, oboje *κῦρον*, »idol«, sta predslavanski [K. Oštir, Et I, 27] — ne pa normanskih z vložnim srebrom in zlatom.) Podobno kot Nestor rabijo besedo »bogovi« pri domačih V. b-jih, bog *θεός* pri tujih, tudi mlajši viri, n. pr. apokrifno »*Choždenije bogorodicy po mukamъ*« iz 12. stoletja in razna *Slova* in *Poučenija* o dvoverstvu od 14. stoletja dalje.

Pri domačih V. b-jih uporablja Nestorjeva kronika besedo *bog* v ednini — v obrednem obrazcu slovesne državne prisege — samo pri Perunu (4 krat) in dvakrat neposredno za tem pri Volosu-Velesu v prakulturno-pastirskonomadski zvezi *skotii bog*, t. j. lastnik, varuh in daritelj živine (prakulturno: divjačine; gl. zg. pri Montagnaisih in negritih); kot tak pa je Volos-Veles (pač tuje ime!) odkrušek od N. b-ja (prim. zg. pri Samojedih). Mesta so sledeča: I. Pogl. XXI, str. 16, l. 907, po neuspelem Olegovem napadu na Carigrad »*cêsarъ že Leonъ sъ Aleksanъdromъ mirъ sъtvorista s Olgomъ, imъše sja po danъ i rotê zachodivъše meždu soboju, cêlovavъše sami krestъ, a Olga vodivъše i muža jeho na rotu po rusъskomu zakonu, i kljaša sja (po varjaško) oružijemъ svoimъ i (po slov.) Perunomъ, bogomъ svoimъ, i Volosomъ, skotiimъ bogomъ, i utverdiša mirъ*. — II. Pogl. XXXI, str. 42, l. 871, po Svjatoslavovem porazu pri Silistriji prisega Svatoslav mirovno in zvezno prisego cesarju Janezu I. Tsimisku: *ašte li otъ têchъ samêchъ prêžde reče-*

ných ne sčhranim azž že i sž množu iže podž množu, da iméjemž kljatou otž boga, v negože vérujemž, vž Peruna i vž Volosa skotija boga. — III. Pogl. XXVI, l. 945, po uspešni vojski zoper Bizantince sklepa Igor mirovno in trgovsko pogodbo s cesarjem Romanom. a) Ponudba Igorjevih poslancev (str. 26): iže pomysliti otž strany rusŕskyja razrušiti taku ljubžovŕ, jeliko ichž kreščenije prijalo jestž, da priimutž mŕstž otž Boga vsederžitelja, osudženije na pogybŕlŕ vž sij vékž i vž buduščij; i jeliko ichž jestž nechreščeno, da ne imutž pomošči otž boga ni otž Peruna, da ne uščitjatz sja ščity svoimi, da posŕčeni budutž mŕči svoimi... — b) Sklepna prisega Grkov in Igorjevih poslancev na koncu (str. 29): iže přestupiti se otž strany našeja (t. j. grške), li knjazŕ li inž kžto, li kreščenž ili nekreščenž da ne imatž pomošči otž Boga i da budetž rabž vž vsŕv vékž vž buduščij i da zakolenž budetž svoimž oružijemž... ašče li kžto otž knjazŕ ili otž ljudij rusŕskychž, li chrestijanž ili nechrestijanž, přestupiti se, ježe jestž pisano na chartii sej, budetž dostoinž svoimž oružijemž umrŕti i da budetž kljatž otž Boga i otž Peruna, jako přestupi svoju kljatou. Brez imena se omenja Perun kot bog, t. j. N. b. Daritelj l. 980 (str. 46): Vladimŕž že posadi Dobrynju, uja svojego, vž Novŕ Gradŕ, i prišŕdž Dobrynja Novu Gradu postavi kumira nadž rŕkoju Volchovomŕ, i žrjachu jemu ljudije novogradstii aky bogu. Ne kot bog, ampak kot kumir se omenja Perun l. 988, ko se je Vladimŕ dal krstiti in dobil bizantinsko cesarično Ano v zakon ter dal svoje kumire uničiti; omenja pa se edino on z imenom in to so poznejši viri (gl. sp.) pravilno razumeli kot »prokljaty bog«: (str. 71) jako pride (sc. Vladimŕž Kyjevu), povelŕ kumiry ispovrŕšči, ovy tsŕšči, a drugy ognevi přŕdati, Peruna že povelŕ privjazati konevi kž chvostu i vlešči sž gory po Boričevu na Ručaj, dva na desjate mužŕ pristavi teti žbzlijemž... vlŕkomu že jemu po Ručaju kž Dněpru plakaachu sja jeho nevŕrnnii ljudije, ješče bo ne bjachu prijali svjatago kreščenija, i privlŕkžše vŕrinuša i vž Dněprž. Skrbeli so še, da je odplaval skozi Pragove; jako pustiša i, proide skvozŕ porogy, izverže i vŕtrž na řŕnŕ, i otž tolŕ proslu Perunja Řŕnŕ, jakože i do sego dnŕne slovetž. Prav tako se omenja kumirž Perunž i pročii, ko da Vladimŕ tam, kjer so stali, postaviti cerkev sv. Basilija (str. 72).

Tudi poznejši viri, kolikor so mi dostopni, so ostali pri rabi Nestorjeve kronike: pridevek *bog* se daje posamez med slovanskimi V. b-ji samo Perunu. Poglavitno mesto beremo v »Slovu sv. Grigorija Bogoslovca«, prevedenem iz grščine, a z obsirnimi dostavki o slovanskih V. b-jih in poganskih verskih obredih. Ohranil se nam je v več prepisih; najstarejši je v Paisijevem sborniku iz 14. stoletja (N. Tichonravov, Slova i poučenija, napravlennyja protiv jazyčeskich vérovanij i obrjadov, št. III. Lŕtopisi russ. lit. i drevn. IV, odd. 3, str. 96—7), dva mlajša iz 15. in 17. stol. (Tich., n. d., št. IVa, 15. stol., str. 98—101; št. Va, 17. stol., str. 102—105). Besedilo iz 14. stol. se glasi, T i c h. št. III, str. 97 (v okroglem oklepaju različice

iz št. IV, 15. stol., str. 100—1, št. V, 17. stol., str. 104 [v ogletem oklepaju različice iz št. V k št. IV]): *otkuduže* (IV *ottuda že*, V *otnuduže*) — t. j. od Kaldejcev, Saracenov, Bolgarov in Turkmenov — *izvykoša* (IV *načaša*) *eleni* (IV *-li-*, V *-lli-*) *klasti treby* (IV *staviti trjapezu*) *atremidu* (sic) *i artemidê rekše* (IV. V om. *at. i ar. r.*) *rodu i roženicê* (IV. *rožanicjamъ*, V *roženicamъ*), *taciiže* (IV *taže* [V *-č-*]) *igyptjane* (IV *jegjupt-*, add. *taže rimljane*, V *jegypt-*). *takože* (IV. V *daže*) *i do slovênъ doide se slovo* (IV. V. om. *s. s.*), *i ti* (IV. V *se že slovenê* [V *-i*]) *načaša* (IV *načali*) *treby klasti* (IV *trjapezu staviti*) *rodu i rožanicam* (IV *-jam*, V *-e-*) *preže* (IV *pere-*) *peruna boga ichъ ... po svjatêmъ* (IV. *-omъ*, V *-omъ že* (IV om.) *kreščenъji peruna otrinuša*, *a po christa* (IV add. *gospoda*) *boga jašasja* (IV *-še-*) *no i none* (IV *nynja* [V *-ê*]) *po ukrainamъ* (IV add. *ichъ*) *moljatsja emu* (IV om *e.*) *prokljatomu bogu* (IV add. *ichъ*) *perunu i* (IV. V. om.) *chorsu* (IV *chъr-*, V *-cher-*) *i* (V om.) *mokoši i* (V om.) *vilu* (I *-amъ*, V *-omъ*) *i* (IV *no*) *to tvorjatъ* (IV *aky*) *otai*.

Edino v »Slovu někojeho christoljubca« (v Paisijevem zborniku iz 14. stol., Tich., n. d., št. I, str. 89, in v drugem rkp-u iz 15. stol., Tich. št. II, str. 92) se rabi enkrat beseda *bog* v zvezi s posameznim slov. božanstvom, ki morda ni N. b.: *i ognévê moljatъ sja* (II *-i že m. sja*), *zovušče ego Svarožičemъ* (II *-ъmbъ*), *i česnovitok, bogomъ že ego* (II om.) *tvorjatъ*. Mesto je dovolj nejasno. Če je Česnovitok priimek Svarožičev, tedaj je tudi tu beseda *bog* v zvezi z *Daždъbogom*, ki je odcepek od N. b., prvotno celo eden njegovih priimkov. To nam dokazuje zgodovina imena *Daždъbog*.

V božjih imenih *Daždъbog* in *Stribog*, ki jih navaja že Nestor, druga sestavina *-bog* ni občno ime za katero koli božanstvo, ampak ima še prvotni pomen: »delež«, »blaginja« — »delitelj«, »daritelj«. Oba pomena sta praslovanska (*bog-at* »kdor ima obilno deležev, blaga, blaginje«, *u-bog* »kdor je brez deleža, blaga, blaginje« — *Bog* »Delitelj«, »Daritelj«), oba sta tudi staroindijska (*bhaga*, »blago«, »sreča« — »dodeljevalec«, »delitelj«).

Pri imenu *Daždъbog* je mislil Gr. Krek, *Einleitung*<sup>2</sup>, 391, op. 1, na prvi pomen; *Daždъbog* si razlaga kot »Daritelj blaginje, bogastva«; prav tako lahko je misliti na drugi pomen »Daj Daritelj!« V obeh primerih je bila to prvotno kratka, prav prakulturna molitev k N. b-ju. Postala pa je lahko tudi njegov priimek, soznačen priimku *Bog*, »Daritelj«. Ko je N. b. sprejelo tuje ime *Perun* (drugod *Svarog*, ki ga Nestor še nima), je bil to lahko še dalje časa eden izmed Perunovih priimkov. Ker ima Krek (n. d., 393 s., in op. 2) ime *Chorsъ* za drugo *Daždъbogovo* ime, bi pri Nestorju sledila *Perunu* še dva bivša prilastka N. b-ja (str. 46: *Peruna drevjana ... i Chorsa [i] Daždъboga*). Ker se je ime po posebitvi (hipostasi) osamosvojilo kot posebno V. b., si je iskalo med domačimi V. b-ji svojega mesta. Nestor imenuje samo ime, ne poznamo pa njegovega pomena. *Ipatъjevskâ lëtopisъ*, v navedku iz grške kronike Janeza Malala, in prevod iste Malalove kronike (rkp. iz 15. stol.) ga imenujeta [Krek, n. d., 391, op. 1 [v oklepaju Mal.]]: *Sonce*

(že) carv, synov Svárovov, eže estv Dažd(b)og. Stari priimek N. b. ja se je torej podredil enemu izmed tujih imen za N. b. kot sin; Svárov bi bil po tem izročilu N. b.

Nekaj podobnega se je zgodilo tu in tam že pri prakulturnih rodovih. Pri rodu Kato in pri Primorskih Yukijih v Sev. Osred. Kaliforniji se imenuje N. b. Gromovnik (*Tšenes — Ehlaumel*), njemu stoji ob strani pokorni mitični Praoče lunarnega izvora, Svetli mesec, pri Katoih *Nagaitčo* »Veliki potnik«, pri Primorskih Yukijih je brez imena, pri drugih skupinah rodu ga imenujejo *Taikomol* »Samotni potnik«. Pri Južnih Yukijih (Huchnomih) je postal *Taikomol* N. b. in stvarnik, Gromovnik (*Onamel Nun.* »Gromova glava«) njemu pokorni Praoče, pri Notranjskih Yukijih sta se strnila Gromovnik in Taikomol v eno samo N. b. stvarnika z imenom Taikomol (spomin na Gromovnika pa le ni docela izginil: pri iniciacijah »*ā lamo 'otom*« »Gromov dih«), nasproti mu pa stoji Hudobni lunarni Praoče, Temni mesec, Coyote. W. Schmidt, UdG II, 44—72, V, 2—49, 55—68, pos. 57.

Ta preprosta rešitev starega imena Dažd(b)og pa ni ostala edina. Slovo *někojogo christoljubca* v Paisijevem sborniku iz 14. stoletja (Tich., n. d., št. I, str. 89, inačica iz 15. stol. tam št. II, str. 92, druga iz 16. stol. pri Vostokovu, Opisanije rukopisej Rum. mus. [1842], 228 b; Krek, n. d., 295, op. 1): *i ognevé moljatv (že) sja, zovušče ego Svárožičemž* (gl. zg. str. 69). Podobno v Slovu sv. Grigorija Bogoslovca v rkp-u iz 15. stol. (Tich., n. d., št. IV<sup>a</sup>, str. 99 — v Paisijevem sborniku in v rkp-u iz 17. stol. tega mesta ni): *i ognevi Svárožiču moljatv sja*. Svárožič Dažd(b)og je zdrknil tu še za stopnjo niže; morda je vplivala pri tem preprosta etimologija z besedo *svarščik* »kovač« (prim. Krek, 380 pod črto). Kaj pa Svárov, ali je še N. b.? Ob *Perunu*, ki se na vseh teh mestih tudi omenja, v Slovu *někojogo christoljubca* celo na prvem mestu, to pač ne more biti. Ali je morda zdaj on namesto Svárožiča - Dažd(b)oga Sonce? Kaj še! Ista *Ipatjevskaja lětopis*, ki imenuje Dažd(b)oga Svárovovega sina in Sonce, prevaja na drugem mestu Hefajsta, egiptski enaček grškemu bogu ognja in kovaštva, z imenom Svárov (Krek, n. d., 378, op. 1): *Αἰγύπτιοι... τὸν δὲ αὐτὸν Ἡφαίστων θεὸν ἐκάλουν — Eguptjane... sego radi prozvaša i bogž Svárovž* (bog je tu prevod grškega θεὸν in se nanaša na tuje božanstvo).

Torej popolna zmeda, o kakršni pri Prokopiju še ni sledu. Nastala je s tem, da so staro praslavansko N. b. s priimkom »Daritelj«, »Bog«, v raznih pokrajinah različno s tujimi imeni preimenovali, da so skušali stari priimek v različnih krajih različno reševati, da so se ta imena in poskusi reševanja širili tudi drugam in se med seboj pomešali ter se naposled popolnoma zmedli. To je izvor ne več praslavanskega, ampak poznoslavanskega mnogoboštva (več str. 87 ss.).

Ime *Stribog* — Nestor imenuje golo ime, »Slovo o polku Igorevč« (izd. Evg. Ljackij, Praga [1934], 107) pravi: »Se vētri, Striboži vnuci. Vějut s morja strělami Na chrabryja plěky Igorevy«,



to je vse — še ni dognano; ne vemo, ne kaj pomeni ne kako je tvorjeno. V. Jagić, *AfsIph. V* (1880/1), 4, ima Striboga za boga vetrov in mraza ter razlaga ime po vzorcu imena *Dažd'bog* iz osnove \**stbrê-ti* (lit. *styreti* »odreveneti«, »skrepeneti«) in *-bog*; A. Brückner, *Mitologja słowiańska* (1918), 99 s., obojemu oporeka ter razlaga ime iz osnove *stryb-* »skok«, »skakanje« (ukr. *stryb, strybaty, strybok, strybnuty* itd.) in pripone *-og*; Stribog bi bil torej »skokan«, skakač, »višej powiedzieć nie umiem«; K. Oštir išče osnove v staroevropsčini (*Beiträge zur alarodischen Sprachwissenschaft*, § 477, Arhiv za arbanašku starinu, jezik i etnologiju I (1923), 104, op. 3).

Še bolj značilna je neka druga poteza Prokopijevega poročila. Niti besede ni v njem o kakem enako močnem nasprotniku Boga-Daritelja, podobnem hudobnemu N. bju Zaratustrovega verstva. Pač pa beseda, ki dokazuje, da so Slovêni in Antje 6. stoletja o njem prav tako malo vedeli kakor o Usodi. *Angra Mainyu* je Gonobeči duh, povzročitelj vsega zla na svetu, torej tudi povzročitelj smrti, Prokopij pa naravnost poroča, da je edini Gospod nad življenjem in smrtjo Bog-Daritelj z imenom *Perun*. Bog-Daritelj potemtakem ni mogel priti k Praslovanom iz Irana.

S tem soglašajo tudi etnološka dejstva. Czekanowski in Peisker sta oslanjala svojo teorijo na dualistične bajke o ustvarjenju, ki so pri vzhodnih finsko-ugrskih rodovih in na slovanskem vzhodu močno razširjene.<sup>25</sup>

Že Ukrajinec Mich. Dragomanov in za njim Nemeč Oskar Dähnhardt<sup>26</sup> sta tem bajkam (o ustvarjenju sveta in prvega človeka) iskala izvor v Iranu; menila sta, da so se od tam razširile proti vzhodu v Indijo, na sever v Azijo in Evropo. Dähnhardt je premišljeval celo o potih, po katerih naj bi bile prešle te bajke k Indijancem v Severni Ameriki, kajti tudi tam so bili medtem našli dolgo vrsto sorodnih bajk. Novejše etnološko gradivo, zlasti praskulturno iz Severne Amerike in Severne Azije, pa je pokazalo, da se je pojavil zastopnik zla, Hudobno višej bitje, v najprvotnejši obliki

<sup>25</sup> J. Peisker, Koje su vjere bili stari Slovenci prije krštenja, iz rukopisa preveo dr. Ivo Pilar, *Starohrvatska Prosveta* N. S. II, Zagreb (1928); prim. poročilo N. Zupanića *Et. IV*, 233; P. dokazuje, da so Slovani pred sprejemom krščanstva izpovedali dualistično Zaratuštrino vero; prišla da je k njim in k Fincem z iranskimi ujetniki, katere so doganjali v južno Rusijo nomadi, turanski jezdeci. Ti zarobljenci so uskočili izpod svojih mučiteljev k Slovanom in Fincem, ki so radi poslušali lepo vero uste. Zupanić dostavlja: Če so res donesli Iranci Zaratuštrino vero izpoved med Slovane, potem niso to morali biti samo ujetniki, ampak tudi svobodna sarmatska plemena in narodi, ki so prihrumeli počeni od I. stol. pr. Kr., bežeč pred Huni, v rusko nižino in proti srednji Evropi.

<sup>26</sup> M. Dragomanov, Zabeliški varhu slavjanskite religiozno-etičeski legendi II. Dualističeskoto mirostvorenije, *Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina*, Sofija, VIII (1892), 257—314, X (1894), 1—68. — O. Dähnhardt, *Natursagen I. Sagen zum Alten Testament*, Teubner, Leipzig (1907), zlasti 36 ss., 107 ss.

že v verstvih prakulturnih krogov, zlasti severnoameriškega.<sup>27</sup> Brez bistvenih vzrli se vidi, kako se je v mlajših prakulturnih plasteh in v primarnokulturnih krogih dalje razvijal, posebno v pastirskonomadskem v severni in osrednji Aziji, in to v več bajčnih tipih s čisto jasno očrtanimi motivnimi obrazci.<sup>28</sup> Severnoevrazijske še na pol prakulturne bajke pri Samojedih in Manjih, pa tudi pastirskonomadske pri Altajcih, vzhodnih Ugrih, vzhodnih in zahodnih Fincih — iz teh so potekle tudi vzhodnoevropske bajke pri Slovanih in Litovcih — so etnološko mnogo starejše od iranskih, ki so prišle sicer iz istega vira, pa so se v značilnem iranskem verskokulturnem razvoju čisto po svoje preoblikovale. Prav nikjer pa nima Hudobno višje bitje (v krščanskih predelavah Satan) nasproti N. b.-ju tako moč, kakor v Zaratustrovem reformiranem verstvu. V slovanskih bajkah o ustvarjenju sveta in prvega človeka je vidnih celo troje plasti, starejša, še domalega pópólnoma prakulturna (brez sledu Hudobnega višjega bitja) pri zahodnih Ukrajincih in pri Slovencih, mlajša pastirskonomadska (s Hudobnim višjim bitjem) pri Vzhodnih Slovanih in na Balkanu (pri Slovencih v še malo izrazitih inačicah), najmlajša bogomilska pri Bolgarih in v Vzhodni Evropi, nekaj tudi pri Srbih in Hrvatih, in samo v tej najmlajši plasti je viden iranski vpliv (po Manihejcih in Pavlikijancih).<sup>29</sup>

Res je sicer, da se kažejo v nekaterih slovanskih uverah in bajkah zares iranski vplivi,<sup>30</sup> ti pa zadevajo »duhove«, ne pa jedra praslovanskega verstva, vere v staro N. b., v Boga-Daritelja.

**Podoba praslovanskega verstva v slovenskih kosmogonskih bajkah.** — Že razbor Prokopijevega poročila o Bogu-Daritelju z imenom *Perun* in o demonih starih Slovenov in Antov spričuje, da praslovansko verstvo ni bilo kar preprosto animistično poseebljeno vremenoslovje in zvezdoznanstvo, kakor so učili zastopniki le malo po Tyloru prirezane zastarele naravnomitološke smeri, pri Slovanih posebno Afanasjev in Krek (Et XIV, 12<sup>3</sup>, 3<sup>a</sup>, 13<sup>10</sup>),

<sup>27</sup> W. Schmidt, UdG VI, 61—4, 298 s., 390—1, 412, 484.

<sup>28</sup> W. Schmidt, UdG VI, 43—51; pregled evrazijskih bajk o ustvarjenju sveta z motivom poniranja (nepópóln): L. Walk, Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfungs- (und Sintflut-)Sagen A. Das eurasische Gebiet. Mitt. d. Anthrop. Ges. Wien LXIII (1933), 60—76. — Podrobneje sem to snov obdelal v monografiji o Prakulturnih bajkah pri Slovencih (v prvem zapisu gotovi, pa še ne za tisk pripravljeni); problem in rešitev pa sta razvidna že iz začasnega poročila v Et XIV (1942), 3—40.

<sup>29</sup> Iv. Grafenauer, Et XIV: pred vsem prakulturne bajke, pa tudi že pastirskonomadske, bogomilski vpliv je samo nakazan (36). Značilno je, da se v slovenskih bajkah komaj vidi, da je Kurent v vzhodnofinskih bajkah (Keremet) Hudobno višje bitje, kot tako pa se je po odselitvi Slovencev uveljavil (kot Satan) v vzhodnoslovanskih bajkah, ki pa drugih starih Kurentovih potez nimajo (Et XIV, 38—40, več o Kurentu sp.).

<sup>30</sup> Prim. Peisker, Tvarog, Jungfernsprung und Verwandtes, Blätter f. Keimatkunde IV (1926), 55; prim. tudi Peiskerjev odgovor na Keleminovo kritiko tega spisa, Na obranu, Et I (1926/27), 169—71: *Dévin skok*, awest. *daéva*. Prim. pa Oštirjevo drugačno razlago, Et I, 29<sup>1</sup>: staroevr. *-deva* »Fels«, »Burg«.

tudi ne goli Tylorov animizem z vcepljenim iranskim »bogom«, ampak prav zapletena poslednica dolgega kulturnohistoričnega razvoja. Staropastirskemu N. b-ju, Bogu-Daritelju z vrsto še drugih prakulturnih priimkov, se je pridružil sprednjeazijski nevihtni bog *Perkunas-Parjanas-Perun*, se z njim združil in mu oddal svoje ime, podredili so se mu animistični demoni. Sprednjeazijski nevihtni bog se je po Koppersu izoblikoval v razviti poljedelsko-živinorejski kulturi, ki je združila v sebi sestavine vsaj dveh primarnih kulturnih krogov sadilskega in pastirskonomadskega, po Menghinu tudi še obrtnega (totemistično-lovskega), in sicer kot posebna oblika pastirskonomadskega nebesnega boga;<sup>31</sup> v kulturi torej, ki jo označuje Oswald Menghin kot tavriško vaško kulturo, ki je segala tudi na Balkan in v posebnih oblikah v srednjo in vzhodno Evropo; v Sprednji Aziji pa je iz nje vzrasla mestna kultura.<sup>32</sup> S tem se dobro ujema ugotovitev K. Oštirja, da so mitološki izrazi starih Slovanov po večini predslovanski, to je staroevropski,<sup>33</sup> ne le ime *Perun* in druga imena N. b.-ja, kakor Svarog-Tvarog, ki je postal pozneje sončni bog (Et IV, 7, 16), tudi *Mokoš* (Nestor, ed. Miklosich, 46; Et III, 110), *Vile* (Arch. arb. I, 103, Et I, 9), *pekel* (Et III, 95), *raj* (RZDHV V/VI, 236), *vŕlchovŕ*, prim. prekm. volhvec, volhvica Plet II, 784 (Et I, 27, IV, 16) i. dr. Naši predniki so jih sprejeli, ko so se kot le malo diferencirani Indoevropci — že ti niso bili versko-kulturno popolnoma enotni — preselili iz indoevropske pradomovine kje v evropsko-azijskem mejnem pasu (drugi mislijo na druge predele) na ozemlje poljedelsko-živinorejsko-obrtno vaške (kmečke) kulture v Zakarpatju ter se z ostanki staroselcev v sto in stoletnem skupnem življenju izoblikovali v Praslovane. S sestavinami njihovega verstva so sprejeli tudi prevažne pridobitve njihove družbene ureditve in tvarne kulture, pred vsem poljedelstvo in kovine.<sup>34</sup> Ob počasnem razseljevanju v sosedne pokrajine, še bolj ob priseljevanju skitskih, turanskih, gotskih, mongolskih rodov so prišli v stik še z drugimi kulturami in verstvi. In tako se je do sredine 6. stoletja Slovenom in Antom izoblikovalo verstvo, o katerem nam poroča — za nas le preskopo — izobraženi bizantinski zgodovinar Prokopij.

Predniki alpskih Slovencev so se kmalu po Prokopijevem poročilu odselili iz praslovanske skupnosti v Vzhodni Evropi in si poiskali novih selišč na skrajnem zahodu sedanjega

<sup>31</sup> Wiener Beiträge IV, 275.

<sup>32</sup> O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit (1930), 330—40: Taurische Dorfkultur, segajoča na Balkan, 352—6: Ostmediterrane Dorfkultur, Vinča, 369—87: Donauländische Kulturen, segajoče prek južne Poljske v Ukrajino do Dnepra. — 429—51: Stadtkulturen, 430—5: Taurische StK., 435—7: Mesopotamische StK., 443—50: Ostmediterrane StK.

<sup>33</sup> K. Oštir, Illyro-Thrakisches, Arhiv za arbanasku starinu, jezik i etnologiju I (1923), 114, op 3.; tudi drugod passim.

<sup>34</sup> K. Oštir, K predslov. etnologiji Zakarpatja, Et I; Vorindogermansche Metallnamen in Alteuropa, Arh. arb. IV; Predslovansko сѣвѣръ »zadugar«, Et IV; i. dr.

slovanskega ozemlja; novi vplivni valovi, ki so se prelivali med vzhodne Slovane, jih niso več dosegali. Praslovanske bajke, ki so se med Slovenci ohranile, bi morale potemtakem odsevati nekako tisto verstvo, kakor ga opisuje Prokopij. In res se najstarejše slovenske bajke o ustvarjenju sveta in naše zemlje, prvega človeka, o prvem raju na zemlji, o prvem grehu in njega kazni, o potopu — le te smemo po dosedanjem znanju varno šteti med zares praslovanske — dobro ujemajo s podobo, ki jo je narisal Prokopij. (O teh bajkah bo govoril z drugega [kulturno in književnozgodovinskega] stališča odstavek o Narodnih povestih v Narodopisju Slovencev II, založba Klas. Predaval sem o njih na avgustovskem Narodopisnem tečaju, ki ga je priredila pokrajinska uprava.)

Skoraj vse te bajke nam je ohranil Janez Trdina, največ v hrvatskem prevodu v Nevenu VII (1858), nekaj tudi v »Verskih bajkah na Dolenjskem« (LZ 1881), kakšno tudi še kdo drug. O Trdinovih mitoloških bajkah je sicer učeni Jiří Polívka — opirajoč se na mojo sodbo o njegovih »Pripovedkah iz Bistriške doline«<sup>35</sup> — dejal, da budijo hude dvombe.<sup>36</sup> Sumnja pa ni upravičena. Res je sicer, da jim med evropskimi pripovedkami in pravljicami ni najti enačic, tudi je res, da Trdina pri dolenjskih »Verskih bajkah« ni navedel ne kraja, kje jih je slišal, ne osebe, ki so jih pripovedovale (zelo bi bilo dobrodošlo, če bi mogel kdo zaslediti innačic neposredno iz ljudskih ust). Vendar pa so se našle innačice pri etnološko starih in najstarejših narodih zunaj Evrope, innačic, ki jih Trdina ni mogel poznati, ker so jih raziskovalci priobčili šele po objavi Trdinovih bajk, druge pa so izšle v spisih, ki jih Trdina ni mogel poznati;<sup>37</sup> saj celo Polívka, veliki poznavalec, še l. 1932, ko je sumnjo zapisal, ni vedel o njih ničesar.

Innačice tem našim bajkam so iz prakulturnega, sadilskega, pastirskonomadskega kulturnega kroga, kažejo pa se tudi sestavine iz verstva totemistične obrtno-lovske kulture.

Beseda o teh kulturnih krogih morda ne bo odveč (literaturo gl. v op. 4 in 32):

I. Najstarejšo človeško kulturo predstavlja prakultura: ljudje se preživljajo s tem, kar jim narava sama brez obdelovanja nudi, mož lovi divjačino, žena nabira rastlinsko hrano in drobno živad. Mož in žena sta družbeno enakopravna, zakon monogamen, ženitev izven svojega krdela. Za verstvo je značilna vera v eno samo N. b., stvarnika in gospodarja vesolja, poleg njega se pojavlja mitični Praoče kot priča ustvarjanju, N. b.-ju pokoren.

A. Na najstarejši stopnji so rabili samo leseno orodje in orožje: lesna kultura. Arheološko je le slabo vidna, etnološko so jo pred kratkim še predstavljali pigmejci v Afriki in Avstraliji.

B. Na mlajši stopnji so začeli rabiti orodje in orožje iz trpežnejše tvarine. Ze v stari kameni dobi (paleolitiku) so vidne tri skupine:

<sup>35</sup> Iv. Grafenauer, Zgod. nov. slov. slovstva II (1911), 244.

<sup>36</sup> Bolte-Polívka V (1932), 101 (o Trdinovih bajkah, ki jih je sprejel K. J. Erben v svojo »Slovansko čitanko«): die mythologisierenden Stücke darin wecken starken Zweifel.

<sup>37</sup> Gl. Iv. Grafenauer, Prakulturne bajke pri Slovencih, Et XIV, 14—5, 26.

a) Kultura rezil, nožev in osti iz tankih kresilnih odcepkov, etnološki sledovi v Tasmaniji, jvz. Avstraliji (Kurnai) in na Ognjeni zemlji v Juž. Ameriki (Yamana).

b) Kultura sekirnih klinov, sekiri podobnega orodja, izdelanega iz celega kresilniškega jedra; etnološki sledovi v Sev. Ameriki (Algonkin), v Avstraliji in ob Zg. Nilu.

c) Kostna kultura z orodjem-orozjem iz kosti in rogov (pri nas: Olševa, Njivica, Nevlje?); etnološko ji ustreza arktični kulturni krog v Evraziji in Sev. Ameriki.

II. Iz prakulture se je razvilo troje primarnih kulturnih krogov.

A. Iz kulture rezil se je še v srednji kameni dobi (miolitiku, mlajšem paleolitiku) razvila kultura totemističnih naprednih stepnih lovcev: boljše orožje, zlasti sulice, kopja, bodala, pasti za veliko divjačino i. dr.; razvita obrtnost. Hrano pridobiva skoraj samo moški z lovom; žena je zato družbeno brez veljave, mnogoženstvo. Rodovi in naselbine so razdeljene v skupine s svojimi totemi (živalmi, največ ptiči, ki jih imajo za svoje prednike), ženitev izven svoje totemske skupine. V verstvu se je N. b. umaknilo sončnemu božanstvu, ob njem še druga božanstva; predstavljajo si jih v živalski, zlasti ptičji podobi; zelo razvito čarovništvo. Etnološko se ta kultura nikjer ni ohranila čista, povsod je pomešana z drugimi kulturami.

B. Iz kulture sekirnih klinov se je razvila starosadilska kultura. Žena je iz nabiralke rastlinske hrane naredila odločilni korak v oblikovanje narave: postala je sadilka, prva obdelovalka zemlje in prva zemljiška lastnica. Lov ob stalnem bivališču ni imel gospodarskega pomena. Značilno orodje je motika, ki se je razvila iz sekirnega klina, značilno orožje kij. V družbi in zakonu je žena gospodar, dedovanje po materinem očetu — odtod slovanski izraz (materopravna kultura). Ženitev z drugo skupino svojega rodu, razdeljenega v dve ženitni skupini. V verstvu je stopila ob N. b. Pramati (Luna, Zemlja) s svojima sinovoma, Dobrim praočetom Svetlim mesecem in Hudobnim praočetom Temnim mesecem. Dobri praoče se je v poznejšem razvoju zlił z N. b-jem v eno osebo: Svetli mesec = N. b. Za ta kulturni krog je značilen animizem, najstarejša filozofija: poduševljanje in poosebljanje prirodnih predmetov in sil (prirodna božanstva). Sledovi tega kulturnega kroga v srednji kameni dobi (miolitiku) niso še prepričevalni. Etnološko je ta kultura najbolj vidna v Avstraliji in Polineziji, večinoma pa je že pomešana z drugimi kulturami.

C. Iz kostne kulture arktičnega kulturnega kroga se je razvila v Osred. Aziji vsaj že v zgodnji mlajši kameni dobi (neolitiku, dobi brušnega kamna) stara pastirskonomadska kultura rejcev črednih živali (sev. jelenov, pozneje konj, kamel, ovac). Bilo je to moško delo: lovski zasledovalec čredne divjačine je začel čredam stalno slediti (s smučmi, s psi v saneh), jih voditi, varovati in izkoriščati. Družbeno je tej kulturi značilna očetoppravna velika družina (oče z oženjenimi sinovi in njihovimi otroki), potrebna že zaradi čred, prvotno strogo monogamna; ženitev izven krvnega sorodstva; žena je sama po sebi družbeno brez veljave; očetopravni velikodružinski krog. Za verstvo je značilna vera v N. b., prvotno edino, ki so si ga predstavljali kot nebesnega boga (Samojedji *Num* = Nebo; Indoevr.: *Djauš Svetli*), pozneje so se odcepile od njega razne njegove naloge, poosebljene kot posebna božanstva.

III. Iz združitve dveh in dveh primarnih kultur (narodov) so nastale sekundarne kulture: totemistično-lunarni prosto očetopravni kulturni krog, lunarno-totemistični prosto materopravni kulturni krog, mlajša, še vedno očetopravna velikodružinska kultura jezečih osvajalcev z lunarnimi sestavinami in nekaj sadilstva. Verstvo teh kultur je različno sestavljena mešanica obojih elementov, le da osnovno verstvo še vedno prevladuje. Pri prvih dveh izrazit politeizem, bolj ali manj tudi pri tretji.

IV. Iz združitve sestavin vseh treh primarnih ali sekundarnih kulturnih krogov so nastale terciarne kulture, najstarejše visoke kulture v Aziji, Egiptu, Evropi in Ameriki. Stara prednjeazijska in staroevropska vaška kultura, ki je vplivala tudi na Praslovane, je etnološko sorodna z osnovo sprednjeazijske mestne kulture sumersko-kaldejskih, babilonsko-asirskih mest in držav: predslovski izraz *knjiga* je v zvezi z asirsko besedo *kunukku*, pečat; K. Oštir, K predslovski etnologiji Zakarpatja. Et I (1926/27), 16.

Najvažnejši slovenski bajki sta prakulturni bajki iz Mengša in iz Šiške, ki nam jih je rešil Trdina in sta sploh etnološko najstarejši bajki, kar se jih je ohranilo kateremu koli indoevropskemu narodu, tudi najstarejšemu. Nobena staroindijska, nobena starogrška bajka jih po etnološki starosti ne dosega. Lahko jih označim kar na kratko, saj sem pisal o njih v Et XIV (1942) 3—40: Prakulturne bajke pri Slovencih — in za majhno ceno se dobi tudi poseben odtisk.

Mengeška bajka (Trdina, Neven VII [1858], 60; dolenska inačica v Trdinovih »Verskih bajkah«, št. 1, ZS II, 1 = Kelemina št. 206, I). Slovenski prevod se glasi (v oklepaju so dodana spopolnila iz dolenske inačice; kar je v oglatem oklepaju, je mlado):

S početka ni bilo ničesar ko Bog in Bog je spal in sanjal. Od vekomaj mu je ta sen trajal. Pa [je bilo usojeno, da] se je zbudil. Zbudil se je iz sna in se ogledoval in vsak pogled se mu je spremenil v zvezdo (prvi pogled je ustvaril našo lepo zemljo, drugi pogled naše ljubo sonce, tretji pogled našo prijazno luno, vsak poznejši pogled pa bleščečo zvezdo). Bog se je začudil in začel potovati, da si ogleda, kaj je z očmi ustvaril. Potuje in potuje, pa nikjer ne konca ne kraja.

Na poti pride tudi (dol.: nazaj!) na našo zemljo. Pa se je bil že utrudil: pót mu je na čelo stopil. Na zemljo mu pade kaplja potu, kaplja oživi in to je bil prvi človek.

[Božji mu je rod. Ni bil ustvarjen za razblode, že od početka mu je bilo usojeno, da se bo trudil in znojil.]

To sta prav za prav dve bajki: o ustvarjenju sveta in o ustvarjenju prvega človeka. Mengeška bajka o ustvarjenju sveta predstavlja najstarejšo prakulturno obliko teh bajk (*creatio ex nihilo*). Skoraj vse motive nahajamo v bajkah najstarejše plasti severnoameriške prakulture (tudi motiv nezavednega ustvarjanja), posamezne motivne skupine tudi v mlajših bajkah iste prakulture, pa tudi v bajkah in uverah v Sev. Aziji in Vzh. Evropi, a tu v mlajši obliki. Mengeška bajka o ustvarjenju prvega človeka iz božjega potu ima sporednice v prakulturni bajki Svzh. Maïdu v Sev. Osr. Kaliforniji, mlajše inačice pri Nordijcih, Irancih in Čudih (v t. i. Nestorjevi kroniki), prakulturne različice (iz božje sline) tudi pri Svzh. Algonkinih in gabunskih pigmejcih (UdG IV, 29 ss., Et XIV, 19).

Šišenska bajka o ustvarjenju naše zemlje (Trdina, Neven VII, 60—1, prim. Kelemina št. 206, III) je bila prvotno pač pesem, kar razodeva še ritmika v Trdinovem hrvaškem prevodu. V natančnem, tudi ritmično nespremenjenem prevodu se glasi

Ničesar ni bilo ko Bog, sonce in morje. Sonce je pripekalo. Bog se je ugrtel in se potopil, da se v morju skoplje.

Ko se spet je vzdignil,  
mu je ostalo za nohtom zrno peska.  
Zrno je izpadlo ter ostalo na površini.

[kajti v začetku je vse tam ostalo, kamor je padlo.]

To zrno je naša zemlja —  
morsko dno njena domovina.

V bajki se je zlilo dvoje prakulturnih bajk: starejša, v kateri poskušajo na božji ukaz najprej osebe-ptiči prinesiti snovi z dna praveškega morja, prinese je pa (v podobi majhnega ptiča ponirnika) N. b. samo (srednja plast severnoameriške prakulture; inačice v obliki kolednic pri galiških Ukrajincih: sami ptiči, angeli ali Gospod in sv. Peter in Pavel); mlajša, v kateri ponirajo najprej večji, potem vedno manjši ptiči (povodne živali), po božji volji pa prinese snov najmanjši ponirnik, eno samo zrno; pa N. b. tudi iz tega drobca ustvari vso veliko zemljo (srednja in mlajša plast severnoameriške prakulture; tudi azijske iznačice: semanski pigmejci na Malaki, sibirski Manzi in lebedski Tataři; v mlajši obliki: ruska in poljska inačica).

Ta bajčni tip so poznali Slovenci tudi v obliki, v kateri N. b. tako ustvarjeni zemlji da za oporo ribo velikanko; vsak njen tresljaj pa zdaj povzroči potres (prekmurski nazor: ČZN VIII [1911], št. 52, str. 59). Ustrezna bajka o potopu pa se je ohranila v krščanski obliki v odlomku narodne pesmi »Jezus in svet noseča riba« (SNP I, št. 492—3 iz Podmelca pri Tolminu): Jezus po morju plava, Riba za njim priplava, Riba Faronika. Jezus jo vpraša, kak se na svetu godi. (Pekel se je že napolnil, sveti raj pa prazen je.) »Če se bom na hrbet zvrnila, ves svet pogubljen bo, Če bom z mojim repom zvila, Ves svet potopljen bo.« »Nikari, nikari, riba Faronika! Zavolj teh mladih otročičev, Zavolj porodnih ženal!« Konca ni. Riba Faronika je v ribo spremenjeni egiptovski Faraon — kralj tjulenjev (Ant. Debeljak, ZS XX [1936], št. 19, 292—4); sklepu se pozna vpliv svetopisemskih besed (Mt 24, 19, Mk 13, 17, Lk 21, 23).

Teh bajk Praslovani po vsej verjetnosti niso podedovali od svojih indoevropskih prednikov (pri drugih inde. narodih jih v taki stari obliki ni), ampak so jih dobili pač od asimiliranih prakulturnih rodov arktične prakulture (vsaj v IV. stol. pr. Kr., bržkone pa davno poprej). Tako izrazito monoteistične bajke so mogli sprejeti le, ker je bila tudi njihova vera v bistvu še monoteistična, tudi so se mogle samo zato skoraj nespremenjene ohraniti še do konca 19. stoletja (dolenjska inačica); saj jim ni bilo treba niti božjega imena (Bog-Daritelj) spremeniti.

Etnološko in verskozgodovinsko je še zanimivejša tretja bajka o ustvarjenju sveta, bajka »O ustvarjenju rodovitne zemlje« (Trdina, Verske bajke, št. 2, ZS II, 1—2, Kelemina št. 206, II):

Ajdje so si tudi pripovedovali, da je bila zemlja od konca pusta, vse sama skala. Rodila ni nič, pa tudi ni trebalo, da bi rodila kaj za živež.

Med ljudmi je stanoval Bog sam z duhom in truplom in jih hranil z nebesko mano. Ali ljudje so bili nesrečni, ker so se bali božje mogočnosti in bleščobe. Od vednega trepeta niso mogli v slast ne jesti ne piti, nikar se po svoji volji kratkočasiti.

Bogu so se ljudje smilili. Ločil se je od svojega trupla in se preselil v nebesa.

Truplo pa mu je na zemlji zgnilo in se spremenilo v rodovitno prst. V božji prsti so si iskali ljudje sami svojega živeža in niso več potrebovali nebeske mane. In zdaj šele so se začeli veseliti svojega življenja in so bili srečni.

Prva polovica je ostanek prakulturne bajke o raju na zemlji, ki pa je skažena, ker se je skrčila zgolj v uvod sledeči bajki o postanku rodovitne prsti.

Prakulturnih bajk o raju in njega izgubi zaradi prvega greha je zelo mnogo, nekatere so do pičice enake svetopisemskemu poročilu in to pri rodovih, ki še nikoli ničesar niso slišali o krščanstvu<sup>28</sup>. Skoraj vsem je skupno, da je bilo življenje v začetku zelo prijetno, sadeži so se kar sami ponujali, za divjačino je bilo treba samo roko stegniti, živa voda je ljudi vedno spet pomladila. Bog sam je bival med njimi in jih učil potrebnega znanja in spretnosti. Držati pa so se morali njegove zapovedi, ki je imela zmeraj etičen smisel: da se ne smejo dotakniti teža, kar je njegovo, da ne smejo v gozdu kuriti — hrana ni samo za lovce in nabiralce, tudi za stare ljudi in za otroke. Ko zapoved prestopijo, gre Bog od njih, zemlja začne skopo roditi, divjačina je plašna, živa voda zgubi moč, ljudje začno bolehati, se starajo in umirajo.

Bistvene poteze teh prakulturnih bajk so v Trdinovi inačici kar dobro vidne, pa so vse bolj ali manj popačene: prvotni raj je nadomestila mana v puščavi, božje bivanje med ljudmi ni sama dobrota. Prakulturno gledanje na Boga, ki je sicer svetlo bitje, pa tudi dobri Naš Oče, se je približalo že totemistično-solarnemu, ki mu je N. b., Sonce, sama nedostopna bleščoba in mogočnost. Zato se je tudi greh nepokorščine spremenil v goli strah pred Bogom, kaznen, da se Bog ljudem odtegne, pa je postala kar dobrota.

Mana v puščavi se zdi svetopisemski motiv, pa ga nahajamo že v neki bajki prakulturnih Euahlayiov, ki ji je lastna prav tista totemistična poteza nedosežne mogočnosti in bleščobe N. b.-ja<sup>29</sup>:

Ko je N. b. Bayame zemljo uredil in se umaknil v nebesa nad najvišjo goro, je na zemlji minilo cvetje in z njim med, nujno živilo za male otroke. Le na treh drevesih ga je še bilo, pa ta so bila Bayamova. Kjub otroškemu jokanju in tarnanju mater se jih nihče ne dotakne. Bayame zato stori, da se začne na drevesih nabirati nadomestilo za med: mana. Medicinski možje potem poromajo na Bayamovo goro in od Bayamovega duha-sla izprosijo spet cvetja in medu. Ob časih suše pa dá Bayame spet, da se na drevju nabira mana.

<sup>28</sup> Gl. P. Schebesta, *Der Urwald ruft wieder* (1936), 130—1: osemdesetletni Sabu v taboru ob Masedi; prim. 129—30: v taboru ob Apareju.

<sup>29</sup> W. Schmidt, *UdG III*, 867; prim. 874—7.



Druga polovica Trdinove bajke je lunarno-sadilska bajka o postanku rodovitne prsti. »Bog« te bajke, ki se njegovo truplo v prst spremeni, ni prakulturno N. b., ampak lunarni Dobri praoče Svetli mesec, ki se je združil z N. b-jem v eno osebnost (prim. Boga-Daritelja z imenom Perun). Bajka sama je svojevrstna inačica bajke o ustvarjenju zemlje ali o postanku sadilskih rastlin iz Pramaterinega ali Praočetovega telesa, kakršne so v neštevilnih različicah in premenah razširjene v Sev. Ameriki, okoli Tihega oceana in v Južni Aziji. V najstarejši obliki, ki je še prakulturna, ustvari N. b. samo iz žive Pramatare vso zemljo: tla so njeno meso, drevesa in rastlinje njeni lasje, skale njene kosti itd. V sadilskih bajkah mora Pramati ali Praoče prej umreti,<sup>40</sup> bodi na porodu ali da se sam ali sama daruje ali da njo ali njega daruje kdo drug. Oba motiva druge polovice Trdinove bajke, dobrega Praočeta, ki je hkrati N. b., in njegovo daritev samega sebe z ločitvijo duha in telesa, nahajamo v bajki sadilskih pigmoidov Sakai rodu Ple-Temiar na Malaki<sup>41</sup>:

*Pel'ui*g in *Karei* sta naredila laz, pa nista ničesar posadila, ker tega še nista znala. Posvetovala sta se. *Karei* je zanetil ogenj, da so veje in (posekana) drevesa zgorela. *Pel'ui*g je sedel v sredo ognja in zgorel. Toda udje njegovega telesa so se spremenili v sadilske rastline. Povrhu vsega je mrtvi *Pel'ui*g (njegov od telesa ločeni duh) še sam sebi (t. j. svojemu truplu) prerezal prsi in razkropil kri sem in tja, da so se naredile rastline žitarice. *Pel'ui*g je izginil, pa še vedno prihajal (kot duh) nazaj k nasadu in se veselil njegove čvrste rasti. Pozneje je spet oživel (se združil s telesom).

Svojevrstna združitev prakulturnih, totemistično-solarnih in sadilsko-lunarnih potez v predhodnici te Trdinove bajke (prvega in drugega dela) je nastala pač, ko so se indoevropski Predslovani zlili s poljedelsko-živinorejsko-obrtnimi staroselci v nov narod Praslolanov. Prav isti trije motivni obrazci (prvotna puščava, le brez mane, postanek rodovitne prsti in prvotni raj) so združeni, le v drugačnem vrstnem redu v bajki pastirskonomadskih Massai v Afriki, ki so se kot pastirski nomadi naselili na nekdanjem sadilskem ozemlju (UdG VII [1940], 371, 363, 827):

V začetku je bila zemlja pusta, suha puščava, v kateri je prebival zmaj (*en-diamassi*: babil. *tamiat*) z imenom **Nenauinir**. Tedaj je prišel Bog (*Ngai*) z neba, se bojeval z zmajem in ga zmogel. S krvjo, ki je odtokla iz njegovega trupla, t. j. z vodo, se je sklana puščava oplodila. Tam, kjer je Bog pošast usmrtil in je iz njenega telesa iztekla kri, je nastal raj (*kerio*: babil. *kiru*) z bujnim rastlinjem. Zemlja je bila zdaj varna. (Sledi pripoved o ustvarjenju sonca, lune, zvezd, rastlin in živali, nato prvega moža in žene, o njunem prvem grehu in izgubi raja, o potopu.)

<sup>40</sup> Prakulturni tip: Okanagon rod. skupine Selish, W. Schmidt, UdG V, 410; sadilski tip, Pramati: huronska bajka, Dähnhardt, Natursagen I, 78.

<sup>41</sup> W. Schmidt, UdG III, 191, prim. 190, 192, 205. — Pripominjam, da je *Pel'ui*g te bajke dobri Praoče-N. b., *Karei* pa je bil Praoče-N. b. asimiliranih pigmejcev Semangov, pa je zdaj ponižan v *Pel'ui*govega pomočnika in nasprotnika, Hudobnega praočeta.

Zmaj, ki ga domače pastirskonomadsko N. b. usmrti, je po vsej verjetnosti božanstvo sadilskih črncev staroselcev massaiskega ozemlja. Massaiska in slovenska bajka seveda nista v rodovni zvezi, tudi ne posredno, pač pa sta nastali v podobnih zgodovinskih razmerah iz bistveno enakih bajčnih sestavin.

Sledeča Trdinova »Verska bajka« št. 3 (Kelemina je nima) je kar še prakulturna bajka »O prvotnem raju na zemlji in njega izgubi zaradi greha prvih ljudi«. Sicer je podoba raja že nekoliko spremenjena, ker govori bajka o žitu in pšenici, ki je vse leto zelenela, cvetela in rodila, bila še enkrat višja od sedanje in ji je šlo klasje od vrha do tal; tudi so se gozdni sadeži spremenili v sladka jabolka: ostal pa je motiv, da se drevje kar samo nagiba k ljudem, da si sadje natrgajo, ostala je »riba in druga žival«, ki jih je treba kar poklicati pa pridejo, da si jih človek speče. Tudi motiv greha in kazni je prakulturn: ljudje se zaradi svoje prevelike moči prevzamejo, Boga pozabijo in moč svoje volje (ko se vsaka želja izpolni) zlorabijo v škodo drugim, celo starši zoper otroke (da jih n. pr. v gosi spremenijo), otroci zoper starše (da se n. pr. na samo njihovo željo oče živ v zemljo pogrezne), Bog jim to moč vzame, tudi prejšnjo rodovitnost in trdo morajo delati, če hočejo živeti.

Oboje nahajamo v bajkah prakulturnega rodu Vzh. Pomoov v Sev. Osred. Kaliforniji, ki je nanj vplivalo že totemistično verstvo (UdG II, 213—5):

Prvi človeški rod, ki ga je Marumda (N. b.) ustvaril, je postal hudoben, ker je imel preveliko moč: lahko so po zraku letali in se po tleh plazili (spremenili so se lahko v ptice in plazilce). Pregrešili so se tudi zoper zapoved ženitve izven svoje totemske skupine. Marumda jih s potopom uniči. Tudi drugi rod, potomci tistih, ki so se ob potopu rešili, Sokola, Bobra, Vidre, Zabe, je bil premočoven, lahko so se spremenili v (svoje totemske) živali, tudi ti so grešili zoper zapoved eksogamije. Marumda jih je pokončal s svetovnim požarom, rešenim pa vzel prejšnjo moč: bili so navadni ljudje.

V Trdinovi bajki je samo totemistični motiv spreminjanja v ptice drugače (v pravljico) obrnjen, prakulturno jedro pa je kar dobro ohranjeno, odpadel je samo potop. O kakem Hudobnem višjem bitju ni sledu.

Mnogo močnejši je totemistični vpliv v Trdinovi bajki »O prvotnem raju, grehu prvih ljudi in potopu«, ki jo je priobčil v Nevenu (VII, 61—2; Poviest o božjem kokotu [iz Mengša]; Kelemina št. 207). To je prakulturna bajka, po totemistično spremenjena: v stari bajčni zgodbi je stopilo na mesto prakulturnega N. b.-ja totemistično N. b., Nebeški petelin-Sonce; vendar pa je mogel to storiti le kot njegov služabnik in pooblaščenec, kot kulturni heros. Pravi stvarnik je še vedno Bog-Daritelj, le po njegovem naročilu in v njegovi moči uredi Sonce-Petelin raj na zemlji in ukazuje ljudem, kaj in kdaj naj delajo; Bog-Daritelj je še vedno edini najvišji Gospodar vesoljstva, nanj se obrnejo ljudje, ko jim postane Nebeški petelin nadležen in kulturni heros se mu mora pokoriti. Ta mešanica se pozna tudi v oblikovanju motivov. V osnovi so motivi še pra-

kulturni: prvotno je bila zemlja sama pusta skala (prim. Versko bajko 2, massaisko bajko); N. b. poskrbi, da se spremeni z vodo v raj (massaiska bajka), podoba raja je ista kakor Verski bajki št. 3; tudi motivi prepovedi in prestopka zoper njo in kazni (potop) so v osnovi prakulturni. Vpliv totemizma pa je, da sveta ne uredi N. b. samo, ampak da to naroči kulturnemu heroju Petelinu-Soncu; totemističen je ves način, kako Nebeški petelin to stori: jajce znese, da iz njega priteko reke in zemljo v raj spremene, kot Petelin vzdržuje na svetu red, s kikirikanjem kliče ljudi, kdaj na vstanejo, kdaj in kaj naj delajo; totemistično znamenje je tudi, da zapoved-prepoved, ki jo Petelin ob (zaukazanem) slovesu ljudem sporoči, sama v sebi nima nikake etične vsebine, ampak je zgolj svarilo pred neko nerazumljivo magično nevarnostjo: naj se boje jezera; pa nihče ne ve, da je to jezero Petelinovo jajce, iz katerega rajske reke teko; totemističen je tudi način, kako kazen pride: svet se ne potopi, ker ljudje božjih darov ne spoštujejo, ker jih zlorablajo, ampak zato, ker kruha pijani jajce razbijejo. Te totemistične poteze so nedvomno pristne. Trdina si jih l. 1858 ni mogel izmisliti, saj so totemizem šele pozneje začeli znanstveno raziskovati. Za slovensko bajko pa je značilno, da se je tudi totemistično N. b. Sonce-Petelin moralo domačemu N. b.-ju Bogu-Daritelju podrediti.

Pastirskonomadskega značaja je Rutarjeva bajka »O postanku Krasa«, v etiološko pripovedko spremenjena bajka o Hudobnem višjem bitju kot stvarniku pustinj<sup>42</sup>:

Ko je Bog svet ustvaril, mu je ostal velik kup kamenja, ki z njim ni vedel kaj početi. Pride mu na misel, da bi ga v morje vrgel, češ tam ne bo nikomur napoti. Spravi ga v veliko vrečo ter jo zažene čez suho zemljo proti morju. Hudoba pa, ki je hotela božje delo pokvariti, je naredila v vrečo luknjo, ravno preden je v morje padla. Kamenje se je izsulo in tako je nastal puščobni, kamniti Kras.

Izhodišče tej bajki so altajsko-uralske bajke, ki so zašle tudi med vzhodnoevropske narode<sup>43</sup> in pripovedujejo tole:

Hudobno višje bitje (Erlík, Kremet, Satanael, Satan) odda N. b-ju (Bogu) stvarniku samo nekaj tistega peska, ki ga je po njegovem ukazu in v njegovem imenu prinesel z dna praveškega morja, nekaj pa ga v ustih skrije, da bi si sam svojo zemljo ustvaril. N. b. poseje pesek po morju, da nastane velika zemlja, sam lep, raven svet. Pesek pa začne naraščati tudi hudobi v ustih, da ga mora izbljuvati. Tako nastanejo skalnate gore, pustinje in močvirja, kraji, ki so za pašo brez vrednosti ali celo nevarni. — V nekaterih mlajših inačicah pri Poljaki in Slovaki pa hudobec Bogu iz vreče sevnice pesek ukrade (ukrasti da) ali mu jo pretrga in tako nastanejo skalnate gore (pri Slovaki Tatra). Spačene inačice tudi pri Bolgari in Črnogorcih.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> S. Rutar, Goriška in Gradišćanska I. Prirodnoznanstvi, statistični in kulturni opis, MS, Lj. (1892), 114—5; pri Keleminu bajke ni.

<sup>43</sup> Pregled (nepopoln) nudi L. Walk, Die Verbreitung des Tauchmotivs (gl. op. 28).

<sup>44</sup> Ulanowska, Symbolika wiosenna, Krakov (1881), 7 s., cit. Veselovskij, Razyskanija v oblasti russ. duch. sticha, vyp. V, Sbornik otd. russ. jaz. i slov. Imp. Akad. nauk XLVI, No 6 (1889), 16. —

Zelo poučna je Trdinova bajka o Kurentu in Človeku (Neven VII, 75—6).<sup>45</sup> Prav za prav sta to dve bajki, ki sta le nalahko povezani: Tekma med Kurentom in Človekom za vladarstvo zemlje in Kurent in Človekov prvi greh in kazen zanj. Bajka pripoveduje (tu močno okrajšano):

Kurent se poganja s Človekom za vladarstvo zemlje. Kurent predlaga tekmo. Kurent preskoči morje in si le malo nogo zmoči, Človek morje prekorači kakor potočič; Kurent udari z nogo ob pečino, da se razdrobi in se prikaže votlina, kjer se zmaji kote, Človek topotne, da se zemlja do dna prekolje in zmaji v zlati reki na dnu utonejo; Kurent ustrelji proti nebu, kjer na visoki gori Nebeški petelin pri božji mizi božje jestvine varuje; puščica se še osmi dan ne povrne. Človekova puščica pade šele deseti dan spet na zemljo in na njej je naboden Nebeški petelin. Kurent prizna Človeka za svojega in vse zemlje gospodarja.

Kurent poraza ne more preboleti. Cesar ni zmožel s silo, hoče doseči z zvijačo. Stisne vinsko lozo, da priteče iz nje »suho rdeče vino«, in ga prinese Človeku; Človek ga izpije, pa pijače ne pohvali. Kurent primeša vinu čemerike, ki jo pijejo Vile in vešče; Človek ga izpije in pijačo pohvali, drugo čašo pa zavrne. Kurent primeša vinu svoje krvi; Človeka dobi pri božji mizi, kjer se z božjo pečenko masti (prakulturno: sad z božjega drevesa), Človek pije vino brez mere in pameti ter pijan pri božji mizi zaspi. Bog ga takega dobi in ga vrže v globino, da pobit in napol mrtev obleži mnogo let. Ko ozdravi, mu je prejšnja moč prešla: »Tako je zavladal Kurent nad svetom in človekom, ljudje pa so od tedaj slabotni in majhni.«

Da bomo razumeli prvi del te bajke o »Človeku in Kurentu«, si moramo ogledati najprej drugo polovico, pastirskonomadsko bajko »O Človekovem prvem grehu in kazni za greh«, svojevrstno premeno prakulturne bajke. Votjaška bajka, ki jo je zapisal Behterov<sup>46</sup>, pripoveduje:

Inmar, nebesni bog, hkrati Praoče Svetli mesec, starejši brat Keremetov, Temnega meseca, je iz gline ustvaril prvega človeka in ga postavil v raj. Človeku pa je bilo dolgčas; Inmar je zato Keremetu ukazal, naj ga nauči delati kumis (opojno pijačo iz kobiljega mleka). Človek pa si je želel žene. Inmar mu jo da, pa jima zapove, da eno leto ne smeta piti kumisa; Keremet, s katerim se je bil Inmar sporekel, ga je namreč oskrnil: postavil je vanj smrt. Pa tudi ženo je bil Keremet iz jeze do brata okvaril, naredil je, da je bila radovedna, tudi ji je prigovarjal, naj se za Inmarovo prepoved ne mení. V svoji radovednosti je žena iztaknila čašo kumisa, odpila in jo možu ponudila. Tako sta grešila, postala umrljiva in sta morala iz raja.

Le malo drugačna je druga vzhodnofinska bajka, ki si jo pripovedujejo Mordovci<sup>47</sup>:

Dobšinsky, Uvahy o slovenských povístech (1871), 38 s. — Sbornik za nar. umotvorenija V, 109 (nam. peska moka). — Vuk, Crna gora (Srp. knj. zadruga kolo 24, br. 161 (1922), 16 s. Mlajše pripov. gl. Čajkanović št. 164 in op. str. 545.

<sup>45</sup> Ponatisnil jo je K. J. Erben, Slovanská čítanka, 259—62; nem. prevod: Lucić, Slav. Blätter, Wien I (1865), 408 s., Dähnhardt, Natur-sagen I, 311—3. Pri Keleminu je ni.

<sup>46</sup> Behterov, Votjaki, Věstnik Jevropy 1880, 150—2; podobno Ostrovskij; cit. Veselovskij, n. d., 13—4, prim. Et XIV, 39.

<sup>47</sup> Meljnikov, Očerki Mordvy, Russ. Věstnik 1867, t. 71, cit. Veselovskij, n. d. 11—2, prim. Et XIV, 39.

Prvim ljudem, ki so živeli srečno kakor v raj, je prinesel Šajtan sadiko, iz katere je zrastel hmelj, ter jih naučil delati ol, medico in žganje. Proti Nikši-Pasu, sinu N. b-ja, hkrati dobrega lunarnega Praočeta Campasa, ki je v očetovem imenu ljudem vladal (prim. zg. Nebeškega petelina) in jim branil pijančevati, je zanetil upor, da so ga ljudje ubili. Pa je spet oživel in odšel v nebo. Sonce pa je začelo od tedaj slabše greti, mraz je huje pritiskal, zemlja je zahtevala trdega truda in dajala malo pridelka, živina se je manj plodila.

Jasno, da Kurent v drugi polovici Trdinove bajke ni nič drugega kakor Keremet-Šajtan, Hudobno višje bitje Temni mesec. Tudi bajka je v bistvu ista: Hudobno višje bitje zapelje človeka z opojno pijačo v prvi greh. Vendar je v Trdinovi bajki motiv prepovedi zbrisan. Razloga sta dva. Prepoved opojne pijače (pastirskonomadski motiv) je zlepljen s prepovedjo, dotakniti se božjih jestvin (prakulturni motiv prepovedi, jesti od drevesa, ki si ga je N. b. pridržalo), zato ne ena ne druga prepoved ne prihaja prav do veljave. Prepoved opojne pijače je zlepljena z etiološko pripovedko o moči in delovanju opojnih pijač, zlasti vina, ki je že od starega veka v nešteti in različnih razširjenosti po Aziji in Evropi;<sup>48</sup> zato je prepoved v bajki kar splahnela. Prvotni smisel pa je le še viden: Kurent s (prepovedano?) pijačo premoti človeka, da prestopi prepoved, dotakniti se božjih jedil. Motiv kazni je le malo skazhen: Človeka ne kaznuje Kurent, ampak Bog.

Kurent, Hudobno višje bitje druge polovice Trdinove bajke, nam pomaga razložiti človeka v prvi polovici. »Tekma med Človekom in Kurentom« je namreč etnološko prakulturno-pastirskonomadska bajka o preskušnji moči med N. b-jem in mitičnim Praočetom, v prakulturnih bajkah N. b-ju vdanim pomočnikom in pričo ustvarjanja, v pastirskonomadskih njegovim pomočnikom in nasprotnikom, Hudobnim v. b-jem Temnim mesecem. Trdinova bajka močno spominja prakulturnih bajk: izmed štirih prakulturnih bajk iz Severne Osrednje Kalifornije poročata dve najstarejši (Kato I, II) kakor Trdinova o treh preskušnjah, prva je mimo tega v vseh štirih ista, druga v treh;<sup>49</sup> tudi tretja preskušnja Trdinove bajke spominja prakulturnih izročil: v kosmogonski bajki kolumbijskega rodu Coos (UdG II, 345, Et XIV, 31<sup>10</sup>) ustreliti stvarnik, ko je ustvarjanje dovršil, puščico v nebesni strop, nato puščico v puščico in po tej verigi spleza s pomočnikom v nebo. Isti motiv tudi v neki bajki Zh. Kenta med Semangi na Malaki (UdG III, 165). V teh bajkah pa preskušnja moči ni tekma za oblast, ampak ima zgolj verskovzgojni namen, da ponazori stvarnikovo neskončno moč, njegovo vsemogočnost. V tej potezi, pa samo v tej, se Trdinova bajka ujema s pastirskonomadskim bajčnim tipom.

<sup>48</sup> Dähnhardt, *Natursagen* I, 298—314.

<sup>49</sup> Te bajke so: UdG II, 48; Kato I, UdG V, 4—5; Kato II, UdG V, 9; Kato III, UdG II, 61; Huchnom. — Pregled preskušnji:

Hoja po morju (T.: prekoračenje morja) Kato I, II, III, Huchnom.  
Razbijanje velikih skal Kato I, II, — Huchnom.

V vseh inačicah tega tipa gre kakor v Trdinovi bajki zares za pravo, resno tekmo: Hudobno v. b. hoče biti samo gospod v veseljstvu, N. b. naj bi mu bilo »mlajši brat« (nekaj zgledov: Et XIV, 33—4), v neki altajskotatarski bajki<sup>50</sup> se ga hoče celo siloma iznebiti:

Ko se Kudai (N. b.) in Erlik (hudobni Praoče) v podobi črnih gosi spreletavata nad pramorjem, zbudi Erlik nenaden vrtinec, da bi Kudaia treščil v morje, mora pa takoj nato sam Kudaia prositi, naj ga reši, da ne utone.

S staro, še prakulturno slovansko inačico se je ta poteza spletla pač hkrati, ko so se v sledečo bajko o prvem grehu vpletli pastirsko-nomadski motivi, Kurent in opojna pijača: za poraz v tekmi z N. b-jem se je Kurent maščeval s tem, da je onesrečil Človeka, ki je bil N. b-ju pri srcu (prim. votjaško bajko, kjer se Keremet maščuje tako nad Inmarom, ki se je sporekel z njim). Ker pa je ves motivni obrazec o zaresni tekmi med Bogom in Kurentom stari slovanski miselnosti zóprval, se je nasprotje med Kurentom in Človekom iz drugega dela bajke prenesel tudi v prvi del: Boga kot Kurentovega tekmeca je zamenil Človek; Kurent pa se za ta poraz maščuje nad zmagalcem samim. Seveda se Kurent in Človek ne trgata za prvenstvo v veseljstvu, ampak samo na zemlji, nad obema pa stoji kot Gospod nebes in zemlje N. b., Bog-Daritelj. Totemistični Nebeški petelin ob božji mizi na najvišji gori, ki je na svojevrsten način vpleten v tretjo preskušnjo — božja miza tudi v prvi Človekov greh — spričuje, da se ta zamena ni zgodila šele v krščanski dobi.

Pač pa se je kontaminacija z etnološko pripovedko o delovanju in moči vina izvršila gotovo šele v novi domovini, kajti Praslovani vina še niso poznali, ampak samo medico in ol.

Vzhodnofinske bajke govore o kumisu, olu, medicini in žganju. Značilno je, da votjaška bajka kumisa ne obsoja samega na sebi, saj je to tipična pijača jezdečih nomadov iz kobiljega mleka in le malo opojna, ampak zato, ker ga je Keremet (za dobo enega leta) okvaril, vložil vanj smrt. Brezpogojno pa obsoja mordovska bajka opojne pijače tujih kultur, ol, medico in žganje — ol in žganje sta izdelka poljedelske kulture, medica je verjetno starejša. Tudi pri Altajskih Tatarih je žganje Erlikova pijača.<sup>51</sup> Stališče Trdinove bajke je isto kakor v votjaški bajki: lahkega domačega vina (pri Praslovanih: naravno zavrele poljedelske opojne pijače) ne obsoja, človek jo pije po meri in pameti; obsoja pa po Kurentu okvarjeno (začinjeno, premočno) opojno pijačo, ki človeka zapelje v nezmernost.

Kot iznajditelj opojnih pijač je Hudobno v. b. pri pastirsko-nomadskih narodih tudi bog razveseljavanja: Altajski Tatarji si predstavljajo Erlika kot rdečeličnega boga veselja.<sup>51</sup> Tako tudi Slovenci Kurenta. Takega nam kaže bajka »Kurent reši

<sup>50</sup> W. Radlov, *Aus Sibirien* II<sup>2</sup>, 3 s., Veselovskij, n. d., 19.

<sup>51</sup> Potanin, *Očerki sev.-zap. Mongolii* IV, 692—3 (k str. 71), cit. Veselovskij, n. d., 23; Et XIV, 39.

človeka iz vesoljnega potopa« (Kelemina št. 208);<sup>52</sup> darovalca rastline, ki njen sad nudi človeku prijetno opojno pijačo (motiv mordovske bajke), predstavlja — v nasprotju z mordovsko bajko (Sloveni so bili poljedelci) — naravnost kot kulturnega heroja, in to čisto v smislu etnološko starih kosmoloških bajk.

Bajka je mlada sadilska inačica lunarne bajke o zopetnem ustvarjenju ali ureditvi sveta po praveškem potopu (o raji in potopu samem govori pri Trdinu prejšnja bajka o »Nebeškem petelinu«, gl. op. 52, pri Bilcu kratek uvod): Lunarni kulturni heros poišče ljudi ali živali-osebe, ki so se ob potopu zatekli na (svetovno) drevo sredi potopa, časih na drevo vrhu visoke gore, ali jih nabere v svoj čoln (mesec) in od tam ustvari novo zemljo (z motivom poniranja) ali stori, da se stara spet osuši.<sup>53</sup> Kurent

<sup>52</sup> Kelemina je priobčil (št 208) žal le mlajšo Bilčevo inačico (Novice 1857, 67), ki je prešla tudi v šolske čitanke in je zato obče znana. Začenja se s potopom, govori o rešitvi štirih ljudi po Kurentu, ker so splezali na vinsko trto, posebej pa o Slovencu, ki mu je podaril vinsko trto in ajdo. Ajda pa je prišla v Evropo šele v 13. stoletju s Tatarji (nem. Falscher, Tatarischer Buchweizen, ki ga jedo samo še na Ruskem in v Južni Švici, drugod jo imajo za plevel), boljša vrsta pa v 15. stol. s Turki. Trdinova bajka (Neven VII, 74—5) je etnološko starejša in dragocenejša. Ker je Neven zelo redek, jo podam tu v natančnem ponatisku. Bajka je četrta v vrsti Trdinovih »Narodnih pripovedi« v Nevenu VII, prva iz skupine »Poviesti o Kurentu«, ter je vsebinsko povezana s sklepom prejšnje bajke o Nebeškem petelinu (gl. zg.), ki se končuje le-tako: »Poplava dopiraše več do najviših gora onamo, gdje stražar stajaše, koj jedini iz ljudske propasti preostade. Vidjev rastuću vodu stade bježati. Što mu se dalje dogodilo, kazat će sliedeće poviesti.« Sledi (str. 74—5):

#### 4. Poviesti o Kurentu.

(Poviestij o Kurentu u Kranjskoj ima mnogo, ja sam jih čuo najviše u Mengšu i u Ljubljani. U Mengšu zovu ga »svetim Korantom« te misle, da je svetac. Po svoj prilici bio taj Kurent starim Slovinom onakav bog, kakav n. pr. Bacchus Rimljanom, t. j. bog vina i veselja.)

Potopom poginuše ljudi, samo jedan je preostao i taj bijaše Kranjac. Kranjac bježi više i više, dok i najzadnju goru voda zalije. Siromah vidi, kako se jele i hrasti sakrivali, jedina vinova loza je još suha bila. K njoj uteče te se je čvrsto prihvati, nu ne iz nade već iz najskrajnijeg straha; tà kako će mu pomoći, kad je tanka i slaba? Kurent to ugledao, jerbo mu bijaše loza palicom, kad širim svjetom preletiaše. Milo mu bilo, da čovjek tobože u njega pomoći traži. Istina, da bijaše Kurent velik šalivdžija, nu i blaže čudi, rado je uvijek svakoga iz nevolje izbavljao. Čuvši Kranjca jadikovati, sravni lozu palicu te ju preteže sve više, dok bi iste oblake nadvisila. Za devet godina poplave nestalo i zemlja se opet osušila. Nu Kranjac se spasio, viseći na lozi i hraneći se njezinim groždjem i vinom. Kad se osuši, sidje opet i hvali Kurenta spasitelja. Nu Kurentu ne bilo po volji. »Loza te je izbavila,« rekao bi Kranjcu, »hvali lozu i učini š njome ugovor te se zakuni za se i za sve potomke, da ćete ju uvijek slaviti i njezino vino više ljubiti, nego li svako jelo i pitje.« Drage volje se zakleo zahvalni Kranjac i za se i za potomke i dan danas još mu unuki vjeru čine, kako se pripovieda, ljubeći vino nada sve i veselo spominjući se Kurenta, starog dobrotnika.

<sup>53</sup> Drevo sredi pramorja (prakulturno): Et XIV, 26, 27, 28—9. — Drevo sredi potopa, nanje se rešijo vodni sesalci ponirniki (osebe) in jih kulturni heroj (hkrati stvarnik) najde: Jvzh. Ojibwa I—II, Dähnhardt, n. d., 85—6, Foxes, UdG II, 578); nanj se rešijo ljudje:

je tu stopil na mesto kulturnega heroja, ki je sam zamenil N. b.; trta — v praslovanski bajki pač hmelj (prim. mordovsko bajko) — je stopila na mesto drevesa na gori sredi potopa (saj se je pač tudi povijala na drevo). Kot kulturni heroj naroči Kurent človeku gojitev sadilske rastline; da je to vinska trta (hmelj), je Erlikova-Keremetova zadeva.

Za slovensko bajko pa je značilno, da Kurent tudi kot kulturni heros ni prevzel od N. b.-ja nikake ustvarjalne naloge (kakor celo v mladih prakulturnih lunarnih bajkah); niti trte niti hmelja ni on ustvaril, naučil je ljudi samo iz sadov delati opojno pijačo. Starejša Trdinova inačica je v tem pogledu celo natančnejša od mlajše Bilčeve. Po tej bi bilo še misliti, da je Kurent »svoji sveti zelišči«, trto in ajdo, tudi sam ustvaril, v Trdinovi inačici tega ni mogoče. Kurent zavrne celo Kranjčevo zahvalo za rešitev, češ trti se zahvali in njo in njen sad in vino imej v časti, ta te je rešila. Trte pa sam ni ustvaril, le za palico si jo je izbral na svojih potih po svetu. Tako ta bajka sama sicer ne govori o Bogu (N. b.-ju), govori pa o njem bajka o raju in potopu (Nebeškem petelinu), s katero je povezana, v Bilčevi pa uvod o raju in potopu (mladi šestošolec J. Bilc pa ga je postavil v množino: »bogovi«). Tudi tu stoji torej Bog-Daritelj kot Stvarnik in Gospod veselstva nad človekom in nad kulturnim herojem Kurentom.

Tako je tudi razmerje med Kurentom in N. b.-jem v edinem pristnem bajnem drobcu, Možu v mesecu, dodanem nekaterim inačicam t. i. »bajke« o Močnem kovaču, nazvanem Kurent (Kelemina št. 13). »Bajke« o Močnem kovaču in hudičih, o Brezskrbnem veseljaku in smrti in o obojem so v resnici pravljice.<sup>54</sup>

Prave bajke o boju med Kurentom in hudobci, med Kurentom in smrtjo bi bile namreč nesmiselne: Erlik-Keremet-Kurent je kot Hudobni praoče Temni mesec sam gospodar podzemlja z vsemi htonskimi demoni in kot Prvi mrtvi in povzročitelj smrti tudi gospodar smrti (pri Slovanih pač pod N. b.-jem). Pač pa je iz mesečnih premen nastala ne samo predstava Hudobnega praočeta, ampak vsa lunarna mitologija: Ob ščipu, ko je mati Luna (hkrati podoba Zemlje) sovražna dvojčka rodila, Dobrega in Hudobnega praočeta, sta oba skupaj (temne lise so brat Temni mesec, svetli del meseca je brat

Caingang v Juž. Ameriki, Dähnhardt, n. d., 87. — Zemlja se osuši: Lenape, Walam Olum II, kit. 16, UdG II, 418, Arapaho Wind-River-Reserv., n. d., 675; prim. Patwin Grimes Group, UdG V, 173, v zvezi z romunsko bajko: Et XIV, 34—5.

<sup>54</sup> Močni kovač in hudobci: Kubin-Polívka, Povidky kladské I (1909), št. 68, str. 135—42, zlasti 137. — Brezskrbni veseljak in smrt: Kubin-Polívka, n. d., II (1910), št. 20. — Ta veseljak — pri nas pogosto Kurent (iz časa, ko se je izgubila zavest njegovega mitološkega značaja) — se je vnesel tudi še v druge pravljice: Bolte-Polívka II, št. 81 in 82. Slovenske inačice navaja Kelemina str. 380 (nepopolno), srbske in hrvatske Čajkanović št. 29 in 30 in str. 509—10 (nepopolno). — Tudi »Kurent uklet v vola« (Kelemina št. 14) ni bajka, ampak pravljíčna legenda (več gl. v Narodopisju Slovencev II, ki je v tisku, založba Klas).



Svetli mesec); hudobni sin je ob rojstvu povzročil materino smrt (ščip gine), do mlaja umori tudi dobrega brata (tik pred mlajem se ob temnem delu Lune, osvetljenem od Zemlje, vidi samo še ozek srp svetlega dela), po mlaju pa dobri brat spet oživi (svetli srp se spet prikaže). »Korat« je pri Ziljanah res mož v mesecu (Jarnik pri Plet. s. v., tudi v mojem rojstnem kraju). Mesto pa mu v bajčnem drobcu določi Bog. Mikavno je, da je pri Grkih, Italijanih, Srbih in Ukrajincih, ki Kurenta ne poznajo, mož v mesecu Kajn, torej tudi kakor Hudobni praoče Temni mesec morilec svojega dobrega brata<sup>55</sup>.

**Svarog-Daždbog-Svarožič.** — Po tem združenem pričevanju besedne zgodovine (Bog-Delitelj-Daritelj), najboljšega bizantinskega zgodovinarja Prokopija in praslovanskih slovenskih kosmoloških bajk, ki predstavljajo starejšo stopnjo verstva kakor vzhodnoslovanske bajke, celo starejšo od verstva, o katerem poroča Nestorjeva kronika, kaj šele drugi, mlajši viri; po tem zanesljivem pričevanju bo treba preučiti tudi poročila mlajših virov o starem slovanskem verstvu in njegovih »bogovih«. Treba bo ločiti staro od mlajšega; treba bo razbrati, v koliko so druga slovanska imena za visoka božanstva le drugačni priimki edinega N. b-ja Boga-Daritelja Peruna (*Daždbogъ* = »Daj Daritelj!« = Bog daritelj;<sup>56</sup> *Svoŭovit*, če je ime slovansko), v koliko gre pri drugih imenih za substitucijo tujih imen edinemu domačemu N. b-ju (kakor pri *Svarogu* in *Perunu*), v koliko gre pri obojih za mlajše posebitve (hipostase) posebnih božjih lastnosti, torej za odcepke od N. b-ja (*Daždbogъ*, najprej N. b., potem Sonce, sin Svarogov<sup>57</sup>, torej Svarožič; *Veles*, prv. N. b. kot varuh živine, potem posebno božanstvo; prim. *Num Ilibem-Berti* pri Samojedih [zg. str. 61]), katera imena značijo le podrejene duhove.

Enega teh vprašanj naj se kar tukaj lotim, vprašanja, ki sem ga zgoraj (str. 69 s.) že nakazal: o Svarogu-Daždbogu-Svarožiču.

Da s pojmi, prinesenimi iz politeističnih mitologij visokokulturnih narodov v Mesopotamiji in okoli Sredozemlja, slovanskemu verstvu ni mogoče priti do jedra, je kot prvi spoznal že V. Jagić. V odporu zoper nezgodovinske metode tedanjih raziskovalcev slovanskega bajeslovja (naravnomitološke smeri) se je lotil presojanja (mestoma preostrega) in razlaganja virov in je na tej osnovi že l. 1880 izrekel slutnjo, ki je zadela čisto blizu resnice. Ko je razlagal ime *Daždbog* (v nasprotju z Miklošičem in Krekom, ki sta mislila na »Dans divitias«) iz molitvenega klica *Dažd' bože!* kot »Deus dator, donator«

<sup>55</sup> Dähnhardt, n. d., 254—6; Vuk, Rječnik s. v. Kajn.

<sup>56</sup> Brücknerjevo mnenje, da je »Bog« samo osamosvojitve drugega dela imena »Daždbog«, se spričo prakulturnega gradiva in prakulturno-pastirskonomadskega verskega nazora ne da vzdržati. Pravilna pa je njegova zavrnitev iranske hipoteze (zg. op. 3).

<sup>57</sup> Vire, ki ga tako imenujejo, gl. Gr. Krek, Einleitung<sup>2</sup>, 391, op. 1.

(bolje — po stavku Janeza Eksarha (zg. str. 67) »Daj Daritelj (sc. bogastva!« —: Radodarni daritelj), je dejal (AfslPh. V. [1880] 3): »O imenu *Daždьbog* sodim, da je osebno pojmovana označba Helija (Sonca, sončnega boga) kot boga, ... kot darujočega, radodarnega boga.« V slovanski mitologiji je individualizem (božanstev) le malo razvit, »ime *bog* prihaja spet in spet na dan. Tako tudi pri *Daždьbogu*. To je bil spet isti bog (kakor Sonce), le v določenem smislu pojmovan kot dajalec, darovalec... (str. 4). V *Stribogu* (zg. str. 70 s.) si predstavljajo boga kot osornega, mrzlega ali kot boga, ki dela mraz in mrzolino, kot boga vetrov.«

Podobno misel je povedal tudi A. Brückner, Mitologja slovianska, 56—7: »Ime Svarožič za sonce ali ogenj naravno ni bilo prvotno, bilo je samo priimek; toda priimki, zlasti novejši, neredko sčasoma spodrivajo (mogoče tudi spodrinejo) prvotno poglavitno ime; to vidimo n. pr. pri Triglavu. Saj je vendar nemogoče, da bi se bog prvotno Triglav imenoval; to je očitno prav isti Daždьbog, ki vidi vse na zemlji, na nebu in pod zemljo... Ta isti Daždьbog se je v Arkonii imenoval Svętowit, saj je bil daritelj pridelkov.« Podobno str. 58: »Swarožic (sc. ratarskich), świętowit (rugijskich), Trzyglów (szczetińskich), Jarovit hawelskich Słowian i pomorskich (w Woległoszczu), toż to cztery różne nazwy tego samego bóstwa. Indywidualizm słowiański, porzucający stale co wspólne, sadzący się na coś własnego, osobliwszego, i w kulcie zwyciężał. ... od przydomków »Swarožic Trzyglowy«, »Dadźbog Swarožic« i i. urosły pozornie nowe bóstwa odmienne.«

Poglejmo, ali viri tak razvoj potrjujejo.

Za Prokopijem so najstarejši vir za staro slovansko verstvo — ne več za praslovansko, saj so za ok. 400 let mlajši — pogodbe in spomini, ki so uporabljeni v »*Pověsti vremennychъ létъ*«, t. j. v Nestorjevi kroniki.<sup>58</sup> S v a r o g se v njej ne omenja, pač pa se imenuje v vrsti Vladimirovih kumirov Daždьbog, v vsej vrsti edino nedvomno slovansko ime, edino, ki tudi najostrejši kritik ni mogel osumiti njegove pristnosti; pač znamenje, da je bil to prvotno sinonim poglavitnemu priimku praslovanskega N. b-ja Bog-Daritelj; ko se je temu N. b-ju vzdelo tuje ime, v raznih rodovnih skupinah različna (Perun, Svarog...) mu je poglavitni prilastek sicer ostal, sinonim pa, ki z novim imenom ni bil več tako tesno povezan, se je kot posebno božanstvo od njega odcepil. Vladimirov kip spričuje, da se je to zgodilo vsaj do druge polovice 10. stoletja. Iz izraza »i Chьrsa[.]Daždьboga«<sup>59a</sup> v najstarejšem rokopisu Nestorjeve kronike (druga imena so zvezana z i) je sklepal J a g i ć (n. d. V, 7—9) da sta bili to morda dve imeni za isto sončno božanstvo, kar je možno, pa ne čisto gotovo. Ta razvoj se je izvršil pač po vplivu tujega verstva:

<sup>58</sup> Pogodbe: 907 Oleg, Perun in Veles; 945, Igor, Perun; 971 Svjatoslav, Perun in Veles. — Spomini: 980 Vladiměrovi kumiri, Dobrynja; 988 Vladiměr, uničenje kumirov. Gl. zg. str. 67—8.

<sup>59a</sup> Lětopisъ po Lavrentievskomu spisku, izd. Archeograf. Komm. SPb. (1872), str. 77.

Vladiméroví kumíri razodevajo nordijski vpliv, enako šega postavljati »bogovom« svetišča.

O pristnosti poročil ni dvomiti. Jagičev sum (n. d. V, 6 s.), da so nekatera izmed neslovanskih imen morda menihi iz grških povtorili,<sup>59</sup> se ni potrdil: imena, grškim podobna, so staroevropska ali pa so prišla, če so grška, k Slovenom po traško-ilirskem posredovanju.<sup>60</sup>

*Slovo o polku Igorevê* (12. stol.), ki uporablja nekatera Nestorjeva poganška božanstva za poetične podobe,<sup>61</sup> *Peruna* nikoli ne omeni, *Daždoboga* pa dvakrat (knezi so mu *Dažd-Boži vnuci*); iz tega bi bilo sklepati, da ime Perun starega priimka Daždbog za N. b. na ruskem jugu vendar ni povsod spodrnil.<sup>62</sup> V »Slovih« zoper dvoeverstvo iz Sev. Rusije (14./15. stol.), pa tudi v apokrifnem »Choždeniju bogorodici po mukam« (12. stol.)<sup>63</sup> se Daždbog ne imenuje več. Jagič je mislil (n. d. V, 9), da so ga menihi izpustili, ker so se bali, da bi z imenom Dažbog za malika skrunili božje ime. Vzrok pa je verjetno drug (gl. sp.). Pri Srbih se je ohranilo njegovo ime do danes, a se je kot ime poganškega boga preneslo v bogomilski bajki na Satanaela (*Dabog*).<sup>64</sup>

Blizu pol tisočletja mlajša od Prokopija sta vira za Polabje. Oba imenujeta *Svarožiča* N. b. polabskih Slovanov. Thietmar Merseburški (u. 1018 ali 1019) opisuje poganško svetišče v Rethri:<sup>65</sup> Zunaj na zidu so »deorum dearumque imagines mirifice insculptae«, znotraj pa »dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis

<sup>59</sup> *Mokošb* n. pr. iz gr. *malakia*, *Simarogľb*, *Sémorogľb* iz egipt.-gr. *Sem Herakles*. Jirečkovo domnevo, da se je ohranilo ime *Chvrsb* ali *Chrbśb* v strb. Hrs (hrśb) je Jagič zavržel, češ Hrs in Hrsović sta iz gr. *Chryses* ali *Chrysos*. A. Brückner ima vsa ta imena za slovanska (n. d., 88—94).

<sup>60</sup> K. Oštir, Arh. arb. I, 104 s. op. 3 (*Chors, Rvgľb*); RZDL 8 (1930), 37 (*Mokošb*; prej drugače Et III, 110).

<sup>61</sup> *Slovo o polku Igorevê*, izd. E. Ljackij, Praha (1934), 103 Velesov vnuče; 107 Striboži vnuci; 109 in 111 gen. Dažd-Boža vnuka; 120 A sam (Vseslav Knjaz) v nočb vľkom ryskaše (hiti); Iz Kyeva doriskaše Do kur Tmutorokanja, Velikomu Chrbśovi Vľkom putb preryskaše. T. j. pojavil se je na vzhodu (T-ju) prej kakor sonce (Brückner, n. d., 90).

<sup>62</sup> Brückner (n. d., 44), ki Prokopijevo pričevanje zavrača (zg. op. 14), misli, da je bil Perun (enaček germ. Thora) samo družinsko božanstvo kijevskih knezov.

<sup>63</sup> N. Tichonravov, Pamjatniki otrečenoj russ. lit. II, 23; Krek, n. d., 384, op. 1.

<sup>64</sup> Na to je opozoril prvi Jagič, AfsI Ph. V, 11; St. Novaković, Vila II (1866), 642 (zap. Živojin Radonjić iz Lojanic v Srbiji). — Dažbog se omenja tudi v nekem Milojevičevem »zapisu«, ki ga navaja Jos. Mal, GMS XX (1940), 14; toda zbirka M. S. Milojevića, *Pesme i običaji ukupnog naroda srbskog I—II* (1869, 1870), je preveč sumljiva, da bi se mogla uporabljati kot vir; njegovih mitoloških besedil nobena inačica ne potrjuje in še Gr. Krek sodi o njej (Einleitung<sup>2</sup>, 822 pod črto): Die Sammlung enthält unseres Erachtens vieles Apokryphe; prim. tudi n. d., 587, op. 3.

<sup>65</sup> Thietmari Merseb. ep. Chronicon VI, 23 (17); L. Niederle, Slov. starožitnosti, oddil kulturni II (1924), 133. Za zgor. navedkom sledi: Vexilla quoque eorum, nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, hinc nullatenus moventur.

atque loriceis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici dicitur et pre caeteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur.« Bruno vprašuje l. 1008 brata kralja (sv.) Henrika II. (ki je v pogodbi iz l. 1003 Ljuticem-Ratarjem priznal versko samostojnost; tudi kot nemški zavezniki so nosili v vojski poganska bojna znamenja):<sup>66</sup> »Quomodo conveniunt Zuarasiz diabolus, et dux sanctorum vester et noster Mauritius?«

Poročili sta še bolj skopi kakor izročila, ki jih podaja t. i. Nestor. Samo to zvemo, da verstvo ni več monoteistično, da je vpliv tujih verstev segel že dalje kakor v Kijevu (ne le kumiri na svetem kraju, ampak prava svetišča s podobami malikov zunaj na steni in s kipi, pač lesenimi, znotraj), in ime N. b-ja, nobenega drugega imena. Ime *Svarožič* pa daje več vprašanj kakor opor za odgovore. *Svarožič* je *Svarogov* sin, ki je na neki način stopil na očetovo mesto, kvečjemu še zmanjševalnica kot znamenje ljubezni; v obeh primerih je prvotno ime *Svarog*. Pa tudi *Svarog* ne more biti prvotno ime N. b-ja. Beseda je tuja; ni sicer indijska, iz *Svargas* »nebo«, kar bi dalo slov. \**svorg-* > \**Svrag-* (prim. lat. *porc-us*, stsl. *pras-ę*; sol. \**sol-nō* > *slanō*) ali *Varunas*, ki s Svarogom nima nič skupnega, pač pa je staroevropska:<sup>67</sup> *Svarog* iz \**svōrag-*, to iz predtrak. \**swōreg-*, ohranjenega v Σουραγ-έθης »Apollo?«, Ζεὺς Σουραγ-άσττης itd. Pa tudi, ko bi bilo slovansko iz *sъvar-* »variti« in pripono *-og* — kar ni verjetno, ker je pripona *-og*, *-ęz* vedno znak tujega izvora<sup>68</sup> — bi ime »kovač« ne moglo biti prvotno ime indoevropsko-praslovanskega N. b-ja.

Več nam more povedati o Svarogu in Daždbogu reksl. redakcija grške Malalove kronike. »Chronographia« Joannesa Malala (Malalas, 6. stol.) poroča namreč na koncu knj. I. in na začetku knj. II. o prvih vladarjih v Egiptu, ki so sledili Chamovemu sinu Metromu (Gen 10, 6: *Filii autem Cham: Chus, Mesraim [= Egipt]...*), trije z imeni grških bogov, Hermes, Hephaistos, Helios, trije z imeni egiptskih bogov, Sosis, Osiris, Horos, potem Thulis, ki je uredil bogoslužje, in zgodovinski Sostris (Sesostris). V nekaterih reksl. rokopisih se Hephaistos enači s Svarogom, Helios z Daždbogom, pa ne v vseh.

V strus. rkp-ih se nam ni ohranil celotni prevod Malalove kronike, ampak samo približno polovica, ker so cele knjige in posamezne odstavke sprejeli v strus. letopise in hronografe. V t. i. Judejskem hronografu (JHr) ali »strus. Malalu« so uvrščene (ne zdržema, ampak med drugimi besedili) knj. I, II (brez sklepnega dela), IV—IX, X (del) — izpuščene so knj. III, XI—XVIII; neznani pisec ga je začel sestavljati l. 6770 (od 1. sept. 1261 do 31. avg. 1262), ohranil se je v rkp-u iz Vilne (JHrV) iz 13. stoletja in v arhivskem rkp-u (JHrA)

<sup>66</sup> Epist. Brunonis ad Henricum regem, A. Bielowski, Mon. Pol. hist. I, 266<sup>b</sup>; Niederle, n. d., 107. O pogodbi z Ljutici-Ratarji (Redarii) gl. H. Günther, Das dt. MA, Herder, Freiburg i. Br. (1936), 81.

<sup>67</sup> K. Oštir, Zum Voralbanischen Arh. arb. IV (10 pol iztiskanih v Učit. tiskarni v Lj.), 101; Et IV (1930), 7.

<sup>68</sup> K. Oštir, K predslovanski etnologiji Zakarpatja, Et I, 15—6, 24, 28—32.

iz 15. stol. (v moskovskem »Arh. zagrančnih del«). Odstavek, ki je za nas važen, stoji tudi v Ipatskem letopisu (Ip) iz 14./15. stol., v svet. zgod. hronografu z naslovom »Ellinskij i rimskij lètopisec« (14. stol.) in v Paleji (Palaia, nekaka zgodovina starega zakona, Historienbibel) iz 15. stol.

Dosedanja raziskovanja, zlasti Istrinova, so dokazala, da prireditelja JHr in Ip besedila Malalove kronike nista sama prevedla iz grščine, ampak da sta gila sprejela iz stcksl. prevoda, ki je nastal še v 10./11. stol. na Bolgarskem. Nerešeno pa je še vprašanje, ali sta imeni Svarog in Daždbog stali že v stcksl. prevodu Malalove kronike ali sta se v njegovo besedilo šele pozneje vrinili. Treba je, da si besedila ogledamo.<sup>69</sup>

Malala (PG 97, col. 85. 88):

Καὶ μετ' αὐτὸν ἐβασίλευσε τῶν Αἰγυπτίων ὁ Ἡφαιστος ἡμέρας ιαχπ' (1680), ὡς γενέσθαι ἔτη δ' (4) μῆνας ζ' (7) ἡμέρας γ' (3)<sup>71</sup>. οὐκ ᾔδεισαν γὰρ τότε ἐνικατοῦς μετρεῖν οἱ Αἰγύπτιοι, ἀλλὰ τὴν περίοδον τῆς ἡμέρας ἐνικατοῦς ἔλεγον.

Τὸν δὲ αὐτὸν Ἡφαιστον θεὸν ἐκάλουν· ἦν γὰρ πολεμιστὴς καὶ μουσικὸς· ὅστις ἐλθὼν εἰς πόλεμον συνέπεσεν σὺν τῷ ἴππῳ αὐτοῦ, καὶ πληγῆς ἔμεινε ζωλεύων.

Ὁ δὲ αὐτὸς Ἡφαιστος νόμον ἔθηκε τὰς Αἰγυπτίας γυναῖκας μοναδρεῖν καὶ σωφρόνως διαχεῖν, τὰς δὲ ἐπὶ μοιχείαν εὐρισκομένας τιμωρεῖσθαι. Καὶ ἠὺχαρίστησαν αὐτῷ οἱ Αἰγύπτιοι, διότι πρῶτον νόμον σωφροσύνης τοῦτον ἐδέξαντο.

JHrV:<sup>70</sup>

Po nemže césarstvova Egyp-tom Feostb dnij s (7) tysjaščb i s (7) sot i n (80), jako byti lètom  $\bar{\Delta}$  (4) ti polu, a dnij  $\bar{\Lambda}$  (30) i osmb.<sup>71</sup> ne vědjachu bo tog-da česti Egypti mēsjač, no obchoždeniem dněvnym lèto tvorjachu.

segože Festa boga n-ricaachu. bē bo vl̄bchv̄b i chra-br̄b, emuže šedšju na rat̄b, pade-sja konb pod nimb i ochromi ego.

Pri tom̄b že Feostē za-konb ustavilb ženam za edin mužb posjagati i choditi govējuščī, a juže preljudobdējuščju obrēsti, to tuju kazniti. i blažaachub ego Egyptjane, jako r̄gv̄vēe za-konb čistb i žitie imb pokazal.

<sup>69</sup> Grški Malala: Migne PG 97 (po Dindorfovi izd., Bonn [1831]), col. 87—817. — Rcksl. Malala: V. M. Istrin, I.: Pervaja kniga Chroniki Joanna Malaly Zap. Imp. Ak. Nauk po istor.-filol. otděl. VIII ser., t. I, No. 3, SPb. 1897; Istrin, II.: Chronika I. M. v slav. perevodě, knj. vtoraja, Lètopisb Istor.-filol. Obščestva pri Imp. Novoross, Universitetě, t. X, otd. VII, Odessa 1902. Izdaji mi nista dostopni; odstavki, ki prihajajo v poštev pa so ponatisnjeni pri M. Weingartu, Byzantinské kroniky v literatuře cirkveněslovanské, část I, Spisy fil. fak. Univ. Komenského v Bratislavě, číslo II (1922), str. 18—51; dopolnila še drugod (gl. sp.) — Ipatski letopis: Lètopisb po Ipatskomu spisku, izdanie Archeografičeskoj Kommissii, SPb (1871.)

<sup>70</sup> JHrV: Weingart, n. d., 22—3; Vilenski zbornik I. 336, Istrin I, str. 19.

<sup>71</sup> Pripomniti je, da je pri Malahu račun pravilen, če se za vsako leto šteje 365 dni, za vsak mesec pa 31. — V JHrV je pri tisočicah po pisni pomoti črka s̄ (6) zamenila črko ā (1); račun je potem pravilnejši kakor v grškem besedilu; za pol leta je šteti 182 dni.

Ὁ δὲ αὐτὸς Ἡφαιστος ἀπὸ μυστικῆς τινος εὐχῆς τὴν ἄβυσσον ἐδέξατο ἐκ τοῦ ἀέρος εἰς τὸ κατασκευάζειν ἐκ σιδήρου ὄπλα· ἔθεν καὶ ἐπικρατῆς σιδήρου ἠρέθη εἰς τοὺς πολέμους.

Ἀπεθέωσαν οὖν αὐτὸν, ὡς σωφροσύνην νομοθετήσαντα καὶ τροφὴν ἀνθρώποις διὰ κατασκευῆς ὄπλων εὐρηκότα καὶ ἐν τοῖς πολέμοις δύναντα καὶ σωτηρίαν ποιήσαντα· πρὸ γὰρ αὐτοῦ ῥοπαλοὶ καὶ λίθοι ἐπολέμουν.

Weingart pripominja (n. d., 23); v archivním (sc. sborníku) l. 31, jen posl. věta. To ni natančno. Po Krekovem opisu arhivnega odstavka (n. d., 397 pod črto) je soditi, da se nanaša Brücknerov izraz »Ruski Malalas« (n. d., 50) na JHrA. Glede vsega odstavka o Foestu pravi Weingart (n. m.) tudi: »Totéž má i Ellinskij létopisec«, po Kreku (n. m.) vemo, da je mesto tu in v Paleji okrajšano.

Besedilo tega odstavka v JHrA podaja brez navedka izdaje A. Brückner, Mitologja slowiańska, str. 50, v poljskem prevodu:<sup>72a</sup>

»Po potopie i rozproszeniu ludów poczał panować najpierw Mestrom w Egipcie (czego sama nazwa dowodzi); po nim obwołano Jermija (Hermes), po nim Feosta (Hefaiostos), którego to Festa (!) nazwali Egipcyanie bogiem; (za niego spadły kleszcze żelazne z nieba i poczęto broń kuć, zamiast dawniejszych kamieni i kijów; on też nakazał kobietom żyjącym dotąd całkiem swobodnie, wychodzić za mąż tylko za jednego; któraby ten nakaz przekroczyła, te kaźnić kazał.«)

O Svarogu v teh treh besedilih torej ni bilo govora. Drugače v Ipatskem letopisu (Weingart, n. m., 22; izd. iz l. 1871, str. 200, iz l. 1908, str. 278):

I byst po potopě i po rozdělenjji jazykŭ, poča cěsarstvovati prvoe Mestromŭ, ot roda Chamova, po nemŭ Eremija, po nemŭ Feosta, iže i Sovaroga (izd. 1871: Savaroga; dva mlajša rkp-a: i zvaroga) narekoša Egyptjane. Cěsarstvujuščju semu Feostě vŭ Egyptě, vŭ vremja cěsarstva ego, spadoša klěščě sŭ nebesč. nača kovati oružje; prže bo togo palicami i kameniemŭ bŭjachusja. Tŭ že Feosta zakonŭ ustavi ženamŭ za edinŭ mužŭ posagati i choditi

<sup>72</sup> Veznik i in Weingartovo dopolnilo (nača) je odveč; stavčna zveza je grška: kovati je eis tò kataskeuázein. — oružje pomeni tu kakor gr. hópla orodje in orožje.

<sup>72a</sup> Izdaje izvirnega besedila v Lj. žal ni. Vsebinsko prvega stavka podaja gr. Malalas mnogo obširneje, zlasti o potopu in rodovih Noetovih sinov. O Hermesu, sinu zahodnega kralja Pika-Zeusa, ki je pribežal v Egipt, pravi: Ko je ta H. prišel v Egipt, tedaj je kraljeval Egipčanom Mestram iz Chamovega rodu; ko je ta umrl, so postavili (ἀποίσαν) Egipčani Hermesa za kralja (βασιλέα) in jim je 39 let. ponosno (prevzetno) kraljeval. (O njegovem božanstvu ni govora.)

Feostu tomu nekiju tainu molitvu tvorjašču, kleščca spadaša s nebes [i (nača)] kovati železo i oružie.<sup>72</sup>

togo delja boga i načaša imēti jako mudrostŭ pokazavša i pišču člověkomŭ oružiemŭ obrēt[o]ša, i na ratnyja silu i pomoščŭ sŭtvorša. prežde bo palicami i kameniemŭ pobivaachusja.

govejušči, a iže preljuby dējušči kazniti povelěvaše. *sego radi prozvaše i bogž Svarogž.*

Preže bo *sego* ženy bludjachu, k nemu že chotjaše, i bjachu aky skotъ, bludjašče; ašče rodjašetъ dėtiščъ, kotoryj ēi ljubъ byvaše, dašetъ; se tvoe dėti; onъ že stvorjaše prazdnestvo (i) priimaše. *Feostž* že sъ zakonъ rasyra i vъstavi edinomu mjužju edinu ženu imėti, i ženē za odinъ mužъ posagati. ašče li kto perestupitъ, da vvergutъ i vъ peštъ ognenu. *Sego radi i prozvaša i Svarogomž i blažiša i Egyptjane.*

Odstavek o Heliju (Soncu) se glasi pri Malalu (PG 97, col. 88—9):

Μετὰ δὲ τελευταίην Ἡφαίστου ἐβασίλευσεν Αἰγυπτίων ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἡλῖος ἡμέρας ἴδυσ' (4470; št. Chr. Alex. ἴδυσζ' = 4477), ὡς εἶναι ἔτη ιβ' (12) καὶ ἡμέρας ζιζ' (97) · οὐ γὰρ ἤδεισαν οἱ Αἰγύπτιοι τότε ἢ ἄλλοι τινὲς ἀριθμὸν ψηφίσαι, ἀλλ' οἱ μὲν τὰς περιόδους τῆς σελήνης ἐψήφισον εἰς ἑναυτοὺς, οἱ δὲ τὰς περιόδους τῶν ἡμερῶν εἰς ἔτη ἐψήφισον. Οἱ γὰρ τῶν μηνῶν ἀριθμοὶ μετὰ ταῦτα ἐπενεθήθησαν, ἐξῴτε ἐπινομασθήη τὸ ὑποτελεῖς εἶναι τοὺς ἀνθρώπους τοῖς βασιλευσιν.

Ο δὲ αὐτὸς Ἡλῖος, ὁ υἱὸς Ἡφαίστου, ἦν φιλότιμος, δυνατὸς · ὅστις ἐδιδάχθη ὑπὸ τινος ὡς γυνή τις Αἰγυπτία τῶν ἐν εὐπορίᾳ καὶ ἀξίᾳ οὐσῶν παρ' αὐτοῖς ἐρῶσά τινος ἐμοιχεύετο ὑπ' αὐτοῦ. Καὶ ἀκούσας ὁ Ἡλῖος ἐζήτησεν αὐτὴν πιάσαι διὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡφαίστου νομοθεσίαν, ἵνα μὴ λυθῆ. (Porabil je primerno priložnost, da jo je v grehu zasačil.) Ἦντινα εὐθέως καταγαγῶν ἐπόμπευσεν ἐν πάσῃ τῇ χώρᾳ τῆς Αἰγύπτου τιμωρησάμενος · καὶ γέγονε σωφροσύνη μεγάλη ἐν τῇ γῇ τῆς Αἰγύπτου · κάκεινον δὲ τὸν μοιχὸν ἀνέλε, καὶ εὐχαριστήθη.

JHrA (Weingart, n. d. 23—4,  
rkp. l. 51 a):

po umrъtvii že *Feostovē, egože i Svaroga naričit* (-ut!), [i] cēsarsstvova Egiprtjanomъ synъ ego *Sъlnce imenemъ, egože naričjutъ Dažъbogъ, sedmъ tysjaščъ* ὧ ς (477) dъnii, jako byti lētomъ dvēma na desjatъ, ma ti polu, ne vēdjachu bo Egiprtjanē ni inii čisti, no ovi po lunē čtjachu a družii... (vrzel)... dъnъmi lētъ čtjachu. Dvoju bo na desjatъ mēsjacju čislo potomъ uvēdaša, otneleže načaša človēci danъ dajati cēsarjemъ.

*Sъlnce že cēsarъ, synъ Svarogovъ, eže estъ Dažъbogъ, bē mužъ silenъ. Slyšavъ že nē ot*

Ip (n. m.):

I posemъ

cēsarsstvova synъ ego, imenemъ *Sъlnce, egože naričjutъ Dažъbogъ, semъ tysjaščъ* i 400 i semъdesjatъ dъnii, jako byti lētoma dvemadesjatъ, ma i po lunē, vidjachu bo Egiprtjane inii<sup>73</sup> čisti, ovi po lunē čtjachu, družii... (vrzel!)... dъnъmi lētъ čtjachu, dvoju bo nadesjatъ mēsjacju čislo potomъ uvēdaša, ot ne leže načaša človēci danъ davati cēsarjemъ.

*Sъlnce cēsarъ synъ Svarogovъ, eže estъ Dažъbogъ, bē bo mužъ silenъ, slyšavše nē ot kogo*

<sup>73</sup> Ip i po lunē, vidjachu — inii: pravilno besedilo gl. v A!

koego ženu nêkujû Egíptjanynju bogatu v<sub>Đ</sub> s a n u suščju, nêkoe-  
mu v<sub>Đ</sub>schotêvšû bluditi s neju,  
iskaše eja jati ju, (ne) chotja  
*Svagože otca svoego zakona ras-*  
*sypati...*

(Ugodno priložnost uporabi, da ju v grehu zasači.)

Em<sub>Đ</sub> že ju, mučiv<sub>Đ</sub>, pusti ju  
voditi po vsei zemli ukoriznê, a  
togo ljubodêicju usêknu. i byst  
čisto žitje po vsei zemli egípet<sub>Đ</sub>-  
stêi i blažiti i načaša.

ženu nêkujû ot Egíptjanin<sub>Đ</sub> bo-  
gatu i vsaženu suščju, i nêkoe-  
mu v<sub>Đ</sub>schotêvšju bluditi s neju  
iskaše eja jati ju chotja, i ne  
chotja *otca svoego zakona ras-*  
*sypati Svárožu,...*

em<sub>Đ</sub> že ju i muči i pusti ju  
voditi po zemli vkoriznê, a togo  
ljubodêica vsêknu; i byst čisto  
žitje po vsei zemli Egípet<sub>Đ</sub>skoi  
i chvaliti načaša.

V JHrV tega odstavka ni (Weingart, n. d., 23), tudi ne v *Ellin-*  
*skem letopiscu* ne v Paleji, ki preideta od Hefajsta-Festa, presko-  
čivši Helija, Sosisa, Osirisa in Hora, takoj k Thulisu-Fulisu (Krek,  
n. d., 379 s. pod črto).

Na osnovi primerjave besedil v JHrV in JHrA ter Ip je dejal  
Weingart glede odstavka o *Feostu-Svarogu* (n. d., 23), da »je  
patrnê, že letopisec z Malaly čerpal, a to ze slovanskeho pëeklada,  
jak ukazuje i tãž volba slov«; ob odstavku o Dažd bogu pa pravi  
(25): Nelze tutiž pochybovati, že skladatelj letopisu, pišici o roce  
1114, mël po ruce kroniku Malalovu, a to ne snad jejž řecký originál,  
nybrž slovanský pëeklad.«

Pritrditi mu je glede razmerja do slovanskega prevoda, ne pa  
glede neposrednega vira niti glede časa. Malalovega besedila ni  
sprejel sodoben letopisec l. 1114, ampak sestavljaec Ipatskega spisa  
(14./15. stol.) ali njegove neposredne ali posredne predloge;<sup>74</sup> ni ga

<sup>74</sup> Ip je kakor vsi strus. letopisi kompilacija. *Povëst vremennyh lët*,  
osnovno prvemu delu (do l. 1111) je močno okrajšal (v izd. Lavr. spiska  
[1872] 274 str., v izdaji Ip [1871] samo 189), pa je vendar zgodbi o čudežu  
v Pečerskem samostanu dodal traktat o Aleksandru (189—91). Kratki za-  
pisek Suzdalske kronike Lavr. spiska o zmagi nad Polovci ob reki Salni  
(l. 1112, 6 vv.) je razpletel, pač po kaki bylini, v poetičen oris s posveto-  
vanji, boji, čudeži (pri l. 1111, str. 191—3), dodal pa je, zdaj drugič, po-  
ročilo o čudežu v Pečerskem samostanu in še drugo (str. 193—6).

Pri l. 1114 je sprejel iz Suzdalskega letopisa samo kratek zapisek o  
smrti Svjatoslava Volodimeriča in mu dodal kraj pokopa, kratek zapisek  
o povečanju Novgoroda, o utrditvi Ladoge. Ob tej priliki pa pove še la-  
doško pripovedko o steklenih očeh, ki so med nalivom (tuča) padle z neba,  
ji doda v potrdilo pripovedko, da so pri Ugrih in Samojedih ob »tuči« pa-  
dale z neba mlade veeverice, kakor novorojene, ter zrasle, druge krãti  
jelenčki, ter hronografov zaznamek, da je v cesarstvu Provi ob nalivu  
padlo z neba semenske pšenice za cele kašče. In za tem sledi odstavek  
iz Malale — v njem pa padejo klešče z neba. »Bylina« o boju proti  
Plavcem ob Salni je bila po Evg. Ljackem (Slovo o polku Igorevê [1943],  
22—4) »stara« zgodovinska pesem iz kroga takih pesmi v slavo Vladimëra  
Monomaha (perejeslavsko-suzdalskega, od 1113—25 tudi kijevskega kneza),  
kakršnih je uporabila že »Povëst vremennyh lët« pri l. 1095 in 1103 (ed.  
Miklošič, 141—3, 176—8, Ljackij, 16—22). Izpisal jo je že »Južnoruski leto-  
pisec«, predloga Ipatjevski kroniki. Ladoška pripovedka je prišla v  
letopis nedvomno šele na severu; vir ji je bil zapis kakega (novgorod-



vzel neposredno iz Malalove kronike, ki tedaj še ni bila izgubljena, ampak iz tiste redakcije JHr, ki ji pripada JHrA. To dokazujejo mesta, ki v A niso natančno iz grškega prevedena, celo pisne napake, ki jih je Ip prevzel in dalje spremenil. Uvod k odstavku o Feostu je nasproti Malalu zelo okrajšan, pa je v A in Ip skoraj enak; vendar je A ohranil vsaj smisel gr. izraza ἐπιήραν... τὸν Ἑρμῆν βασιλέα (Brückner: obwolano Jermija), Ip ga je izpustil. V JHrV je odstavek o Feostovih zaslugah preveden natančno po gr. izvirniku, najprej Hefajstova hromost, nato zasluženje glede zakona, naposled klešče in kovaštvo; JHrA o hromosti molči, nato pa govori najprej o kleščah, potem o zakonu, omenja pa se tudi še prejšnja neurejenost razmerja ženskih do mož, česar v Malalu ni; prav tako Ip o hromosti molči, nato najprej klešče, potem zakon; oboje pa je porabil sestavljavec za preprosto razlago imena *Svarog* kot svarščika kovača,<sup>75</sup> o nevezanosti spolnega razmerja pa je napisal kar majhno zgodbo. Redakcija JHrA ima v številu Daždbogovih dni napako v tisočicah (7477 nam. gr. [Chr. Alex.] 4477), ohranila pa je približno število let in dni (gr. 12 let, 97 dni; A 12 let in pol [nam. 22 let, 177 dni] — leta po 365 dni); Ip je ohranil napako v tisočicah (7470, gr. [po Mal.] 4470), popravil pa je račun glede let (22 let in pol [170 dni nam. 182]). Iz tega je mogoč samo en sklep: sestavljavec Ipatskega letopisa je zajel Malalovo besedilo iz redakcije JHrA.

JHrV predstavlja nedvomno prvotno obliko JHr-a, redakcija JHrA je sprejela iz te prvotne oblike odstavke o *Feostu* (ne *Svarogu*) ter ga nekoliko spremenila in pomnožila (gl. zg.) — v samem JHrA je odstavek okrajšan —. Bolj zapleteno pa je vprašanje glede odstavka o *Daždbogu*, *Svarogovem sinu*. V JHrV tega odstavka ni, za njim tudi ne v *Ellinskem letopiscu*, za tem ne v *Paleji*. In še to je čudno, da JHrA v tem odstavku govori ne le o Heliju kot *Daždbogu*, ampak tudi o *Feostu* kot *Svarogu*, v odstavku o *Feostu* pa o *Svarogu* niti ne zine. Vprašujemo se: 1. zakaj odstavka o *Daždbogu* v JHrV ni; 2. od kod ga ima JHrA; 3. ali je govorila predloga tega odstavka samo o *Daždbogu* ali tudi o *Svarogu*?

1. Mislim, da na prvo vprašanje lahko varno odgovorimo, da odstavka o *Daždbogu* že v prvotnem spisu ni bilo. Za to govori že zunanji razlog: JHrV je nastal skorajda v istem kraju in v istem času, torej v istih razmerah kakor izvirnik (v 13. stol. na zahodu).

skega?) meniha, ki je prišel sam v Ladogo, ker se sklicuje na posadnika Pavla, ki je dal 1114 mesto utrditi. Hronografa in Malala pa ni izpisal že ta menih, ampak Ipatjevski letopisec ali kak njegov predhodnik iz 14. (15?) stoletja.

<sup>75</sup> V. Jagić je domneval (AfsIph. IV [1880], 426), da je sestavljavec mislil razen na svarščika kovača tudi na svarščika zakona (celo na dialektično obliko *svarba* < *svadba* < *svatvba*) — ni pa sam mislil na to etimologijo, kakor so mu očitali. Drugo ne drži. Ip razlaga: 1. zakaj so dali Egipčani (!) *Feostu* ime *Svarog*, t. j. *Sovarog* < *svarovg* »kovač«: padle so mu klešče z neba; 2. zakaj so ga začeli častiti kot boga: uredil je zakon; nato se oboje še enkrat v drugačni obliki ponovi.

Odločilno pa je, da spis že v naslovu kaže, da hoče pobijati »pogan-skyja prelesti« (Weingart, 43) in da to v resnici tudi dela. Ob bajki o Soviju (iz Abimelehove dobe), ki priporoča sežiganje mrličev, pravi sestavljavec (n. d., 41):

O velikaa prelestb diavolb skaa, jaže v b vede v b litovsky rod i jatvezē i v b prusi i v b em b i vo liv b i inuja mnogo jazyky . . . iže i nynē m b r t v a t e s e l a s v o j a s b ž i g a j u t b n a k r a d a c h , j a k o A c h i l e o s i E a n t b i i n i j p o r j a d u e l l i n i . s i j u p r e l e s t b S o v i j v b v e d e v n ē , i ž e p r i n o s i t i ž r t v u s k v e r n y m b b o g o m b a n d a e v i i p e r k u n o v i , r e k š e g r o m u , i ž v o r u n ē , r e k š e s u c ē , i t e l j a v e l i [ k ' ] k u z n e ( c ) j u s k o v a v š e e m u s b l n c e ( p o W o l t e r u [ B r ü c k n e r , 6 5 ] : K a l w e l i , [ r e k š e ] k u z n e c j u , s k o v a v š e m u s b l n c e ) , j a k o s v ē t i t i p o z e m l i i v b z v e r g b š j u e m u n a n e b o s b l n c e . s i ž e p r e l e s t b s k v e r n a a p r i i d e v n ē o t e l l i n . l ē t b ž e i m ē j u t b o t A v i m e l e c h a i m n o g o g o r o d u s k v e r n a g o S o v b j a d o s e g o l ē t a , v n j a ž e n a c h a c h o m b p i s a t i k n i g y s i , e s t b [ l ē t ] ̄ r i ̄ v i ̄ m i ̄ s ( 3 4 4 6 ) l ē t !

Glede letnice, ko je začel sestavljavec JHr pisati svoj spis, pravi Weingart, n. d. 28: Od Abimeleha je minilo torej 3446 let; od Adama do Abimeleha po Malalu 3324, v celoti torej od Adama do postanka letopisa 6770 let, t. j. ta hronograf je bil pisan leta 1262 (natančneje: se je začel pisati med 1. sept. 1261 in 31. avg. 1262).

Iz take miselnosti je sestavljavcu JHr-a zoprvalo sprejeti v svoj spis odstavek, ki je o slovanskem »skrunem bogu« tako pohvalno govoril.

2. JHrA (kon. 15. stol.) je nastal na ruskem jugu (Weingart, 24, 43), kjer so bile razmere drugačne, kaka njegova predloga (s popolnejšim odstavkom o Feostu), ki jo je uporabil Ip (14./15. stol.), pač kje na severu. In ta je mogla sprejeti odstavek o Daždbogu samo iz cksl. Malala samega.

3. *Sonce Daždbog* je zamenil *Helija* že v prvotnem starobolgarskem prevodu. Toliko bi imel torej Weingart prav, ko je dejal (n. d., 42, op. 1, prim. 39): »... jmena *Svarogb* za *Hefajsta* a *Daždbogb* za *Helia* nepocházejí od redaktora chronografu z r. 1261, nýbrž od staroslověnského překladatele Malaly.« Glede *Svaroga* to ni tako gotovo. Če je prvotni prevajalec že v uvodu k odstavku o Daždbogu govoril o smrti Feosta, »egože i *Svaroga naričutb*«, nato samo o *Svarogovem* sinu in *Svarožem* zakonu, bi ga bil tako imenoval tudi v odstavku, ki govori o Feostu samem. Drugače kompilator, ki je prenesel odstavek v svojo predlogo od drugod. Ta je po zgledu nove predloge Heliju-Daždbogu samó v novem vstavku dodal še *Hefajsta-Svaroga*, ne da bi se dotaknil že zapisane besedila iz svoje poglavitne predloge; in prepisovalci so to prenašali še v svoje prepise. Dolgo pa taka časna rešitev ni mogla trpeti, pač od kakega rkp-a iz rodu JHrA iz 14. stol. do Ip (14./15. stol.), težko pa od 10./11. stoletja, ne da bi bil tudi ta *Svarog* pustil kako sled v starih maliških katalogih. V tem pogledu je imel torej *Jagić* prav, ko je dokazoval, da so *Svaroga* vtaknili v Malalovo besedilo šele nekje na severu, po vsej verjetnosti v Novgorodu (AfsI Ph. IV, 417—20).

Kako da so ravno v severni Rusiji Hefajsta zenačili s Svarogom in da so Sonce-Daždboga imenovali Svarogovega sina, je povedal že Brückner, ko je pokazal na litovska izročila (s finsko Kalewalo) o nebeškem Kovaču, ki je skoval sonce in ga pritrdil na nebo (n. d., 63—8). To izročilo navaja že sestavljaavec JHr iz l. 1261/2 (gl. zg.). V stari obliki sporoča isto estska bajka (Iv. Grafenauer, Et XIV [1942], 21): božji pomočnik umetelni Ilmarine (prim. votjaško N. b. Inmar!) dovrši svet, ki ga je Wanna issa-Stari (N. b.) v sirovem ustvaril; skuje nebesni obok, pritrdi nanj luno in zvezde in luč (sonce), ki jo je vzel iz stvarnikove veže. Sonce-Daždbog je torej res nekak sin Svarogov, ki je skoval materialno sonce. Tudi Svarog severnoruskega izročila ni N. b., ampak nekak kulturni heros in mu morajo, da to postane, šele klešče z neba pasti. Nad njim je pač Perun, ki ga viri 14./15. stoletja stalno omenjajo. Zanimiv pojav: prvotno N. b. se je umaknilo tujemu N. b.-ju *Svarogu* »Apolonu« (gl. zg. str. 90), sončnemu božanstvu, torej posebitvi ene svojih prejšnjih opravil. Ob stiku s finsko-litovsko vero v nebeškega Kovača je Svarog — pomagala je še preprosta etimologija — sam postal nebeški Kovač in kot storilec materialnega sonca Daždbogov »oče«. Ko se je tudi na severu uveljavilo novo ime N. b.-ja Perun, sta se obe prejšnji N. b.-ji podredili novemu imenu; na najnižjem mestu pa je najstarejše ime Daždbog (prim. gr. Kronos, Uranos, Zeus).

V strus. »Slovih« 14./15. stoletja zoper dvoeverstvo se *Daždbog* in *Svarog* ne omenjata več, nadomestil jih je ogenj *Svarožič*, in to ne ogenj na ognjišču, ampak pod žitno sušilnico, torej tisti ogenj, ki dopolni delo sonca.<sup>70</sup> Daždbog, Svarogov sin, je kot božanski varih sonca postal tudi storilec materialnega sonca in se tako zлил z »očetom« Svarogom v eno osebnost ter mu dal svoje ime.

Tako se nam je krog zaključil. Kar se je godilo na Ruskem, to tudi pri polabskih Slovanih; isto spodrivanje starih imen z novimi in zopetno združevanje pod novim imenom starega N. b.-ja *Svarog* si je podredil *Daždboga* kot svojega »sina« in se spet združil z njim pod imenom *Svarožič*. In če so tega spet spodrinila nova imena, pojem je le ostal stari in vsa imena so prav za prav — kakor je Brückner dejal — eno N. b. *Daždbog* ali po starejšem *Bog-Daritelj*.

<sup>70</sup> Slovo Christoljubca, Tich., n. d., št. I, str. 89: ognevi moljatsja, zovušče ego svarožičem', str. 90: eže moljatsja ognevê pod ovinom; prim. št. II, str. 92, 94. — Razna mesta o Svarožiču zg. str. 69, 70, prim. Brückner, n. d., 51 s.

# Cerkveni cenzorji in njih poslovanje

De censoribus ecclesiasticis eorumque officio obeundo

Dr. Alojzij Odar

Summarium. Praescripta vigentia in can. 1393 Cod. iur. can. nec non in posterioribus instructionibus et decretis inveniuntur. Quorum *vis ac potestas* ad normam can. 6 sine veterum legum nec non ipsarum evolutionis historicae cognitione recte intelligi non possunt. Quia haec semper prae oculis non habentur, in praxim multi errores inducuntur. — In prima dissertationis parte breviter describuntur septem leges maioris momenti de censura ecclesiastica, editae ante Codicem, nec non ipsarum momentum pro praescriptis vigentibus. Quae leges sunt: Innocentis VIII bulla *Inter multiplices* d. d. 17. nov. 1487; Leonis X const. *Inter sollicitudines* d. d. 4. mai 1515; *Regulae Indicis Tridentini* (1564); Clementis VIII *Instructio* de anno 1593; Benedicti XIV const. *Sollicita ac provida* d. d. 9. iulii 1753; Leonis XIII const. *Officiorum ac munerum* d. d. 25. ianuarii 1897; decreta in litteris encyc. Pii X *Pascendi* d. d. 8. sept. 1907 nec non motuprop. *Sacrorum Antistitum* d. d. 1. sept. 1910. Normae de modo, quo censura ecclesiastica obeunda sit, habentur praesertim in praefata instructione Clementis VIII et in constitutione Benedicti XIV; quae normae, breviter assumptae in can. 1393, materialiter etiam nunc vigent. — In secunda dissertationis parte novae legislationis momenta specifica breviter delineantur. Declaratur, ad quid censor ecclesiasticus obligatus sit et quomodo intelligenda sit formula solita *»quoad fidem et mores nihil obstat«*.

## Uvod

1. Za življenje v Cerkvi je cerkvena cenzura zelo važna ustanova. Rodila jo je potreba. Po iznajdbi tiska (okrog l. 1450) je namreč postala slaba knjiga veri in pravosti dosti bolj nevarna, kot je bila poprej. Število knjig se je z dneva v dan hitreje množilo, med njimi pa so bile mnoge take, ki z verskega in nravnega stališča niso bile neoporečne. Knjiga je postala tudi neprimerno laže dostopna, kot je bila pred iznajdbo tiska. Poleg tega so se v tej dobi že mnogi odmikali Cerkvi in njenemu vplivu ter krščanstvu sploh. Danes si le težko predstavljamo, kakšen prevrat je ob koncu srednjega veka povzročila tiskana knjiga v miselnosti tedanjega človeka. Tako so razmere Cerkev prisilile, da je začela bolj budno paziti, kakšne knjige se širijo med ljudmi. In ta dolžnost in skrb sta ji ostali do danes.

Po iznajdbi tiska ni bilo več dovolj, da bi Cerkev le obsojala nevarne knjige, kot je delala že od časov apostola Pavla dalje (Apd 19, 19. 20), marveč so postale potrebne splošne določbe o tisku. Prav tako ni več zadostovalo obsojati in prepovedovati knjige, potem

ko so že izšle in bile že v rokah ljudi, temveč je postala potrebna tako imenovana predhodna cenzura. Razumljivo pa je, da do takšnih določb, kot so današnje, v tej zelo kočljivi stvari niso prišli prvi dan. Zanimivo je opazovati, kako so se pojmi v teku časa čistili in določbe tehnično spopolnjevale. Nad štiri sto let zgodovine nam nudi zadosti prilike za to. Določbe so včasih zanihale proti kaki skrajnosti, a se pozneje omilile. Do l. 1897 je šel razvoj premočrtno; vsak naslednji zakon je sprejel in vseboval prejšnjega ter le dodajal nove določbe. Šele Leon XIII. je l. 1897 formalno zvečine razveljavil prejšnje zakone in izdal nov zakon, toda glede na vsebino se tudi ta zakon v glavnem ravna po prejšnjih. Zlasti pa njegovega duha ni mogoče spoznati, če ne poznaš prejšnjih zakonov. Leonov zakon je služil za osnovo sedaj veljavnim določbam o cenzuri.

Danes je urejena cerkvena cenzura v kan. 1385 do 1394, ki govore pod napisom predhodna cenzura knjig o tem, katere knjige se morajo predlagati v cenzuro, kdo jih mora predlagati in komu, kdo opravlja cenzuro in kako, in končno o tem, kako se daje dovoljenje za natis.

2. Glavno vprašanje pri cenzuri je to, kako se opravlja. Kar je bilo očitkov proti cerkveni cenzuri, upravičenih ali neupravičenih, se vsi v glavnem tičejo le poslovanja cenzorjev. Določbe, kako naj cenzorji opravljajo svojo dolžnost, nam podaja kan. 1393. V temle članku se ustavimo zlasti ob teh določbah, ker so za umevanje cerkvene cenzure gotovo najbolj značilne, obenem pa so praktično pomembne. Niso pa brez težav, kakor bomo še videli. Njih formulacija je kratek posnetek prejšnjih bolj obširnih določb, ki so se razvijale več stoletij. Zato je razumljivo, da jih brez poznavanja cerkvene tradicije ni mogoče prav umeti, kot kaže vsakdanja skušnja.

Še danes si cerkveni cenzorji na splošno niso na jasnem, ki je prav za prav njihova naloga. Tako nekdo misli, da ima presojeti vsak predložen spis le *quoad fidem et mores*, kot se glasi strokovni izraz, to se pravi glede verskega in nramnega nauka. Ker pa je pojem nauk zelo obširen, saj obsega poleg dogem in ostalega cerkvenega avtoritativnega učenja, tudi izjave, ki so oprte le bolj na avtoriteto cerkvenih pisateljev in teoloških šol, je možno, da dva cenzorja, ki bosta sodila isto knjigo *quoad fidem et mores*, ne bosta uporabljala istega kriterija.

Drugi misli, da je vidik *quoad fidem et mores* pri cenzuriranju knjig sploh preozek; cenzor da je odgovoren za vse zmote v knjigi, tudi za zgodovinske, naravoslovne itd., dà, celo za slovnične napake, češ, sramota je za Cerkev in za cenzorja, če ima cenzurirana in s cerkvenim dovoljenjem natisnjena knjiga take in take napake. Če je v knjigi več zgodovinskih, naravoslovnih in drugih napak, pa se knjiga kljub tem napakam natisne, sodi tak cenzor, da se mora upravičiti in zavarovati s tem, da dà v knjigi pred običajni *nihil obstat* izrečno dostaviti *quoad fidem et mores*.

Tretji cenzor zopet sodi, da ni njegova naloga soditi le o pravovernosti knjige v ožjem ali širšem pomenu, marveč tudi o njeni koristnosti in primernosti. Če se mu zdi knjiga odveč, pa se upira izreči *nihil obstat*.

Stara skušnja tudi uči, da nekateri kar ne morejo biti objektivni sodniki. Žene jih ali napačna gorečnost za resnico, tako da jim ni zlepa kaka knjiga zadosti pravoverna, ali pa nasprotno napačna obzirnost in neprava ljubezen, da vse opravičujejo, če tudi v veliko škodo vernikom. Menijo pa obojni, tako prvi kot drugi, da opravljajo cenzorjevo službo tako, kot je treba. Prvi imajo na jeziku skrb za resnico, drugi pa ljubezen.

So pa tudi cenzorji, ki zlasti manjših rokopisov nabožne vsebine ne prebirajo bogve kako natančno in kar vnaprej izrekajo nihil obstat; vsaj drugače si ne moremo razlagati, zakaj se v taki literaturi dobe pogosto misli in stavki, ki so očitno napačni. Taki cenzorji, ki menijo, da utegnejo biti nevarna le velika in znanstvena dela, ne pa poljudne razprave, so v veliki zmoti.

3. Tako velikih razlik v pojmovanju in izvajanju cerkvene cenzure ne bi smelo biti. Da se jim izognemo, je treba dobro se seznaniti z zakonom o cerkveni cenzuri in z njegovim duhom. Zato pa ni dovolj, da poznamo le besedilo in vsebino veljavnega zakona, marveč moramo poznati tudi njegov zgodovinski razvoj, ki nam pokaže, da so vsa gornja vprašanja v štiristoletni zgodovini cerkvene cenzure že reševali in jih tudi pozitivno rešili. Pokazalo se bo tudi, da so te rešitve vključene v kratkem veljavnem zakonskem besedilu; treba je le, da besedilo analiziramo in zgodovinsko osvetlimo.

Pri nobenem pozitivnem kodificiranem pravu ni oziranje na njegov zgodovinski razvoj tolikega pomena kot pri našem cerkvenem zakoniku, ki ni prelomil s pravom, veljavnim pred njim, marveč je, kot beremo v uvodnem stavku njegovega kan. 6, »večinoma ohranil do zdaj veljavni pravni red, čeprav prinaša prilične spremembe.« Pri nekaterih oddelkih v zakoniku je upoštevanje zgodovinskega razvoja za umevanje veljavnega prava bolj potrebno, pri drugih manj. Poglavlje o cerkveni cenzuri pa spada brez dvoma med tiste oddelke, ki jih ni mogoče polno zajeti, če se ne ozremo na njihov razvoj. Cela vrsta praktičnih vprašanj bi ostala brez rešitve, če bi gledali samo na veljavne določbe in jih ne bi primerjali s prejšnjimi.

Iz povedanega je razumljivo, zakaj se bomo v temle članku razmeroma precej bavili z zgodovinskim razvojem določb o cerkveni cenzuri, čeprav ima članek praktičen značaj. Prav praktična stran teh določb nas sili, da prikažemo zgodovino teh določb bolj obširno, kot se navadno dela. Če bi ostali zgolj pri teoretičnem razpravljanju o teh določbah, bi nam zadostovale določbe same. Ker pa nam gre v prvi vrsti za njih praktično aplikacijo, je treba seči v zgodovino, ki nam jih bo osvetlila in pokazala njih *vim ac potestatem*, kar mora iskati v zakonih tisti, ki jih preučuje.

I. ZGODOVINSKI RAZVOJ<sup>1</sup>

## 1. Prvi in drugi zakon (l. 1487 in 1515)

1. Od druge polovice petnajstega stoletja, ko je z iznajdbo tiska postala cerkvena cenzura nujna, pa do sedaj veljavnih določb, je bilo izdano sedem pomembnejših splošnih zakonov o cerkveni cenzuri. Prvi je iz l. 1487, zadnji pa iz l. 1907 oziroma 1910. Nekaj partikularnih zakonov o cerkveni cenzuri je še starejših<sup>2</sup>, toda prvi splošni cerkven zakon o cenzuri je izdal papež Inocenc VIII. v buli *Inter multiplices* z dne 17. novembra 1487.<sup>3</sup> V tem zakonu je bilo tiskarjem naloženo pod kaznijo cerkvenega izobčenja, da morajo knjige vsaj pred razpečavanjem izročiti cerkveni oblasti v pregled in da morajo knjigo sežgati, če jo omenjena oblast obsodi. Cenzuro so morali izvrševati škofje, v Rimu pa *magister sacri palatii*<sup>4</sup>, in sicer osebno ali pa po strokovnjakih. Pri tem zakonu ni šlo toliko za predhodno cenzuro, kakor jo danes umevamo, marveč za *censura repressiva*. Tudi še poznejši zakoni imajo zvečine le-to drugo pred očmi. Preiskovati je bilo treba, ali je v knjigi kaj

<sup>1</sup> Literatura: Boudinhon, La nouvelle legislation de l'index<sup>2</sup>. Paris 1923; Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher. Freiburg in B. 1904; Hollweck, Das kirchliche Bührenverbot<sup>2</sup>. Mainz 1897; Jombart, Censure des livres v Dictionnaire de Droit Canonique, zv. 3, kol. 157—169; Odar, Cerkvene določbe o tisku 1939; Percès, L'Index. Paris 1898; Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Bonn 1883; Schneider, Die Büchergesetze der Kirche. Mainz 1900; Vermeersch, De prohibitione et censura librorum<sup>2</sup>. Torn 1898. Splošna dela o cerkvenem pravu, tako zlasti: Berutti, Institutiones iuris canonici zv. IV. Turin-Rim 1940, 414—452; Wernz-Vidal, De rebus II, Rim 1935, 126—181.

<sup>2</sup> Tako so se n. pr. knjigarnarji (librarii seu stationarii) pariške univerze že od l. 1275 dalje morali zavezovati, da bodo imeli na prodaj le pristne in dobre izvode (sc. skript, kakor bi danes rekli). Statut iste univerze, izdan 6. oktobra 1342, je za te knjigarnarje določal, da ne smejo ne sami rabiti ne drugim dajati novih izvodov, »dokler jih univerza ne potrdi, popravi in oceni.« Čl. 9 v papeškem statutu za pariško univerzo z dne 25. junija 1366 je določal, da predavatelji na tej univerzi ne smejo predavati, dokler jim njihovih skript ne odobri univerzitetna oblastva (Odar, o. c. 41). Sikst IV. je na prošnjo kölnske univerze pooblastil v pismu *Accepimus litteras* z dne 17. marca 1479 njenega rektorja in dekane, da so izvrševali cenzuro; po besedilu v pismu je bilo treba predlagati univerzitetnim oblastvom v cenzuro vse, kar naj bi se natisnilo (besedilo gl. pri Hilgers, o. c. 479). Po zgledu kölnske univerze so začeli uvajati cenzuro tudi nekateri nemški škofje.

<sup>3</sup> Besedilo gl. pri Hilgers, o. c. 480—482.

<sup>4</sup> Magister S. P. A. (maestro del Sacro Palazzo Apostolico) se omenja že v začetku 13. stoletja. Prvi magister je bil sv. Dominik; ves čas do danes so ohranili to službo zase dominikanci. V prejšnjih časih je bil magister tudi pridigar papeškega dvora. Kalikst III. mu je l. 1456 dal pravico, da je na mestu opozoril govornika, ki je pred papežem govoril kaj nekorektnega. Pod kaznijo izobčenja je bilo prepovedano govoriti pred papežem, ako ni besedila odobril magister. Imel je tudi pravico, avtoritativno odgovarjati na predložena teološka vprašanja. Zato se je tudi imenoval papežev teolog (Odar, Rimska prelatura, BV 1935, 299). Iz povedanega je razumljivo, zakaj mu je bilo izročeno tudi cenzuriranje knjig.

veri nasprotnega ali škodljivega in kdo je dal knjigo natisniti. Za prestopke so bile zagrožene hude kazni.<sup>5</sup>

2. Drugi splošni cerkven zakon o cenzuri je izdal 29 let pozneje papež Leon X. v konstituciji *Inter sollicitudines* z dne 4. maja 1515<sup>6</sup>, ki jo je potrdil tudi V. lateranski cerkveni zbor. Ta zakon je znova določil, da se morajo predlagati v cenzuro vse knjige in vsi spisi. Cenzuro naj opravljata v Rimu papežev vikar in magister sacri palatii, zunaj Rima pa škof in inkvizitor. Škof more tudi koga drugega pooblastiti, da namesto njega knjigo oceni. Cenzor mora predloženo knjigo natančno preučiti in jo odobriti z lastnim podpisom; to mora storiti brez odlašanja in zastoj, sicer ga čaka kazen izobčenja. Tistemu, ki bi se drznil razpečavati necenzurirane knjige ali boljše necenzurirane izvode, je bilo zagroženo s hudo kaznijo: zaplenili so mu vse izvode in jih javno sežgali, naložili so mu globo sto ducatov, za eno leto so mu vzeli koncesijo in zadelo ga je cerkveno izobčenje. Trdovratneže pa so eksemplarično kaznovali še z drugimi kaznimi.

Ta, drugi splošni zakon o cenzuri je bil že dosti bolj natančen kot prvi. Bil je zelo strog. Pozneje so ga večkrat obnovili; tako za Italijo edikt novo ustanovljene kongregacije sv. oficija z dne 12. julija 1543.<sup>7</sup>

## 2. »Tridentinski indeks« (l. 1564)

1. V zvezi s tridentinskim cerkvenim zborom je več določb o cenzuri in prepovedi knjig. Tako je omenjeni zbor na svoj četrti seji 8. aprila 1546 določil, da ne sme nihče pod kaznimi, določenimi na V. lateranskem cerkvenem zboru, izdati knjig sv. pisma in njih komentarjev, ako škof ne da dovoljenja, redovniki pa da morajo imeti poleg tega še dovoljenje svojega predstojnika.<sup>8</sup> Novost pri tej določbi je, da morajo imeti redovniki dvojno dovoljenje, škofovo in svojega predstojnika. Tako je ostalo do danes, pa ne samo glede svetopisemskih knjig in njih komentarjev, marveč glede izdanja vsake knjige.

O predhodni cenzuri na sploh govori deseto pravilo tako imenovanega tridentinskega indeksa. Tridentinski indeks je tisti, ki ga je izdal papež Pij IV. z bulo *Dominici gregis* z dne 24. marca 1564 in pod naslovom *Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per patres a tridentina synodo delectos, auctoritate sanctissimi D. N. Pii IV. Pont. Max. comprobatus*. Ta indeks ima dva dela; prvi obsega deset pravil (*regulae*), drugi pa urejen seznam

<sup>5</sup> Te določbe skoraj do besede ponavlja bula Aleksandra VI. z dne 1. junija 1501 na štiri nemške škofo (v Kölnu, Mainzu, Trierju in Magdeburgu) (Hilgers, o. c. 408).

<sup>6</sup> Codicis iuris canonici fontes I ed. Gasparri (= Fontes I), 115—117.

<sup>7</sup> Besedilo gl. pri Hilgers, o. c. 483—486.

<sup>8</sup> Decretum de editione et usu sacrorum librorum (Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis concilii Tridentini, Dunaj 1867, 17—19).



prepovedanih knjig<sup>9</sup>: Teh deset pravil moremo imeti za tretji splošni cerkven zakon o cenzuri in prepovedi knjig<sup>10</sup>. Predstavljajo nam zelo popoln cerkven tiskovni zakon; formalno so ostala v veljavi do l. 1897. Zelo dobro nam pokazujejo stališče, ki ga je zavzela Cerkev ob splošni reformi tridentinskega cerkvenega zbora do knjige in tiska sploh. Ker nam močno osvetljujejo naše vprašanje, naj jih kratko navedemo.

2. Prvo pravilo določa, da ostanejo knjige, ki so jih papeži ali vesoljni cerkveni zbori obsodili pred l. 1515 in niso sprejete v tridentinski indeks, obsojene, kakor so bile.<sup>11</sup>

Drugo pravilo govori o knjigah heretikov. Da to pravilo razumemo, je treba pomisliti, da je iz dobe, ko so nastopali številni ustanovitelji herezij (Luter, Zwingli, Kalvin in drugi). Po tem pravilu so knjige, ki so jih napisali ustanovitelji herezij (hereziarhi), vse brez izjeme prepovedane, pa naj razpravljajo o čemer koli. Knjige ostalih heretikov so absolutno prepovedane, če v glavnem razpravljajo o veri; če pa v glavnem ne razpravljajo o veri, se morejo dopustiti, če so jih na ukaz škofov in inkvizitorjev pregledali in odobrili katoliški teologi. Knjige katoličanov, ki so odpadli od Cerkve, kakor tudi takih pisateljev, ki so se v Cerkev vrnili, se morejo dopustiti, če jih odobri kaka teološka fakulteta ali generalna inkvizicija.

Tretje pravilo govori o prevodih, ki so jih napravili obsojeni pisatelji. Razlikuje pa: a) prevode svetopisemskih knjig stare

<sup>9</sup> Obenem z določbami o cenzuri in prepovedi knjig je Cerkev izdajala tudi urejene sezname knjig, tako imenovane indekse. Z njimi so imeli veliko dela zlasti v drugi polovici 16. stoletja. Prvi indeks je iz l. 1558; naslednje leto so ga nekoliko omilili; ta, omiljeni, je znan pod imenom indeks Pavla IV.; čez pet let pa ga je nadomestil indeks Pija IV., imenovan navadno tridentinski indeks (l. 1564), ki je nato ostal nespremenjen do l. 1590, čeprav so čutili potrebo, da bi ga popravili. Tako je papež Sikst V. naročil l. 1587 kongregaciji za indeks, naj pripravi novo izdajo indeksa. S posebnim pismom *Inter multiplices* z dne 20. junija 1587 pa se je obrnil na univerze, da bi sodelovale pri tem delu. Kongregacija je indeks izdelala l. 1590, toda Sikst V. je še isto leto umrl, preden je indeks izdal. Klemen VIII. je dal Sikstov indeks znova predelati; delo je bilo izvršeno l. 1593, a tudi ta indeks ni bil potrjen; osnutek so znova predelali in končno ga je izdal Klemen VIII. l. 1596. Od izdaj indeksa v 17. stoletju sta važni dve izdaji Aleksandra VII., prva je iz l. 1644 in druga iz l. 1665. Zelo dobro izdajo indeksa je izdal Benedikt XIV. l. 1758. Ponatiskovali so jo do predelane izdaje Leona XIII. Leon XIII. je dal l. 1894 indeks pregledati in popraviti; temeljito popravljeni indeks je bil izdan l. 1900. Ta Leonov indeks, ki ga dopolnjujejo poznejše izdaje, velja še danes (prim. O d a r, Cerkevne določbe o tisku 44, 45, 46, 52, 61).

<sup>10</sup> Besedilo v Fontes II 414—417.

<sup>11</sup> Sedanji indeks vsebuje le knjige, obsojene po l. 1600. V njem sta le dve deli, ki sta bili obsojeni že pred l. 1600, a obe sta bili obsojeni ponovno po l. 1600. To sta: *Conrades a Lichtennau, Chronicon, cui annexa sunt paraleipomena rerum memorabilium a Friderico II usque ad Carolum V Augustum* (obsojeno prvič 29. nov. 1575, drugič 9. jul. 1616 in tretjič 16. marca 1621) in *Il Salmista secondo la Biblia* (obsojeno prvič 22. nov. 1580 in drugič 9. okt. 1618) (prim. O d a r, Cerkevne določbe o tisku, 236, 295).

zaveze, b) prevode svetopisemskih knjig nove zaveze in c) ostale prevode. Prevode pod a morejo škofje dovoljevati učenim in dobrim katoličanom, da jih rabijo za razumevanje sv. pisma, ne pa kot avtentično besedilo. Glede prevodov novozaveznih knjig pa je veljalo: Prevodi, ki so jih napravili ustanovitelji herezij, so vsi prepovedani. Prevodi ostalih obsojenih avtorjev se morejo dovoliti, ako se iz opomb odstranijo sumnjiva mesta. Ostali prevodi obsojenih pisateljev, to so taki prevodi, kjer ne gre za svetopisemske knjige, so dovoljeni, ako ne vsebujejo kakega krivega nauka.

Četrto pravilo prinaša zanimive določbe o rabi sv. pisma v ljudskem jeziku, ki pa ne spadajo v okvir našega članka.

Peto pravilo govori o takih delih heretičnih pisateljev, ki po večini podajajo le mnenja drugih pisateljev (leksikalna dela, konkordance in podobno). O teh delih se določa, da so dovoljena, ako so morebitne zmote po škofovi ali inkvizitorjevi sodbi in mnenju katoliških teologov odstranjene ali popravljene.

Šesto pravilo se bavi s knjigami v ljudskem jeziku. Tiste med njimi, ki pišejo o polemikah med protestanti in katoličani, se na splošno ne dovoljujejo, marveč velja o njih isto, kar o svetopisemskih prevodih. Nabožne knjige in govori v ljudskem jeziku se dovoljujejo, če vsebujejo zdrav nauk. Knjige, ki so jih napisali katoličani, pa so po posameznih pokrajinah prepovedane, ker vsebujejo delno krive nauke, moreta škof in inkvizitor dovoliti, ako se popravijo.

Sedmo pravilo se glasi: »Knjige, ki namerno razpravljajo, pripovedujejo ali poučujejo o spolzkih ali nenravnih stvareh<sup>12</sup>, se popolnoma prepovedujejo ne le z ozirom na vero, marveč tudi z ozirom na nravnost, ki jo tako branje z lahkoto pokvari. Tiste, ki bi take knjige imeli, naj škofje strogo kaznujejo. Antične knjige poganskih pisateljev se dovoljujejo zaradi lepote jezika; iz nobenega razloga pa se ne smejo brati mladostnikom.«<sup>13</sup>

Osmo pravilo določa uporabo takih knjig, ki so v celoti dobre, imajo pa kaj krivoverskega, praznoverskega ali brezbožnega. Take knjige se morejo dovoliti, če so jih katoliški bogoslovci po pooblaščenju generalne inkvizicije očistili. Isto velja o dostavkih, ki so jih dodali obsojeni pisatelji h knjigam neobsojenih pisateljev.

<sup>12</sup> Ta stavek se dobesedno ponavlja v kan. 1399 št. 9.

<sup>13</sup> Te izjeme glede antičnih knjig veljavni zakonik več ne pozna. Poznal pa jo je še zakon Leona XIII. iz l. 1897, vendar v nekoliko drugačni obliki, kot je zgoraj. Ustrezno mesto se glasi: »Libri auctorum sive antiquorum sive recentium quos classicos vocant, si hac ipsa turpitudinis labe, infecti sunt, propter sermonis elegantiam et proprietatem, iis tantum permittuntur, quos officii aut magisterii ratio excusat: nulla tamen ratione pueris vel adolescentibus, nisi solerti cura expurgati, tradenti aut praelegendi erunt (Fontes III, 507, odst. 10).

Deveto pravilo zavrača vražarske knjige. Škofje naj posebno pazijo na take praznoverne in vražarske knjige, ki vsebujejo razna prerokovanja in napovedi.<sup>14</sup>

Deseto pravilo končno govori izrečno o predhodni cenzuri. Najprej potrjuje zgoraj omenjene določbe Leona X. s petega lateranskega cerkvenega zbora. Knjigo morata pred natisom pregledati v Rimu papežev vikar in *magister sacri palatii*, ali pa kdo drug, ki ga papež določi; zunaj Rima pa jo morata škof in inkvizitor kraja, kjer se bo knjiga natisnila. Škof more poveriti koga drugega, ki je sposoben za presojo te knjige, da jo pregleda namesto njega. K tem določbam pa dodaja deseto pravilo še naslednje novosti: Cenzor mora obdržati avtentičen izvod rokopisa<sup>15</sup>, ki ga je ocenil. Ta izvod mora avtor sam podpisati. O odobritvi predloženega rokopisa mora izdati cenzor pismeno poročilo. Knjige in spisi morajo imeti na prvi strani (*in fronte*) potrdilo o opravljeni cenzuri. Širjenje necenzuriranih rokopisov se prepoveduje pod istimi kaznimi kot širjenje necenzuriranih knjig. Tiskarne in knjigarne so podvržene posebnemu cerkvenemu nadzorstvu. Škof ali njegov namestnik ali tudi inkvizitor mora določiti osebe, ki naj tiskarne in knjigarne pogosto pregledujejo. Vsi prodajalci knjig morajo imeti seznam knjig, ki jih smejo prodajati. Ta seznam morajo podpisati tisti, ki so bili določeni za pregledovanje knjigarn. Knjig, ki jih ni v tem seznamu, prodajalci ne smejo prodajati. Vse te določbe so opremljene s težkimi kaznimi.

3. Če primerjamo ta tretji splošni cerkven zakon s prvima dvema, opazimo velik napredek. Res je več določb v njem takih, ki so jih narekemale tedanje časovne razmere (n. pr. določbe o knjigah hereziarhov in heretikov sploh), vendar pa je z njim tudi ustanova cerkvene cenzure kot taka močno napredovala. Zvečine je še govor o  *censura repressiva*, toda tudi predhodna cenzura je spopolnjena. Cerkveni cenzorji se kot taki še ne omenjajo posebej. Pregledovanje knjig opravljajo zunaj Rima škofje, inkvizitorji, katoliški teologi in teološke fakultete. V desetem pravilu se že določa, da more namesto škofa pregledati knjigo od škofa določen strokovnjak.

Smernic in navodil, po katerih naj bi se cenzor ravnal pri svojem opravilu, ta zakon izrečno še ne omenja. Predpostavlja se, da je treba predloženi spis presojeti po katoliškem nauku in po tem,

<sup>14</sup> Besedilo tega pravila nam razodeva tedanje kulturno stanje in modro sodbo Cerkve. Glasi se: »*Libri omnes et scripta geomantiae, hydromantiae, aeromantiae, pyromantiae, oneiromantiae, chiromantiae, necromantiae, sive in quibus continentur sortilegia, veneficia, auguria, auspicia, incantationes artis magicae, prorsus reiiciuntur. Episcopi vero diligenter provideant, ne Astrologiae iudicarie libri, tractatus, indices legantur vel habeantur, qui de futuris contingentibus successibus, fortuitisve casibus, aut iis actionibus, quae ab humana voluntate pendent, certi aliquid eventurum affirmare audent. Permittuntur autem iudicia et naturales observationes, quae navigationis, agriculturae sive medicae artis iuvandae gratia conscripta sunt.*»

<sup>15</sup> *Exemplum libri imprimendi authenticum.*

ali je primeren za ljudi, ki jim je namenjen. Ta drugi, rekli bi pedagoški vidik, je v pravilih tridentinskega indeksa močno podčrtan. Pravila tridentinskega indeksa tudi kažejo, da je imela Cerkev v tedanji družbi še veliko moč, saj drugače ne bi mogla zahtevati, da se ji mora predložiti v cenzuro vsaka knjiga, in ne bi mogla uvesti stroge kontrole nad knjigarnami in tiskarnami. Narekovala je te stroge določbe ravno skrb za blagor vernikov, ki so jih v zmedenem šestnajstem stoletju zlasti močno mešale knjige nastopajočih hereetikov.

### 3. Instrukcija Klementa VIII. (l. 1593)

1. Osnutek Sikstovega indeksa, ki ga je dal predelati papež Klemen VIII. in je bil dokončan l. 1593, je imel poleg pravil tridentinskega indeksa še posebno instrukcijo papeža Klementa VIII., »*pro iis — kakor pravi napis — qui libris tum prohibendis, tum expurgandis, tum etiam imprimendis diligentem ac fidelem, ut par est, operam sunt daturi*«. Ta osnutek ni bil potrjen, marveč so ga še enkrat predelali in končno ga je izdal Klemen VIII. leta 1596.<sup>16</sup> Gornjo Klementovo instrukcijo pa je imel tudi ta indeks; ponatisnil jo je tudi Benedikt XIV. na koncu svoje instrukcije *Sollicita ac provida* z dne 9. julija 1753.<sup>17</sup>

Ta Klementova instrukcija je četrti splošni zakon o cerkveni cenzuri. Kakor je razvidno že iz njenega napisa, ima tri dele. Prvi govori o prepovedi knjig, drugi o popravljanju knjig in tretji o njih tiskanju. V prvem delu se določa, naj škofje in inkvizitorji poskrbe, da jim bodo podložniki vse izvode v indeksu naštetih knjig čimprej izročili. Če pa kdo iz resnega razloga tako knjigo potrebuje, mu jo škof ali inkvizitor moreta dovoliti, toda dovoljenje mora biti pismeno. Po posameznih pokrajinah naj se sestavijo pokrajinski indeksi prepovedanih knjig; te sezname je treba vsako leto pošiljati v Rim.<sup>18</sup> Knjige, ki jih je prepovedala sv. stolica, ostanejo prepovedane tudi, če se prevedejo v kak drug jezik<sup>19</sup>.

2. Drugi del navodila vsebuje v petih paragrafi določbe o popravljanju knjig.<sup>20</sup> Danes te ustanove ne poznamo. To popravljanje knjig je v zvezi s *censura repressiva*. Pravico popravljanja knjige so po določbah tega navodila imeli škofje obenem z inkvizitorji, kjer pa inkvizitorja ni bilo, škof sam. Za popravo in očiščenje knjige je moral škof z inkvizitorjem določiti redno tri učene in pobožne može. Ti so morali podati o popravljeni knjigi pismeno poročilo. Če sta škof in inkvizitor to popravo potrdila, je bilo s tem tako popravljenega knjigo dovoljeno uporabljati. »Potem ko je bil očiščen izvod<sup>21</sup> izgotovljen, je mogel vsakdo knjige, ki jih je bilo treba očistiti,<sup>22</sup> z

<sup>16</sup> Gl. Hilgers, o. c. 529; 530; 536—540.

<sup>17</sup> Fontes II 417—422.

<sup>18</sup> Ta določba se pozneje ni ohranila.

<sup>19</sup> Prim. kan. 1396.

<sup>20</sup> De correctione librorum.

<sup>21</sup> Codex expurgatorius.

<sup>22</sup> To je ostale izvode.

dovoljenjem škofa in inkvizitorja po očiščenem izvodu popraviti in očistiti.«

Instrukcija vsebuje natančne predpise, kako je treba popravo knjige izvršiti. Korektorji so morali natančno preiskati celo knjigo od prve do zadnje strani, izrečno se omenja, da tudi posvetilno pismo, kazalo in opombe. Nato se podrobno našteva, kaj je treba v knjigi popraviti oziroma iz nje odstraniti, namreč: vse verske zmote; novotarije proti cerkvenim obredom; nove izraze, ki so si jih krivoverci izmislili zato, da zavajajo v zmote; dvoumne izraze; navedbe sv. pisma, ki niso natančne, ali so vzete iz krivoverskih izdaj sv. pisma; besede sv. pisma, ki se nesveto navajajo za svetne namene; češčenje krivovercev; vse, kar razodeva vražarstvo ali diši po poganstvu; kar žali dobro ime bližnjega, zlasti klerikov in vladarjev; kar nasprotuje krščanski nramnosti in disciplini; kar je proti cerkveni svobodi, cerkvenim svoboščinam in oblasti; kar priporoča poganski absolutizem; zglede, ki žalijo cerkvene obrede, redove, dostojanstva in osebe; šale in pripovedovanja, ki so v škodo dobremu imenu drugih; lascivne stvari in končno vse nemoralne slike, četudi so v okraskih inicial.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> »Quae autem correctione atque expurgatione indigent, fere haec sunt, quae sequuntur.

Propositiones haereticæ, erroneæ, haeresim sapientes, scandalosæ, piarum aurium offensivæ, temerariæ, schismaticæ, seditiosæ et blasphemæ.

Quae contra Sacramentorum ritus et caeremonias contraque receptum usum et consuetudinem Sanctæ Romanæ Ecclesiæ novitatem aliquam inducunt.

Profanæ etiam novitates vocum ab haereticis excogitatae et ad fallenduni introductæ.

Verba dubia et ambigua, quae legentium animos a recto catholicoque sensu ad nefarias opiniones adducere possunt.

Verba Sacrae Scripturae non fideliter prolata vele pravis haereticorum versionibus deprompta; nisi forte afferentur ad eosdem haereticos impugnandos et propriis telis ingulandos et convincendos.

Expungi etiam oportet verba Scripturae Sanctæ quaecumque ad profanum usum inique accomodantur: tum quae ad sensum detorquentur abhorrentem a Catholicorum Patrum atque a doctorum unanimi sententia.

Itemque epitheta honorifica et omnia in laudem haereticorum dicta deleantur.

Ad haec reiiciantur omnia quae superstitiones, sortilegia ac divinationes sapiunt.

Item quaecumque fato aut fallacibus signis aut ethnicae fortunæ, humani arbitrii libertatem subiciunt, oblitterentur.

Ea quoque aboleantur, quae paganismum redolent.

Item quae famae proximorum et praesertim Ecclesiasticorum et Principum detrahunt; bonisque moribus et Christianæ disciplinae sunt contraria, expungantur.

Expungendæ sunt etiam propositiones, quae sunt contra libertatem, immunitatem et iurisdictionem Ecclesiasticam.

Item quae ex gentilium placitis, moribus, exemplis tyrannicam politiam fovent et quam falso vocant rationem status, ab Evangelica et Christiana lege abhorrentem inducunt, deleantur.

Explodantur exempla, quae ecclesiasticos ritus, Religiosorum ordines, statum, dignitatem ac personas laedunt et violant.

Gornje naštevanje vsebuje zelo natančne smernice za cerkvene korektorje in cenzorje. Razodeva nam, kakšne knjige so imeli ob koncu 16. stoletja zlasti za nevarne. Če pustimo ob strani časovne posebnosti, n. pr. da mora cenzor pregledati tudi posvetilno pismo, kazalo, opombe, okraske inicial, ima gornje besedilo trajno veljavo, ker nam dobro kaže, kako je umevati smisel cerkvene cenzure, kaj vse obsega cenzura pod verskim in nravnim vidikom.

Ker je ostal vidik cerkvene cenzure vedno isti, imajo gornje določbe še danes svoj pomen. Ne kakor da bi še danes morali paziti prav na vse, kar se zgoraj našteva, marveč gornje naštevanje nam kot vzorec kaže, na kaj vse naj se tudi sodobni cenzor pri opravljanju svoje službe ozira. Kratko bi rekli, da ne gre pri cenzuri samo za to, da v knjigi ni verskih in nravnih zmot v objektivnem pomenu besede, marveč tudi za to, ali ni knjiga škodljiva, čeprav ji jasnih formalnih zmot ni mogoče dokazati.

Dalje beremo v instrukciji, da mora korektor pri knjigah, ki so jih napisali katoličani, razlikovati, ali je bila knjiga napisana po l. 1515 ali pred tem letom.<sup>24</sup> Če je bila knjiga napisana po l. 1515 in je v njej le nekaj takega, kar bi bilo treba popraviti, naj korektor to popravi; če pa je tega veliko, naj se knjiga prepove. Starejše knjige pa naj cenzorji puste, kakor so, razen če je knjigo krivoverec namenoma ali tiskar po zanikrnosti pokvaril. Pri novih izdajah starejših knjig pa se smejo v opombah dodati pojasnila, če se zde potrebna.

Tretji del v navodilu govori o tiskanju knjig. Tu se najprej določa, da se ne sme nobena knjiga izdati brez pisateljevega imena.<sup>25</sup> Če pa je pisatelj neznan, ali tudi iz kakega drugega razloga se sme knjiga s škofovim in inkvizitorjevim dovoljenjem izdati brez pisateljevega imena, toda navesti se mora ime cenzorja, ki je knjigo pregledal in odobril. Redovnik, ki hoče izdati kako knjigo, mora dobiti po določbi tridentinskega cerkvenega zbora dvojno dovoljenje, prvo od škofa in drugo od svojega predstojnika; obojno dovoljenje se mora natisniti v začetku knjige. Cenzurirani izvod se mora uradno shraniti. Ko je cenzurirana knjiga iztiskana, se ne sme razpečavati, dokler je ni cenzor skrbno primerjal s cenzuriranim izvodom in dal dovoljenje, da se sme širiti in prodajati. To dovoljenje pa sme dati le, če najde, da se knjiga natančno ujema s cenzuriranim izvodom.

Za cenzorje morajo škofje in inkvizitorji izbirati poštene, pobožne in učene može, ki bodo pri svojem delu gledali na božjo slavo in

Facetiae etiam aut dicitia in perniciem aut praeiudicium famae et existimationis aliorum iactata, repudientur.

Denique lasciva, quae bonos mores corrumpere possunt, deleantur.

Et si quae obscoenae imagines, praedictis libris expurgandis impressae aut depictae extent, etiam in litteris grandiusculis, quas initio librorum vel capitum imprimi moris est, huius generis omnia penitus oblitterentur» (Fontes II, 419—420).

<sup>24</sup> Mejnik je torej V. lateranski cerkveni zbor.

<sup>25</sup> Vzrok je pač ta, ker so heretiki izdajali svoje spise brez imena ali pa pod izmišljenim imenom, tako n. pr. slovenski protestantje.

na korist ljudstva. Mnenje cenzorjev in dovoljenje škofovo ter inkvizitorjevo se morata natisniti v začetku knjige. Tiskarji in knjigar-narji morajo priseči pred škofom ali inkvizitorjem, v Rimu pa pred magistrom sacri palatii, da se bodo ravnali po teh določbah in po predpisih škofov in inkvizitorjev. Tiskar ali knjigar, ki je »insignis ac eruditus«, mora opraviti tudi veroizpoved.

Zadnja določba v tretjem delu instrukcije govori o ponatisu knjige obsojenega pisatelja, ki pa se je po gornjih predpisih popravila in nato zakonito dovolila. Na začetku take ponatisnjene knjige se mora povedati, da je bila ta knjiga prej prepovedana, potem pa se je popravila in se sedaj dovoljuje; izrazi se to n. pr. takole: Bibliotheca a Conrado Gesnero Tigurino, damnato auctore, olim edita ac prohibita, nunc iussu Superiorum expurgata et permissa.<sup>26</sup>

3. Gornja Klementova instrukcija je z več strani zanimiva in poučna. Cenzuriranje in prepovedovanje knjig je v njej še bolj natančno urejeno kot v prejšnjih zakonih. Določbe so se izpopolnile v vsebinskem in tehničnem pogledu. Z določbami o tem, kaj naj korektorji odstranjujejo iz knjig, je dal ta četrti zakon tudi za predhodno cenzuro knjig objektivne smernice. Ker so cerkveno cenzuro nekateri tako izigrali, da so dali en izvod rokopisa v cenzuro, drugega drugačnega pa v tiskarno, govori zakon razločno o dvojni cenzuri in dvojnem dovoljenju. V cenzuro je bilo treba predložiti knjigo dvakrat, prvič v rokopisu in drugič iztiskano, pa preden se je začela razpečavati. Potrebno je bilo dvojno dovoljenje, prvo za natis in drugo za razpečavanje. Tako strogih določb o dvojni cenzuri in dvojnem dovoljenju danes ni več, ker se pač predpostavlja, da avtor ne bo varal in dal natisniti kaj drugega, kot pa je predložil v cenzuro.

Klementova instrukcija nam odkriva tudi versko in нравno stanje svoje dobe, ki je seveda močno vplivalo na obseg cerkvene cenzure. Kaže nam, v katerih smereh se je vršil v literaturi napad na Cerkev in na krščansko življenje. Cerkev se je s tem zakonom energično postavila v bran. Javno mnenje je še bilo katoliško, ker bi sicer tak strog zakon bil iluzoren.

Zanimiv je ta zakon končno tudi za poznavanje organske rasti cerkvene zakonodaje, ki redno gradi na zakonih v preteklosti in dodaja nove določbe, kot jih narekujejo časovne razmere.

S Klementovo instrukcijo je dospela cerkvena tiskovna zakonodaja zelo visoko; manjkalo je le še nekaj smernic o tem, kako naj se ravnajo cenzorji, ko po gornjih določbah knjige ocenjujejo. Ker takih smernic ni bilo, so nastale pritožbe, da cerkveni cenzorji knjige samovoljno odobrujejo in zametajo. Omenjeno pomanjkljivost v cerkveni tiskovni zakonodaji je odpravil Benedikt XIV.

<sup>26</sup> Fontes II, 422.

#### 4. Konstitucija Benedikta XIV. *Sollicita ac provida* (l. 1753)

1. Sto šestdeset let po Klementovi instrukciji je izdal Benedikt XIV. znamenito konstitucijo *Sollicita ac provida*<sup>27</sup> (z dne 9. julija 1753), ki nam predstavlja peti splošni cerkven zakon o predhodni cenzuri. Od prejšnjih štirih zakonov se razlikuje zlasti v tem, da vsebuje natančne določbe, po katerih se ravnao cerkveni cenzorji, ko po gornjih predpisih ocenjujejo predložene rokopise. Namenoma pravimo se ravnao namesto, naj se ravnao. Ker Benedikt XIV. v tej konstituciji v glavnem ni uvajal novih določb, marveč je le ugotovil in zapisal staro prakso rimske kurije. Tudi ne razveljavlja določb iz starejših zakonov, marveč jih izrečno potrjuje in pojasnjuje. Ob koncu podaja Benediktova konstitucija dobesečno znanih deset pravil tridentinskega indeksa in Klementovo instrukcijo, kar smo si oboje zgoraj ogledali. Benedikt XIV. je konstitucijo *Sollicita ac provida* ponatisnil tudi v svoji izdaji indeksa iz l. 1758; ostala je v vseh nadaljnjih izdajah indeksa; obdržal jo je tudi Leon XIII. v svojem reformiranem indeksu iz l. 1900, med tem ko je vse starejše zakone o cenzuri in prepovedi knjig formalno razveljavil; tudi v poznejših izdajah indeksa je ostala, čeprav so izšle po kodeksu, in sicer do l. 1929. V izdajah indeksa po l. 1929 pa se več ne ponatiskuje. Že samo dejstvo, da so to konstitucijo uradno ponatiskovali od l. 1753 do 1929, torej nad sto sedemdeset let, čeprav se je v teku časa zakonodaja o cenzuri in prepovedi knjig dvakrat temeljito spremenila, nam spričuje, kako velik ugled je ta konstitucija uživala.

Konstitucija govori o tem, kako kardinalska kongregacija sv. oficija in kardinalska kongregacija za indeks, ki jima je izročeno cenzuriranje knjig v rimski kuriji, opravljata svoje delo. Prvo je ustanovil Pavel III. s konstitucijo *Licet* z dne 21. julija 1542,<sup>28</sup> druga je bila ustanovljena marca l. 1571,<sup>29</sup> formalno pa jo je potrdil Gregor XIII. z bulo *Ut pestiferarum opinionum* z dne 13. septembra 1572,<sup>30</sup> Sikst V. jo je pri organiziranju rimske kurije l. 1588 obdržal, prav tako Pij X. pri reformiranju rimske kurije l. 1908, odpravil pa jo je Benedikt XV. z motuproprijem *Alloquentes* z dne 25. marca 1917<sup>31</sup> in njen delokrog izročil kongregaciji sv. oficija.

Kongregacija sv. oficija je bila ustanovljena zato, da bi čuvala nad vero in nrvnostjo. Ker pa je takrat oboje ogrožala zlasti kvarna literatura, se je kongregacija takoj začela baviti z vprašanjem, kako preprečiti kvarno literaturo in nje škodo. Že 12. julija 1543, preden je minulo leto, odkar je bila ustanovljena, je izdala edikt o cenzuri in prepovedi knjig, ki pa je veljal le za Italijo.

Naloga trideset let pozneje ustanovljene kongregacije za indeks, kot se je imenovala, pa je bila po besedilu v navedeni Gregorijevi

<sup>27</sup> Fontes II, 404—422.

<sup>28</sup> Bull. Taurin. VI, 314 in nsl.

<sup>29</sup> Poročilo o ustanovitvi in prvi seji je ponatisnil Hilgers, o. c. 513.

<sup>30</sup> Besedilo gl. pri Hilgers, o. c. 514—515.

<sup>31</sup> AAS 1917, 167.



buli, »da bodo verniki vedeli, katere knjige morejo varno brati in katerih se morajo vzdržati, tako da ne bo nihče več imel v tej stvari kakega dvoma.« Poleg te naloge je imela še vse pravice glede cenzuriranja in prepovedovanja knjig, razlagala je indeks, dajala dovoljenje brati prepovedane knjige, dovoljevala, katere knjige se smejo prodajati in katere ne.<sup>32</sup> Iz povedanega sledi, da je imela rimska kurija cenzuriranje knjig za zelo resno stvar, saj je bila ustanovljena za to posebna kardinalska kongregacija.

2. Povod za gornjo konstitucijo Benedikta XIV. so dale pogoste pritožbe glede postopka pri cenzuriranju knjig pri obeh omenjenih kardinalskih kongregacijah. V njenem uvodu popisuje Benedikt XIV., da je sam že od mladih let dalje pa tudi kot papež mnogo sodeloval pri obeh kongregacijah in zato more sam pričati, da je poslovanje pri njima modro in premišljeno. Dogajale pa so se tudi napake, kot je isti papež odkrito priznal v pismu Tencinu z dne 3. oktobra 1753.<sup>33</sup> Cenzuro so v Rimu v glavnem opravljali dominikanci, ki jim je bilo pridržano mesto magistra sacri palatii. Zato so seveda tudi nosili vse zlasti jezuitski in frančiškanski pisatelji. Nekaj teh očitkov je bilo upravičenih, drugi pa so bili pretirani.<sup>34</sup>

Benedikt XIV. je hotel s svojo konstitucijo odpraviti nedostatke pri cenzuriranju in je v ta namen predpisal, kako naj se cenzorji ravnaajo pri cenzuriranju knjig, obenem pa priznal, da se je na ta ali na enakovreden način cenzura že doslej opravljala.<sup>35</sup> Najprej popisuje, kako sta obe kongregaciji sestavljeni, nato postopek pri njima, kadar gre za presojo kake knjige, in končno daje navodila, po katerih naj se cenzorji ravnaajo, ko presojajo, ali naj se knjiga po smernicah, ki smo jih srečali v prejšnjih, zgoraj navedenih cerkvenih zakonih o preiskovanju in obsojanju knjig odobri ali obsodi.

Kongregacija sv. oficija ali, kakor se je takrat in do reforme Pija X. navadno imenovala, *romanae universalis inquisitionis congregatio*, je bila tako sestavljena, kot je še danes. Poleg kardinalov je imela tajnika z naslovom prisednik (*assessor*) in komisarja, ki je bil vedno član dominikanskega reda, dalje svetovalce, izbrane iz svetnega in redovniškega duhovništva, ter zlasti za ocenjevanje knjig kvalifi-

<sup>32</sup> Benedikt XIV. v uvodu konst. *Sollicita ac provida* takole označuje njeno nalogo: »Eiusque proprium ac fere unicum officium est, in examen libros vocare, de quorum proscriptione, emendatione vel permissione capienda est deliberatio« (Fontes II, 405).

<sup>33</sup> Pastor, *Geschichte der Päpste XVI/1*, 246.

<sup>34</sup> Pastor, o. c. 246—252.

<sup>35</sup> »Sed quoniam compertum est Nobis atque exploratum multas librorum proscriptiones, praesertim quorum auctores catholici sunt, publicis aliquando iniustisque querelis in reprehensionem adduci, tanquam si temere ac perfunctorie in Tribunalibus Nostris ea res ageretur, operae pretium duximus, hac Nostra perpetuo valitura Constitutione certas firmasque regulas proponere, iuxta quas deinceps librorum examen iudiciumque peragatur, tametsi plane affirmari posset, idipsum iampridem vel eadem prorsus ratione vel alia aequipollenti actum fuisse« (Fontes II, 405/6).

katorje.<sup>36</sup> Pri kongregaciji za indeks je prav tako bilo več kardinalov, eden med njimi je bil načelnik, tajnik kongregacije je stalno pripadal dominikanskemu redu. Pomočnik kardinala načelnika je bil magister sacri palatii, ki je tudi bil vedno iz dominikanskega reda. Kongregacija je imela svoje svetovalce in tako imenovane izbrane poročevalce (*relatores selecti*). Po delokrogu in po osebu je bila kongregacija za indeks tesno združena s kongregacijo sv. oficija.

3. Redno je ocenjevala knjige kongregacija za indeks, zaradi važnih okoliščin pa nekatere tudi kongregacija sv. oficija. Benedikt XIV. natančno popisuje, kakšen je bil postopek pri prvi kot pri drugi. Če je bila kaka osumljena knjiga naznanjena kongregaciji sv. oficija in jo je ta zaradi važnih okoliščin hotela sama presoditi, ne pa oddati kongregaciji za indeks, je bil postopek takle:

Knjigo so najprej izročili enemu izmed kvalifikatorjev ali svetovalcev, da je o njej sestavil in predložil natančno pismeno poročilo. Nato so knjigo obenem s tem poročilom poslali vsem svetovalcem, da so ju preučili do prihodnje seje in potem na njej izrekli sodbo o knjigi in poročilu. Knjigo, poročilo in sodbo svetovalcev o njima so nato dobili v roke kardinali člani kongregacije; ti so na prihodnji redni seji izrekli svojo sodbo. Končno je moral assessor kongregacije vse spise predložiti papežu v dokončno rešitev.

Ze sam ta postopek kaže, da so imeli v rimski kuriji cenzuriranje knjig za zelo resno zadevo. Najvišje instance so pri njej sodelovale; zahtevale so se štiri sodbe, namreč kvalifikatorjeva, nato sodba zbora svetovalcev, zbora kardinalov članov sv. oficija in končno samega papeža. Težko bo reči, da so vsi ti postopali površno in krivično ali da so bili pristranski. Večje človeške garancije za objektivno ravnanje, kot jo je nudil gornji postopek, si ni lahko predstavljalati.

A še ni bilo zadosti. Če je namreč osumljeno knjigo napisal katoličan, ni zadostovalo mnenje enega kvalifikatorja, kot smo ga zgoraj omenili, marveč je bilo treba takole ravnati: Če se je kvalifikator v svojem poročilu izrekel za obsodbo knjige in so se svetovalci na seji njemu pridružili, so morali knjigo in nepodpisano kvalifikatorjevo mnenje predložiti novemu cenzorju. Če se je tudi ta priključil mnenju prvega cenzorja in svetovalskega zbora, so spise izročili kardinalom članom sv. oficija v nadaljnje postopanje. Če pa se drugi cenzor s prvim ni ujema, so knjigo in nepodpisani poročili obeh cenzorjev izročili tretjemu cenzorju. Če se je ta pridružil prvemu cenzorju, ki se je izjavil za obsodbo, so spise izročili kardinalom

<sup>36</sup> Po uradnem poročilu za l. 1943 je imela kongregacija sv. oficija 7 kardinalov (sami kurijski, načelnik je papež, kardinal-tajnik Marchetti-Selvaggiani), assessor je bil Alfred Ottaviani, commissarius dominikanec p. Giovanni Lottini, dalje je bilo 19 svetovalcev (od teh 11 redovnikov, namreč 3 dominikanci, 3 jezuiti, po en frančiškan, kapucin, konventualec, benediktinec in redemptorist), 4 kvalifikatorji (po en dominikanec, jezuit, avguštinski eremit in servit), promotor iustitiae in 22 uradnikov (Annuario pontificio za l. 1943, 584—586).

v nadaljnje ravnanje; ako pa se je priključil drugemu cenzorju, so postopek ustavili.

4. Pri kongregaciji za indeks, ki je, kakor smo rekli, redno ocenjevala knjige, je bil postopek še nekoliko daljši: Osumljeno knjigo, ki jo je kongregacija za indeks prejela, je najprej prebral njen tajnik; ta je potem izbral cenzorja, mogel pa se je o tem poprej posvetovati z dvema svetovalcema. Cenzor je moral predložiti o knjigi pismeno mnenje. Nato so knjigo in cenzorjevo mnenje izročili svetovalcem, kakor pri kongregaciji sv. oficija in tudi ves nadaljnji postopek je bil tak kot pri tej kongregaciji. Zahtevalo se je torej pri kongregaciji za indeks skupno pet sodb, preden so knjigo obsodili, izrekli so jih prvo tajnik kongregacije, drugo cenzor, izbran od tajnika po posvetovanju z dvema svetovalcema, tretjo svetovalski zbor, četrto kardinalski zbor kongregacije za indeks in peto papež sam.

Glede izbiranja cenzorjev ali kvalifikatorjev so veljale za obe kongregaciji naslednje določbe:

Izbrati so se smeli za te službe le možje neomadeževanega življenja in trezne sodbe, taki, ki so bili nepristranski in se niso bali soditi po pravici in resnici. Cenzor je moral biti strokovnjak v vprašanih, ki jih je knjiga obravnavala. Če se je komu po pomoti predložila v cenzuro kaka druga knjiga, jo je bil v vesti dolžan odkloniti. Ime cenzorja, ki je knjigo obsodil, se ni smelo izdati. Vse osebe pri obeh kongregacijah je bilo zavezano k strogi službeni molčečnosti. Samo tajnik kongregacije je imel pravico, da je dajal avtorju ali njegovemu zastopniku izjave o cenzurirani knjigi in samo o tem. Nikdar pa se ni smelo nikomur povedati ime osebe, ki je knjigo naznanila. Razlog za to prepoved kakor tudi za prepoved, da se ni smelo povedati ime cenzorja, ki je knjigo obsodil, je lahko uvideti.

Konstitucija Benedikta XIV. nadalje odgovarja na očitke, da kongregaciji obsojata knjige, ne da bi prej dajali pisateljem možnost braniti se. Ta očitek že zaradi tega ni upravičen, ker kongregaciji ne obsojata pisateljev, marveč le njih knjige, ker skušata vernike varovati pred škodo. Če zaradi tega, ker je knjiga obsojena, trpi pisateljevo dobro ime škodo, je to le posredna posledica obsodbe. Pri obeh kongregacijah je star običaj — in papež želi, da se ta običaj ohrani — po katerem so pred obsodbo knjige zaslišali avtorja ali pa uradno nastavili nekoga, da je knjigo branil, kadar je šlo za delo priznanega in zaslužnega katoliškega pisatelja, ki se je v prvi izdaji moralo obsoditi, sedaj pa naj bi se vnovič natisnilo, ko se je iz njega odstranilo, kar je bilo spotakljivega.

Če je osumljeno knjigo spisal odličen katoličan, ki ima ime v svetu, naj se v obsodbi dostavi, če je le mogoče, formula »*donec corrigatur*«. V takem primeru se mora pisatelju naznaniti, preden se odlok objavi, katere zmotne so v knjigi. Če pisatelj to naznanilo sprejme in priredi novo izdajo knjige, upoštevaajoč, kar mu je kongregacija sporočila, se odlok o obsodbi uniči, če ni med ljudmi veliko izvodov prejšnje izdaje. Če pa je med ljudmi veliko izvodov, se

odlok sicer izda, a tako, da more vsakdo razumeti, da se obsoja le prva, ne pa tudi druga izdaja. Tako se varuje dobro ime pisatelja, če se ta odloku kongregacije podredi. Če pa se pisatelj ali njegov zastopnik v določenem času na naznanilo ne oglasi ali če knjige ne popravi, se odlok o obsodbi knjige izda brez dostavka »*donec corrigatur*«. Knjige krivoverskih pisateljev, ki jasno uče in širijo krive nauke, se morejo obsoditi tudi brez gornjega postopka, toda popolnoma jasno mora biti, da so res takšne.

5. Končno podaja Benediktova konstitucija cenzorjem metodična navodila za opravljanje njih službe. Ta navodila kažejo umerjeno srednjo pot, po kateri naj cenzor hodi, in razodevajo veliko življenjsko modrost. Teh navodil ni zamislil Benedikt XIV. sam, marveč jih je razbral iz dolgoletne prakse v rimski kuriji in iz literature;<sup>37</sup> njegova zasluga pa je, da jih je zbral v svoji konstituciji in takó v avtentični obliki predložil. Naročala pa so ta navodila cenzorjem naslednje:

Cenzorji morajo predloženo knjigo dobro preučiti in kongregaciji povedati samo resnico. Cenzor ne sme misliti, da je njegova dolžnost, knjigo obsoditi, če se le dá. Svoje sodbe morajo cenzorji izrekati nepristransko. Pri tem se ne smejo ozirati ne na narodnost ne na rod ne na teološko šolo ali redovniško pripadnost avtorjevo. Ravnati se morajo le po dogmah in stalnem cerkvenem nauku, obseženem v sklepah vesoljnih cerkvenih zborov, v papeških konstitucijah in v soglasnem učenju cerkvenih očetov in učiteljev. Cenzorji naj bodo prepričani, da so mnoga mnenja, ki se zde kaki šoli, redu ali narodu dokazana; drugi katoličani pa ta mnenja zavračajo brez škode za vero, dokler sv. stolica dovoljuje.

»Tudi na to opozarjamo, da je treba skrbno paziti na to, da se prava sodba o pisatelju ne more izreči, dokler se ne prebere vsa knjiga. Različna mesta v knjigi je treba med seboj primerjati. Poleg tega je treba paziti na celoten načrt in zamisel pisateljevo; ne sme se sodba izrekati po posameznih stavkih, iztrganih iz celote, ali tako, da se ne bi ozirali na drugo, kar je v knjigi. Pogosto se namreč dogaja, da pisatelj misel, ki jo je na enem mestu svojega dela podal le po vrhu ali nejasno, na drugem mestu takó široko, jasno in določeno razvije, da nejasnost in navidezna nepravilnost prvega mesta popolnoma izgineta in se pokaže, da je mesto brez napake in mu ni kaj ugovarjati.«<sup>38</sup>

»Ako uidejo katoliškemu pisatelju, ki je sicer znan kot pravoveren in učen, dvoumni izrazi, zahteva poštenost, da se njegove besede, če le mogoče, vzamejo za dobro.«<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Prim. §§ 20 in 25 v konstituciji, Fontes II, 411, 414.

<sup>38</sup> § 18 v konst., Fontes II, 411.

<sup>39</sup> § 19 v konst., Fontes II, 411.

»Cenzorji in svetovalci naj imajo vedno pred očmi ta pravila in tem podobna, ki jih morejo najti pri najboljših pisateljih, razpravljajočih o tej stvari. Tako bodo mogli opravljati to važno presojanje z mirno vestjo in koristno za dobro ime avtorjev, v blagor Cerkve in na korist vernikov.«<sup>40</sup>

Za pravilno umevanje teh določb je treba pomniti, kakor sem že zgoraj omenil, da so imele tedanje cenzurne določbe pred očmi predvsem knjige, ki so že izšle. Tako je n. pr. razumljivo, zakaj se mora cenzor ozirati na dobro ime pisateljevo. Pri predhodni cenzuri ta vidik odpade. Gornja metodična pravila o ocenjevanju knjig veljajo enako za cenzuriranje že izišle knjige kakor tudi za izvajanje predhodne cenzure. Paziti pa je zopet na to, da se v rokopisih morejo premalo jasna mesta odstraniti oziroma popraviti, medtem ko je v tiskanih knjigah to nemogoče, in se je zato pri presoji tiskane knjige bolj točno ravnati po tem, da je presojati knjigo s stališča nje celote in upoštevanje vzporedna mesta.

Knjige, ki le poročajo o krivih naukih, ne da bi jih zavračale, so nevarne,<sup>41</sup> pa naj ima pisatelj kakršen koli namen. Cenzorji naj skušajo doseči, da se take knjige popravijo, drugače jih morajo obsoditi.

V prepornih mnenjih, ki jih Cerkev še ni rešila, morata vladati med pisatelji zmernost in ljubezen.<sup>42</sup> Pisatelji se ne smejo med seboj grditi, kar se pogosto dogaja na veselje cerkvenih nasprotnikov, in nasprotnega mnenja obsojati s cenzurami. Ob vnemi za resnico ne smejo pozabljati na evangelijsko krotkost in krščansko ljubezen. Vnema za stare cerkvene učitelje ne opravičuje sovražnosti in neljubeznivosti pri sporih. Pisatelji ne smejo zasebnega mnenja usiljevati kot verski nauk Cerkve in svojim nasprotnikom očitati zмотo ali celo krivo vero. Pri ravnanju z nasprotniki naj jim bo za zgled sv. Tomaž Akvinski, ki ni nasprotnika nikoli omalovževal in smešil, če ga je moral zavrniti, je to storil z občudovanja vredno skromnostjo. Čeprav se pisatelji niso dolžni držati Tomaževih mnenj, se pa morajo po njem ravnati v tem, kako je treba z ljubeznijo in obzirnostjo razpravljati z nasprotnikom. Cenzorji morajo presojati knjige tudi s te strani.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> § 20 v konst., Fontes II, 411.

<sup>41</sup> »...dubitari certe non potest, magnam eiusmodi libris in christianam rempublicam labem ac perniciem inferri, quum incautis lectoribus venena propinent, nullo exhibitio vel parato, quo praeserventur, antidoto. Subtilissimum hoc humanae malitiae inventum ac novum seductionis genus, quo simplicium mentes facile implicantur...« (§ 21 v konst., Fontes II, 412).

<sup>42</sup> »...modum... in defendentis opinionibus et christianam in scribendo moderationem servari merito volumus« (§§ 22 v konst., Fontes II, 412).

<sup>43</sup> »Angelicus Scholarum Princeps, Ecclesiae Doctor, S. Thomas Aquinas, dunc tot conscripsit nunquam satis laudata volumina, varias necessario offendit Philosophorum, Theologorumque opiniones, quas veritate impellente refellere debuit. Caeteras vero tanti Doctoris laudes id mirabiliter cumulet, quod adversarium neminem parvipendere, vellicare aut traducere visus est, sed omnes officiose ac perhumaniter demereri. Nam si quid durius,

6. V zvezi z zgoraj obravnavano Klementovo instrukcijo in desetimi pravili tridentinskega indeksa nam predstavlja Benediktova konstitucija v resnici zelo popolen zakon o cenzuri. Kaže nam, da so imeli v rimski kuriji cerkveno cenzuro za izredno važno zadevo. Njegove določbe razodevajo zelo resno prizadevanje, da bi opravljali cenzorji svoje opravilo kar se da objektivno, nepristransko in umerjeno. Pri tem zakonu gre še vedno prvenstveno za presojo knjig, ki so že izšle; toda načela, po katerih naj se v smislu tega zakona vrši censura repressiva, veljajo tudi za predhodno cenzuro. Navodila za cenzorje so v tem zakonu zelo podrobna; toda pomniti moramo, da cerkveni cenzorji ne prejema navodil sproti kot državni, marveč da morajo opravljati svojo službo objektivno po zakonu.

### 5. Konstitucija Leona XIII. *Officiorum ac munerum* (l. 1897)

1. Tudi papeži po Benediktu XIV. so se morali pečati z vprašanjem o cenzuri in prepovedi knjig. Tako se je že prvi Benediktov naslednik Klemen XIII. v okrožnici *Christianae reipublicae* z dne 25. novembra 1766<sup>44</sup> bridko pritoževal nad kvarno literaturo in pozival škofe, naj store vse, kar morejo, da njen vpliv zmanjšajo.

Papež Pij IX. je v revolucionarnem l. 1849 zelo omilil za papeško državo deseto pravilo tridentinskega indeksa. Nekateri italijanski škofje so v naslednjih letih zopet izdali strožje zakone, drugi in tudi nekateri pokrajinski cerkveni zbori pa milejše.<sup>45</sup> Zaradi spremenjenih časovnih razmer se je v drugi polovici 19. stoletja pokazala potreba po temeljiti reformi cerkvenih določb o tisku. Ob vatikanskem cerkvenem zboru so škofje iz različnih cerkvenih pokrajin predlagali, naj bi se reformirala indeks in zakonodaja o tisku. Reformo je izvršil Leon XIII. s konstitucijo *Officiorum ac munerum* z dne 25. januar-

ambiguum, obscurumve eorum dictis subesset, id leniter beniqueque interpretando emoliebatur atque explicabat. Si autem Religionis ac fidei causa postulabat, ut eorum sententiam exploderet ac refutaret, tanta id praestabat modestia, ut non minorem ab iis dissentiendo, quam Catholicam veritatem asserendo, laudem mereretur. Quid tam eximio uti solent ac gloriari Magistro (quos magno numero esse, pro singulari nostro ergo ipsum cultu studioque gaudemus) si sibi ad aemulandum proponant tanti Doctoris in scribendo moderationem honestissimamque cum adversariis agendi disputandique rationem. Ad hanc caeteri quoque sese componere studeant, qui ab eius schola doctrinaque recedunt Sanctorum enim virtutes omnibus in exemplum ab Ecclesia propositae sunt. Cumque Angelicus Doctor Sanctorum albo adscriptus sit quaquam diversa ab eo sentire liceat, ei tamen contrariam in agendo ac disputando rationem inire omnino non licet. Nimum interest publicae tranquillitatis, proximorum aedificationis et charitatis, ut e catholicorum scriptis absit livor, acerbitas atque scurrillitas a christiana institutione ac disciplina et ab omni honestate prorsus aliena. Quamobrem in huiusmodi scriptorum licentiam graviter pro munere suo censuram intendant revisores librorum eamque congregationis cardinalibus cognoscendam subiiciant, ut eam pro zelo suo et potestate coerceant» (§ 24 v konst., Fontes II, 413/4).

<sup>44</sup> Fontes II, 609—611.

<sup>45</sup> Prim. Wernz-Vidal, *Ius canonicum* IV/II, 1935, 130.

ja 1897,<sup>46</sup> ki jo moremo imeti za šesti splošni cerkven zakon o cenzuri in prepovedi knjig.

V uvodu podaja konstitucija podobno kot gornja Benediktova konstitucija kratek zgodovinski pregled o prizadevanju Cerkve, da obvaruje vernike pred vplivom kvarne literature. Priznava potrebo, da se zadevna cerkvena zakonodaja popravi. Razveljavlja znanih deset pravil tridentinskega indeksa in pripadajoča poznejša pojasnila in odloke, ki so se nahajali s pravili vred v tedanjih izdajah indeksa. Izrečno pa konstitucija izvzema gornjo Benediktovo konstitucijo, ki je nato ostala, kakor smo že zgoraj omenili, v vseh nadaljnjih izdajah indeksa do l. 1929.

Do Leonove reforme je veljala praksa, da novejši cerkveni tiskovni zakon prejšnjega ni razveljavil, marveč le dopolnil. Leon XIII. pa je s to štiristoletno cerkveno tradicijo energično prelomil in na novo uredil cerkveni tiskovni zakon; Benediktova konstitucija, ki jo je pustil nespremenjeno, pa je itak podajala le praktična navodila, ki so se v rimski kuriji po stalni praksi uvedla glede poslovanja cerkvenih cenzorjev.

2. Za uvodom prinaša Leonova konstitucija reformirani zakon pod naslovom »splošne določbe o prepovedi in cenzuri knjig.«<sup>47</sup> Zakon se deli na dva dela. Prvi razpravlja v 29 odstavkih o prepovedi knjig, drugi pa v 20 odstavkih o cenzuri knjig. Prvi del našteva v prvih osmih poglavjih zelo podrobno tiste vrste knjig, ki se brezpogojno ali pogojno prepovedujejo.<sup>48</sup> Deveto poglavje govori o dovoljenju brati in hraniti prepovedane knjige in deseto končno o naznanitvi slabih knjig.

Drugi del, o cenzuri knjig, nas tu bolj zanima. Šteje pet poglavij. V prvih treh so določbe o tem, kdo ima pravico cenzurirati knjige in dajati dovoljenje za natis,<sup>49</sup> kako mora cenzor opravljati svoje opravilo<sup>50</sup> in katere knjige se morajo predlagati v cenzuro.<sup>51</sup> Četrto poglavje ima nekaj določb o tiskarnarjih in izdajateljih knjig<sup>52</sup> in peto končno določa kazenske sankcije za prestopo cerkvenega zakona o tisku.<sup>53</sup>

V predhodno cenzuro je bilo treba po Leonovi konstituciji predlagati »knjige, ki se nanašajo na sv. pismo, bogoslovje,

<sup>46</sup> Fontes III, 502—512.

<sup>47</sup> Decreta generalia de prohibitione et censura librorum.

<sup>48</sup> Te knjige moremo deliti v tri skupine: a) knjige proti veri in nramnosti (brezverske, praznoverske, krivoverske in nenravne knjige), b) knjige, ki se posmehujejo veri, Cerkvi in njenim napravam, c) veroučne in nabožne knjige, ki nimajo cerkvenega potrjenja.

<sup>49</sup> De Praelatis librorum censurae praepositis (odst. 30—37) (Fontes III, 509/510).

<sup>50</sup> De censorum officio in praevio librorum examine (odst. 38—40) (Fontes III, 510).

<sup>51</sup> De libris praeviae censurae subiiciendis (odst. 41—42) (Fontes III, 510).

<sup>52</sup> De Typographis et Editoribus librorum (odst. 43—46) (Fontes III, 511).

<sup>53</sup> De poenis in Decretorum generalium transgressores statutis (odst. 47—49) (Fontes III, 511).

cerkveno pravo, naravno bogoslovje, etiko in druge verske ali npravne predmete, in splošno vsi spisi, v katerih se kaj posebej tiče vere ali npravnosti.«<sup>54</sup> Po prejšnjih zakonih je bilo treba predlagati v cenzuro vse, kar se je tiskalo, po Leonovem samo knjige verske in npravne vsebine.

Svetni duhovniki pa naj tudi knjig svetne vsebine ne objavljajo brez vednosti svojih ordinarijev, »da pokažejo zgled pokorščine do njih.«<sup>55</sup> Prepovedano jim je tudi, da bi brez ordinarijevega dovoljenja sprejemali uredništvo dnevnikov ali revij.<sup>56</sup> Obe zadnji določbi nimata naravnostne zveze s cenzuro, narekovala ju je bolj skrb za disciplino v kleru.

V cenzuro se morajo v Cerkvi predlagati tiste knjige, ki se ne smejo natisniti brez cerkvenega dovoljenja. Dovoljenje za natis pa daje po Leonovi konstituciji pristojna kardinalska kongregacija<sup>57</sup> ali pa ordinarij kraja, kjer se bo knjiga izdala.<sup>58</sup> Knjige, ki jo je sv. stolica obsodila, ne sme nihče znova izdati. V kakšnem izrednem primeru pa se to sme zgoditi, če da dovoljenje kongregacija za indeks in se izpolnijo pogoji, ki jih ona predpiše.<sup>59</sup>

3. Konstitucija predpostavlja, da škofje sami ne bodo cenzurirali knjig. Zato jim naroča, da naj za cenzuro izberejo može, »ki se odlikujejo po pobožnosti in znanju, od katerih vernosti in npravnosti si morejo nadejati, da ne bodo nič dajali na priljubljenost ali na zasovraženost, marveč se za noben človeški ozir ne bodo menili in bodo imeli pred očmi le božjo slavo in korist ljudstva.«<sup>60</sup> Ti cenzorji še niso bili stalna ustanova, marveč so jih škofje sproti določali.

V prepornih vprašanjih naj se cenzorji ravnajo po smernicah, ki jih vsebujejo določbe Benedikta XIV.<sup>61</sup> Ko je knjiga cenzurirana, naj da ordinarij, če ni kakega zadržka, dovoljenje za natis. To dovoljenje se mora dati pismeno in zastonj. Natisniti se mora v začetku ali na koncu knjige.<sup>62</sup>

Nekam zastarela se ob koncu 19. stoletja zdi v Leonovi konstituciji določba o tem, da se cerkveni cenzuri podvržena knjiga ne sme natisniti, če ne navaja v začetku pisateljevega in izdajateljevega imena kakor tudi kraja in leta natiska in izdanja.<sup>63</sup>

<sup>54</sup> Odst. 41.

<sup>55</sup> »... ut obsequentis animi erga illos exemplum praebent« (odst. 42).

<sup>56</sup> Odst. 42.

<sup>57</sup> Le z dovoljenjem obredne kongregacije se sme izdati, kar se tiče razglasitve za blaženega ali svetnika (odst. 32). Akti kake kardinalske kongregacije se smejo izdati le z dovoljenjem dotične kongregacije (odst. 33). Prevod sv. pisma brez opomb se sme izdati le z dovoljenjem sv. stolice (odst. 7).

<sup>58</sup> Odst. 35.

<sup>59</sup> Odst. 31.

<sup>60</sup> Odst. 38.

<sup>61</sup> Odst. 39.

<sup>62</sup> Odst. 40.

<sup>63</sup> Določba se glasi: »Nobena cerkveni cenzuri podvržena knjiga se ne sme natisniti, če se v začetku ne omenita ime ter priimek tako pisatelja



Dovoljenje, da se knjiga sme natisniti, velja samo za to izdajo. Za nove izdaje kakor tudi za prevode je treba novega dovoljenja. Knjiga, ki jo je obsodila apostolska stolica, je obsojena povsod in v katerem koli jeziku. Knjigotržci, zlasti katoliški, ne smejo imeti, posojati ali prodajati lascivnih knjig; tudi drugih prepovedanih knjig ne smejo imeti naprodaj, če niso dobili po ordinariju dovoljenja od kongregacije za indeks; če tudi so dobili dovoljenje, smejo take knjige dati le tistim, o katerih po pameti domnevajo, da jih zakonito žele.<sup>64</sup>

Vse določbe v Leonovi konstituciji so bile kazensko sankcionirane. Kazni so bile fakultativne in neodrejene, razen v dveh primerih, kjer je šlo za vnaprej izrečeno izobčenje; ta dva primera sta sprejeta tudi v kodeks (kan. 2318).

## 6. Določbe Pija X. (l. 1907 in 1910)

1. Pij X. sicer ni izdal kakega posebnega zakona o cenzuri in prepovedi knjig, pač pa je v protimodernistični okrožnici *Pascendi* z dne 8. septembra 1907<sup>65</sup> in enako v motupropriju *Sacrorum Antistitum* z dne 1. septembra 1910<sup>66</sup> v marsičem dopolnil gornjo Leonovo konstitucijo, tako da moremo imeti te njegove določbe za samostojen zakon o tisku, sedmi v vrsti splošnih cerkvenih tiskovnih zakonov in zadnji pred določbami sedaj veljavnega zakonika. Novosti pa, ki jih je Pij X. glede tiska uvedel, so zlasti te:

Po škofijskih kurijah naj se nastavljajo stalni cenzorji, in sicer naj jih bo v vsaki škofiji več. Prejšnji splošni zakoni ustanove stalnih cerkvenih cenzorjev niso poznali. V nekaterih škofijah pa so začeli uvajati stalne cenzorje. Pij X. je ustanovo stalnih cenzorjev pohvalil in jo ukazal uvesti po vseh škofijah pa tudi v rimski kuriji. Cenzorje izbirajo škofje po lastnem preudarku; v rimski kuriji pa jih določi *magister sacri palatii*, ko predhodno zasliši kardinala vikarja in dobi papeževo odobritev. Za cenzorje se morajo izbirati taki, »ki jih priporočajo starost, izobrazba in modrost.« Jemljejo naj se cenzorji iz svetnih in redovniških duhovnikov.

Redovnik se sme izbrati za škofijskega cenzorja le, če se prej tajno zasliši njegov pokrajinski predstojnik ali, če gre za cenzorja v Rimu, vrhovni predstojnik. Predstojnik, ki se zasliši, mora po službeni dolžnosti izpovedati o njem, kakšna sta njegov značaj in znanje in ali je njegov nauk neoporečen. Redovniški predstojniki morajo skrbeti, da njihovi podložniki ne bodo izdajali spisov brez njihovega in ordinarijevega dovoljenja. Da mora imeti redovnik dvojno dovoljenje, da sme izdati knjigo, je že stara določba; novo pa je, da naroča Pij X. redovniškim predstojnikom skrb, da se bo to vršilo.

kakor tudi izdajatelja, dalje tudi kraj in leto natisa in izdanja. Če pa se v kakem primeru iz upravičenih razlogov zdi primerno, da bi se pisateljevo ime zamolčalo, sme to dovoliti ordinarij« (odst. 43).

<sup>64</sup> Odst. 44—46.

<sup>65</sup> Fontes III, 721—724.

<sup>66</sup> Fontes III, 777—780.

V zvezi z uvedbo ustanove stalnih cenzorjev naj omenimo, da je Pij X. v omenjenih dveh dokumentih ukazal po zgledu umbrijskih škofov ustanoviti v vsaki škofiji nadzorstveni svet (*consilium a vigilantia*). Člani tega sveta so se tako izbirali kot cenzorji. Svet je moral imeti tajne seje pod škofovim predsedstvom, in sicer vsak drugi mesec na določen dan. Njegova naloga je bila paziti »na znamenja in sledi modernizma v knjigah in pouku.«<sup>87</sup>

2. »Pri odobravanju in zavračanju nauka naj hodijo cenzorji po varni srednji poti.« Svoje mnenje mora podati cenzor pismeno. Če je mnenje pozitivno, dá škof dovoljenje za natis z besedo *imprimatur*; pred njo pa se v dovoljenju postavi cenzorjev *nihil obstat* s cenzorjevimi podpisom. V izrednih primerih in zato le redko se more po pametni škofovi sodbi cenzorjevo ime opustiti. Avtorju se nikoli ne sme razodeti, kdo je cenzor njegovega dela, dokler ni cenzor dal ugodnega mnenja. Razlog za prepoved je ta, da ne bo cenzor nadlegovan pri cenzuriranju ali če bi dal neugodno oceno. Cenzor se v podkrepitev svojega zasebnega mnenja ne more sklicevati na svoj naslov cerkvenega cenzorja.

Če bi duhovnik, ki je s škofovim dovoljenjem sprejel uredništvo kakega dnevnika ali revije, svoje dovoljenje zlorabil, naj ga škof najprej opomni; če opomin ne zaleže, naj mu dovoljenje prekliče. Škofje naj pazijo, da se duhovniki, ki dopisujejo v liste, ne bodo pri pisanju pregrešili glede modernizma; če se pregreše, naj jih škofje posvare in jim prepovedo nadaljnje dopisovanje. Isto dolžnost imajo pri svojih podložnikih redovniški predstojniki; če je ne store, naj se škofje obrnejo na papeža. Katoliškim dnevnikom in revijam naj se po možnosti dodeli cerkven cenzor, da bo prebiral sestavke, preden se v tisku razširijo.

Odlok sv. oficija z dne 13. marca 1625,<sup>88</sup> ki ima ime po papežu Urbanu VIII., ki ga je potrdil, je določal stroge odredbe o knjigah, ki pišejo o zasebnih čudežih, videnjih, razodetjih in o podobnem. Take knjige so se smele izdati le, če jih je škof odobril, ko so jih teologi pregledali, in je njegovo odobritev sv. stolica potrdila. Poleg tega je v tem odloku tudi nakazano, v kakšnem smislu potrjuje Cerkev take izredne pojave. Pij X. se glede tega sklicuje na gornji Urbanov odlok.

3. V gornjih dveh Pijevih antimodernističnih dokumentih tudi sicer najdejo cerkveni cenzorji dosti smernic, kako jim je postopati pri presojanju knjig, ki so bolj ali manj navzete modernističnega duha in njegovih zmot. Natančnejše razpravljanje o tem bi seglo čez okvir naše razprave.

<sup>87</sup> »Modernismi indicia ac vestigia tam in libris quam in magisteriis pervestigant vigilantiter« (Fontes III, 723).

<sup>88</sup> »... in doctrinis probandis improbandisque medio tutoque itinere eant« (Fontes III, 721).

<sup>89</sup> Fontes IV, 3—5; gl. tudi konst. Urbana VIII. Coelestis Hierusalem z dne 5. julija 1637 (Fontes I, 402—404).

Leonov zakon in Pijeve določbe o tisku se nekoliko razlikujejo od prejšnjih zakonov. Ta dva zadnja zakona pred sedaj veljavnimi določbami urejata zlasti predhodno cenzuro. Njune določbe so jasne, juristično bolj precizno izdelane in umerjene. Stvarno pa seveda ni bistvenih razlik. Bistvo cerkvene cenzure je ostalo nespremenjeno. Časovna modernistična nevarnost je narekovala Piju X. nekatere zelo podrobne določbe.

## 7. Zaključek

1. V štiristoštiriindvajsetih letih, od l. 1487 do 1910, ki obsegajo zgodovinski razvoj cerkvene cenzure, je bilo izdanih, kakor smo videli, sedem večjih splošnih cerkvenih zakonov o cenzuri in prepovedi knjig. Iz teh zakonov, ki so služili za osnovo sedaj veljavnemu zakonu, posnemamo naslednje vodilne misli.

Cerkev je imela cenzuro ves čas, odkar jo je uvedla, za zelo resno zadevo. Sodeč po postopku, ki ga je opisal Benedikt XIV. v konst. *Sollicita ac provida*, moremo reči, da se je preiskovanje knjig vršilo naravnost skrupulozno natančno z najresnejšo voljo, doognati objektivno resnico. Zakoni predpostavljajo, da se cenzura opravlja pod verskim in nravnim vidikom. V prvem času pa se je opravljala cenzura tudi pod nekakšnim nabožno-vzgojnim vidikom. Ker so se sprva tiskale predvsem take knjige, ki so se tikale vere in nravnosti, je umevno, da je Cerkev takrat zahtevala v cenzuro kakršne koli spise; šele pozno jo je formalno omejila na bogoslovno in nabožno literaturo. Ozir na tradicijo, ki je v Cerkvi vedno zelo močan, je povzročil, da je sv. stolica vztrajala pri desetem pravilu tridentinskega indeksa, ki je zahtevalo cenzuro za vse spise, tudi še v času, ko se njegove določbe niso dale več vzdržati in so jih cerkveni zakonodavci že sami začeli olajševati.

2. Tudi poslovanje cerkvenih cenzorjev je po gornjih zakonih resna zadeva. Res da imajo zadevne določbe večine pred očmi cenzorje, ki preiskujejo že natisnjene knjige, ne pa cenzorjev rokopisov, vendar veljajo smiselno tudi za te iste določbe. Vidik, pod katerim mora cenzor presoditi predloženo knjigo, je visok. Cenzorji morajo paziti, da v knjigi ne bo verskih in nravnih zmot ter da knjiga ne bo vernikom v spotiko v verskem, nravnem in cerkveno-disciplinarnem oziru. Sicer noben zakon tega vidika tako ne določuje, vendar se da z gotovostjo iz njih razbrati. Cerkveni cenzor torej ni prorok, da ne bo v knjigi nobenih zmot. Ni korektor, ki bi moral paziti, da v knjigi ne bo napak. Za stvari, ki se ne tičejo zgoraj navedenega vidika, cenzor ne odgovarja. Zato je popolnoma odveč zgledovanje, češ, knjiga ima take in take zgodovinske in naravoslovne napake, pa je vendar prebila cerkveno cenzuro in dobila cerkveno dovoljenje za natis. Še manj pa bi bilo na mestu, če bi se kdo zgražal nad cenzuro, ki ni zavrгла knjige s slabim jezikom. Cenzorjeva stvar skratka ni, da bi presojal knjige, v kolikor ne gre pri njih za vero, nravnost in cerkveno disciplino. Pa tudi ta vidik, ki je v načelu jasen, prepušča v konkretnem življenju razne možnosti.

Če je zadnji razlog za cerkveno cenzuro ta, da ne bi knjige vernikom škodovala, je treba pomniti, da niso v vseh časih iste knjige enako škodljive. Pri gornjih zakonih smo mogli opazovati časovne posebnosti, ki se v njih izražajo. Glede tega, na kaj mora cenzor paziti, je šla najdalje Klementova instrukcija iz l. 1593. Saj ukazuje, da je treba že iz natisnjenih knjig zato še prej iz rokopisov, ki se v cenzuro predlože, odstraniti oziroma popraviti poleg mest, ki vsebujejo kako versko zmoto, med drugim tudi naslednje: netočne navedbe sv. pisma ali take, ki so vzete iz krivoverskih izdaj; besede sv. pisma, ki se nesveto navajajo za svetne namene; češčenje krivovercev; vse, kar zadeva vražarstvo ali diši po poganstvu; kar žali dobro ime bližnjega, zlasti klerikov in vladarjev; kar je proti cerkveni svobodi, imuniteti in oblasti; kar priporoča poganški absolutizem; zglede, ki žalijo cerkvene obrede, redove, dostojanstva in osebe; šale in pripovedovanja, ki so v škodo dobremu imenu drugih.

Pri cenzuri, zlasti taki, ki jo ureja splošen zakon, ni važno le to, kaj se cenzurira, temveč tudi to, kako se cenzura izvršuje, morda je zadnje še važnejše kot prvo. Pri cerkveni cenzuri n. pr. ni težko uganiti, na kaj naj pazi; težje je vprašanje, kako naj se cenzor zadrži pri svojem opravilu. Očitki, ki so se slišali proti cerkveni cenzuri, so se pritoževali nad načinom, kako cenzorji izvršujejo cenzuro. Rim-ska praksa, ki jo opisuje Benedikt XIV. v konstituciji *Sollicita ac provida*, in navodila, ki jih papež prav tam daje, razodevajo umerjenost, voljo ne delati pisatelju kako pravico, prizanesljivost do pisatelja, ki se moti, a tudi neizprosnost nasproti zmoti. Cenzorjem mora biti samo za resnico in za zveličanje vernikov; vse druge ozire morajo pustiti ob strani. Tudi vnema za resnico jih ne sme prešlepiti, z njo morajo združevati pametno uvidevnost in širokogrudnost.

## II. VELJAVNE DOLOČBE

### 1. Viri

1. V veljavnem cerkvenem zakoniku se določbe o cenzuri nahajajo v posebnem poglavju »o predhodni cenzuri« (kan. 1385 do 1394). Poglavje spada pod naslov »o predhodni cenzuri knjig in njih prepovedi«. Drugo poglavje tega naslova ima določbe »o prepovedi knjig« (kan. 1395—1405), prvo pa, kakor rečeno, o predhodni cenzuri knjig.

2. Navodilo kongregacije sv. oficija z dne 3. marca 1927 o senzualnih in senzualno mističnih literarnih proizvodih (AAS 1927, 186 in nsl.).

3. Odlok koncilske kongregacije z dne 7. junija 1932 o priobčevanju milosti in uslišanj v nabožnih listih (AAS 1932, 240).

4. Odlok konzistorialne kongregacije z dne 14. julija 1938 in kongregacije sv. oficija z dne 17. aprila 1943 o prepovedi knjig (AAS 1943, 144—145).

5. Odlok kongregacije sv. oficija z dne 29. marca 1941 o postavljanju sposobnih cenzorjev (AAS 1941, 121).

6. Odlok kongregacije sv. oficija z dne 17. aprila 1942 o predhodni cenzuri nabožnih knjig (AAS 1942, 16, 149).

7. Čl. 536 do 542 zakonika ljubljanske škofije iz l. 1940.

Temeljni vir so določbe v kan. 1385 do 1394. Po vsebini se ne razlikujejo veliko od Leonovega zakona, dopolnjenega s Pijevimi določbami. V tehničnem pogledu pa so razlike večje. Popolnoma moremo te določbe umeti le, če poznamo prejšnje zakone. Besedilo tu veljavnih določb je večkrat vzeto do besede iz prejšnjih zakonov. Pri tolmačenju je upoštevati določbe kan. 6, odst. 2 in 3, kakor je bilo omenjeno že v uvodu.

Drugi, zgoraj našteti viri na omenjene določbe opozarjajo, jih razlagajo in dopolnjujejo, kakor bomo videli še v naslednjem.

## 2. Cenzura in dovoljenje za natis

1. Čeprav bi cenzura sama po sebi mogla biti sama zase, je vendar dejansko vedno v zvezi z dovoljenjem, da se rokopis sme natisniti, ali s prepovedjo, da se knjiga ne sme širiti in rabiti. V prvem primeru govorimo o predhodni cenzuri (*censura praevia*). O njej ima cerkveni zakonik v zgoraj navedenih kánonih natančneje določbe. Kodeks pa predpostavlja tudi drugo cenzuro, ki je v zvezi s prepovedjo že natisnjene knjige. Po kan. 1397 § 4 »morajo krajevni ordinariji sami ali, če je potrebno, po sposobnih duhovnikih paziti na knjige, ki se na njihovem ozemlju izdajajo ali prodajajo.« Določba predpostavlja, kakor je umevno, da se knjiga preišče. Še določneje govori o tej preiskavi naslednji § 5: »Knjige, ki zahtevajo natančnejšo preiskavo...« O tej cenzuri (*censura repressiva*) sicer zakonik ne prinaša posebnih določb, pač pa se morejo pri njej smiselno uporabljati določbe o predhodni cenzuri.

V predhodno cenzuro more Cerkev zahtevati knjige le od vernikov, represivno cenzuro pa more izvajati nad knjigami kožar koli (kan. 1384 § 1). Stvar je umevna sama po sebi. Iz narave stvari same tudi sledi, da se mora cenzura opraviti pri vsaki knjigi posebej.

2. V poglavju o cenzuri govori zakonik tudi o dovoljenju za natis. To dovoljenje včasih predpostavlja ugodno cenzorjevo mnenje o knjigi in takrat je seveda nujno posamično. Včasih pa ne predpostavlja predhodne cenzure in takrat se more dati za posamezno knjigo ali pa more biti bolj ali manj splošno. Dovoljenje predpostavlja cenzuro pri tistih knjigah, ki se po kan. 1385 § 1 morajo predlagati v cenzuro. Ko pri taki knjigi cenzor pismeno poda ugodno mnenje o njej, naj ordinarij podeli dovoljenje za natis (kan. 1393 § 4). Po določbi Pija X. se je to dovoljenje izražalo z besedo *imprimatur*. Po veljavni določbi ni nujno, da bi se moralo tako izraziti, čeprav se redno ta oblika uporablja. »Dovoljenje, s katerim ordinarij izdaja dovoli, naj se izda pismeno in se mora natisniti

na začetku ali na koncu knjige, lista ali slike; pri tem naj se omeni ime tistega, ki je dovoljenje dal, kakor kraj in čas podelitve« (kan. 1394 § 1). Dobro je, če se dostavi številka odloka, s katerim je dovoljenje dano. Pri majhnih predmetih (n. pr. pri drobnih knjižicah, letakih, podobicah itd.) se je uvedla praksa, da se dovoljenje izrazi le z besedo »s cerkvenim dovoljenjem« ali »z dovoljenjem cerkvenih predstojnikov« (*cum permissu sup. eccl.*), ne da bi se navedlo, kdo je dovoljenje dal, kdaj in kje. Ta praksa očitno ni v skladu s kan. 1394 § 1 in se pri večjih predmetih brez dvoma ne sme uporabljati.

Preden ordinarij dá dovoljenje za natis take knjige, ki se po kan. 1385 § 1 ne sme izdati brez predhodne cenzure, je moral dobiti cenzorjevo mnenje. Kan. 1398 § 4 določa: »Ocenjevalec mora svoje mnenje dati pismeno. Če je ugodno, naj ordinarij da dovoljenje za natis, pred to pa naj se dene mnenje ocenjevalca z njegovim podpisom. Le v izrednih okoliščinah in zelo redko se more po pametni ordinarijevi sodbi omenitev ocenjevalca opustiti.« Po Pijevi določbi se je ugodno cenzorjevo mnenje izražalo z besedama »*nihil obstat*«. Ta način je splošno ostal v rabi, čeprav ga veljavni zakon ne zahteva.

Po starem pravu se je moralo cenzorjevo ime v knjigi natisniti. Ali se mora tudi po veljavnem, ni jasno. Vermeersch n. pr. trdi, da ne in se opira pri tem na nasprotno prakso, velikokrat da izidejo knjige, tudi v Rimu, kjer je pač *imprimatur* omenjen, ne pa tudi cenzorjevo ime. Dalje tega po njegovem ne zahteva kan. 1394, pa tudi sicer da ni nobenega pravnega razloga (*ratio*), čemu bi se moralo cenzorjevo ime omenjati.<sup>1</sup> Toda ti Vermeerschevi razlogi se ne zde prepričljivi, vsaj kolikor gre za razlogo zakonskega besedila. Določbo kan. 1393 § 4 v zvezi s kan. 1394 najbolj naravno tako razlagamo, da se cenzorjevo ime redno mora natisniti, ker sicer zadnji stavek v kan. 1393 § 4 nima pravega smisla. Za to razlogo govori tudi staro pravo. Res pa je, da dela težave besedilo kan. 1394, ki cenzorjevega mnenja posebej ne omenja.<sup>2</sup>

Ordinarij daje dovoljenje za natis po lastnem preudarku. Zato ga sam po sebi ni dolžan dati, čeprav je cenzor dal ugodno mnenje o knjigi; marveč more dati knjigo v pregled še drugemu cenzorju ali pa jo more tudi sam pregledati. Dovoljenje bi mogel odreči tudi iz razloga, ki je zunaj knjige. Razume pa se samo po sebi, da lastni preudarek ni isto kot samovolja. Če torej ordinarij nima pametnega zadostnega razloga proti, mora natis knjige dovoliti, če je cenzor dal o knjigi ugodno mnenje. Če avtor misli, da mu je ordinarij neupravičeno odrekel dovoljenje za natis njegove knjige, se more pritožiti na kongregacijo sv. oficija.

<sup>1</sup> Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* II<sup>3</sup> 1927, odst. 727, str. 450.

<sup>2</sup> Mnogi avtorji se odločajo za to, da je treba cenzorjevo ime omeniti (prim. Wernz-Vidal, o. c. 142 in nsl., in Vermeersch-Creusen, o. c. 450).

Po odst. 40 Leonove konstitucije *Officiorum ac munerum* je bilo določeno, da se mora dati dovoljenje za natis »popolnoma brezplačno«. Veljavni zakonik te določbe nima; Vidal pa meni, da narava stvari zahteva, da se daje to dovoljenje brezplačno.<sup>3</sup> V jugoslovanskih škofijah je bilo po T. št. 9 v pravilniku o plačevanju taks z dne 10. maja 1938 predpisana taksa 50 din; v ljubljanski škofiji pa je poleg tega določeno, da mora avtor po izidu knjige oddati dva izvoda škof. ordinariatu, od teh prejme en izvod cenzor, drugi pa ostane na škof. ordinariatu.

Po odst. 43 Leonove konstitucije se je morala knjiga, ki je dobila imprimatur, tako natisniti, da je imela v začetku ime in priimek avtorja in izdajatelja ter kraj in leto tiskanja in izdanja. Tudi te določbe ni v veljavnem zakoniku.

3. Dozdaj smo govorili o dovoljenju, ki predpostavlja cenzuro. Omenjeno pa je že bilo, da se v tem poglavju govori tudi o takem dovoljenju, ki ne predpostavlja cenzure. O tem dovoljenju govori kan. 1386. Že Leonova konstitucija je v odst. 42 določala, da naj svetni kleriki tudi knjig svetne vsebine ne izdajajo brez vednosti svojih ordinarijev, »da pokažejo zgled pokorščine do njih.« Določba je bila nejasna. Prav tam je bilo duhovnikom tudi prepovedano, da bi brez ordinarijevega dovoljenja sprejemali uredništvo dnevnikov ali revij. Stvarno ista določba je v kan. 1386 § 1: »Svetnim klerikom je prepovedano brez privoljenja njih ordinarijev, redovnikom pa brez dovoljenja njih višjega predstojnika in krajevnega ordinarija izdajati tudi knjige, ki razpravljajo o svetnih stvareh, in pisati v dnevnike, liste ali periodične publikacije ali jih urejati.« § 2 istega kánona nadaljuje: »V dnevnike pa in liste ali periodične publikacije, ki navadno napadajo katoliško vero ali nravnost, tudi katoliški laiki ne smejo nič pisati razen iz upravičenega in pametnega razloga, ki ga je odobril krajevni ordinarij.« Po besedilu je med dovoljenjem v § 1 in dovoljenjem v § 2 razlika. Če gre za laika, potem se po § 2 dovoljenje prav za prav ne zahteva, marveč le potrditev upravičenega in pametnega razloga. Klerik in redovnik pa morata imeti dovoljenje, naj gre za udejstvovanje po § 1 ali pisanje po § 2.

Razlog za določbo v § 1 je brez dvoma skrb za disciplino v kleru in redovništvu. Zato tu ni govora o predhodni cenzuri in o odobritvi besedila. Pod pisanjem v dnevnike je umevati dopisovanje; zato se ne zahteva dovoljenje za vsako novico, ki jo duhovnik ali redovnik pošlje listu, marveč le za pogosto dopisovanje. Ker se to dovoljenje zahteva *ratione personae*, ki piše, ne pa *ratione obiecti*, je umevno, da si mora dovoljenje oskrbeti duhovnik sam, ki dopisuje; urednik lista, ki vanj duhovnik dopisuje, nima v tej stvari nobene dolžnosti.

Ordinariji morejo dati duhovnikom tudi splošno dovoljenje, ne da bi bilo potrebno posebno dovoljenje za vsak dopis ali spis. Tega dovoljenja, naj bo splošno ali posebno, ni treba nikjer priobčiti,

kakor se mora priobčiti imprimatur. Pravni običaj, ki bi nasprotoval določbi kan. 1386 § 1 skoraj ni možen, ker pred Leonovo konstitucijo zadevne določbe ni bilo, po njej se pa tudi še ni mogel uveljaviti.

Čl. 538 ljublj. škof. zak. duhovnike posebej opozarja na kan. 1386 § 1 in izrečno dostavlja, da se kakršen koli nasprotni običaj preključuje. Pod običajem tu pač ni umeti pravni običaj v strogem pomenu besede, marveč nasprotno navado in ravnanje, kakor da kan. 1386 § 1 ni.

Razlog za določbo v § 2 je lahko umeti. Sodelovanje pri časopisih in listih, ki se tu omenjajo, je vobče prepovedano že po naravnem pravu, po cerkvenem zakonu pa tudi takrat, kadar ne bi bilo škodljivo. Takšno pisanje more upravičiti samo zadostni razlog. Vendar pa ta razlog sam še ne zadostuje, marveč ga mora krajevni ordinarij potrditi. To potrjenje sme ordinarij dati za vsak članek posamič ali pa za celo serijo člankov hkrati. Razlog mora seveda dejansko obstojati. Ni prav, če bi dal ordinarij komu kar vnaprej dovoljenje, da sme pisati v veri sovražne časopise, kadar se mu bo zdelo primerno.

Priobčevanje oglasov v liste ne spada pod pojem pisanje; zato se oglaševanje v listih, omenjenih v § 2, presoja po tistem naravnem zakonu, ki določa, kdaj je dovoljeno sodelovati pri slabi stvari.

4. Dovoljenje, da se sme izdati knjiga, ki se mora predložiti v cenzuro, je po Leonovi konstituciji dal ordinarij kraja, kjer je knjiga izšla. Če pa je avtor bival v Rimu in sta mu knjigo odobrila kardinal vikar in *magister sacri palatii*, se je mogla taka knjiga natisniti tudi kje drugje, ne da bi bilo potrebno dovoljenje tamošnjega ordinarija (odst. 35, 37). Po veljavnem pravu je ta zadeva nekoliko drugače urejena; dovoljenje morejo dajati različni krajevni ordinariji in oblastva rimske kurije, in sicer takole:

a) Dovoljenje za natis knjig ali podob, ki se morajo po kan. 1385 § 1 predlagati v cenzuro, »more dati ali krajevni ordinarij, ki mu pripada avtor, ali ordinarij kraja, kjer naj se knjige ali slike javno izdajo, ali ordinarij kraja, kjer naj se natisnejo, toda tako, da avtor, ki mu je kateri izmed teh ordinarijev dovoljenje odrekel, ne more dovoljenja prositi drugega ordinarija, če mu ne naznani, da mu je prvi dovoljenje odrekel«<sup>4</sup> (kan. 1385 § 2). Dostavek, da se na drugega ordinarija ni mogoče obrniti, če je dovoljenje prvi ordinarij odklonil, ako se to ne omeni, vsebuje načelo, ki je uzakonjeno že v kan. 43.

b) Dovoljenje obredne kongregacije se zahteva, da se sme izdati, »kar se kakor koli nanaša na razglasitev božjih služabnikov za blažene ali svetnike«<sup>5</sup> (kan. 1387).

<sup>3</sup> O. c. 143.

<sup>4</sup> Določba je strožja kot splošna v kan. 44 § 1.

<sup>5</sup> Dostaviti je treba, dokler teče postopek za razglasitev blaženim ali svetnikom (prim. Wernz-Vidal, o. c. 137).



c) Dovoljenje krajevnega ordinarija se zahteva, da se smejo izdati »knjige z odpustki, kratki posnetki, knjižice, listi itd., ki vsebujejo dovolitve odpustkov« (kan. 1388 § 1). Ali je pod krajevnim ordinarijem umeti le ordinarija kraja, kjer se taka knjiga izda, ali pa iste tri ordinarije kot zgoraj pod a), ni dognano. Tehni pisatelji zagovarjajo obojno mnenje.

č) Dovoljenje apostolske stolice je potrebno, »da se morejo v tisku izdati v kakršnem koli jeziku avtentična zbirka molitev in pobožnih del, na katere je apostolska stolica navezala odpustke, ali seznam apostolskih odpustkov<sup>6</sup> ali kratek posnetek, pa naj bi bil že prej sestavljen, a ne še odobren, ali pa naj se šele sestavi iz raznih dovolitev« (kan. 1388 § 2). Poudarek je na besedi avtentična zbirka; če se zbirka ne smatra za avtentično, zadošča dovoljenje krajevnega ordinarija.

d) Dovoljenje predstojnika kardinalske kongregacije se zahteva, da se morejo vnovič izdati odloki dotične kongregacije (kan. 1389).

e) Dovoljenje apostolske stolice se zahteva, da se sme znova izdati kodeks ali pa prevesti (prim. izjavo v začetku kodeksa). Dovoljenje daje komisija za avtentično razlaganje kodeksa.

f) »Pri izdajanju liturgičnih knjig in njih delov, prav tako tudi litanij, ki jih je sv. stolica odobrila, mora ordinarij kraja, kjer se tiskajo ali kjer izidejo, potrditi, da se ujemajo z odobrenimi izdajami« (kan. 1390).

g) Dovoljenje apostolske stolice se zahteva, da se sme izdati prevod sv. pisma v ljudskem jeziku brez opomb (kan. 1391); vendar pa sv. stolica navadno tega dovoljenja ne da.

h) Dovoljenje krajevnega škofa se zahteva, da se sme izdati prevod sv. pisma v ljudskem jeziku z opombami (kan. 1391 in IK z dne 20. maja 1923 h kan. 1391). Liturgične perikope in zgodbe sv. pisma, kakor se uporabljajo v šolah, se smejo izdati brez opomb. Paziti je, da morajo biti liturgične perikope napravljene po vulgati (bibl. komisija z dne 30. aprila 1934, AAS 1934, 315), dovoljeno pa je tak prevod primerno pojasniti z izvornim besedilom ali s kakim drugim besedilom (bibl. komisija z dne 22. avgusta 1943, AAS 1943, 270—271).

i) Za prevod odobrenega dela je treba novega dovoljenja, ki ga da isti kot za izvornik; prav tako je potrebno novo dovoljenje za novo izdajo odobrenega dela (kan. 1392 § 1). Pod novo izdajo pa ne spada nespremenjen ponatis. »Posebej objavljeni odtisi poglavij iz časopisov se ne štejejo za nove izdaje in zato zanje ni treba nove odobritve« (kan. 1392 § 2).

<sup>6</sup> Seznam apostolskih odpustkov je tisti seznam, ki obsega odpustke, o katerih izjavi novi papež ob nastopu svoje službe, da jih namerava navezati na rožni venec, svetinje itd. z blagoslovom, ki ga podeli sam, ali tisti, ki ima pravico podeliti papeški blagoslov (seznam Pija XI. je v AAS XIV 142, Pija XII. v AAS XXXI, 132—134).

### 3. Predmet cerkvene cenzure

1. Že Leonova konstitucija je omejila cerkveno cenzuro na knjige, ki »se nanašajo na verske in npravne predmete in splošno vse spise, v katerih se kaj posebej tiče vere ali npravnosti.« Isto je ohranil veljavni zakonik, samo da določbe v kan. 1385 § 1 bolj natančno opredeljujejo spise, ki se morajo predlagati v cenzuro. Za pravilno interpretacijo teh določb je treba najprej opredeliti vrsto različnih spisov. Zakon omenja knjige (libri), knjižice (libelli), dnevnike (diaria, publicationes diariae), liste (folia), periodične publikacije (libelli periodici) in kakršne koli spise (scripta quaelibet). Kan. 1384 § 2 splošno določa: »Kar se v tem naslovu predpisuje o knjigah, se mora raztegniti tudi na dnevne in periodične publikacije in na kakršne koli izdane spise, ako ni drugače določeno.«

Za knjigo v ožjem pomenu se po splošni razlagi zahteva glede na vsebino enotnost, glede velikosti pa večji obseg. Schmalzgruber in za njim mnogi so naglašali predvsem kolikost, knjiga da mora obsegati vsaj deset tiskanih pol v osmerki ali tri sto dvajset strani v šestnajsterki; Lugo in za njim drugi pa so poudarjali, da ne gre, da bi se ravnali zgolj po materialnem kriteriju, kot ga predstavlja število strani, marveč se je ravnati po občem prepričanju, ki razlikuje knjigo od ostalih vrst spisov.<sup>7</sup>

Več krajših spisov, ki so slučajno skupaj vezani, ne tvorijo knjige. Ne zahteva pa se za knjigo, da bi morala obsegati le en spis; zbornik, ki je urejen pod nekim enotnim vidikom, spada pod pojem knjige. Če pa naj bi se v njem priobčila kaka razprava, ki sama ne spada v cenzuro, potem nje ni treba predlagati v cenzuro, čeprav se druge morajo.

Knjižica (libellus) se loči od knjige po manjšem obsegu. O knjižici takrat govorimo, če ima vsaj eno tiskano polo. Najbolj splošen pojem je *scriptum* (spis), ki nam pomeni, kakršen koli spis, ki je izdan in javnosti namenjen. Pod listi (folia) je umeti tudi letake, lepake in podobno. Kaj je dnevnik ali periodična publikacija, je že iz imena razvidno. Kar se izda kot manuskript, ni treba predlagati v cenzuro, če ne bo vsem na razpolago in ni dano splošno na prodaj. Če pa je namenjeno javnosti ali je javno dano naprodaj, se mora predložiti v cenzuro, čeprav ima označeno, da je izdano kot manuskript.

Beseda knjiga ima torej v titulu o cerkveni cenzuri in prepovedi knjig dva pomena. V širšem pomenu pomeni kakršen koli spis, v ožjem pa le spis, ki je po vsebini pod nekim vidikom enoten in ima večji obseg. Po kan. 1384 § 2 je v tem titulu umeti knjigo v širšem pomenu, ako ni drugače določeno.

2. Kan. 1385 § 1, ki našteva, kaj je treba predlagati v cerkveno cenzuro, omenja na prvem mestu »knjige svetega pisma,« njih opombe in komentarje. Knjige sv. pisma je umeti v običajnem cer-

<sup>7</sup> Gl. o tem Wernz-Vidal, o. c. 132.

kvenem in bibličnem pomenu kot dele sv. pisma. Brez cenzure se ne sme izdati celo sv. pismo pa tudi posamezni njegovi deli ne, nobene razlike ni, naj se izda v izvirnem jeziku ali v kakšnem prevodu, starem ali novem, z opombami ali brez njih. V cenzuro je treba predlagati tudi spise, ki vsebujejo opombe k sv. pismu ali njegovo razlago. Obseg opomb ali razlage pri tem ne igra vloge.

Odst. 2 v § 1 kan. 1385 našteva ostalo literaturo, ki se mora predlagati v cerkveno cenzuro. Zakonsko besedilo razlikuje pri tem tri vrste literature, namreč a) knjige, ki se bavijo s teologijo v širšem pomenu besede<sup>8</sup>; b) nabožne knjige in knjižice<sup>9</sup>; c) spise, ki zaradi konkretnih razmer prav posebej zadevajo vero ali nrvnost.<sup>10</sup> Določba ni prav jasno formulirana. Po besedilu bi bilo treba iz prve skupine predlagati v cenzuro le knjige<sup>11</sup>, iz druge knjige in knjižice in iz tretje kakršne koli spise. Prav razvidno pa ni, zakaj bi se morale iz prve skupine predlagati le knjige in iz druge le knjige in knjižice, ne pa tudi spisi manjšega obsega. Praksa v škofijskih kurijah je strožja; navadno se predlaža v cenzuro iz zgornje prve in druge skupine vsak spis. Ni pa jasno, ali se opira praksa na prestrogo tolmačenje gornjega zakonskega besedila ali na kak poseben škofijski zakon.

V tretjo skupino spadajo kakršni koli spisi, v katerih se po besedilu, vzetem iz odst. 41 Leonove konstitucije, kaj posebej tiče vere in nrvnosti, kar pa se presoja po krajevnih razmerah. Gre za spise, ki ne spadajo v skupini pod a) in b) bodisi zaradi vsebine ali zaradi premajhnega obsega. Sodba o tem, ali spada kak spis v to skupino, pristoji škofu. Tako bi mogel škof določiti, da spadajo zaradi vsebine sem spisi, ki razpravljajo o konkretni primernosti konkordata, o osnutkih kakega državnega zakona o šolstvu, spisi o kakem socialnem in političnem vprašanju sploh. Po določbi obredne kongregacije z dne 21. marca 1914<sup>12</sup> spadajo sem molitve, ki se obračajo na »božjega služabnika«, to je osebo, umrlo v duhu svetosti, naj bi ona izprosila pri Bogu milosti. Take molitve se morajo po tej določbi predlagati škofu v odobritev in se brez njegovega dovoljenja ne smejo natisniti ali širiti med ljudstvom. Prav tako mora imeti po odločbi obredne kongregacije z dne 4. avgusta 1877<sup>13</sup> odobritev krajevnega ordinarija prevod reda sv. maše (ordo missae). Po odločbi

<sup>8</sup> Zakonsko besedilo se glasi: »Knjige, ki se nanašajo na sveto pismo, sveto bogoslovje, cerkveno zgodovino, kanonsko pravo, nrvno bogoslovje, etiko in druge takšne verske in nrvne nauke.«

<sup>9</sup> Zakonsko besedilo govori »o molitvenikih in nabožnih knjigah in knjižicah kakor tudi takih, ki vsebujejo pouk in navodilo o veri, morali, ascetiki in mistiki, in drugih te vrste, čeprav se zde, da pospešujejo pobožnost.«

<sup>10</sup> »...in na splošno spise, v katerih se kaj posebej tiče vere ali nrvnosti.«

<sup>11</sup> Tako Wernz-Vidal, o. c. 134; Vermeersch-Creusen, o. c. 446; nekateri avtorji pa so strožji, n. pr. Berutti, *Institutiones iuris canonici* IV, 1940, 422.

<sup>12</sup> AAS 1914, 192.

<sup>13</sup> Fontes VIII, 211.

kongregacije sv. oficija z dne 13. julija 1930<sup>14</sup> je tudi po razglasitvi kodeksa ostala v veljavi določba iste kongregacije z dne 25. septembra 1710, ki prepoveduje, da bi kdo brez izrečnega in posebnega dovoljenja iste kongregacije sv. oficija razlagal »kitajske obrede«. Spise torej, ki spadajo v tretjo skupino in se zato morajo predlagati v cenzuro, določa sproti cerkvena oblast, bodisi apostolska stolica, kot zgoraj v navedenih treh primerih, ali pa krajevni ordinarij.

Po gornjih določbah v odst. 2 § 1 kan. 1385 se presoja tudi cenzuriranje časopisov in revij. Verski ali nabožni listi, ki se bavijo s snovjo, katera spada v gornjo drugo skupino, se nedvomno morajo predlagati v cenzuro. Prav tako je treba predlagati članke, »v katerih se — po škofovi sodbi — kaj posebej tiče vere ali npravnosti.« Glede znanstvenih teoloških revij pa so mnenja različna. Te revije se bavijo s snovjo, ki spada v gornjo prvo skupino; vprašanje pa je, ali spadajo revije oziroma članki v njih pod pojem knjiga. Ker smo zgoraj videli, da jemljejo nekateri tudi tu izraz knjiga v širšem pomenu, je razumljivo, da po njihovem mnenju zadene cerkvena cenzura tudi znanstvene teološke revije. Praksa v škofijskih kurijah je glede cenzuriranja listov in revij močno različna. Ponekod zahtevajo v cenzuro tudi znanstvene teološke revije, drugje pa niti nabožnih ne, čeprav sicer zahtevajo, da se mora predlagati v cenzuro vse, kar verskega izide.

Katoliških listov in revij, to je takih, ki nimajo nabožne ali teološke vsebine, marveč svetno, ki jo pa obravnavajo v skladu z načeli katoliške vere, ni treba predlagati v cenzuro. Če pa hoče tak list ali revija priobčiti članek, ki spada v zgoraj navedeno drugo skupino, ali pa je njegova vsebina taka, da se »posebej tiče vere in npravnosti«, se članek seveda mora predložiti v cenzuro. Znanstvenega članka, ki se bavi z vsebino iz gornje prve skupine, ni treba predlagati v cenzuro. Po Pijevi določbi naj bi škofje nastavljali po možnosti katoliškim dnevnikom in revijam cerkvene cenzorje, da bi prebirali sestavke, preden bi se v tisku razširili. V zakonik ta določba ni bila sprejeta; zato jo moramo imeti za opuščeno.

V škofijah, kjer izhaja veliko nabožnih listov, je vprašanje o njih cenzuriranju precej pereče. Misel pa, da bi mogel biti duhovnik, ki tak list ureja, obenem njegov službeni cenzor, se pravno ne da zagovarjati. Njegova naloga je seveda tudi paziti, da v njegovem listu ne bo člankov, ki ne bi bili v skladu z vero in npravnostjo; tudi to je možno, da vidi v njem ordinarij poroka, da v listu takih člankov ne bo; toda vse to še ne more nadomestiti predpisanega cenzorja, ki mora biti kar se da nepristranski in pisatelju neznan, dokler ne da pozitivne ocene. Koncilaska kongregacija zahteva v svojem odloku »o priobčevanju milosti in uslišanj v nabožnih listih z dne 7. junija 1932 (AAS 1932, 240), da morajo imeti taki listi posebnega uradno nastavljenega cenzorja, ki mora oddati mnenje pisмено za vsak primer posebej.

<sup>14</sup> AAS 1930, 344.

Končno naj omenimo, da spadajo med predmete cerkvene cenzure tudi »svete podobe, pa naj bodo kakor koli natisnjene, ali imajo molitve ali se brez njih natisnejo« (kan. 1385 § 1 št. 3).

3. Zgoraj navedene spise in svete podobe mora predlagati v cenzuro izdajatelj oziroma avtor; zakon pravi kratko, da jih »brez predhodne cenzure tudi laiki ne smejo izdati« (kan. 1385 § 1 al. 1). Prestop te določbe v zakoniku ni kazensko sankcioniran, kakor v zakoniku v nasprotju s prejšnjim pravom določbe o cenzuri in prepovedi knjig na sploh niso kazensko sankcionirane. Izjema je le pri knjigah, ki se omenjajo v kan. 2318. Gre za nekatere heretične knjige in za nezakonito izdajanje sv. pisma in njegovih razlag. V § 1 se omenjajo a) knjige<sup>15</sup>, katerih avtorji so apostati, heretiki ali shizmatiki; knjige same pa branijo apostazijo, herezijo ali shizmo, in b) knjige, ki so v apostolskih pismih z imenom prepovedane. Pri knjigah pod a) zadene kazen naprej izrečenega apostolski stolici na poseben način pridržanega izobčenja izdajatelje in tiste, ki take branijo ali jih zavestno brez dovoljenja berejo ali obdrže. Pri knjigah pod b) pa zadene ista kazen tiste, ki take knjige branijo ali jih zavestno brez dovoljenja berejo ali obdrže.

Za nezakonito izdajanje sv. pisma je zagroženo vnaprej izrečeno izobčenje, ki pa ni nikomur pridržano. Kazni zapadejo: 1. pisci in izdajatelji, ki brez škofovega dovoljenja izdajo originalno besedilo svetopisemskih knjig, njihovih starih prevodov, ali opombe k sv. pismu in svetopisemske komentarje<sup>16</sup>; 2. pisci in izdajatelji, ki izdajo brez dovoljenja sv. stolice sveto pismo v ljudskem jeziku brez opomb in 3. pisci in izdajatelji, ki izdajo sv. pismo v ljudskem jeziku z opombami, a brez škofovega dovoljenja.

Knjige, ki bi se morale predložiti v cenzuro, pa se izdajo brez cenzure, na splošno niso zaradi tega že prepovedane, razen teh, ki se omenjajo v kan. 1399 št. 5; tu se naštevajo štiri skupine knjig, namreč: a) knjige sv. pisma, njihove opombe in komentarji, b) prevodi sv. pisma, ki jih ni odobrila sv. stolica, ali niso bili izdani pod nadzorstvom škofov in z opombami, c) knjige in knjižice, ki pripovedujejo o novih prikazovanjih, razodetjih, videnjih, prerokbah in čudežih, č) knjige in knjižice, ki uvajajo nove pobožnosti. Te štiri skupine knjig je torej prepovedano brati, hraniti, posojati in širiti, ako se izdajo brez cerkvenega dovoljenja. Razlog za prepoved je pač ta, ker morejo postati take knjige za pravo versko in duhovno življenje zelo nevarne.

#### 4. Imenovanje in določanje cenzorjev

Zakonik je ohranil ustanovo stalnih cenzorjev, ki jo je v občli Cerkvi uvedel šele Pij X., kakor smo videli zgoraj. Kan. 1393 § 1 določa: »V vseh škofijskih kurijah naj bodo uradni cenzorji, da presojajo, kar se bo izdalo.« »Izbirajo naj se iz

<sup>15</sup> Knjigo je vzeti tu v strožjem, ožjem pomenu.

<sup>16</sup> Opomb in komentarjev mora biti za celo knjigo.

obeh vrst duhovništva« (kan. 1393 § 3), kakor je že tudi določil Pij X. Kodeks sicer izrečno ne prišteva cenzorje k škofijski kuriji (prim. kan. 363 § 2), toda navzlic temu jih moramo šteti med nastavljenke škofijske kurije<sup>17</sup> in aplicirati nanje določbe, ki vobče veljajo o imenovanju teh nastavljenecv. Cenzorje nastavlja škof. Nastavljajo naj se s pismenim odlokom o nastavitvi (prim. kan. 364 § 1; 159). Kot vsak drug nastavljenec škofijske kurije mora tudi cenzor priseči v roke škofa, da bo svojo službo zvesto spolnjeval brez vsakršnega ozira na osebe, nadalje mora svoje opravilo vršiti pod vodstvom škofovim po določbah prava in varovati mora tajnost v mejah in na način, kakor določata pravo ali škof (kan. 364 § 2).

Škof nastavlja cenzorje po svojem svobodnem preudarku in jih tudi razrešuje. Pri opisovanju zgodovinskega razvoja sedanjih določb o tisku smo omenili, da je več zakonov določalo, kakšen naj bo cerkven cenzor. Kan. 1393 § 3 ponavlja za Pijem X., naj se za cenzorje izbirajo taki, »ki jih priporočajo starost, izobrazba in razumnost.« Leonova konstitucija je določala, naj si škofje za cenzorje izbirajo može, »ki se odlikujejo po pobožnosti in znanju, od katerih vernosti in nravnosti si morejo nadejati, da ne bodo nič dajali na priljubljenost ali na zasovraženost, marveč se za noben človeški ozir ne bodo menili in bodo imeli pred očmi le božjo slavo in korist ljudstva.« Po konstituciji Benedikta XIV. so se izbirali za cenzorje možje neomadeževanega življenja in trezne sodbe, taki, ki so bili nepristranski in se niso bali soditi po pravici in resnici. Cenzor je moral biti strokovnjak v vprašanih, ki jih je obravnavala predložena knjiga, če se mu je po pomoti predložila kaka druga knjiga, je bil v vesti dolžan odkloniti cenzuriranje.

Vse našteje določbe zahtevajo pri cenzorju poleg znanstvene kvalifikacije še moralno kvalifikacijo in slednjo bolj kot prvo. Krajše in točneje, kot so v kan. 1393 § 3, se bistvene lastnosti, ki se zahtevajo pri cenzorju, ne dajo izraziti; cenzor mora biti namreč izkušen v življenju (zato primerna starost!), učen in razumen.

Od pravilne izbire cerkvenih cenzorjev je dosti več odvisno, kot se na prvi videz zdi. Marsikatera nevšečnost se prepreči, če imajo cerkveno cenzuro v rokah sposobni in razumni ljudje. Kongregacija sv. oficija opozarja v odloku o predhodni cenzuri nabožnih knjig z dne 17. aprila 1942 (AAS 1942, 149) ordinarije, naj za cenzorje takih knjig, ki sicer ne vsebujejo zmot, pač pa se premalo skladajo s pravo krščansko pobožnostjo, določajo učene in resne cenzorje.

Po določbi Pija X. je moral krajevni ordinarij, ki je hotel nastaviti za cenzorja redovnika, poprej tajno zaslišati višjega redovniškega predstojnika in ta je moral po službeni dolžnosti izpovedati, kakšnega značaja je redovnik, kakšno je njegovo znanje in ali je njegov nauk neoporečen. Zakonik te določbe ni sprejel. Zaradi re-

<sup>17</sup> Čl. 86, odst. 7 lj. škof. zak. jih izrečno prišteva k škof. kuriji.

dovniške discipline pa mora krajevni ordinarij prej obvestiti redovniškega predstojnika, preden njegovega podložnika imenuje za cenzorja. To mora storiti, pa naj je red izvzet izpod njegove oblasti ali ne. Predstojnik, ki naj ga obvesti, more biti pokrajinski ali krajevni.

Cenzorjev naj bo v škofiji redno več, tako da bo cenzorjevo ime moglo ostati pisatelju prikrito, dokler ne bo cenzor dal ugodnega mnenja (kan. 1393 § 5). Namen, ki ga ima ta določba, se praktično popolnoma skoraj ne da doseči, zlasti če škofija ni velika. Če spis nima posebne strokovne vsebine, je izbira med cenzorji bolj svobodna in avtor teže ugame, kateremu cenzorju je bil spis predložen. Če pa ima spis posebno strokovno vsebino, je manj cenzorjev, ki bi prihajali v poštev, navadno je le eden, zato avtorju pač ne bo težko uganiti, kateremu cenzorju so njegov spis predložili v cenzuro. Popolnoma nasprotna gornji določbi pa je praksa, po kateri si avtor sam izbira cenzorja svojega spisa, ali če ordinariat sam naznani avtorju, kdo bo izbran za cenzorja. Tako ravnanje ni samo nezakonito, marveč povzroči, da postane cenzura neresna zadeva in da zdrkne na raven prazne formalnosti. Vsakdo pa razume, da more imeti to usodne posledice.

Če je škofija manjša ali se v cenzuro ne predlaga veliko spisov, zadostujeta eden ali dva cenzorja. Ordinarij more tudi sam cenzurirati predloženi spis ali pa ga dati v pregled nekomu, ki ga ad hoc določi za cenzorja. Redno pa se seveda mora posluževati stalno nastavljenih cenzorjev.

Ker so cenzorji škofov pomožni organ, se razume samo po sebi, da konkretnega cenzorja za konkretno knjigo določi ordinarij, čeprav kodeks o tem nima izrečne določbe. V ljubljanski škofiji odreja cenzorja generalni vikar (čl. 105, odst. 2 zak. lj. škof.). Pri tem odrejanju je paziti, kakor je opomnil že Benedikt XIV. v konstituciji *Sollicita ac provida*, da se cenzor, ki se mu predloži rokopis v cenzuro, spozna v stvareh, ki se v rokopisu obravnavajo, po besedah Benedikta XIV. naj se določajo le taki cenzorji, »*qui scientiam rerum, quas libri delati respective continent, diuturno studio acquisitam possideant; decet enim de artibus solos artifices iudicare*«. <sup>18</sup> Čeprav za škofijske cenzorje ta določba ne more vedno veljati ad verbum, naj se upošteva vsaj po smislu.

Pij X. je ukazal ustanoviti, kakor smo zgoraj videli, v vsaki škofiji nadzorstveni svet (*consilium a vigilantia*), čigar naloga je bila paziti »na znamenja in sledi modernizma v knjigah in pouku«. Kodeks tega nadzorstvenega sveta ne omenja, pač pa ga predpostavlja navodilo kongregacije sv. oficija o senzualnih in senzualno-mističnih literarnih proizvodih z dne 3. maja 1927 (AAS 1927, 186), ko opozarja ordinarije, »naj si prizadevajo pridno in marljivo opravljati ta posel (zatiiranje pogubnih knjig), ki jim ga nalaga kan. 1397, § 4 cerkv.

<sup>18</sup> § 16, Fontes II, 411.

zak., sami ali pa z nadzorstvenimi sveti (*consilia de vigilantia*)».

V ljubljanski škofiji je po škofijskem zakoniku iz l. 1940 ustanovljeni tako imenovani tiskovni svet, ki skrbi, da se bodo določbe o predhodni cenzuri knjig (kan. 1385—1394) in o prepovedi knjig (kan. 1395—1405) v redu izvrševale; posluje tudi kot *consilium a vigilantia* (čl. 126, odst. 1). Zato naj vestno zasleduje, kakšne knjige se v škofiji izdajajo in prodajajo; izdeluje naj predloge in načrte, kako bi se omejilo razpečavanje veri in npravnosti nevarnih knjig, brošur in listov (čl. 537). Njegova naloga je tudi voditi statistiko o verskem in katoliškem slovstvu ter časopisju v škofiji (čl. 126, odst. 2). Predsednik tiskovnega sveta povabi večkrat na leto na sejo tiskovnega sveta tudi škofijske cenzorje. Na taki seji se razpravlja, kako bi se verski in npravni nauk ter cerkvena disciplina v tisku ohranili čisti, in kako bi se utrdilo v tisku pravo katoliško in cerkveno mišljenje (čl. 542). Tiskovni svet je kot drugi sveti te škofije škofov posvetovalni organ (čl. 110, odst. 1); člane imenuje škof (čl. 110, odst. 3).

### 5. Smernice za poslovanje cenzorjev

1. Prejšnji cerkveni tiskovni zakoni, zlasti od Klementove instrukcije dalje, so imeli precej smernic, po katerih naj bi se ravnali cenzorji pri svojem opravilu. Tako je Klementova instrukcija podrobno naštevala, kaj mora korektor v predloženi knjigi popraviti oziroma iz nje odstraniti. Instrukcija je imela sicer pred očmi prvenstveno le korektorje, ki so ocenjevali že tiskane knjige, toda po smislu je veljala tudi za tiste, ki so opravljali predhodno cenzuro. Benediktova konstitucija je vsebovala natančna navodila o tem, kako naj cenzor cenzuro opravlja. Ta navodila sta zadnja dva tiskovna zakona, Leonov in Pijev, še izpopolnila.

Iz teh virov je povzel veljavni zakonik dve smernici za poslovanje cerkvenih cenzorjev. Iz Benediktove konstitucije je vzeta določba kan. 1393 § 2, da morajo cenzorji pri svoji službi pustiti vsak ozir na osebe in imeti pred očmi le cerkvene dogme in skupen teološki nauk, ki jih obsegajo sklepi vesoljnih cerkvenih zborov ali konstitucije ali določbe apostolske stolice ter so v soglasju s priznanimi učitelji. Kan. 1393 § 3 pa ponavlja za Pijem X., naj cenzorji, ko potrjujejo ali zametajo nauke, hodijo varno in srednjo pot.

Iz navedenih določb sledi, da je cenzorjeva dolžnost ta, da presodi predloženi spis glede na nauk, torej *quoad fidem et mores*, kakor pravimo. Cenzorjeva sodba, če je ugodna, hoče povedati samo to, da v spisu ni nič »proti veri in npravnosti« (contra fidem et mores). O zgodovinski in kaki drugi pravilnosti trditev v spisu cenzor ne sodi, še manj seveda o obliki spisa, o njegovem jeziku in podobno. Velja pa ta naučni vidik v prvi vrsti upoštevati pri takih spisih, ki podajajo nauk. Pri takih knjigah mora cenzura paziti, da ni kake zmote. Kakšnih drugih ozirov cenzura pri takih spisih redno ne bo imela.



Toda ta naučni vidik ne zadostuje pri vseh spisih, ki se morajo predlagati v cenzuro. To jasno sledi iz nekaterih novejših odlokov sv. stolice; tako n. pr.: iz odloka sv. oficija o predhodni cenzuri nabožnih knjig z dne 17. aprila 1942 (AAS 1942, 149), ki opozarja ordinarije, naj za cenzuriranje nabožnega spisa, ki sicer ne vsebuje kake zmote, pač pa se premalo sklada s pravo krščansko pobožnostjo, določijo učenega in resnega cenzorja, ki naj pri svojem opravilu ne gleda samo na čistost nauka, marveč tudi na resnost božjega kulta; take spise naj dovoljujejo ordinariji le z največjo pazljivostjo.

Koncilski kongregacija je 7. junija 1932 izdala odlok o priobčevanju milosti in uslišanj v nabožnih listih (AAS 1932, 240); v odloku določa med drugim, da mora za vsak primer posebej dati pismeno mnenje uradno nastavljeni cenzor; ta »naj pazi, da bo to, kar se pripoveduje o prejeti milosti, kazalo znamenja verjetnosti, tako da zasluži vero, če se vse po pameti presodi, zlasti pa, da bo odstranjen vsak tudi najmanjši sum o zvezi med prejeto milostjo in dano miloščino«. Če taka pripovedovanja tej določbi ne ustrezajo, ordinariji ne smejo dovoljevati, da bi se širila, »razen pod splošno označbo prejete milosti brez kakršnega razlaganja dogodka«. Odlok opozarja tudi na kan. 1261, ki v § 1 določa: »Krajevni ordinariji naj pazijo, da se bodo predpisi o bogoslužju vestno izpolnjevali, zlasti pa, da se ne bo v javno ali zasebno bogoslužje ali vsakdanje življenje vernikov uvedla kaka praznoverna razvada ali kaj dopustilo, kar je veri tuje ali se ne sklada s cerkvenim izročilom ali kaže umazan dobiček.«

Kongregacija sv. oficija je izdala 15. marca 1928 opozorilo na krajevne ordinarije o hvaljenju nekatoliškega tiska (AAS 1923, 152); opozorilo se glasi: »Pogosto se dogaja, da pisatelji, tudi taki, ki jih imajo za dobre katoličane, po dnevnikih in revijah hvalijo, povečujejo in odobrujejo take knjige, spise, slike, kipe in druge duhovne in umetniške proizvode, ki nasprotujejo katoliškemu nauku, krščanskemu čutu in so včasih tudi izrečno obsojeni od sv. stolice. Lahko je razumeti, kako težko pohujšanje, združeno s škodo za vero in nravnost, more nastati pri vernikih, če bi dušni pastirji dopuščali, da bi se to nemočno vršilo. Da se torej to ne bi godilo, sodi najvišja kongregacija sv. oficija z odobrenjem Njegove svetosti papeža Pija XI., da mora opozoriti krajevne ordinarije, naj po svoji službi proti takim pisateljem takoj, ko zvedo zanje med svojimi podložniki, zlasti med duhovščino, tako svetno kot redovniško, podvzamejo sami ali s pomočjo svetov vse, kar imajo po svoji vesti za čim bolj učinkovito.« Umevno je, da se mora tudi cenzor ravnati po

tem opozorilu in paziti, da ne bo odobril spisov in člankov, ki se tu omenjajo.

Končno naj navedem še odlok kongregacije sv. oficija z dne 8. julija 1936, s katerim je bilo obsojeno glasilo krščanskih revolucionarjev »Térre Nouvelle«; drugi del tega odloka se glasi: »Ob tej priliki sami kardinali opominjajo vernike, da se varujejo kakršnih koli knjig, dnevnikov, revij in ostalih spisov, ki priporočajo — zlasti pod pretvezo sodelovanja pri karitativnem delu — sodelovanje katoličanov s pripadniki komunizma« (AAS 1936, 294).

Navedeni odloki pričajo, da naj cenzorji sodijo tudi o tem, ali je knjiga primerna; seveda ne mislimo tu na kakršno koli primernost, marveč le na primernost z versko-nravnega stališča kakor tudi s stališča cerkvene discipline. Knjiga n. pr., ki je spisana v slovnično slabem jeziku, je nedvomno po svoje neprimerna, toda o tej neprimernosti ne gre sodba uradnemu cerkvenemu cenzorju. Če cerkveni cenzor ocenjuje n. pr. prevod kakega spisa, ni njegova naloga, da bi ga primerjal, ali se ujema z izvirkom ali ne, marveč ga mora presojati samostojno. Cenzor se mora zavedati, da njegova pristojnost ne more segati dalje, kot sega pristojnost Cerkve. Ker ima terminologija zlasti v bogoslovju izredno velik pomen, je umevno, da cenzor sme in mora paziti, ali uporablja pisatelj občo terminologijo ali ne. Ta pažnja ne prestopa mej cerkvene pristojnosti.

Kadar pa cenzor ocenjuje spise, ki so namenjeni za uradno ali na pol uradno cerkveno rabo, sledi iz stvari same, da je njegova pristojnost širša. Cerkev se pri takem spisu ne more zadovoljiti s tem, da ni v njem nič »proti veri in nramnosti« ali da z versko-nravnega stališča in s stališča cerkvene discipline ni neprimeren, marveč mora zahtevati, da se spis presodi tudi v tem, ali ustreza svojemu namenu. Čl. 541 zak. lj. šk. ima o tem jasno določbo, ki se glasi: »Knjige in spisi, ki so namenjeni za javni ali na pol javni cerkveni pouk ali bogoslužje, se morajo oceniti še posebej z ozirom na rabo, za katero so namenjeni.« Med take knjige spadajo katekizem, šmarnična berila, pridige, veroučne knjige, cerkvene liturgične knjige. Večjo pažnjo kot doslej bi morali posvečati cenzuriranju molitvenikov.

Cenzor naj presoja naučno stran v spisih in njih primernost, kakor smo zgoraj omenili. Pri tem mora imeti pred očmi le cerkvene dogme in skupen katoliški nauk, oboje pa tako, kot je v odlokih vesoljnih cerkvenih zborov, v konstitucijah in določbah apostolske stolice ter v soglašnem učenju priznanih učiteljev (kan. 1393 § 2). Kakor kleriki sploh tako naj se tudi cerkveni cenzorji »pri bogoslovnih vedah drže trdnega nauka, ki so ga prejeli od prejšnjih rodov in ga je vobče sprejela Cerkev, varujejo pa naj se necerkvenih novotarij v izražanju in lažiznanosti« (kan. 129).

Posebej mora biti cenzor pazljiv pri spisih, ki pripovedujejo o prejeti milosti in uslišanju. Paziti mora, kot pravi že zgoraj na-

vedeni odlok kongregacije sv. oficija z dne 7. junija 1932, »da bo, kar se pripoveduje o prejeti milosti, kazalo znamenja verjetnosti, če se vse presodi, zlasti pa, da bo odstranjen tudi najmanjši sum o zvezi med prejeto milostjo in dano miloščino.«

Prav tako mora cenzor skrbno paziti, ako se v spisu pripoveduje kake izredne stvari (nova prikazovanja, razodetja, videnja, prerokbe, čudeži). V prejšnjem pravu je govoril o tem po Urbanu VIII. potrjeni odlok *Sanctissimus* z dne 13. marca 1625<sup>19</sup>, ki so ga tako razlagali, da je moral pisatelj, ki je pisal o takih izrednih stvareh, podati izjavo, da prepušča sodbo o teh dogodkih sv. stolici, in se je morala ta izjava predložiti v cenzuro in natisniti v knjigi. Leonova konstitucija te določbe ni več omenjala, pač pa jo je spominjala konstitucija Pija X. *Pascendi* (n. VI). Veljavni zakonik je ne omenja; ali pa je določba preklicana, se ne da zagotovo reči.<sup>20</sup> Vsekakor mora biti cenzor zelo previden, preden odobri tako pripovedovanje.<sup>21</sup>

Le z največjo pazljivostjo se smejo izdajati nabožni spisi, ki sicer ne vsebujejo kake zmote, a se premalo skladajo s pravo krščansko pobožnostjo ali resnostjo bogoslužja.<sup>22</sup>

Nekaj smernic za presojanje knjig najde cenzor tudi v dvanajstih odstavkih kan. 1399, kjer se naštevajo knjige, ki so prepovedane po samem pravu, in v navodilu kongregacije sv. oficija z dne 3. maja 1927 o senzualnih in senzualno-mističnih literarnih proizvodih (AAS 1927, 186). Iz tega zadnjega navodila sledi, da je treba zelo budno paziti na senzualno-mistično literaturo, ker je le ta silno škodljiva. Lep jezik, v katerem so nemara take knjige napisane, medicinska in filozofska znanost, natančna psihološka analiza pohotnosti in nje verno prikazovanje jih ne morejo opravičiti; prav tako jih tudi ne opravičuje pisateljev namen ali pa dejstvo, da kaže pisatelj v taki knjigi tudi očitek vesti in opisuje, da sledi skrajnemu uživanju žalost nekakšnega kesanja. Nenravno opisovanje v knjigi ostane nenravno, čeprav je imel pisatelj drug namen in četudi sledi na koncu očiščenje ali čeprav vpleta pisatelj med tako nenravno pripovedovanje opise o očitkih vesti in kesanja. Če je pisatelj take knjige človek, ki hoče biti katoličan ali se ponaša s katoliškim imenom, je to le obžalovati. Na to senzualno-mistično stran je treba paziti tudi v nabožni literaturi, kjer more imeti še bolj usodne posledice.

<sup>19</sup> Fontes IV, 3—5.

<sup>20</sup> Wernz-Vidal, o. c. 168.

<sup>21</sup> Spis, ki govori o takih izrednih dogodkih brez cerkvenega dovoljenja, je po kan. 1399 št. 5 prepovedan, če govori o dogodku obširno in kakor da je dogodek nadnaraven. Novice v časopisih, ki o dogodku le kratko informirajo, s tem niso prizadete. Ni pa prepovedano le zagovarjanje takih dogodkov, marveč je tudi samo pripovedovanje in to tudi takrat, kadar je dogodek resničen in izpričan, pa ga Cerkev še ni odobrila in ni dala dovoljenja, da se objavi.

<sup>22</sup> Odlok kongregacije sv. oficija z dne 17. aprila 1942 (AAS 1942, 148).

Po kan. 1393 § 2 se mora cenzor orientirati po konstitucijah in določbah apostolske stolice. V poštev prihajajo zlasti konstitucije papežev od Leona XIII. dalje. Te obravnavajo aktualna vprašanja o življenju v zakonu, družini, družbi, državi. Pri obravnavanju teh vprašanj je zelo mnogo odvisno od stališča, raz katero se obravnavajo, in od duha, s katerim se obravnavajo. Katoličani jih moramo obravnavati s katoliškega stališča in s katoliškim duhom. Oboje pa nam najboljše razodevajo papeške konstitucije, to so znane papeške krožnice.

O načinu samem, kako naj opravljajo cenzorji svoje opravilo pod nakazanim vidikom, je v zakoniku le kratko navodilo, ki pravi, da naj, ko potrjujejo in zametavajo nauke, hodijo varno srednjo pot (kan. 1393 § 3) in da morajo pustiti vsak ozir na osebe (kan. 1393 § 2). Navodilo je vzeto iz določb Pija X. Konstitucija Benedikta XIV. *Sollicita ac provida* je imela o tej stvari bolj podrobne določbe, ki so še danes aktualne. Potekajo pa iz narave stvari same, zato so še danes veljavne, čeprav niso posamič sprejete v zakonik. Ogleдали smo si te določbe že zgoraj.

Cerkven cenzor, ki se bo vglobil v gornje določbe in navodila ter bo po njih resno in trezno presojal predložene spise ne oziraje se na avtorjevo osebo, bo opravljal svojo nalogo v veliko korist Cerkve in vernikov kakor tudi pisateljev, katerih spise bo ocenjeval. Če pa bo določbe preziral ali se ne bo znal po njih ravnati, bo povzročal naštetim trem veliko škodo.

Cerkev ima cenzuro knjig za izredno resno zadevo. S podobno resnostjo mora opravljati svoje opravilo tudi cerkven cenzor.

2. Končno naj omenimo še to, da morajo tudi pisatelji, ki predlagajo svoja dela v cerkveno cenzuro, gornje določbe dobro umevati in se jim brez pridržka pokoravati, če hočejo sebi in Cerkvi dobro. Drugače navzlic še tako vestnemu poslovanju cerkvenih cenzorjev ne bo miru, marveč bodo neprestani očitki proti cerkveni cenzuri. Dogajalo se bo, da bodo pisatelji v vednih sporih s cenzorji in cenzurno oblastjo, v stalni zagrenjenosti in v prepričanju, da se jim godi krivica.

Nekateri pisatelji so preveč zaverovani v svoje delo, zato so glede njega izredno nekritični. Vedno so prepričani, da je vsako njihovo delo v vsakem oziru neoporečno, izredno važno in koristno, če že ne naravnost potrebno. Pri svojem delu ne dovoljujejo prav nobenih korektur. Cenzorjeva sodba, če ni ugodna in pohvalna, se jim zdi neupravičen poseg tujega človeka, ki njihovega dela razumeti noče ali pa celo ne more. Tako nastajajo razni očitki, da ta ali ta cenzor ni sposoben ocenjevati njihovo delo, da se je hotel nad njimi znesti in podobno. Od te zagrenjenosti zaradi cenzorjeve osebe pa je le korak do nerazpoloženja proti oblasti, ki je prav tega cenzorja določila. Končno se takim pisateljem, zlasti še, če so že a priori nerazploženi do vsake kontrole v Cerkvi, sama ustanova cerkvene cenzure zazdi krivična, odveč in gola formalnost.

Priznati moramo, da je možno, da se pri izvrševanju cerkvene cenzure zgodi kakšnemu pisatelju krivica. Benedikt XIV. je to glede cenzuriranja pri kardinalskih kongregacijah jasno priznal, kot smo zgoraj videli. Če so se godile krivice pri papeški cenzuri, je gotovo, da jih tudi pri škofijski ni manjkalo. Kjer koli delajo ljudje, so napake možne in se tudi dejansko dogajajo.

Pisatelj, ki upravičeno meni, da mu je cenzor storil krivico, se more pritožiti pri ordinariju in če mu ta ne ugoti ali mu sam dela krivico, pri kardinalski kongregaciji sv. oficija. Seveda pa bo moral dokazati, da sta cenzor in ordinarij ravnala napak, ko nista dovolila njegove knjige. Ali se mu bo ta dokaz posrečil, je pač odvisno od primera. Če je cenzor in za njim ordinarij trdil, da so v predloženem rokopisu zmote in se zato ne more dati dovoljenje za natis, bo pisateljevo dokazovanje lahko, če v rokopisu dejansko zmot ni. Če pa je ordinarij dovoljenje odklonil zaradi tega, ker se mu spis ne zdi primeren, bo pisateljevo stališče dosti bolj težavno.

Pisatelj ima torej odprto pot upravne pritožbe, če sodi, da sta mu cenzor ali ordinarij neupravičeno zavrnila njegov rokopis. Toda to ga ne upravičuje, da bi smel na sploh odklanjati tega ali tega cenzorja in se ne pokoravati cerkvenim določbam o cenzuri. Popolnoma zgrešeno bi bilo stališče, da cenzor in ordinarij redno zagrešita krivico, kadar odklonita rokopis. Možnosti napačnega ravnanja ne izključujemo, kakor smo rekli, vendar je dejansko tako ravnanje le prav redka izjema.

Če se bodo cerkveni cenzorji držali določb o cenzuri in po njih urejali tako svojo pristojnost kakor tudi izvrševanje cenzure, bodo redko kdaj neupravičeno zavrnilo spis, ki jim je bil predložen. Prav tako pa bo tudi pisatelj, ki bo natančno preučil gornje določbe in se dodobra vmislil v cenzorjevo nalogo, ob primerni ponižnosti in skromnosti le redko kdaj mogel biti prepričan, da je bil njegov spis neupravičeno zavrjen. Če pa seveda poznanja določil o cenzuri na eni ali na obeh straneh ni, so očitki in pritožbe neizbežni, a krivde za to ne nosi ustanova cerkvene cenzure.

# Wolfov vizitacijski zapisnik

(De protocollo visitationum episcopalium dioecesis Labacensis ab episcopo Antonio Aloysio Wolf conscripto)

Dr. Josip Turk

Summariu m. — Episcopus Labacensis Antonius Aloysius Wolf (1824—1859) dioecesim suam ipsius tempore optime circumscriptam diligenter visitabat et de visitationibus peractis codicem sua manu scriptum reliquit, ex quo eius cura pastoralis bene elucet. Qui codex respectu habito ad auctorem, formam, contentum describitur.

V Zborniku Zimske pomoči 1944 sem iz vizitacijskega zapisnika ljubljanskega škofa Wolfa posnel stvarne podatke, ki so značilni za škofa samega in za razmere ljubljanske škofije v njegovi dobi. Tu hočem podati uvod v ta zapisnik, to je označiti mesto škofa Wolfa v zgodovini kanoničnih vizitacij ljubljanske škofije in orisati njegov zapisnik po njegovem nastanku, njegovi obliki in splošni vsebini.

Škof Anton Alojzij Wolf je vladal ljubljansko škofijo eno celo človeško dobo, od 31. oktobra 1824 do 7. februarja 1859, v času, ki se v občni cerkveni zgodovini po razdobju tako imenovanega prosvetljenstva, janzenizma, jožefinizma in francoske revolucije ne imenuje brez razloga doba obnove ali restavracije.

Ljubljanska škofija je v tej dobi dosegla v svojem zunanjem razvoju najpopolnejšo zaokroženost, tako da so se njene meje krile z mejami bivše vojvodine Kranjske. L. 1814. se je vzpostavila v tistih mejah, ki jih je imela pred francosko okupacijo, tako da je krški škofiji odstopila Ilirsko Koroško, briksenski škofiji pa Ilirsko Tirolsko. Natančen zapisnik o vseh aktih, ki se nanašajo na spremembo škofijskih meja za časa francoske okupacije in na obnovo starih meja je priredil naš Wolf kot škofijski notar ljubljanskega škofa Antona Kavčiča (V. Steska, Ilirska Koroška v ljubljanski škofiji, IMK XVI, 1906, 53—70). Nato je že dvorni dekret z dne 7. decembra 1820 zahteval, naj se ljubljanska škofija zaokroži tako, da se bodo deželne in škofijske meje vjemale. To se je zgodilo 29. junija 1831, ko sta tržaška in goriška škofija odstopili ljubljanski škofiji svoje župnije in kuracije na Kranjskem. Število vseh teh ljubljanski škofiji na novo pripadlih kuracij je bilo 37, in sicer 8 župnij (Vipava, Vreme, Hrenovice, Postojna, Slavina, Košana, Senožeče in Trnovo), 1 župnijski vikariat (Prem), 2 vikariata (Št. Vid pri Vipavi in Zagorje), 12 starih kaplanij (Vrhpolje, Podkraj, Črni vrh, Col, Budanje, Šturije, Ustje, Planina, Slap, Goče, Vrabče in Erzelj), 12 ekspozitur (Razdrto, Ubeljsko, Orehek, Studeno, Št. Peter, Trnje, Matenja vas, Nadanje selo, Suhorija, Knežak, Podstenje in Harije) ter 2 kuraciji (Podraga in

Lozice). L. 1833. je bila ljubljanski škofiji priključena še župnija Motnik iz lavantinske škofije.

To na zunaj lepo zaokroženo škofijsko ozemlje je prvi vladal škof Wolf, ki ga je skušal kar najbolje urediti tudi na znotraj. Ob njegovem nastopu je ljubljanska škofija štela vsega skupaj 249 kuratnih cerkva, in sicer 126 župnij, 49 župnijskih vikariatov in 74 lokalnih kaplanij. V začetku leta 1856. pa je bilo doseženo končno število kuratnih cerkva pod škofom Wolfom; narastlo je za 60 kuratnih cerkva, tako da je njih skupno število znašalo 309 kuratnih cerkva, in sicer 148 župnij, 47 vikariatov, 81 lokalnih kaplanij, 12 starih kaplanij in 21 ekspozitur. Če odštejemo od tega števila 38 kuratnih cerkva, ki jih je škofija dobila od zunaj, je bilo pod Wolfom na novo ustanovljenih 22 kuratnih cerkva, več kakor v vsem poznejšem času skoz do danes, kajti pozneje se je število novih kuratnih cerkva pomnožilo le za 15, a zaradi političnih sprememb se je znova znatno skrčilo, tako da je bilo v začetku l. 1941. število vseh kuratnih cerkva ljubljanske škofije 290. Dne 25. septembra 1831 je Wolf slovesno inštaliral obnovljeni kolegialni kapitelj v Novem mestu. Število gojencev duhovskega semenišča je od 50 povišal na 80 in je poleg tega sistematiziral v njem službo podravnatelja in ekonoma. Prihodnji dve leti pa bo minulo sto let od ustanovitve Alojzijevišča v Ljubljani. Ustanovil ga je škof Wolf kot škofijsko deško semenišče; kajti l. 1845. je kupil zanj v Poljanskem predmestju temu namenu primerno hišo z vrtom in ji dozidal še novo poslopje, tako da je bil novi zavod slovesno odprt 1. oktobra 1846. V tem zavodu so se l. 1853. vršile tudi prve skupne duhovne vaje za duhovnike ljubljanske škofije s škofom vred. Prav za škofa Wolfa se je začelo gojiti tudi slovensko katoliško-narodno časopisje, ki je potem v svojem nepretrganem razvoju doživelo tako velik razmah. Ljubljansko duhovsko semenišče se je pod škofom Wolfom razvilo v vzgojni zavod, iz katerega je izšla dolga vrsta najidealnejših katoliškonarodnih delavcev.

Po vsej pravici lahko rečemo, da je bil škof Wolf tisti, ki je položil vse potrebne temelje za poznejši mirni razvoj in napredek ljubljanske škofije vse do prve svetovne vojne.

Ozemlje in potrebe ljubljanske škofije je tako dobro poznal, kakor nobeden izmed njegovih prednikov na ljubljanski škofijski stolici. Kajti nobeden izmed njih ni vladal tako zaokroženega ozemlja in nobeden izmed njih ni tako natančno in tolikokrat vizitiral tega ozemlja, kakor ravno on v dolgi dobi svojega vladanja. Do l. 1856. je vso ljubljansko škofijo vizitiral šestkrat in isto leto je započel že svojo sedmo vizitacijo ter jo nadaljeval, dokler ni omaгал.

Njegova zadnja vizitacija je bila 5. julija 1858 v Novem mestu. Že določene vizitacije, ki jih je še nameraval opraviti v tem letu, pa je moral, kakor sam pravi, odpovedati zaradi utrujenosti, ki se ga je polastila pri njegovih zadnjih vizitacijah in funkcijah. In res se v tem ni varal, kajti že 7. februarja 1859 je umrl, star 76 let.

Svoje zadnje funkcije na deželi pa je opravil v Beli Krajini, tam, kjer si je kratko pred smrtjo postavil svoja najlepša spomenika.

Le z njegovo denarno podporo za vse stroške v gotovini je bilo mogoče zgraditi dve novi župni cerkvi in dvoje župnišč za dve novi, a revni župniji, Suhor in Dragatuš. Župno cerkev na Suhorju je posvetil 27. junija 1858, cerkev v Dragatušu, ki ga je na slavaloku pozdravljala s kronogramom: *Ecce hic ornamenta filiae tuae desponsatae* (Glej pred seboj okrasje svoje zaročene hčere), pa 4. julija istega leta, torej dan pred svojo zadnjo vizitacijo v Novem mestu.

Pri teh dveh cerkvah so se mu vtisnili v spomin njegovi zadnji lepi pogledi. O cerkvi na Suhorju pravi: »Župna cerkev na Suhorju z dvema zvonikoma . . . nudi tako lep pogled, kakor širok in lep razgled.« O cerkvi v Dragatušu pa: »Za to novo župnijo ne bi bilo lahko izbrati boljšega mesta; stoji poleg vasi na majhni višini v prijetni okolici z najlepšim razgledom tja do Suhorja!«

V Ljubljani je potem 23. julija 1858 opravil še svoje zadnje posvečevanje zvonov. Od 1177 zvonov, ki jih je v svojem življenju posvetil, je med drugimi posvetil tega dne tudi enega za lokalijsko (sedaj župno) cerkev v Radovici z nekim, kakor sam pravi, nanj se nanašajočim napisom. Kajti tudi lokalijo v Radovici je ustanovil on in je na enak način prispeval za zgradbo njenega župnišča, kakor za suhorsko in dragatuško.

Za ljubljansko škofijo je bilo dobro, da jo je v tistem času in tako dolgo vladal tako sposoben mož, kakor je bil Wolf. Tako glede na njegove vizitacije kakor glede na njegovo stalno bivanje v škofiji, skrb za duhovsko in deško semenišče, moramo reči, da je bil med ljubljanskimi škofi vprav škof Wolf prvi pravi tridentinski škof, to je škof, ki je v vsem obsegu izpolnil predpise tridentinskega koncila o rezidenčni dolžnosti škofov, o vizitacijah škofije, o duhovskem in deškem semenišču. Zato je v zvezi s štiristoletnico tridentinskega koncila vredno častnega spomina tudi ime ljubljanskega škofa Antona Alojzija Wolfa.

Kako marljivo je škof Wolf izpolnjeval svojo dolžnost glede vizitacije škofije, nam priča njegov vizitacijski zapisnik, ki je obenem važen vir za poznavanje Wolfa in njegove dobe. Zato se nam zdi prav, če se s tem zapisnikom natančneje seznanimo.

Wolfov vizitacijski zapisnik se hrani v škofijskem arhivu v Ljubljani. To je 603 strani obsegajoča, z Wolfovo roko pisana, v pol usnje vezana knjiga foliantne velikosti. Popisanih ima 529 strani; 500 strani je originalno paginiranih. Papirnati listi so popisani obojestransko. Že zunanja oblika Wolfovih zapiskov je za pisca značilna. Ličnost, preglednost in čitljivost so njegove posebne odlike. Pisava je od početka do konca enaka, tako da tudi starost ne pušča v njej nobenih vidnih sledi. Vidi se, da je Wolf res znal ceniti vrednost sistema, da si je bil glede sistema od vsega početka na jasnem in da se ga je vztrajno držal do konca. Jezik je nemški, Zapisnik vsebuje vse Wolfove vizitacije izven ljubljanskega mesta.

Razlikovati moremo v njem tabelarične pregledne in opombe, ki pa se zopet lahko dele na več vrst. Ako posamezne dele označimo z



rimskimi številkami, posamezne rubrike in stolpce pa z arabskimi številkami in črkami, potem moramo reči, da je zapisnik urejen takole:

I. Prvih 10 strani, ki niso paginirane, nudi tabelaričen pregled prve Wolfove vizitacije ljubljanske škofije po naslednjih rubrikah in stolpcih: 1. datum vizitacije: a) dan, b) mesec, c) leto; 2. s čim in kje je bil zaposlen dopoldne; 3. kje je bil opoldne pri kosilu; 4. s čim in kje je bil zaposlen popoldne; 5. kje je prenočil; 6. stran zapisnika o podatkih prvih pet rubrik; 7. opombe.

II. Str. 1: seznam sprememb v organizaciji ljubljanske škofije od l. 1824. dalje.

III. Str. 3—4: tabelaričen pregled Wolfovih škofovskih funkcij v posameznih letih od l. 1824. do l. 1857. vključno po tehle rubrikah: 1. leto, v katerem so se funkcije izvršile; 2. število kuracij: a) ki so bile resnično kanonično vizitirane; b) ki so bile poklicane k birni drugam, c) strani v zapisniku; 3. število birmancev: a) v Ljubljani, b) na deželi, c) stran v zapisniku; 4. število posvečenih: a) cerkvá, b) oltarjev, c) stran v zapisniku; 5. število posvečenih zvonov: a) število, b) prazen stolpec za strani v zapisniku; 6. število onih, ki jim je podelil: a) nižje redove, b) subdiakonot, c) diakonat, č) presbiterat; 7. opombe.

IV. Str. 5—105: obširen opis vizitacij v l. 1825. na vsaki desni polovici strani.

V. Str. 107—109: izkaz v letu 1825. kanonično vizitiranih kuracij in birmanih otrok z rubrikami: 1. okrožje; 2. ime vizitiranih: a) župnij, b) župnijskih vikariatov, c) lokalnih kaplanij, č) ekspozitur; 3. število birmancev; 4. opombe.

VI. Str. 113—250: obširen opis vizitacij v l. 1826.

VII. Str. 251—254: izkaz za l. 1826. po istih rubrikah kot pod V.

VIII. Str. 257—330: obširen opis vizitacij v l. 1827.

IX. Str. 330—331: izkaz za l. 1827. z istimi rubrikami kot pod V.

X. Str. 332: rekapitulacija prve celotne kanonične vizitacije v l. 1825.—1827. z rubrikami: 1. stran zapisnika; 2. leto; 3. število vizitiranih: a) župnij, b) župnijskih vikariatov, c) lokalij, č) ekspozitur, d) drugih podružnic; 4. število birmanih: a) v Ljubljani, b) na deželi.

XI. Str. 333—351, oziroma do 501: pregled naslednjih vizitacij z rubrikami: 1. datum vizitacije: a) dan, b) mesec, c) leto; 2. kraj, kjer je bila vizitacija, birma ali konsekracija dopoldne; 3. birmanci: a) iz kuracije, b) njih število; 4. kraj, kjer se je škof mudil: a) opoldne, b) popoldne, c) ponoči; 5. vizitacijske opombe. S temi podatki je izpolnjena cela str. 333.

Od str. 334 dalje je tem rubrikam dodana še ena rubrika na začetku za okrožje. Od str. 335—351 ter str. 396—501 so vizitacijske opombe pisane kratko čez celo desno stran, čez celo levo stran pa ostale rubrike kakor na str. 334. Na str. 353—393 je obširen opis vizitacij notranjskih kuracij, ki so l. 1831. pripadle ljubljanski škofiji in so bile vizitirane l. 1833.; ta obširen opis je podan na isti način kakor obširen opis vizitacij za l. 1825.—1827., na vsaki desni polovici strani.

XII. Strani od 501 do konca niso paginirane. Med temi je najprej 61 praznih strani za morebitne nove vizitacije.

XIII. Tem praznim stranem slede 3 strani tabelaričnega pregleda o posvečevanju cerkvá in oltarjev po tehle rubrikah: 1. stran zapisnika; 2. datum konsekracije: a) dan, b) mesec, c) leto; 3. ime: a) posvečene cerkve, b) posvečenih oltarjev; 4. ime relikvij; 5. opombe.

XIV. Slede 3 prazne strani za morebitne nove posvetitve cerkvá in oltarjev.

XV. Končno sledi 25 strani tabelaričnega pregleda posvečenih zvonov z rubrikami: 1. kraj posvetitve in ime posvečevalca, če ta ni bil Wolf sam; 2. datum: a) dan, b) mesec, c) leto; 3. imena cerkvá, za katere so bili zvonovi posvečeni; 4. število zvonov; 5. teža zvonov. Na zadnji strani tega pregleda je prostora za vpis še 34 zvonov.

Luksuzno prazne so strani 106, 110—112, 255, 256, 394, 444 in 468, rezervirano prazne pa str. 2 in str. pod XII. in XIV.

Če kritično primerjamo zapisnikove podatke, dobimo tile dve statistiki o številu kuracij, ki jih je Wolf vizitiral na kraju samem, bodisi v posameznih letih, bodisi v posameznih vizitacijskih rokih.

1825: 88	1832: 24	1839: 13	1846: 10	1853: 11
1826: 110	1833: 37	1840: 11	1847: 13	1854: 11
1827: 65	1834: 30	1841: 15	1848: 5	1855: 0
1828: 12	1835: 22	1842: 15	1849: 16	1856: 18
1829: 27	1836: 20	1843: 12	1850: 16	1857: 14
1830: 19	1837: 17	1844: 16	1851: 13	1858: 13
1831: 12	1838: 14	1845: 20	1852: 12	

Vizitacijski roki	V letih	Število let	Število na kraju samem vizit. kuracij	Stran
1. vizitacija	1825—1827	3	253	5—332
2. "	1828— <sup>1832</sup> 1833	6	94 37	333—393
3. "	1834—1837	4	89	395—417
4. "	1838—1843	6	80	419—443
5. "	1844—1849	6	80	445—467
6. "	1850—1856	6	72	469—491
7. "	1856—1858	3	36	491—501

Ti razpredelnici nam kažeta, da je Wolf v svoji prvi vizitaciji obiskal 253 kuracij (in 10 podružnic), iz podatkov zapisnika na str. 107—109, 251—254, 330—331, ne pa 255, kakor bi sledilo iz podatkov na str. 3 in 332. Število 253 potrjuje tudi šematizem l. 1827., po katerem je res bilo tedaj izven Ljubljane 253 kuracij. Pri Wolfu

se ta razlika nanaša na štetje ekspozitur, ne pa na štetje župnij, župnijskih vikariatov in lokalij.

Na kraju samem ali centrično je Wolf vizitiral vse kuracije v škofiji v svoji prvi vizitaciji 1825—1827, l. 1833. pa prvokrat vse notranjske kuracije, ki so l. 1831. pripadle ljubljanski škofiji. V vseh prihodnjih vizitacijah pa je mnogo kuracij vizitiral koncentrično, to je tako, da jih je vizitiral na enem in istem osrednjem kraju, kamor jih je povabil. Ako je le prvokrat vizitiral vse kuracije na kraju samem, potem pa mnogih ne več, temveč samo koncentrično, ne smemo misliti, da je bil to pač njegov prvi mladostni zagon, ki se je pozneje ustavil, temveč je to storil po preišljenem načrtu. Takoj spočetka si je na kraju samem hotel ustvariti jasno sliko o stanju vseh kuracij, da bi jih potem na podlagi tega pregleda smotrnejše vladal in vizitiral. Zato pa so tudi opombe pri prvih vizitacijah točne in obširne in vse sestavljene v bistveno istem slogu. Vsebujejo opis poti, lege kraja, cerkve, župnišča, kaplanije, morebitne šole, funkcij in zaslišanje duhovščine, cerkvenih ključarjev in ljudstva. Berejo se kakor gladko pisan potopis. Pri poznejših vizitacijah pa so opombe prav kratke in se nanašajo le na spremembe v ti ali drugi točki.

Svoje vizitacije je moral Wolf prekiniti samo dvakrat: l. 1848., ko je deloma zaradi svojega nerazpoloženja, deloma pa po želji župnikov zaradi nemirnih časov opustil vizitacijo in birmovanje v župnijah novomeške in leskovške dekanije, ter l. 1855. zaradi kolere, ki se je iz trnovske, postojnske in vipavske dekanije razširila po vsej škofiji.

Iz različnega črnila na nekaterih mestih je razvidno, da je Wolf pisal svoj zapisnik na posamezne pole na svojem vizitacijskem potovanju in da jih je potem dal vezati v knjigo. Naknadno vezanje dokazujejo črke, ki tako zelo silijo v hrbet, da jih v tej knjigi ni mogel pisati v vezano knjigo. Isto potrjujejo prve nepaginirane strani, ki jih je dal vezati skupaj z drugimi potem, ko je paginacijo teh že izvršil. Najbrž je dal pole vezati l. 1855. ali v začetku leta 1856., ko je moral vizitacijo zaradi kolere začasno prekiniti; kajti pri opombi k l. 1855. je že začel s prostorom hraniti, ker jo je napisal na koncu strani, ki ima na glavi še vedno l. 1854. Od 3. vizitacije, ko je bila škofija najbolje zaokrožena, pa do 6. vizitacije je Wolf porabil za eno celotno vizitacijo škofije 23 do 25 strani svojega zapisnika. Če je dal zapisnik vezati l. 1855. ali 1856., je potemtakem prihranil praznih strani še za tri celotne vizitacije po 4 do 6 let, torej do 86., oziroma do 92. leta svoje starosti in zato več kot zadosti. Tudi etiketo na naslovni strani platnic je dal napraviti Wolf; kajti nanjo je lastnoročno napisal naslov knjige: *Vormerk-Buch über die kanonischen Dioecesanbereisungen und verschiedene Pontificalverrichtungen des Fürstbischofs von Laibach, Anton Aloys Wolf etc seit dem Jahre 1824 bis ...* Za bis je nekdo drugi po Wolfovi smrti brez kritičnega vpogleda v vsebino, ki sega samo do leta 1858. vključno, postavil letnico Wolfove smrti 1859.

# Brahmanizem in krščanstvo

Dr. Vilko Fajdiga

Summarium. Dissertatio de comparatione valoris brahmanismi et christianismi, in duas partes divisa, magni esse potest etiam pro philosopho et theologo. Auctor nempe, concreto exemplo illustrare sibi proponit quomodo magia elementa religiosa corrumpere possit et quo facto ipse valor religionis debilitetur, non tantum in comparatione cum religione naturali, sed etiam, immo speciali modo, cum religione revelata.

Historice constat aryanam stirpem in regiones Indiae anterioris immigrasse et ibi culturam superiorem creasse, cuius religio »vedismus« dicebatur. Quamvis religio haec polytheismo infatuata esset, tamen valor eius naturalis aestimandus est, testantibus libris eius sacris. Sed secundo millenario a. Ch. n. in vedismo alius influxus praevaluit, influxus scilicet culturae magico-matriarcalis tribuum domesticarum, qui valorem religiosum vedismi quasi totaliter annihilavit. Ita idea divinitatis personalis, sacrificii et orationis, quibus homo dependentiam suam a divinitate manifestabat, destructa est, eorum vero loco ab hominibus qui dicebant se scientiam habere ponendi actum omnipotentem (brahmanes), cum quo subjugari potest ens impersonale Brahmae, conceptio magica sacrificii et orationis introducta est. Consequenter homo suiipsius creator et redemptor fit quod in dogmate de »karma« et »samsara« exprimebatur. Ita etiam conceptus philosophiae naturalis et asceseos corrupti sunt, lex autem naturalis destituta suae significationis.

Hac genesi brahmanismi ex vedismo sub influxu magiae depicta, comparatio cum religione christiana iam facilis evadit, de qua comparatione in parte secunda dissertationis.

UVOD. Verski obraz Indije. Med versko najbolj zanimive, pa tudi posebno zagonetne dežele moramo gotovo šteti Indijo. Verska misel je tam že tisočletja na prvem mestu. Verstvo je bilo gibalno kulturnega in socialnega življenja južne Azije, pa tudi ostalo Azijo so indijske religije napolnjevale s svojimi bogastvi.

Zaradi prvenstvenega mesta verske misli v Indiji tudi razumemo, zakaj je ravno ona doživela v svoji domovini tako bogat razvoj kakor nikjer drugod na svetu. Izmed vseh verstev na svetu, če izvzamemo krščanstvo, so bila indijska po svojih resnicah in kultu, po svojih kulturnih osebah in svetih knjigah, po svojem vplivu v osebnem in javnem življenju od nekdanj med najvišjimi.

Krščanstvo in indijska verstva. Krščanstvo je takoj po svojem nastopu in poslej vedno v zgodovini zahtevalo zase prvenstvene pravice, ki religiji pripadajo tudi v kraljestvu tega sveta. Svoje zahteve je opravičevalo s svojo od Boga razodeto vsebino in obliko. Kot tako je postalo seveda važen tekmeč indijskim verstvom. Te tekme pa niso toliko občutili niti kristjani, niti pristaši religij ob Gangesu in Brahmaputri. Pač pa so mislili vsi dvomljivci, posebno v Evropi, da bo treba enemu izmed obeh tekme-

cev dati prednost in se zanj odločiti. Preden pa bi napravili odločilni korak, so hoteli z medsebojnim primerjanjem ugotoviti pravi vzrok veličine krščanstva in indijskih religij. Pojavila se je v 19. in 20. stoletju doba živahnega primerjanja obeh verstev, in še prej posebno intenzivnega proučevanja indijskih religij.

Zanimivo pa je, da se je skoraj vse primerjanje lotevalo predvsem problema o razmerju med budizmom in krščanstvom. Vendar je splošno znano, da budizem, naj bo to hinayana- ali mahayana-budizem, pomeni propad visoke »verske« misli, ki je doživela svoj višek v brahmanizmu, vsaj kar zadeva njeno dogmatično vsebino. In vendar se za vprašanja o razmerju med brahmanizmom in krščanstvom primerjalni veroslovci niso mnogo zanimali. Tudi bi bilo metodično najbolj pravilno, če bi se pečali najprej s problemom brahmanizma, ki v svojih »svetih knjigah« dejansko vsebuje že v kali vsa druga in poznejša indijska verstva, ki morejo biti razumljiva le na podlagi vedizma in za njim nastopajočega brahmanizma.

Morda pa je treba iskati vzroka takemu ravnanju v čudni zamotanosti in nejasnosti brahmanizma, ali pa v izvestnosti, ki jo je o nepremostljivih razlikah med krščanstvom in brahmanizmom povzročil že prvi pogled primerjajočega znanstvenika. Mogoče pa niso primerjali tudi zato ne, ker pač to ni bilo tako zelo aktualno in moderno kot razmerje med budizmom in krščanstvom.

Naj bo že vzrok v tem ali onem, dejstvo je, da moramo tudi o pravi vrednosti brahmanizma imeti določno sodbo. Do te sodbe naj bi pomagala ta razprava.

Kriterij primerjanja. Pravo in absolutno sodbo o vrednosti ene ali druge religije je možno podati samo tedaj, ako vemo za edino pravo in absolutno resnično verstvo. Samo primerjava s takim verstvom postavi znanstvenika na trdno točko. Le ocenjevanje s takim absolutnim kriterijem more človeka umiriti v sodbi. Brez absolutnega kriterija je vse relativno in negotovo. Brez primerjanja posameznih verstev z edino pravim imajo vsi rezultati primerjalnega veroslovja vrednost relativnih sodb, ki sicer morejo kazati smer, v kateri mora biti tudi absolutna sodba, toda nje same nikdar podati ne morejo niti ne smejo.

Tudi naloga znanosti ni samo v tem, da išče to, kar je relativno pravilnejše in bolj resnično. Njena najlepša naloga je marveč iskanje absolutne resnice, odkrivanje absolutne resničnosti v svetu. Zato si mora tudi primerjalni veroslovec pred vsako primerjavo biti na jasnem o absolutnem kriteriju verstva, spričo katerega bo mogel prav ocenjevati posamezne religije. V istem smislu hočemo postopati tudi v naslednjem.

Naravna in nadnaravna religija. Predhodno si moramo biti na jasnem glede kriterija za verstva. Kriterij, s katerim bo mogoče vrednotiti verstvo, bo edino pravo verstvo. Človeška pamet oz. naravna filozofija more iz razmerja človeka do Boga analitično ugotoviti bistvo in lastnosti edino prave naravne

religije, ki mora vsebovati pravilno spoznanje in pravilno priznanje edino pravega Boga. Prav tako pa ista pamet pride do zaključka, da naravna religija človeku ne zadostuje. Človeštvo rabi za vero in življenje po veri neke pomoči, s katero bi resnice naravne religije mogel spoznati hitro, z gotovostjo in brez zmote. Nadaljnji sklep naravne filozofije pa je, da Bog človeštvu to pomoč more dati z razodetjem verskih resnic in zapovedi, ki more dopolniti človekovo naravno slabost, pa tudi vsebovati naravo presegaajoče verske resnice. Takemu razodetju človek mora ukloniti svoj razum in voljo in priznati, da je edino pravo verstvo tisto, ki je od Boga razodeto. Zato, ker je tako verstvo od Boga po razodetju, ima pravico do božje absolutnosti in je, ako zgodovinsko obstaja, edini absolutni kriterij za vrednotenje vseh ostalih verstev. Verstva so dobra in pravilna, kolikor se približujejo absolutno dobremu in pravilnemu, to je razodetemu verstvu.

Ali imamo tak kriterij? Imamo ga v Kristusovi religiji, v krščanstvu, kakor ga hrani in razlaga katoliška Cerkva. Dokazovanje absolutnosti takega krščanstva sponiramo kot znanstveno znano in priznано. Ako bomo torej hoteli vrednotiti brahmanizem, bomo posamezne njegove nauke in zapovedi kratko primerjali s krščanstvom — in sodba bo definitivna.

Določnost in absolutnost spoznane resnice pa bi mogel zelo osporiti ugovor, ki se pojavlja tudi pri nekaterih zelo resnih indiolgih kot so n. pr. La Vallée Poussin, Masson-Oursel, Oltramare in dr. Ugovor je sledeči: Evropska in indijska miselnost sta si med seboj tako različni, da bi vsako primerjanje indijskih misli z evropskimi značilo veliko nasilje in izmaličenje za prve, dejansko bi bilo to evropeiziranje indijske mentalitete v največjo škodo resnici.<sup>1</sup> Ugovor je zelo resen in videz mu večkrat pritrđi. Toda posledice upravičenosti takega ugovora bi bile za primerjalno veroslovje silne. Sploh bi ne bilo mogoče govoriti o kakem absolutnem, tudi za indijske religije veljavnem kriteriju. Vsako primerjanje s krščanstvom bi moralo odpasti. To, kar je dokazana resnica v Evropi, ne bi bila več resnica v Indiji. Bistvena razlika v zakonih mišljenja in sklepanja bi zahtevala bistvenost razlike v naravi Indijca in Evropejca.

Vendar pa tega usodnega, deloma iz napačne evolucionistične miselnosti izvirajočega ugovora, ni težko ovreči. Evropejec, ki se vtopi v studij indijskih verstev in filozofij, na to težavo dejansko v važnih točkah sploh ne naleti. Vsak bo seveda rad priznal, da mu je svet Indije na nek način tuj, skrivnosten in včasih res ne-

<sup>1</sup> Prim. La Vallée Poussin, Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique (DAFC), razpr. Inde (Les Religions de l'), st. 683.

Masson-Oursel, La spécificité de la psychologie hindoue v Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes 1928-29, Paris 1929.

P. Oltramare v predgovoru Vialla-ove knjige »La sagesse du Bouddha, str. III.

P. Dahlke, Buddhismus als Religion und Moral, Leipzig 1910, 100, 215, i. dr.

razumljiv, ker je Indijec malo pripravljen logično misliti ali operirati z absolutnimi resnicami itd. Toda o kakih bistveno drugačnih zakonih mišljenja in sklepanja ni sledu. Isto, kar je aksiom za evropskega misleca, je tudi za indijskega. Hindujec je bistveno enak človek kot Evropejec, četudi so ga učili misliti grški filozofi in ne brahmani, sicer pa celo Deussen, veliki občudovalec brahmanizma, najde bistveno enakost med njegovo filozofijo in filozofijo Platona in Kanta. Važno je v odgovoru na ugovor tudi to, da je vselej, kadar je hotela vsemožna filozofija enega ali drugega indijskega misleca preurediti zakon normalnega človeškega mišljenja in zahtevati vero v rezultate nasprotno mišljenju, bila tudi kaznovana z reakcijo zdravega sklepanja in obsojena v neplodnost ali razpad. To je velika življenjska zavrnitev Indije na gornji ugovor, kakršno bomo prav pri brahmanizmu mogli še srečati. Ugovor, ki ga lahko zavrremo tudi z izjavami indianistov,<sup>2</sup> torej ne drži in je absolutna veljavnost vrednostnih sodb o brahmanizmu zagotovljena.

Ker bi take sodbe moglo razrahljati le še napačno pojmovanje in razlaganje brahmanizma samega, bomo pretežni del razprave določili prav za pravilno razlago začetkov in vsebine brahmanizma.

Načrt razprave. V prvem in najvažnejšem poglavju bomo govorili o nastanku brahmanizma, v naslednjih pa o njegovi teologiji, kozmologiji in eshatologiji. Na koncu posameznih poglavij bo podana vrednostna sodba, ki bo pokazala, koliko je v brahmanizmu drobcev resnice, katere polnost pa je v Kristusu, ki je Pot, Resnica in Življenje — Bog.

Razprava bo koristna za filozofa in teologa tudi v tem smislu, da bo pokazala zanimivo in zamotano razmerje med magijo in religijo in na zgledu brahmanizma ponazorila uničujoči vpliv magije za vsako obliko verske misli in življenja.

## I. DEL

### Od vedizma do brahmanizma

Vажnost kulturnega osredja za postanek in razvoj religije. Nikdar ne bo veroslovec dovolj previden pri presojanju in razlaganju posameznih verskih pojavov. Polpretekla doba je žal prepolna prehitrih,<sup>2a</sup> apriornih in zato samo polznanstvenih trditev v zadevi postanka in nadaljnega razvoja posameznih verskih oblik

<sup>2</sup> Prim. P. Duchaussois, *Sous les Feux de Ceylan*, Paris 1929, 28. La Vallé Poussin, *Le Bouddhisme*, Paris 1925<sup>2</sup>, 6.

P. Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans les Indes*, T. I., *La théosophie brahmanique*, Paris 1906, str. IX.

<sup>2a</sup> Prim. važne misli k temu z ozirom na Indijo pri La Vallé Poussin, *Le Bouddhisme et les Religions de l'Inde* v J. Huby, *Christus*, Paris 1929, 391 sl.

pri primitivnih in tudi pri bolj kulturnih narodih. Krivdo za take napake ima posebno struja evolucionističnih načel, v kolikor je posegla tudi na področje verstev. Evolucionizem, ki po matematični zakonitosti naravoslovja hoče presoјati tudi tako duhovne in svobodne izraze človeške kulturnosti kakor je n. pr. verstvo, je prav zato nujno nevaren in krivičen.

Velika zasluga Graebner-Schmidtove kulturno-historične šole v etnologiji in primerjalnem veroslovju je ravno ta, da zahteva preiskovanje verskih pojavov s kritično zgodovinskimi metodami. Zgodovina pa mora predvsem spoštovati dejstva. Nobene ugotovitve ne sme izsiliti svojevoljno ali je prehiteti, nobenega dejstva svojemu osebnemu gledanju na ljubo prezreti ali potvoriti. Primerjalni veroslovec mora po načelih raziskovanja kulture vedeti, da je vsa kultura kakega naroda med seboj v življenjski zvezi. Zato bo verska poglavja vedno skušal razumevati v zvezi z ostalo kulturo. Imeti mora pred očmi tudi že dokazano dejstvo, da se cele kulture včasih selijo in skušajo povsod, kamor pridejo, izpodriniti ali si asimilirati prvotno kulturo. Zavedati se mora, da istočasno sožitje več različnih kultur vedno povzroči novo kulturo, v kateri se bolj ali manj močno še nadalje uveljavljajo elementi sestavnih kultur. Posebno pozornost mora torej veroslovec posvečati kulturnemu osredju, v katerem se je verstvo pojavilo.

V svojem predavanju na versko-etnološkem tečaju v St. Gabrielu pri Dunaju l. 1923. je etnolog P. dr. W. Koppers S. V. D. opozoril na tozadevne zaključke lastnih proučevanj s posebnim ozirom na budizem.<sup>3</sup> Prav upoštevanje kulturnega osredja, v katerem je Buddha nastopil, ga je vedlo do novih važnih ugotovitev, ki so za budizem pomenile »eine Neuorientierung des Problems«. Podobno hočemo z ozirom na brahmanizem opozoriti na osredje, v katerem je nastal, in na vplive, pod katerimi se je razvijal. Mnogo protislovij, ki si jih brahmanologi kot Deussen, Ultramarine in dr. še ne morejo razložiti, nam bo postalo s tem bolj razumljivih.

Matriarhalna kultura v Indiji. Indianist mora upoštevati predvsem dvojni kulturni obraz, ki sta ga Indiji vtisnili prvotno dve čisto različni narodni skupnosti. Prvo tako skupnost tvorijo tako imenovani avstrijski rodovi (Dravida, Munda, Kol), ki so kot prvotni prebivalci Prednje in Zadnje Indije deželo preplavili z materopravno kulturo, ki jo označuje posebna socialna struktura družine, v verskem oziru pa v zvezi s praočetom in pramaterjo izrazito lunarno usmerjena mitologija in posebno magija.<sup>4</sup> J. Prszyluski najde v tej kulturni plasti tudi izrazite poteze totemistične kulture, ki jo v verskem oziru poleg

<sup>3</sup> Buddhismus und Christentum v Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel-Mödling bei Wien, Jahrgang II (1925).

<sup>4</sup> Prim. L. Ehrlich, Magija primitivnih narodov, Bogoslovni vestnik XIV (1934).



drugega značilno določa solarna mitologija.<sup>5</sup> Kulturna moč materopravnih avstrijskih rodov je bila vedno tako velika, da njenim vplivom ni mogel uiti noben verski sistem v Indiji. Videli bomo, kako odločilen vpliv je imela na brahmanizem.

Arijska kultura. Drugo narodno skupnost, ki je Indiji vtisnila poseben značaj, tvorijo pa priseljeni Arijci, ki so vdrli v južno Azijo sredi 3. tisočletja pred Kristusom. Kot dobro organiziran in više kulturnen nomadski rod so si z lahkoto podjarmili prvotna plemena posebno na zahodu in v sredini Indije. Podjarmljenju in asimilaciji pa so se stalno upirala plemena na vzhodu, ki so proti arijski verski in socialni kulturi tudi vedno sovražno nastopala.<sup>6</sup> Vendar pa ni dvoma, da je vprav arijsko nomadski duh bil povzročitelj velikih in visoko razvitih verskih in socialnih sistemov, od katerih Indija živi še danes. Nikdar pa se v vseh teh sistemih ni dal prikriti vpliv asimilirane matriarhalne kulture, ki je tudi do neba se dvigajoče teozofije Arijev vedno znala iznova približati zemeljski realnosti, saj je prav zemlja in vse, kar je z njo z zvezi, za to kulturo nekaj najsvetejšega. Če abstrahiramo od vprašanja socialne organizacije v Indiji, ki jo označujejo kaste — tudi važen činitelj v verski zgodovini — bomo sedaj mnogo bolj razumeli prvo verstvo arijske visoke kulture, imenovano vedizem in za njim nastali brahmanizem.

Vedizem. Ime vedizmu so dale svete knjige Vedas, izmed katerih je najbolj znamenita Rig-veda. Nas zanima vedizem le v toliko, da moremo zaznati razvoj, ki je iz njega vodil v brahmanizem. Vedizem nosi pečat izrazito nomadskega verstva, katerega najvišje in središčno božanstvo je Dyaus-Pitar. On je gospod nebes in zemlje, etični zakonodajalec in varuh moralnega reda, začetek in konec vsega. Toda polagoma izginja v ozadju, v ospredje pa stopajo po zakonu propadajočih monoteizmov druga božanstva, ki posebljajo posamezne lastnosti najvišjega bitja, kot so Varuna, Mitra, Indra, Civa-Rudra itd. Vedizem nam je znan predvsem kot razviti politeizem z velikim številom osebnih božanstev.<sup>7</sup>

Svoja božanstva je vedizem častil z molitvijo in posebno daritvijo. Duhovnik, ki je tvoril vez med božanstvom in ljudmi, je bil v prvih časih vedizma družinski oče. On je daroval v začetku nekrvave daritve, posebno sok soma iz rastline andhah, ki so ga pojmovali kot hrano bogov. Nedolgo za tem se pojavijo tudi v vedizmu že krvave daritve. Nekatere daritve so važnejše in javnega značaja. Druge, in teh je bilo sčasoma vedno več, so zasebne in spremljajo vse družinske dogodke. Posebno je bila veljavna žgalna daritev.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Revue de l'Histoire des Religions XCVI (1927) 346—364.

<sup>6</sup> Koppers, o. d. 159 sl.

<sup>7</sup> Prim. speve o posameznih božanstvih, ki jih je iz indijskih svetih knjig zbral K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus, Tübingen 1928, 3—49.

<sup>8</sup> O vedistični daritvi je mogoče dobiti v vseh popisih vedizma dovolj pojasnil. Prim. posebej Geldner, o. d.; H. Oldenberg, Vedareligion

Morala prvotnega vedizma je bila zelo visoka<sup>9</sup> in vsa utemeljena na božanstvu, kot varuhu navnega zakona rta, ali kakor se je malo pozneje imenoval, dharma. Bistveno je ta zakon vseboval dekalogove postave, ki so jih pozneje zbrali in razlagali v posebnih zbirkah in hranili kot sveto tradicijo prvotne nepokvarjenosti. Izmed teh se največkrat še danes omenja zakonik Manu.

Matriarhalni vpliv spremeni prvotni vedizem. Toda vedizem ni ostal dolgo v prvotni čistosti. Že zgoraj smo morali omeniti nekatere spremembe, ki pa so v poznejših časih tako naraščale, da so dejansko vedizem predrugačile v nekaj povsem različnega, kar bomo imenovali brahmanizem. Poglejmo, kdaj, pod katerimi vplivi in v katerih poglavjih se je ta sprememba izvršila.

Kronološko določiti posamezne dogodke indijskih verstev je najtežja stvar, ker »nad vso Indijo leži strahotna časovna nedoločnost« (S. Lévy). Na splošno določujejo kot dobo brahmanizma čas od konca vedizma do nastopa buddhizma, približno od l. 1000 do 600 pr. Kr.<sup>10</sup> Toda ti datumi so zelo negotovi, ker se je posebno prehod iz vedizma v čisti brahmanizem vršil gotovo že dolga stoletja pred l. 1000. Poskus, da bi se določile za brahmanizem kake zgodovinsko ugotovljene letnice, bo najbrž še za dolgo časa ostal samo negotovo iskanje in domnevanje. Lažje bo določiti vplive, pod katerimi je moral pretrpeti vedizem tako nasilno spremembo. Že ob določevanju kulturnega osredja za brahmanizem smo jih omenili. Predvsem je bila na delu kulturna in še posebej religiozna miselnost prvotnih prebivalcev v Indiji, t. j. materopravna kultura, ki jo še posebej določuje magija.<sup>10a</sup> Gotovo je vplivala tudi celotna indijska domovina, v kateri se Ariji nikdar niso mogli prav udomačiti.<sup>11</sup> Seveda ni dvoma, da so ostali tudi vsi vplivi mogočne arijsko-nomadske kulture, od katere je dobil brahmanizem svoj visoki filozofski polet. Najbolj pa bomo mogli razbrati posamezne vplive, če ugotovimo nastale spremembe.

Viri za brahmanizem. Viri, iz katerih črpamo spoznanje o razvojnih stopnjah brahmanizma, so precej različnega značaja. Najprej moramo sem prišteti knjige Vedas, ki v bistvu že vsebujejo nekatere poznejše poteze brahmanizma. Zato tudi imenujejo

und die orientalischen Religionen, Leipzig 1906; St. Konow, Die Inder v Lehman-Bertholet, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen 1925.

<sup>9</sup> »La pureté de naissance, la pureté liturgique, la pureté obtenue par l'ascétisme, sont sans valeur réelle; la moralité des actions, seule, importe; et les actions sont noires ou blanches par l'intention«, pravi La Vallée Poussin, DAFC, o. razpr., st. 678.

<sup>10</sup> Prim. Geldner, o. d. 2.

<sup>10a</sup> Dharma-Sutras poglavja o magiji zelo skrajšujejo, češ, da je to Arija nevedno.

<sup>11</sup> E. Hardy, Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster 1893, 195.

vsu literaturo brahmanizma z eno besedo Vedanta, t. j. konec, logična posledica, ki izhaja iz učenja Vedas.<sup>12</sup>

Brahmanas. O virih brahmanizma kritično razpravlja eden najboljših njegovih poznavalcev P. Deussen.<sup>13</sup> Ločiti moramo predvsem tri vrste virov. Najprej Brahmanas, obredne, teurgične knjige, ki razpravljajo skoraj izključno o daritvah. Točno opisujejo važno vlogo obredov in dajejo najbolj natančna navodila, kako je treba darovati, komu, s čigavo pomočjo itd. V naslednjem bomo mogli opaziti, da so Brahmanas opisovanje pravega prehodnega stanja iz ortodoksnega vedizma, ki ceni daritev še nad vse, do čistega brahmanizma, ki mu je filozofija več kot darovi. Ker so bili izvrševalci daritve iz kaste brahmanov, se po njih imenuje tudi vsa zbirka.

Aranyakas. Druga vrsta virov se imenuje Aranyakas ali »gozdne knjige«. Njihova vsebina ni več strogo ritualistična, ampak alegorična. Posameznih poglavij iz daritve ne razlagajo več dobesedno, ampak jim dajejo drugačen, alegoričen pomen. Ker pa so te vrste razlage take, da se ne smejo dajati v vasi, ampak le skrivoma, in so jih dajali takim, ki so živeli kot puščavniki v gozdu, kjer je bilo izvrševanje prave daritve že nemogoče, zato se imenujejo »gozdne knjige«. Pravilno sodi Deussen<sup>14</sup>, da tvorijo Aranyakas prehod od daritve do svobodnega razglabljanja, kakršno se nahaja v tretji vrsti virov, v Upanishad.

Upanishads. Za brahmanizem je omenjena zadnja vrsta knjig najvažnejša in se v njej pokaže že čisti in razviti sistem, za katerega nam gre. Žal moramo takoj ugotoviti z La Vallée Poussinom, da je to morda najbolj kaotična literatura, ki je kdaj bila na svetu.<sup>15</sup> Število njenih knjig gre v stotine, vendar je silno težko tudi samo približno določiti dobo njih sestave. Morda bi izmed vseh komaj kakih 10 mogli proglasiti za znanilke prvotnega brahmanizma, pa še te so bile spisane šele po Buddhovem nastopu.<sup>16</sup> Deussen meni, da moramo kot najstarejše šteti tiste Upanishads, ki so v ostrejšem nasprotju z Vedas in jih kot take razodeva tudi jezik. V časovnem redu bi bile najstarejše sledeče: Brihadaranyaka (Brih.) in Chandogya (Chand.). Potem sledijo Taittinya (Taitt.), Aitareya (Ait.), Kaushitaki (Kaush.) in Kena (Ken.).<sup>17</sup> Ker so za spoznavanje brahmanizma najvažnejše ravno te, mlajših niti navedli ne bomo mnogo.

Razlaga besede Upanishad. Zanimivo in važno je, kako Deussen razlaga besedo Upanishad in nastanek glavne vsebine teh knjig, t. j. nauka o atmanu in brahmanu.

Beseda Upanishad pomeni redno nekaj skrivnostnega. Lahko pomeni skrivnosten nauk, ki ga učitelj noče razodeti

<sup>12</sup> Deussen, Die Philosophie der Upanishads, Leipzig 1920, 5.

<sup>13</sup> O. d. 1—36.

<sup>14</sup> O. d. 4.

<sup>15</sup> DAFC, o. razpr., st. 651.

<sup>16</sup> La Vallée Poussin, ravnotam.

<sup>17</sup> O. d. 23.

svojemu učencu, dokler ta z dolgotrajnim vztrajanjem ne dokaže, da je vreden tega razodetja. »Te velike skrivnosti ni dovoljeno razodeti nikomur, ki ni sin ali učenec in ki še ni pomirjen.« (Maitrayaniya 6, 29). »Zato sme ta nauk razodeti oče samo najstarejšemu sinu ali zaupnemu učencu, toda nikomur drugemu, naj bo kdorkoli.« (Chand. 3, 11, 5). Ker je bil ta nauk razodet tudi na skrivnostnem kraju in na skrivnosten način, ne ob priliki javnih daritev, ampak le pri posebej izvoljenih, zato pomeni Upanishad tudi skrivno sejo, sestanek. Ravno tako se ista beseda rabi v pomenih skrivnosti smisel, skrivnostna beseda ali formula, skrivnostno ime. Vedno ima beseda Upanishad pomen skrivnostnega. Iz tega pomena besede Upanishad smemo zaenkrat sklepati, da se je bistvena vsebina brahmanizma, ki ga izražajo Upanishads, smatrala kot privilegij nekaterih vrednih, ki se jo branijo razodeti vsem in ki jo kot posebno skrivnostno, zato pa tudi kot posebno važno in mogočno skrbno čuvajo. Ta poteza skrivnostnosti pri brahmanizmu — »bogovi ljubijo to, kar je skrivnostnega, in sovražijo to, kar je odkritega« — nas močno spominja na skrivnostnost iniciacij pri manj kulturnih narodih in še posebej na skrivni značaj, s katerim so obdajali svoje znanje in svoje formule čarovniki vseh vrst, kar je vedno znak magistične miselnosti.

Vloga kaste Kshatriya. Da nauki brahmanizma niso isto kot vedizem, ampak da so nastali pod vplivom drugovrstne kulture, v tem nas potrjuje tudi dejstvo, da njihovi začetki prav za prav niso v krogu pravovernih vedističnih brahmanov, ampak v kasti knezov, imenovanih Kshatriyas. Skrivni nauk Upanishads se je torej začel in vtihotapil v poznejši vedizem brez vednosti njegovih zastopnikov in v nekakem nasprotju z vedistično tradicijo.

V Brih. 2, 1 je govor o brahmanu, ki se je podal v šolo h kralju iz rodu Kshatriya. Prav tako pripoveduje Chand. 1, 8—9 o dveh brahmanih, ki ju pouči kralj Pravahana Jaivali o zadnjem razlogu vseh stvari, česar brahmani niso vedeli. Enako je nauk o karman in samsara podan na skrivnosten način kot nekaj takega, kar pri brahmanih ni splošno znano (prim. Chand. 5, 3—10 in Brih. 6, 2, 8: »Kakor resnično želim, da nam ostaneš naklonjen kot tvoji predniki, tako resnično tega znanja do danes ni imel nobeden izmed brahmanov.« (Primerjaj tudi klasični pogovor Yajnavalkya z brahmani, v katerem so brahmani ponižani in naslikani kot nevedneži [Brih. 3]. In Yajnavalkya velja kot priča najprvotnejšega brahmanizma!<sup>18</sup>)

Poznanje Vedas ne zadostuje. Kot dokaz za to, da prihaja znanje glavnih brahmanističnih resnic o spoznanju Brahmana kot Atmana, o vse obsegajočem Atmanu in o življenju po smrti, iz vira, ki je brahmanom, učenikom prave vere, tuj in nov, nam lahko

<sup>18</sup> Deussen, o. d. 356.

služi pripovedovanje iz Chand. 5, 3: Svetaketu, sin brahmana Aruni, gre h kraljem Pancala po pouk in ti ga z nekaj vprašanji prepričajo, da nima pravice imeti se za poučenega. Užaljen gre Svetaketu k očetu in mu ponovi vprašanja, oče pa mu odgovori: »Priznam, da ne znam odgovora niti na eno vprašanje. Če bi ga znal, zakaj ne bi tega tebi povedal.« Aruni gre potem sam h kralju in ga prosi razjasnenja vprašanj, ki jih je bil stavil sinu. Kralj pride v zadrego, ker je bila to pač skrivnost. Veli mu dolgo časa ostati pri njem, potem pa mu reče: »Iz tega, kar si mi povedal, o Gautama, spoznam, da v časih pred teboj to znanje ni prišlo do brahmanov. Zato so vedno samo knezi imeli pravico o tem poučevati.«<sup>19</sup>

Še bolj značilno je pripovedovanje Chand. 7, 1: K duhovnemu sinu brahmanovemu pride Narada in mu pripoveduje, kako je študiral vse Vedas in znanosti, toda je zaradi tega vedno samo še poznavalec svetih knjig, ne pa Atmana, ki preмага vso bolešt. »Sedaj pa, prevzvišeni, še trpim, pelji me v deželo onstran bolešt,« in oni odgovori: »Vse, kar si se učil, je samo beseda. Samo prazna beseda je namreč Rig-veda, Yajurveda, Samaveda in kot četrta Atharvaveda in pravljice in stare pripovedke Veda vseh ved, nauki o duhovih umrlih, matematika, umetnost prerokovanja, iskanje zakladov, disputacija, nauki o božanstvih, o Brahmanu, o duhovih, o knezih, astrologija, nauki o kačah in polbogovih, vse to je samo beseda... Toda je še nekaj višjega kot beseda...«

V Mundaka Up. 1, 4 se imenuje vse prej naštetu samo nižje znanje, toda poleg tega je še drugo, v katerem se spozna Večni, Nevidni, itd.

V Brih. 4, 4, 10 pripoveduje Yajnavalkya o potih človeka po smrti in pravi: »V hudo temo gredo vsi tisti, ki se držijo neznanja; v še mnogo hujšo temo pa tisti, ki se zadovoljijo z znanjem (stare vedistične teologije).« Na nekem drugem mestu Upanishads govorijo, da je poznanje Vedas naravnost ovira za pravo spoznanje.

Začetek brahmanizma na vzhodu Indije. Vsi ti in podobni teksti potrjujejo mnenje, ki ga je že Deussen močno poudaril, da so glavni nauki brahmanizma prišli kot heterogeni elementi v vedizem, kjer so se smatrali za voditelje brahmani. Vir, iz katerega so ti nauki nastali in se uveljavili, bi bil predvsem v kasti Kshatriya. Že zgoraj pa smo omenili, da nam že pojav skrivnostnosti novih nauk kaže v materopravno kulturno osredje. Ta trditev nam je potrjena z etnološkim dejstvom, ki ga je razkril za drugimi etnografi tudi W. Koppers, da je vojaška kasta Kshatriya tista, ki je nekaka nositeljica kulture na vzhodu Indije, v pokrajinah, kjer se zaradi premočne prvotne matriarhalne kulture poznejša arijsko nomadska niti uveljaviti ni mogla.<sup>20</sup> Razumljiv nam potem postane ton, s katerim so poučevali knezi iz kaste Kshatriya arijske brahmane, razum-

<sup>19</sup> Prim. Geldner, o. d. 132 sl.

<sup>20</sup> O. d. 159 sl.; prim. poudarek drugotnega vira pri St. Konowu (o. d. 74), ki omenja celo ženske, ki se pripravajo z brahmanom.

ljiva tudi opozicija proti vedizmu, le zadržanje brahmanov, ki sami osebno proti novim naukom niso v opoziciji, nam zaenkrat ni razumljivo. Pozneje se bo tudi to razjasnilo. Novost brahmanizma — to je po vsem omenjenem sedaj zelo verjetno — je bila povzročena pod vplivom prvotne matriarhalne kulture.

Razvoj vedistične daritve. Razvojna črta vedistično-brahmanistične dobe nas bo v tem prepričanju še bolj utrdila. Vedizem najstarejših časov je najbolj označen po daritvi, ki so jo Arijci prinesli s seboj v Indijo. Ta daritev je bila star nekravav družinski obred, pri katerem je oče dal bogovom kako stvar, n. pr. pecivo, mleko, žival, sok soma, surovo maslo ali moko, s katero jim hoče dati čast ali si od njih izprositi potrebnih stvari. Posebno važna in pogostna je bila vloga ognja. Toda prvotna preprosta daritev se je kmalu začela pretvarjati pod vplivom kulturnega osredja, v katerem je vedizem živel.<sup>21</sup>

Prva sprememba je bila v tem, da je daritev pridobila na važnosti in obsežnosti. Ljudstva so se čutila od vseh strani obdana od številnih duhov in skrivnostnih sil, ki so se dali potolažiti in njihovi zli vplivi odvrniti le z daritvijo. Zato se daritve tako namnože, da spremljajo človeka ob vsakem dogodku od zibelke do groba in brez njih pomoči človek sploh biti ne more.<sup>22</sup> Zakaj kmalu gre pri daritvi predvsem le še za to, da se odstranijo nevarne sile in duhovi, oziroma, da se utolažijo, nikakor pa ne za pobožno češčenje dobrih božanstev.<sup>23</sup> Važno je, da se še v vedistični dobi vzporedno z množenjem in poudarjanjem daritev začne pojavljati krvava daritev živali, posebno konja in tudi o človeških daritvah slišimo.<sup>24</sup>

Že ta sprememba daritve, četudi smo še v pravem vedizmu, nam more potrditi, da so vplivi, ki so delovali, v resnici prihajali iz materopravnega kulturnega osredja. To osredje namreč označuje izrazita animistična miselnost. Človek je obdan od številnih, posebno temnih in zlih duhov, ki mu skušajo škodovati. Temne in skrivnostne sile vedno pričajo o magistično-animistični miselnosti, ki je stalno v zvezi tudi s krvavimi daritvami. To je osredje lunarne mitologije in magije.<sup>25</sup> Važno je, da vsi indianisti v zvezi z vedistično daritvijo omenjajo, da ima, zlasti slovesna, pridruženega nekaj mističnega (posebno stiskanje soka, neko napenjanje — *tapas* — *aska*), kar da tudi znači davezo liturgije z magijo.<sup>26</sup>

Čim bolj pa je daritev pridobivala na važnosti, toliko bolj je bila težka in zapletena. Glavne daritve so zahtevale dolgotrajne priprave. Pri darovanju samem ni več zadoščal samo en darovalec, ampak jih je moralo biti več. Bili so posebni pevci in recitatorji svetih stavkov. Bili so posebni stiskalci soka soma. Bili

<sup>21</sup> Prim. La Vallée Poussin v Huby, 408 sl.

<sup>22</sup> Prim. St. Konow, o. d. 43 sl.; Hardy, o. d.

<sup>23</sup> St. Konow, o. d. 48.

<sup>24</sup> Prim. Hardy, o. d. 157 sl.

<sup>25</sup> Prim. izčrpn o tem L. Ehrlich, o. razpr. 216 sl.

<sup>26</sup> La Vallée Poussin v Huby 409: »Kdor ne stiska soma, je izgubljen«; Hardy, o. d. 134.

so posebni darovalci za vsako potrebo in za vsak dar. V tej dobi oče ne zadošča več kot svečenik. Daritev je zanj pretežka, saj je zahtevala posebnih v te skrivnosti posvečenih ljudi.

Kasta brahmanov. Tedaj se začne pojavljati na pragu med vedizmom in brahmanizmom posebna duhovniška kasta, ki bo po sebi dala ime vsemu versko-filozofskemu sistemu, katerega ustvariteljica je bila. Če se je namreč brahmanizem razvil in strnil v velik, kolikor toliko enoten teozofski svetovni nazor, od katerega je živela in še danes živi religiozna Indija, je to v največji meri zasluga brahmanov, duhovnikov in začetnikov nove vere. Za razpravo bo velikega pomena, če skušamo razkriti skrivnostne vire brahmanške vsemogočnosti.

Ako rečemo kratko, da so brahmani rastli ob daritvi in z daritvijo, smo povedali zunanji razlog njihove moči. Notranji in temeljni razlog pa je v magizmu materopravne kulture, ker brahmani niso bili (drugega kot učenci in nasledniki avtohtonih, osebno areligioznih čarovnikov-šamanov, le da sta totemistična in višja nomadska kultura njihov jasni in okrutni šamanski tip nekoliko ublažili.

Rekli smo že, da se brahmani pojavijo zaradi težke in komplicirane daritve. Nekdanji pomočniki očakov pri nomadski daritvi se osamosvoje v času, ko matriarhalna miselnost že tako pronikne v daritev, da je nemogoča brez posebnih v te skrivnosti posvečenih oseb. Morda v nobenem kulturnem osredju te osebe niso tako potrebne, važne in številne, kot ravno v materopravnem. Niti kralji niti parias ne morejo nič brez njih. Od njih so odvisni vsi, ki iščejo pravice in vsi, ki jih pravica preganja. Saj imajo oni vso moč nad božanstvom. Od tedaj naprej se razvoj daritve in moč njenih izvrševalcev medsebojno podpirata. Komplicirana daritev se poznanji. Ni več važno, kateremu bogu je namenjena, ampak to je važno, kako so besede izgovorjene in dejanja izvršena.<sup>27</sup>

Moč magične formule. Formula, beseda v tem času dobi izredne moči. »Kakor ima plamen in darovana pijača posebno moč, tako ima posebno moč tudi formula. Izgovori jo pa lahko duhovnik, kakor tudi on prižge ogenj ali izlije soma. Toda ne samo on. Tudi grom ima svojo molitev, in bogovi, ki vse vedo, dobro poznajo moč zakramentalnih izrazov. Tudi oni imajo najvišje formule, ki niso bile razodete ljudem, pa so tako stare kot prvi obredi. Po njih je bil svet ustvarjen in ohranjen. Brahmanaspati (gospod molitve = brahman) pooseblja vsemogočno molitev. Kateri koli bogovi in tudi duhovnik sam postanejo Brahmanaspati v trenutku, ko izgovorijo formule, ki jim dajejo moč nad stvarmi v nebesih in na zemlji.« Iz teh Barthovih<sup>28</sup> besedi razvidimo, da prehaja v vedizem

<sup>27</sup> La Vallée Poussin, *Le Brahmanisme*, Paris 1910, 10 sl.

Prim. o moči, ki jo je brahmanom dala daritev Hardy, o. d. 137 sl.

<sup>28</sup> A. Barth, *Religions of India*, str. 38, nav. La Vallée Poussin, o. d. 44 »Le vrai dieu, c'est la formule, ou le prêtre même, qui sait manier la formule« pravi La Vallée Poussin, DAFC, o. razpr., str. 682.

izrazita magistična miselnost, ki daje posameznim magičnim formulam nesorazmerne učinke in istim formulam pripisuje celo kozmogonske moči. Tako zaupanje v formulo najdemo povsod, kjer se je razvila magistična miselnost. Klasična dežela za to je n. pr. lamaistični Tibet s svojo magično formulo »Om mani padme hum«.

Moč magičnih dejev. Iz gornjega tudi vidimo, da je brahman tisti, čigar moč neizmerno zraste prav zato, ker zna svete formule in z njimi vodi svetove in bogove, in je sam tako rekoč eno izmed božanstev (Bhusura). Ta moč pa se še stopnjuje z daritvenimi deji, na katere magija polaga še mnogo večjo važnost. Knjige Brahmanas popisujejo do podrobnosti vsa obredna dejanja, kajti od njih natančne izvršitve je odvisna v začetku naklonjenost bogov, kmalu pa že usoda vsega sveta. Važno je, da je razvoj daritve šel točno v smeri, v kateri je bistvo vsake magije: pridobiti si moč nad višjimi skrivnostnimi silami. Tudi brahmani so kmalu prepričani, da je daritev več kot bogovi, da ona vodi bogove, da predstavlja pravilo, da je ona zavzela mesto rta, velikega svetovnega zakona, ki vse ureja.<sup>29</sup> Tisti, ki ima v oblasti daritev, tisti, ki jo zna izvršiti, postane s tem urejevalec vsega v veseljstvu. Nekdanji bogovi nimajo več nobene veljave in nobene pomena. Tudi morala postane brezpredmetna. Z magizmom prepojena daritvena miselnost je tudi odpravila bistveno versko vsebino vedizma, saj ne gre več za pobožno češčenje dobrih božanstev, ampak predvsem za odstranitev nevarnih sil in duhov.<sup>29a</sup> Pravilno presoja novo stanje Barth<sup>30</sup>: »V polni magiji smo. Obredi so mnogo manj opus operatum kot opus operans, ki deluje z lastno močjo. S to močjo ima človek oblast nad bogovi. Toda tudi sam se more povišati do njih in tudi še nad nje. Pravi bogovi so obredi.«

Da je ravno lunarna (šamanska) magija tista, ki pronica v vedizem, v tem nas potrjuje tudi mitologija te dobe.

Daritev in lunarna mitologija. La Vallée Poussin piše za Barthom: »Vedističnim pevcem je najprej v mislih daritev prve dobe, t. j. raztelesenje prvotnega velikana Purusha, čigar lobanja tvori nebo in udje zemljo, ki je pojmovano kot prva daritev. Še več: ker so bogovi neločljivo združeni s svetom, je daritev še pred njimi. Odtod posebni mitos, da se najvišje bitje samo sebe žrtvuje, da rodi druga bitja.«<sup>31</sup> La Vallée Poussin in z njim najbrž več drugih se vprašuje, komu naj bi bila prav za prav ta prvotna daritev na-

<sup>29</sup> Prim. St. Konow, o. d. 51 sl.; Hardy, o. d. 149.

<sup>29a</sup> Konow, o. d. 48 sl.

<sup>30</sup> Nav. La Vallée Poussin, o. d. 46. »In der Entwicklung des indischen Opfergedankens war die Verquickung desselben mit der Zauberei (abhicara) eine ganz Folgerichtige. Doch hielt man diese Art von Magie für erlaubt und in Ordnung« pravi Hardy, o. d. 194.

<sup>31</sup> Barth, Religions 37, nav. La Vallée Poussin, o. d. 45 sl.



menjena. Toda ravno ona nam postane v okviru lunarne mitologije povsem jasna. Nastajanje in izginjanje lune se isto-  
veti z nastajanjem in izginjanjem praočeta človeškega rodu. Luna  
izgine: tudi pračlovek se mora raztelesiti, razkrojiti, izginiti, ako naj  
potem iz njega zraste novo življenje. Mit o lunarnem praočetu, iz  
čigar trupla nastaja novo življenje, se ponavlja v neštetih variantah  
širom sveta. Ena izmed njih je tudi zgoraj omenjena. Sem moramo  
šteti enačenje človeških organov, posebno prana (dih) s kozmičnimi  
silami, zlasti z brahmanom. Človek je podoba in princip za vse.<sup>31a</sup>

Toda ne ostane samo pri mitih. »Starodavna človekova želja, da  
bi se polastil božanskih sil («eritis sicut dii») in neodvisno od bo-  
žanstva vladal naravi ter večno obnavljal v sebi življenjske sile, je  
zavedla človeka do sklepa: ako se spremeni v praočeta s tem, da  
ga posnema v zunanosti ali v njegovih (izmišljenih) mitoloških de-  
janjih in v njegovi usodi, postane on sam nov vir življenja za ves  
svet, kajti vse sile so v lunarnem praočetu. Takšni poskusi so se  
širom sveta vršili v najrazličnejših oblikah in tvorijo lunarno  
magijo, ki je največ pripomogla, da je človeški rod odpadel od  
prakulturne vere v Najvišje bitje.<sup>32</sup>

Nobenega dvoma ni, da gre razvoj daritve, kakor jo opi-  
suje Brahmanas, točno v isti smeri. Daritev naj predstavlja  
praočeta in njegovo usodo. Zato je tudi daritev vsemogočna, v resnici  
središče sveta. Od nje so odvisni ljudje in bogovi, čas in večnost.  
Daritev je kakor hrana za ljudi in bogove. Zato je daritev za vsa-  
kogar, ki si hoče življenja in ne smrti, obvezna.<sup>32a</sup> Ze Rig-veda poje:  
»Pili smo soma in postali smo nesmrtni. Vstali smo k luči in spoznali  
bogove« (8, 48, 3). Z daritvami si človek pripravlja večnost: čim  
več bo daritev, tem manj bo obtežilnega, tem bolj bo človek slaven  
na onem svetu in ne bo potreboval več hrane<sup>33</sup>. Daritev je torej  
vsemogočna. Tisti hip, ko se pri njej nekaj izvrši, je izvršeno  
tudi v resnici, v stvarstvu. Vsak del daritvenega darovanja dobi  
tudi sebi odgovarjajoče kozmogonske posledice. Darovati pa more  
in sme samo tisti, ki zna — in to so le brahmani. Iz vsemogoč-  
nosti in edine zveličavnosti daritve so svoje edinstveno  
mesto dobili tudi brahmani. Oni so edini, ki morejo stopiti v  
stik z bogovi, edini, ki človeka rešujejo v potrebi in pred skriv-  
nostnimi silami, edini, ki morejo poseči v tok stvari, zato ker imajo  
kot nasledniki nekdanjih šamanov v svojih rokah ali bolje v svojem

<sup>31a</sup> Prim. Deussen, o. c. 93 sl. Ait 1, 1—2 pravi, da so iz ust,  
nosa, oči, ušes pračloveka nastali bogovi Agni, Vayu itd., ki so šli potem  
kot pogled, sluh itd. v posamezne duše.

<sup>32</sup> Prim. Ehrlich, o. razpr. 43 sl., 216, 221. Istotam mnogo prime-  
rov, podobne lunarne mitologije in magije. Za solarno magijo prim. zanimiv  
zgled »vadiksa« pri La Vallée Poussin, o. d. 57 sl.

<sup>32a</sup> »Les Brahmanas exposent un systeme, qui, à l'entendre stricte-  
ment, n'accorde rien aux dieux et à la morale«, pravi La Vallée Pous-  
sin, Le Brahmanisme, 49.

<sup>33</sup> La Vallée Poussin, o. d. 33.

znanju božjo vsemogočnost.<sup>34</sup> Ko pa se vsled političnih in narodnostnih razmer ali bolje, vsled svojega posebnega poslanstva začno medsebojno družiti v posebno kasto brahmanov, njihova moč v organizaciji še bolj zraste. Najvažnejši trenutek za mladega človeka je, ko s posebnim obredom postane Brahmacarin, to je učenec brahmanov. Poleg tega je njihova oblast prihajala tudi od njihove službene zveze z vedizmom. Kljub prodoru materopravne miselnosti v arijsko kulturo se vedizem ni dal popolnoma oropati svoje višine. Njegova visoka morala in njegovi osebni bogovi so ohranili bolj ali manj svojo moč. Kljub poznejšim največjim za blodam, kljub razkroju religije po magiji, so si nekdam tako mogočne in lepe misli iz Vedas zopet in zopet znale pridobiti svojo moč. Vedas so namreč skozi vse indijske dobe predstavljale staro in spoštovano tradicijo, »mos maiorum«, zakon moralnega življenja (Dharma). Zopet so bili brahmani edini, ki so poznali Vedas, jih razlagali in kot varuhi narodnih svetinj predstavljali tudi veličino prvotnega vedizma, kajti »v Indiji se nič ne izgubi«<sup>35</sup>, zato pa so bili tudi češčeni.

Brahmani in brahmanizem. Po teh vsemogočnih duhovnikih je dobil svoje ime brahmanizem, ki vsebuje prav za prav vse, kar je za Indijo značilnega. Njegovi ustvaritelji so brahmani, ki so mu dali sveto in bistveno vsebino, ki je potem ostala vedno ista. Do te funkcije jih je privedel razvoj, kakršnega je narekovalo avtohtono kulturno osredje. Seveda ne smemo nikdar pozabiti, da je na ta razvoj vedno sovplivala tudi vseljena arijska kultura. Zato predstavlja brahmanizem kot rezultanta iz omenjenih dveh komponent neko mešanico in tudi brahmani vključujejo v sebi nekak kompromis med magističnim šamanom in duhovnikom višje razvite vere, ki ima tudi svoje visoko duhovno in kulturno poslanstvo med svojim rodom. Dokaj širokosrčno bo sprejemal v svoj sistem tuje misli, toda vedno bo hotel ostati absolutni gospodar vsega.

Sedaj nam je tudi razumljivo neko nasprotje, ki smo ga omenili pri začetkih brahmanizma. Na eni strani brahmani ne vedo nič o novih skrivnostnih naukih, ki jih širijo posebno Kshatriyas, na drugi strani pa, kot pravi Deussen<sup>36</sup>, s hrepenenjem sprejemajo vse te novosti. Kot zastopnikom vedizma jim je seveda nova miselnost tuja in nezdržljiva s staro vero, toda pod njenim vplivom so tudi sami že v toliko spremenjeni, da čutijo vso sorodnost med seboj in njo in se ji ne postavijo v bran. Nasprotno: s hrepenenjem se je oklenejo kot svoje lastne odrešiteljice.

<sup>34</sup> Prim. str. 12.

<sup>35</sup> La Vallée Poussin, DAFC, o. razpr., st. 650 in 678. »L'autorité del bramano é immensa: egli é la legge (Dharma) vivente, il depositario del mos maiorum, colui in cui si concreta la tradizione del paese«, sodi N. Turchi, Storia delle Religioni, Milano 1922, 281 sl. Prim. še Hardy, o. d. 195.

<sup>36</sup> O. d. 19.

Ob daritvi in iz daritve so brahmani zrastli.<sup>37</sup> Ob njej so začeli tudi drugače gledati na problem boga, duše in posmrtnosti. Brahmani so tisti, ki so sestavljali brahmanistično teologijo, kozmologijo in eshatologijo. Preden pridemo do njihovih čistih oblik, si jih oglejmo v stadiju prehoda iz vedizma. Zopet je bil vir in vzrok teh sprememb v magistično-animističnem kulturnem osredju.

Spremembe v vedistični teologiji. O božanstvih pravega vedizma in o razmerju ljudi do njih velja, kar je zapisal La Vallée Poussin: »Bogovi, kot jih opisuje Rig-veda, najstarejša vedistična knjiga, so živi bogovi; himne so mnogokrat prave molitve in celo filozofija je včasih pobožna«<sup>38</sup>. Četudi je teh bogov mnogo, so vsi takega značaja, da se je med njimi in človekom moglo razviti pristrčno religiozno razmerje. Moralno življenje iz teh prvih dob priča, kako so bogovi kot varuhi nravnosti blagodejno vplivali na človeštvo v Indiji, ki mu je že samo spomin na to zdravo in neskvarjeno versko ozračje »dobe očakov« ostal vedno svetel.

Toda vzporedno kot pri daritvi zapazimo tudi v vedistični teologiji posledice vdora tuje miselnosti. Prva stopnja se kaže v tem, da pod vplivom animizma naraste število bogov, posebno pa število dobrih in slabih duhov. O njih piše St. Konow, da so ta božanstva in duhovi značilni za ljudski kult, ki je bil iste vrste kot je še danes, kult sile oziroma nosilcev sile in predvsem ištadevata, češčenje naklonjenega božanstva, ki je nujno potrebno za varstvo in pomoč posameznikom<sup>39</sup>. Mitologija te dobe je silno bogata. Njeni začetniki in nositelji so brahmani, ki v zvezi z daritvijo vsa ta božanstva poljubno ustvarjajo, sistematizirajo, zopet odstavljajo itd. Tudi to je značilno za matriarhalni animizem.

Važno je nadalje, da nekdanja osebna božanstva Dyaus-Pitar, Varuna in dr. izginjajo v ozadju, medtem ko stopajo v ospredje mitološka bitja z izrazito lunarno mitološkim značajem. V prvo vrsto takih božanstev moramo prištevati pojav boga Prajapatī, ki za nekaj časa prevzame mesto najvišjega boga v pozno vedističnem pantheonu. Knjige Brahmanas pripovedujejo, kako se je Prajapatī spremenil v želvo in rodil potomstvo. Iz njega so izšli ljudje in bogovi. Na drugih mestih se opisuje Prajapatī kot mrjasec, ki se potopi v morje in prinese košček zemlje. Zopet kot riba, ki reši prvega človeka pred potopom in podobno.

Četudi St. Konow<sup>40</sup>, ki o teh izročilih piše, misli, da pripovedke o Prajapatīju izhajajo iz same duhovniške filozofije, moramo

<sup>37</sup> E. Hardy, o. d. 211 sl. opozarja na brezosebni značaj indijske teozofije, ki dejansko silno otežuje določanje kronologije. Četudi so brahmani pravi začetniki vsega velikega razvoja, njihove posamezne osebnosti izginejo. Ostane samo tip, ki edini v Indiji igra vlogo.

<sup>38</sup> Indoeuropéens et Indoaryens 253.

<sup>39</sup> O. d. 61.

<sup>40</sup> O. d. 62 sl.

odgovoriti, da značaj teh pripovedovanj dokazuje nekaj nasprotnega. Ni res, da bi taka mitologija ne nastala v Indiji, ampak nasprotno je res, da je namreč ona zelo značilna za avtohtono kulturno osredje, ki mu je bila iz lunarne mitologije izhajajoča taka razlaga o začetku sveta in boga in človeka lastna.<sup>41</sup> Prajapati ni namreč nič manj kot lunarni praoče, iz katerega je vse izšlo. Lastnosti lune v tej kulturi človek prenese na praočeta svojega rodu, ki prevzame božanske poteze Najvišjega bitja in tudi njegov kult. Ako je Prajapati (in pozneje Vishnu oz. Brahma) prevzel mesto Najvišjega bitja v poznem vedizmu, nam to znači, da je lunarna mitologija iz materopravnega kulturnega osredja zmagala nad prvotnimi nomadskimi božanstvi.

Isto bi nam bilo potrjeno, če bi navajali iz mitologije te dobe ostala božanstva in posebno temne duhove. To ni niti potrebno. Omenimo samo, da se v taki mitologiji močno začne pojavljati neki dualizem med dobrim in zlim, med temnim in svetlim, med groznim in mirnim. Dualistično označena božanstva so posebno češčena. Tudi ta pojav je izrazilo lunarnomitološkega značaja. Temno, grozno in kruto stran zastopa v tej mitologiji posebno pojavljajoče se božanstvo Rudra-Siva in pridružena mu ženska božanstva (saktis) v obliki raznih groznih boginj<sup>42</sup>.

Toda to je šele prva razvojna doba nastopajoče brahmanistične teologije. Na drugi stopnji opazamo neko voljo, število bogov zmanjšati ter njihovo osebno in posebno moč okrniti. Pojavlja se neka henoteistična tendenca, ki je verjetno čisto areligioznega značaja in najbrž niti kal niti posledica kakega monoteizma, kot to mislita St. Konow<sup>43</sup> in La Vallée Poussin<sup>44</sup>.

Brezosebna prasila. Stari bogovi izginjajo in so ob moč. Odrinila jih je namreč daritev, katere vplivnost je zaradi povedanih vzrokov vedno večja. V daritvi so brahmani videli oblast nad skrivnostnimi silami, ki so jih predstavljali bogovi ali brezosebni vrhovni zakoni (ṛta). Ker pa je daritev pomenila njihovo utelesenje in še bolj njihovo podjarmljenje, zato sami obledijo in nehajo igrati važno ali sploh vso vlogo. Že o Prajapatiju je treba pisati: »Postava brez mesa in krvi, brez pravega življenja, ampak samo delavec v veliki delavnici daritve, ki so jo vodili duhovniki... Božanstvo, ki za pravo versko življenje ne igra več nobene vloge«<sup>45</sup>. In podobno je treba reči tudi o vseh drugih božanstvih vedizma in začetne brahmanistične mitologije. Nekdaj mogočni, so sedaj samo še junaki iz

<sup>41</sup> »Lunarna mitologija govori o neizmernem pramorju (simbol ščipa), na katerem se pojavi skala ali košček zemlje, ki jo kdo prinese iz morske globine in ki se na morski globini polagoma razraste v zemljo« (Ehrlich, o. razpr. 42). Prim. obilico tozadevnih citatov za brahmanizem pri Deussen, o. d. 171 sl. Prajapati je identificiran z luno! (Brih 1, 5, 14.)

<sup>42</sup> Prim. Ehrlich, o. razpr. 44 sl.; Koppers, o. d. 160 sl.; St. Konow, o. d. 14 sl.

<sup>43</sup> O. d. 62.

<sup>44</sup> Huby, o. d. 410.

<sup>45</sup> St. Konow, o. d. 59.

pripovedk ali figuranti v magičnih operacijah daritve, ki jih niti za stvarjenje sveta in človeka niti za ohranjanje in vladanje svetovja ne potrebuje več. Kratko: bogovi v pravem pomenu besede oni niso več. Nočemo s tem reči, da popolnoma izginejo, saj Indija ne more biti brez osebnih bogov in bo njihova sopričujočnost s katerimi koli verskimi strujami kot nekaj stalnega, mimo česar tudi brahmani ne bodo mogli z molkom. Gotovo pa je, da v razvijajočem se brahmanizmu na ljubo skrivnostni sili, ki jo vsebuje magistična daritev, morajo res izginiti ali ostati kot prazne besede. Vsi skupaj kmalu pomenijo eno in isto. Zato se tudi njih lastnosti pridevajo lahko sedaj enemu, sedaj drugemu.<sup>46</sup> Zadnji bogovi, ki še ostanejo, so brahmani sami (Bhudeva), toda tudi oni se z vsem drugim potopijo v skrivnostno silo, iz katere je vse izšlo in v katero se vse povrne v — brahman<sup>47</sup>.

Magična prasila »brahman«. Namesto božanstev stopi skrivnostna sila, »énergie primordiale«, ki mehanično vodi usodo sveta. Brezosebna je — pod pritiskom včasih dopustijo Brahma kot nosilca — toda edino, kar je resnično (sat). Vse je iz nje izšlo, ona vse preveva, kar ni ona, ni nič ali samo prevara (maya). V vsaki stvari je kot njen poživljajoči princip in v človeku se imenuje atman, ki ni drugega kot brahman, ki čaka samo še na popolno združitev.

Na tej razvojni stopnji je ta sila, ki ni nič drugega kot sila, ki jo je človek vzel Najvišjemu bitju in potem pridal luni oziroma soncu ter še posebej lunarnemu praočetu in jo nazadnje z dramtizacijo mitov prisvojil zase<sup>48</sup>, še v rokah brahmanov-šamanov, oziroma bistveno navezana na daritev, t. j. določena dejanja in določene besede. Ta stopnja pomeni popolno zmago magistične miselnosti in popolno izpodrinjenje verskih elementov, teologije v pravem pomenu besede. Celo govor o nekem panteizmu, oziroma panteističnem monizmu, kakor splošno nazivajo indianisti (Olttramare) brahmanizem te in še bolj razvite stopnje, prav za prav ni opravičen. Dejansko o kakem resničnem teizmu s katerim koli predlogom tu ne more biti govora. Prav ta razvoj brahmanizma nam je konkreten zgled, kako je lunarna mitologija v resnici pripomogla človeškemu rodu, da je odpadel od prakulturne vere v najvišje bitje<sup>49a</sup>.

Vloga spoznanja. Zadnja stopnja razvoja brahmanističnega nazora o božanstvu, ki prav za prav že znači čisti nauk iz Upanis-

<sup>46</sup> Prim. Konow, o. d. 30 sl.

Rig-veda 1, 164. 46 poje: »O enem, ki je, govorijo pevci na razne načine. Imenujejo ga Agni, Yama, Matharuvan.«

<sup>47</sup> Brahman je pobožena sveta formula, misli Turchi, o. d. 284.

<sup>48</sup> Ehrlich, o. razpr.

<sup>49a</sup> »La conception moniste ou panthéistique interdit ou paralyse dans l'Inde le développement du monothéisme dont les expressions les plus pures se lisent peut-être aux premières pages de cette longue histoire,« ugotavlja La Vallée Poussin, DAFC, o. razpr., st. 682.

hads je označena po odvisnosti vsega in tudi skrivnostne sile atman-brahman od pravega znanja (jnana). Ne več daritev, ne več beseda in dejanje, saj more vse to napraviti samo tisti, ki zna, ampak pravilno mišljenje brez zmote je tisto, ki svet vodi in odrešuje. »Način mišljenja je merodajen za način bivanja. Kakor kdo misli, spoznava in ve, tak tudi je. On je Brahma, če Brahma spozna in s tem je tudi vzvišen nad večni krogotek (sam-sara)«<sup>40</sup>.

Težko je delati definitivne zaključke ob silni zamotanosti brahmanistične miselnosti. Na podlagi vsega pa se nam vendar brahmanistična teozofija, indijski monizem, kakor ga opisujejo Upanishads, pokaže bolj kot posledica magističnega pojmovanja o spoznanju, kakor pa kot zasluga čiste in samostojno se razvijajoče filozofije, v katero je privedla brahmane njihova spekulativna narava in nadarjenost. Najbrž so sovplivali tudi drugi činitelji (narava, arijska kultura, totemizem, nezadovoljnost, nezmožnost stvarnega presojanja itd.)<sup>40a</sup>, toda bistveno odločilen je bil omenjeni. Sicer najboljši indianisti (Barth, La Vallée Poussin, Oldenberg, Hardy i. dr.) radi priznavajo brahmanistični filozofiji mnogo nedoslednosti,<sup>40b</sup> absurdnosti, nerazrešljive zaplete, pretiranosti in podobno. Medtem pa ko na eni strani priznavajo in jih pripisujejo slabosti in nezmožnosti filozofov-brahmanov, jih skušajo na drugi strani opravičevati z drugačno mentaliteto, z drugačnimi zakoni psihologije in logike. Uvodoma smo že odgovorili na te izgovore, svoj odgovor pa dopolnimo sedaj še z mislijo, ki se nam je razodela iz gornjega. Posebnosti in nedoslednosti ni treba pripisovati toliko nezmožnosti brahmanov ali posebni indijski mentaliteti. Nasprotno se nam bo mnogo teh slabosti in dvomov razjasnilo, ako zadostno upoštevamo tujerodni magistični element, ki se je vrnil v življenje in mišljenje brahmanov tako zelo, da jih je izrazil vodil tudi pri filozofiranju. Saj brahmanistična filozofija ni toliko logično izvajanje misli, ampak bolj ugotavljanje in pismeno fiksiranje neke miselnosti, ki pa je redno druge vrste kot jo zahtevajo zakoni zdravega človeškega mišljenja, saj so gotovi veroslovci (King in drugi) v zvezi z isto miselnostjo govorili celo o nekem preanimizmu in prelogizmu človeštva. Kjer zavlada taka miselnost, ne moremo zahtevati, da bodo njeni zaključki isti kot oni zdrave filozofije. Ako pa bodo indianisti to miselnost bolj uvaževali, jim bo mnogo problemov brahmanizma lažje rešljivih, saj bodo razumeli njen osrednji problem.

<sup>40</sup> Hardy, o. d. 226.

<sup>40a</sup> »L'Inde religieuse serait à plusieurs égards comme une ébauche manquée de la grande doctrine du salut. Il est vrai que presque toutes les bonnes idées des Hindous ont été gâtées par leur incapacité de bien poser les questions, par l'arbitraire et l'intempérance de leur dialectique,« zaključuje La Vallée Poussin, DAFIC, razpr. Indes, st. 686.

<sup>40b</sup> O iracionalnem značaju magije prim. Ehrlich, o. razpr. 36.

Kozmogonija. Omeniti bi morali sedaj, kako se je tudi pojmovanje prvotnega vedizma o nastanku sveta in človeka pod istimi vplivi spremenilo na prehodu v brahmanizem. Kako si razlagajo stvarjenje sveta že nekatere vedistične knjige? Za primer navajamo po Deussen u sledeča mesta:

Rígv. 10, 121: Prajapati ustvari pravodo in gre iz nje kot zlato zrno.

Rígv. 10, 81—82: Vicvakarman ustvari prablato, t. j. v pravodi potopljene svetove, iz katerih izide kot kal za vse božove.

Rígv. 10, 90: Iz purusha nastane viraj (poosebljena pramaterija) in iz nje nastane drugi purusha.

Iz teh in podobnih mest (Rígv. 10, 129; 10, 125; Atharv. 11, 4, itd.) sledi, da je prabitje svet ustvarilo in iz njega izšlo kot prva stvar. Deussen (p. 165 sl.) je razočaran nad razmerjem kavzalnosti in transcendentnosti, ki je med prabitjem in svetom, češ da je to v nasprotju s temeljnim naukom Upanishads, ki učijo samo atman in ne priznavajo nič poleg njega. Vendar pa je zadovoljen, da je enotnost pranačela izražena v tem, da gre samo v svojo stvar in iz nje pride kot prvorojenec. Po njegovem mišljenju je iz tega nastalo naziranje, da je atman šel v stvari kot njihova duša. Dvojnost v pojmovanju vzročne zveze med vzrokom in učinkom pa Deussen razlaga s tem, da so se pač morali prilagoditi empiričnemu mišljenju ljudstva, ki za idealistično naziranje o edini realnosti — atmanu ni imelo smisla. Na splošno zaenkrat opozorimo le na to, da mitologija in pozneje tudi čisto brahmanistična kozmogonija prav za prav razlaga začetek sveta kot da se je nenkrat pojavila neka prvotna stvar ali sila, iz katere se je potom emanacije vse drugo naprej razvijalo. Odkod pa tisti prvotni pojav, tega ne razmišljajo dalje. L. Ehrlich trdi, da je tudi to nenadno samonastajanje in pojavljanje človeka in gotovo tudi drugih stvari zopet značilno za lunarno mitologijo in magijo in sicer z ozirom na nenadno in na videz brez vzroka se pojavljajočo novo luno<sup>50</sup>.

Preostaja nam še, da se pomudimo pri razvoju pojmovanja o smislu človeškega življenja in o njegovi posmrtnosti. To vprašanje je še danes za Indijca osrednje in najvažnejše, saj je vsa indijska verska miselnost prežeta od samo enega nestrpnega iskanja in pričakovanja, in sicer stremjenja za odrešenjem.

Eshatologija. Zopet nam vedistično-brahmanistična prehodna doba kaže zanimive spremembe, ki so postale od tedaj bistvena vsebina vseh indijskih eshatologij in veljajo kot neke vrste aksiom, ki ga ni treba nič razlagati in nič utemeljevati, ampak ga kot absolutno veljavnega sprejmeš in z njim računaš; veljajo kot integralni del indijske miselnosti (Oltramare). Če je v tem smislu brahmanizem na poseben način postal dediščina vseh naslednjih verskofilozofskih sistemov v Indiji, je še toliko bolj važno,

<sup>50</sup> O. razpr. 43.

da skušamo dognati izvor in razlago teh važnih eshatoloških resnic.

Vedistični nauk o smislu življenja. Vedizem je bil eshatološko splošno človeško in pravilno usmerjen. Človek je od božanstva ustvarjeno bitje. Božanstvo naj časti z molitvijo in daritvijo. Vse njegovo življenje bodi posvečeno in moralno. — Posebno češčenje naj izkazuje tudi umrlim družinskim očetom. Bogovi čuvajo nad človeškim lepim življenjem. Za dobro življenje človeka poplačajo s srečnim bivanjem v nebesih in to je zanj odrešenje, za zlo življenje je kaznovan na kraju trpljenja. Bog posmrtnosti je Jama. S smrtjo je človeškega bivanja na zemlji za vedno konec. Po smrti je sodba in po sodbi večnost.<sup>51</sup>

Tako zdravo mišljenje o smislu človeškega življenja pa se je začelo kvariti zopet zaradi zaradi magističnih vplivov, ki so zmanjšali ali uničili avtoriteto bogov, postavili v središče vsega daritev, izmaličili pojem morale in bistveno spremenili nazor o odrešenju in posmrtnosti.

Začetki brahmanistične »morale«. Delovanje volje je bistveno odvisno od spoznanja razuma. Velike spremembe vedistične »dogmatike« so tudi spremenile njeno »moralko«. Za vse človekovo нравno življenje, ki je v neposredni odvisnosti od cilja, ki ga zasleduje, je bistveno važen pojem božanstva. Bog po zdravi morali mora biti začetek in konec in tudi merilo človeškega življenja. Ko pa ideja Najvišjega bitja kot stvarnika in varuha moralnega reda izginja, oz. sploh izgine, tedaj se nujno zmedejo tudi pojmi o smislu življenja. To se je dogajalo na prehodu iz vedizma v brahmanizem. Magizem iz materopravne kulture je odpravil osebnega boga, ki edini more zagotavljati pravo religiozno in moralno življenje in je pod vplivom razvoja daritve na njegovo mesto postavil vseobsegajočo skrivnostno silo. Ta sila pa ni več dobra ali slaba in zato ob njej tudi odpade razlika med dobrimi in slabimi deli, med moralno in nemoralno. Dobro je to, kar človeku pomaga do zveze in oblasti nad skrivnostno brezosebno silo, slabo je to, kar ga še vedno drži v odvisnosti od nje. Zato postanejo najboljša tista dejanja, ki morejo vplivati na to silo in to je predvsem daritev, vsaka beseda ob njej in vsak njen dej. Kdor prav daruje, je dober; kdor ne daruje prav, je slab, ker ne zna. Seveda so zopet brahmani tisti, ki so najboljši in tako visoke stopnje popolnosti izven kaste brahmanov nikdo doseči ne more. Kot vidimo, je pojem popolnosti in greha popolnoma izmaličen. Zlo ni več to, kar je proti vesti, ampak le materialen pregrešek pri daritvi. Res je, da tradicionalnih moralnih zakonov, ki so jih brahmanizmu vsiljevala ljudska naziranja in stari vedizem, ni bilo mogoče popolnoma odstraniti in brahmani tega tudi niso poskušali. Vendar pa je bil pravi in višji brahman le tisti, ki se je takih »nižjih« nazorov otrešel. Vsi drugi pa so bili nižji brahmani, za pravo odrešenje

<sup>51</sup> Prim. St. Konow, o. d. 70 sl.; La Vallée Poussin v Huby, o. d. 400 sl.



malo sposobni.<sup>52</sup> To razlikovanje »vernikov« v dve skupini: nižjo in višjo, tisto, ki »zna« in tisto, ki »ne zna«, tako, ki gre dosledno do konca in tako, ki sklepa kompromise z vero in moralo, je v Indiji pogostno in obenem značilno za materopravno kulturno osredje, v katerem je šaman edini, ki ima posebne moči in znamenja, ki ga dvigajo daleč nad druge stanovce.

S tem, da je namesto božanstva stopila magična vsesila, je naravna morala izgubila svoj temelj in se je dejansko izprevrgla v nekaj zunanjega. Z istovetenjem daritve, oz. njenih besedi in posebno dejanj z omenjeno silo je ta mehaničnost morale napravila velik korak naprej. Moralno je: pravilno izvršiti predpisano dejanje. Od dejanj (karma) je torej odvisno vse stvarstvo in tudi človekova usoda. Iz tega, kar smo že zgoraj rekli o daritvi, je takoj razvidno, da je tudi ta sprememba v pojmovanju morale iz istega vira kot vse druge, vendar imamo pa zato še posebno jasen dokaz v eni najstarejših knjig brahmanizma, v Brhidaranyka (3, 2, 13): Jaratkarava Artabhaga vpraša Jainavalkya: »Če gre govorica umrlega človeka v ogenj, njegov dih v veter, njegove oči v sonce, njegovo mišljenje v luno, njegovo poslušanje v nebeške pokrajine, njegovo telo v zemljo, njegov atman v vsemirje itd., kje pa ostane potem človek sam?« Jainavalkya nato odgovori: »Daj mi roko, Artabhaga, o tem bova oba vedela, toda ti ljudje tega od naju zvedeti ne smejo.« In sta odšla in med seboj govorila. In kaj sta govorila: O dejanju (karma) sta govorila. In kaj sta slavila? Dejanje (karma) sta slavila. Dober in srečen je človek po dobrem dejanju. Slab in nesrečen pa je po slabem dejanju.<sup>53</sup>

Iz citiranega odstavka je razvidno, da je bil »nauk o dejanju« podajan v začetku na enako skrivnosten način kot druge resnice, ki jih je v vedizem vneslo osredje, v katerem se nahaja.<sup>53a</sup>

V zvezi z odločilno važnostjo, ki jo ima karman — v začetku izrazito daritveno dejanje, nato vrhovni zakon človeštva, pozneje vsako k cilju usmerjeno dejanje — moramo omeniti, kako tudi človek zavzema v tej dobi drugačno stališče kot prej.

Apoteoza človeka. V vedizmu je bil človek bogovom podrejen bitje, ki jih je prosil pomoči v svojih, posebno časnih potrebah. Toda vzporedno z izginjanjem božanstev se dviga človekova oseba. Z močjo svojih oblasti nad skrivnostnimi silami se dviga do višine bogov in celo nad bogove. Usoda sveta je v njegovih rokah, tudi usoda njegovih soljudi in posebno njegova lastna.

<sup>52</sup> Prim. Hardy, o. d. 225.

<sup>53</sup> Prim. St. Konow, o. d. 72 sl. O razmerju med moralo in magijo prim. Ehrlich, o. razpr. 36.

<sup>53a</sup> Ker St. Konow (o. d. 74) skrivno podajanje tega nauka pripisuje dobičkazeljnosti brahmanov, ki bi bili ljudstvu brez njega nepotrebni in zato ne more razumeti, da je misel o karma prevzela vse indijsko življenje. Toda njena razlaga iz matriarhalne miselnosti nam prav pojasni njen silni vpliv.

Nič več mu ni treba pomoči od zgoraj, saj je sam več. Ne prosi več, ne daruje več, kvečjemu toliko časa, dokler daritev rabi kot krmilo svoje in sveta usode. Sam svoj stvarnik je, pa tudi sam svoj odrešenik.<sup>54</sup> Odslej je od njega samega odvisna sreča in nesreča. Kolikor se bo sam potrudil, toliko bo dosegel. Zato naj se s pravimi dejanji (askeza) trudi, da bo dosegel cilj, h kateremu je namenjen. Njegova pot je »pot dejanj« (Karmakanda).

Tudi ta nova poteza, ki jo razodeva brahmanizem, posebno v brahmanih samih, je matriarhalnega izvora in nujna posledica položaja, ki ga človeku pripravi magija, potem ko je odstranila religijo.<sup>55</sup>

Vzporedno s prepričanjem, da je človekovo življenje na svetu in po smrti odvisno predvsem od njegovih dejanj (karma), ki tako mehanično odločajo o njegovi eksistenci, se je vrivalo v vedistično eshatološka pojmovanja še neko drugo mišljenje. Vse človeštvo se je vedno zanimalo za vprašanje o posmrtnosti. Tudi vedizem ga je rešil soglasno s splošnim verovanjem ljudstev, da človek po smrti vekomaj uživa srečo ali kazni, kakor jo pač zasluži. Toda ko namesto bogov postane v Indiji sodnik človeškega življenja slepi zakon karma, se tudi to vedistično pojmovanje spremeni v tem smislu, da človekova usoda po smrti ni še za vedno odločena. Pojavi se misel, da človek mora biti rešen zemeljskih težav in doseči popolno pomirjenje v Prajapatiju ali Brahmi. Ker pa si s svojimi dejanji povzroči, da po enem življenju ni še zrel za to odrešenje, mora po smrti še enkrat umreti, oziroma se znova roditi, da izčisti zle posledice slabih dejanj. Četudi v drugi eksistenci tega ne dovrši, se mora v tretji roditi itd. Toliko časa traja to zopetno rojevanje in umiranje, oziroma preseljevanje duše — atmana, dokler dejanja ne rodijo nobenih eksistenčnih posledic več. Ko izstopi iz krogoteka eksistenc (samsara), je rešen.

Tudi nauk o samsari je postal kot oni o karmi odslej stalna dediščina indijskih generacij, saj so mogli z njim razložiti človekovo usodo v življenju in po smrti. Ker eden kot drugi nič točno ne določa, katera so tista dejanja, ki zahtevajo novo bivanje in katera vodijo prej do odrešenja, so se lahko te aksiomatične resnice uporabljale za najrazličnejše verske, moralne in filozofske šole v Indiji s svojim včasih bistveno različnim razlaganjem zla in odrešenja. Dejansko vidimo, da karma in samsara priznavajo skupine, ki še priznavajo tradicionalno vero in moralo, kakor tudi one, ki izklju-

<sup>54</sup> »Le Brahma trône très haut, dans une éternelle quiétude, et en dehors de lui il ne reste plus qu'une seule personne qui prenne une part active à la grande oeuvre de la délivrance: à savoir l'homme. C'est en lui même que l'homme trouve la force de s'échapper de ce monde, séjour désespéré de la douleur« piše M. Oldenberg, *Le Bouddha*, Paris 1920, 50.

<sup>55</sup> Zanimivo je, da je celo Buddha pojmoval dejanje manj magistično kot brahmani: »Le grand mérite d'avoir pris une opposition radicale contre la conception magique et matérielle de l'acte dans le brahmanisme revient au Bouddha.« *La Vallée Poussin, La morale bouddhique*, Paris 1927, 192.

čujejo božanstvo in moralne zakone. Ti drugi uporabljajo te resnice vse bolj dosledno in opravičeno kot prvi, zakaj tudi nauk samsara spada v isto osredje, iz katerega je izšel karma in ateizem, v magistično miselnost materopravne kulture. S tem, da je brahmanizem kot prvi sprejel samsaro in jo za Indijo uzakonil za vedno, je znova potrdil, da je njegove začetke iskati v omenjeni miselnosti. Toda za samsaro moramo ta izvor šele dognati. Indianisti so skušali že na zelo različne načine razložiti izvor nauka o prese-ljevanju duš. A. M. Boyer in P. Oltramare, posebno pa Oldenberg mislijo, da je sad čistih vedističnih filozofskih razmišljanj. La Vallée Poussin<sup>56</sup> in z njim St. Konow<sup>57</sup> pripisujeta njegov izvor predvsem animistični miselnosti domačega prebivalstva. Hardy meni, da je iskati izvora temu nauku v indijskem pesimizmu ali v zgledih v naravi.<sup>58</sup> Isti avtor spomni na zgled v naravi, ki je posebno kazal zopetno rojevanje in tako človeku vdihnil misel na samsaro in to naj bi bila luna. Tudi nam se zdi, da bo prav v lunarni mitologiji treba iskati izvor nauka o samsari. Ker pa je ta mitologija značilna za matriarhalni animizem, se tudi nekateri zgoraj omenjenih indianistov ne motijo bistveno, dasi pravega izvora, zaradi nezadostnega upoštevanja etnoloških izsleditev o prvotnih kulturah, ne morejo ugotoviti.

Zelo pravilno o izvoru samsare sodi Deussen<sup>59</sup>, ki pravi, da Rig-vedas še nič ne vedo o zopetni smrti, ampak govorijo samo o povračilu pri bogovih v onostranstvu. Pač pa se samsara že začne omenjati v Brahmanas, ko je človekovo nadaljnje bivanje odvisno od dobro ali slabo opravljene daritve. Če daritve ni dobro opravil, se mora iz »sveta očetov« človek vrniti na zemljo. Važno je, kar poudarja Deussen, da se je nauk o samsari podajal kot nekaj sekundarnega in se je omenjal poleg vedističnih naukov o večnem povračilu. Tudi je bil ta nauk v začetku skriven in izvira iz tistih virov, iz katerih črpamo najstarejši brahmanizem, kar je vse značilno za osredje, v katerem je nastajal<sup>60</sup>.

Nekaj glavnih tekstov o samsari nam bo njen razvoj in razlago še bolj razjasnilo.

»Nauk o peterih ognjih«. Deussen imenuje glavni tekst za resnico o preseljevanju duš tako imenovani »nauk o peterih ognjih« in »nauk o dveh potih«, ki se nahajata v Chand. 5, 3—10 in v Brih. 6, 2. Vendar se mu ta dva teksta zdita že izraz poznej-

<sup>56</sup> V Huby, o. d. 412 sl. »La plus probable (explication) est que cette croyance, absolument étrangère au vieux védisme, est un produit de la terre indienne. Presque tous ces sauvages croient aux réincarnations, presque tous supposent que la conception est l'incarnation de quelque esprit humain ou animal, c'est là un des aspects de l'animisme.« Isti v DAFC, o. razpr. st. 679.

<sup>57</sup> O. d. 74.

<sup>58</sup> O. d. 226 sl.

<sup>59</sup> O. d. 282—304.

<sup>60</sup> O. c. 296, 18 sl. St. Konowo mnenje (o. d. 74), da so brahmani skrivali zato, ker bi s polnim razodetjem postali ljudem nepotrebni in bi izgubili vpliv, seveda malo drži.

šega kompromisa med vedističnim naziranjem o večnem povračilu po smrti pri bogovih in o tajnem nauku o preseljevanju duš. Ta nauk je izražen v že citiranih besedah Jainavalkya o karmanu<sup>61</sup>. Isti Jainavalkya, najboljša priča najstarejšega brahmanizma navaja v Brih. 4, 4, 2—6, kot razlaga samsare sledeče značilne besede: »Potem (ko je duša šla iz telesa) vzamejo človeka znanje, delo in njegova prejšnja skušnja. Kot gosenica, ki je prilezla na konec lista in se sama potegne čez list in začne znova pot, tako tudi duša, potem ko se je otresla telesa in neznanja, začne znova in se sama povzpne preko. Kot vzame zlatar tvar ene umetnine, da iz nje napravi potem drugo, bolj novo in bolj lepo, tako si tudi duša, potem ko je zapustila telo in neznanje, ustvari drugo novejšo in lepšo podobo, bodisi očetov ali Gandharvas ali bogov ali Prajapatija ali Brahme ali kakega drugega bitja. Kakor kdo dela in živi, po tem je rojen. Kdor je dobro storil, se rodi kot dober; kdor je storil zlo, je rojen kot slab. Človek je svet po svetem dejanju, slab po slabem... Kakršna dejanja stori, tako mu gre.«

Zato je rečeno: »človek je popolnoma sad svojega poželenja (kama); kakršno poželenje, tako je spoznavanje in kakor spoznava, tako dela (karman) in kakor dela, tako se mu tudi godi.«<sup>62</sup>

Iz tega teksta je razvidno, da Jainavalkya ne pozna še nobenega dvojnega plačila za človeka po smrti: v večnosti in s povračanjem oziroma zopetnim rojstvom v izkustvenem svetu. Prvi hip nam je ob teh tekstih tudi jasno, da so lunarno-mitološkega značaja, saj žival, ki pride do konca in zopet začne novo pot in podobar, ki začenja znova lepše podobe, znači nič drugega kot neprestano se ponavljajoče spreminjanje lune. V kolikor duša vedno znova mora začenjati svojo pot, je ona v tem podobna luni in tu nam je iskati izvor samsare, nauka o preseljevanju duš.<sup>63</sup>

Isti lunarnomitolški moment najdemo poudarjen tudi v tekstih, ki naj bi značili nadaljnjo stopnjo razvoja nauka o samsari. Po »nauku o peterih ognjih« potuje duša skozi pet stanj, pokrajini, v katerih jo bogovi darujejo, in sicer skozi nebesa, zrak, zemljo, moža in ženo, iz katere se potem zopet rodi. Značilno je, da mora biti darovana, če naj iz nje vzklije novo življenje.<sup>63a</sup>

»Nauk o dveh potih«. Drugi glavni tekst za samsaro je »nauk o dveh potih«, po katerem je določena za duše po smrti dvojna pot: pot bogov (devayana) in pot očetov (pitriyana). Pot k bogovom je omenjena že v Rig-vedas in Brahmanas, po kateri gredo dobri uživati večno srečo. Chand. 4, 15, 5 pravi o tej poti: »Ko je

<sup>61</sup> Prim. str. 22.

<sup>62</sup> Prim. Deussen, o. d. 297 sl.

<sup>63</sup> Prim. Ehrlich, o. razpr. 39 sl. 44.

<sup>63a</sup> »Potem, ko je človek nastal iz daritve skozi petero ognjev, je o njem rečeno: Ko je umrl, ga nesejo na grmado. Njegov ogenj je ogenj, njegovo kurivo — kurivo, njegovo oglje — oglje, njegove iskre — iskre. V tem ognju darujejo bogovi človeka. Iz te daritve nastane svetla človekova postava,« v Brih 6, 2, 14. Prim. Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, Leipzig 1921<sup>3</sup>, 137 sl.

truplo sežgano, gre duša v plamen, iz njeга v dan, iz tega v svetlo mesečno polovico, iz tega v svetlo letno polovico, iz tega v leto, v sonce, v luno, v blisk in končno v Brahman.« »Smisel celotnega teksta je,« pravi Deussen<sup>64</sup>, »da potuje duša na potu bogov v svetle in vedno svetlejšje pokrajine, in zato je pritegnjeno vse, kar se sveti, kot stopnja k Brahmanu, ki je »luč vseh luči«.

Sporodno s »potjo bogov« je »pot očetov«, ki je nasprotje od prve, in je na njej vse temačno. Medtem, ko nastopijo pot bogov tisti, ki poznajo skrivnost nauka o peterih ognjih in ki se v gozdu vadijo v resnici, so za pot očetov določeni oni, ki hočejo pridobiti nebasa z daritvijo, miloščino in askezo. Njihova duša gre v dim, iz dima v noč, iz noči v temno mesečno polovico, iz nje v tisto polovico leta, ko gre sonce proti jugu, odtod v svet očetov in odtod na luno. Ko pridejo na luno, postanejo hrana: tam jih pojedó bogovi, kakor se poje kralj Soma z besedami: nabrekni se in izgini. Ko se je to zgodilo, gredo v eter, odtod v veter, odtod v dež, iz dežja v zemljo. Ko pridejo na zemljo, postanejo hrana in so zopet darovani v ognju moža in spočeti v ognju žene in zopet nastanejo na svetovih. Na ta način tekajo vedno okrog.« (Brih. 6, 2, 16.)

Deussen se čudi nekaterim nejasnostim v citiranih tekstih. Nejasno mu je, zakaj igra luna na obeh potih tako veliko vlogo in zakaj nauk o dvojnem potu zahteva vrnitev na zemljo in vendar obljublja večno povračilo na luni, kjer traja blaženost »dokler je le še kaj zemlje« (Chand. 5, 10, 5)<sup>65</sup>.

Na prvi dvom o vlogi lune odgovarjamo najprej splošno, da je sploh vsa vedistično-brahmanistična mitologija močno lunarno pobarvana. Razumljivo nam je to spričo vedno bolj gotovega dejstva, da je treba iskati začetke brahmanizma v lunarno-magistični miselnosti matriarhalnega kulturnega kroga. Dalje je gotovo, da razlikovanje svetle »poti bogov« in temne »poti očetov« pač ne kaže najprej na kompromis med čisto resnico o preseljevanju duš in vedistično eshatološkimi nazori. Teksti nam nasprotno odločno sugerirajo misel, da je naziranje o dvojni poti izraz lunarne teme in svetlobe, ki si neprestano sledita in se med seboj menjavata. Zato mora luna igrati vlogo v obeh, ki jih nikakor ni smatrati kot izraz stopitve med dvema popolnoma različnima kulturama, ampak dosledna izpeljanka iz lunarne mitologije. Večnost povračila, ki naj bi jo značili izrazi »dokler je le še kaj zemlje« je napačno tolmačenje teksta. Luno nam namreč često tudi predstavlja zemlja, ki nastaja in izginja in tudi besede »dokler bo le še kaj zemlje ostalo« značijo pač tudi pojemanje zemlje in z njo tudi pojemanje bivanja duše na luni.

Deussen u je nerazumljivo tudi nasprotje, ki v Upanishads in posebno v poznejšem Vedanta sistemu nastane med brahmanističnimi miti o enkratnem stvarjenju vsega in razlaganjem samsare kot

<sup>64</sup> Die Philosophie, 301 sl.

<sup>65</sup> Prim. o. d. 302 sl.

večnega krogoteka, v katerem je vsaka eksistenca posledica prejšnje in vzrok poznejše. Da bi Vedanta-misleci to nasprotje odstranili, ne govorijo več o enkratnem stvarjenju, ampak o posebnih dobah (kalpa) sveta: svet pride iz Brahmana, nekaj časa biva in se zopet vrne vanj.

Deussen meni, da je prvi povod za miselnost o periodičnem ponavljanju vsega nastal na podlagi smrti, ki jo že starejše Upanishads smatrajo kot stvarnikovo podobo: »kar je ustvaril, to je sklenil uničiti; ker pa je vse uničil (ad), zato je Aditi (neskončnost)« (Brih. 1, 2, 1). Smrt je kot Prajapati, ki vse stvari požre kot svojo hrano (Brih. 1, 5, 3). To začenjanje in izginjanje preide na posamezna bitja, ki jih Brahman kot pajek svoje predivo ustvari in zopet požre. V poznejši dobi šele se isto začne pripovedovati o celotnosti stvarstva. »Tisti, ki vse življenjske sile použije, jih kot večni medtem strne in potem zopet razširi.« (Atharvaciras 4.)

Podobnost razmišljanja o začenjanju in zopetnem izginjanju vsega najde Deussen v paralelnem Anaksimandrovem pojmovanju dogajanja na svetu. Zdi se mu možno, da so v Indiji tako začeli razlagati svet zato, da bi nauku o kazni in samsari dali moč in stalnost. Za pravi motiv pa da je sploh težko zvedeti, ker viri premalo poročajo.

Če pa približamo to naziranje začenjanju in izginjanju luninih faz in lunarni mitologiji, nam izvor postane jasen. Če v prvih dobah brahmanizma niso še nehali govoriti o ustvarjenju, bo to pač posledica vedističnih mitologij.

Ako ne bi bili še gotovi o lunarno mitološkem izvoru nauka o preseljevanju duš, nas mora o tem prepričati do izvidnosti tekst v eni najstarejših Upanishad, v Kaushitaki (1, 2): »Vsi, ki se ločijo s tega sveta, gredo najprej na luno; z njihovimi življenji se lunina naraščajoča polovica napne in zaradi pojema joče polovice je prisiljena k zopetnemu rojstvu. — Toda luna je tudi vhod k svetu nebes (tudi devayana vodi preko lune). Kdor ji more na njena vprašanja odgovoriti, ga pusti iti nad sebe. Kdor pa ji ne more odgovoriti, ga napravi za dež in pusti, da dežuje na zemljo. Na zemlji je potem na tem ali onem kraju rojen kot črv ali muha, ali riba, ali ptič, ali lev, ali mrjasec, ali zverina, ali tiger, ali človek, kakršna so njegova dela in kakršno je njegovo znanje.« Zdi se, da bo treba tudi pijačo soma, boga Soma, ki se imenuje tudi bog lune, daritev soma spraviti v zvezo z lunarno mitologijo, katero nam kaže že Rig-veda (10, 85, 5): Ko te izpijejo, o Bog, nato zopet narasteš.<sup>66</sup>

Iz vsega povedanega sledi, da je tudi nauk o karman in samsara vzet iz materopravnega kulturnega osredja, ki je s tem dalo Indiji dve temeljni in vplivni naziranji. Če se končno ozremo še na razvoj misli o odrešenju in na vlogo

<sup>66</sup> Prim. Deussen, o. d. 302; Hardy, o. d.

del oziroma znanja, smo glavne nauke brahmanizma v njihovih začetkih razbrali in jim določili izvor.

»Moksha« — odrešenje. Morda ni v nobeni zemlji in v nobenih verstvih in nobenem vsakdanjem življenju hrepenenje po odrešenju iz tega sveta in tega bivanja, tako močno kot v Indiji. Odkod to izredno močno teženje? Gotovo izvira iz človekovega bistvenega hrepenenja po popolni sreči. Morda je to hrepenenje še stopnjevano po posebnem, iz zunanje težke narave izvirajočem pesimizmu. Predvsem pa je stopnjevala to teženje zavest, ki so jo podarjali včasih do velike pretiranosti vsi indijski verski in filozofski sistemi, da je namreč človekovo bivanje na zemlji kazeno ali pa vsaj ovira za združenje z božanstvom, za potopljenje v Nirvano, za prenehanje vsega trpljenja. Nauki o karman in samsara so človeka delali seveda še bolj nesrečnega in le to hrepenenega, da se obtežilnega dejanja in krogoteka iz bivanja v bivanje čimprej reši. Zato je moksha, t. j. odrešenje za Indijca vse. Kaj je njegova vsebina in po kateri poti se pride do njega, razni razno učijo. Nas zanima tozadevni razvoj iz vedizma v brahmanizem.

V vseh filozofijah in verah je tako: kar človek pojmuje kot začetek in konec vseh stvari, to je tudi njegov osebni cilj. Zato je naravno, da so Vedas imele za največjo človekovo srečo, če se človek po smrti preseli k bogovom in z Indra, Varuna, Agni Aditya in dr. skupaj živi in se raduje.

Toda kakor se izpreminja človekov nazor o božanstvu, tako tudi zadnji njegov cilj. Ko namesto osebnih bogov stopi brezosebna svetovna sila, hoče človek v njej najti svojo srečo in so bogovi samo še vrata do te sile.<sup>67</sup> Ko se v nadaljnjem razvoju brahmanizma proglašuje kot edino bivaajoče Brahman in Atman (duša) za isto z njim, ločeno le še po prevari, postane cilj hrepenenja osrečujoča edinost med obema, ki jo izrazijo besede: tat twam si, to si ti, to je trenutek, ko Atman spozna, da je Brahman in se reši prevare.

Pod kakšnimi vplivi se je razvijalo naziranje o božanstvu in zato človekovem zadnjem cilju, smo že ugotovili. Prav pod istimi vplivi se je spreminjala tudi pot, ki do cilja vodi. V vedizmu je človek odrešen po dobrih delih in po božji naklonjenosti. V brahmanizmu se pod magističnimi vplivi človek osvobodí božjega varuštva. Sam svoj gospod postane in tudi bodočnost si dela sam. Njegovo sredstvo, ki ni še nikdar varalo, je natančno izvršena daritev in sploh pravilno dejanje. Pot do odrešenja je pot dejanj (Karmakanda). Pravilna dejanja človeka rešijo iz spon samsare. In med ta pravilna dejanja spada tudi a s k e z a, če se človek kot sanyasin ali yoghin vda spokornemu življenju, zapusti dom in gre v samoto. Če bi podrobno hoteli opisovati življenje in mišljenje ljudi, ki se podajo na tako pot, bi mogli opaziti mnogo značilno magi-

<sup>67</sup> »Skozi Agni kot vrata v Brahman gre noter in ko gre skozi Agni kot vrata v Brahman noter, si pridobi družbo, svetovno družbo z Brahmanom.« (Catap. Br. 11, 4, 4, 1, nav. Deussen, o. d. 308).

stičnih pojavov.<sup>68</sup> Sicer pa bi nas moglo že prejšnje razmišljanje o razvoju daritve opozoriti na to, da je velika dejanska aktivnost, združena z včasih naravnost kruto askezo, izrazito lunarno magističnega značaja. Kjer koli se v Indiji versko življenje razvija v smeri pretirane askeze in žrtve, vedno vidimo, da to izvira iz matriarhalnega magizma, naj bo to v sivaizmu oziroma tantrizmu ali v rdeči sekti lamaizma ali v pretiranih oblikah yoghizma.<sup>68a</sup>

Jnanakanda — »pot spoznanja«. Zanimivo pa je, da v Indiji Karmakanda nikdar ni mogoče prav ločiti od Jnanakanda, med »pot dejanja«, se vedno zameša tudi »pot spoznanja« in to ne samo teoretično, ampak predvsem praktično. Že v Brahmanas, potem pa še mnogo bolj, se poudarja velika vrednost pravilnega znanja in spoznanja. Vedno in vedno se v Upanishads ponavlja: »Kdor to ve, je rešen«. Pri daritvi smo omenjali, kako veliko avtoriteto so si pridobili brahmani ravno s tem, ker so imeli prava znanja o pravih dejanjih, vrednost, od katere je bila odvisna usoda svetovja. Važno je, da se brahmanizem počasi od daritve in dejanja začne obračati in daje spoznanju kot sredstvu odrešenja prednost.<sup>69</sup> »S spoznanjem so dvignjeni tja, kjer ni več hrepenenja. Daritev do tega ne pomaga, in tudi spokornost tistega ne, ki ne ve. Onega sveta z askezo ali daritvijo ne more doseči, kdor tega (o atmanu) ne ve. Samo tistemu, ki to ve, gre oni kraj.« (Catap. Br. 10, 5, 4, 15.) Brih. 4, 4, 22 ostro loči med tistimi, ki študirajo Veda, darujejo in se pokorijo in tistimi, ki so spoznali atman. Enako Chand. 2, 23, 1. Tudi v tekstu »o dveh potih« smo videli, da gredo na »pot bogov« tisti, ki poznajo skrivnost nauka, medtem ko so za »pot očetov« določeni tisti, ki si hočejo odrešenje dobiti z daritvijo, miloščino in askezo.

Čimdalje se razvija brahmanizem, tembolj se tisti, ki prav spoznavajo, ločujejo od onih, ki še ostajajo v svetu in na »potu dejanj«.

<sup>68</sup> Deussen, o. c. 335 sl.

<sup>68a</sup> Taka askeza pomeni ploditev, isto kot raztelesenje praočeta: »Atman pravi: Hočem biti številen, hočem se množiti. Začel se je bičati. Po bičanju je ustvaril ves svet. Ko ga je ustvaril, je šel vanj.« — Najtesnejšo zvezo lunarne mitologije z askezo, katere bistvo naj bi bilo v nekem stiskanju, nam predočuje sledeči citat iz Catapathabrahmana 11, 16: »V začetku je bilo stvarstvo voda in samo voda. Vode so zaželele: kako bi rodile? Mučile so se in razgrele (s'échauffer) in ko so bile razgrete od truda, je bilo rojeno zlato jajce, iz katerega je prišel Prajapati.« Ista knjiga 13, 7, 1, pripoveduje, kako je z askezo Brahman dobil oblast nad stvarmi. La Vallée Poussin (Le Brahmanisme 69) komentira: »Que l'évolution cosmique résulte de l'échauffement, c'est à dire de la pénitence ou du sacrifice, c'est toujours l'énergie primordiale, la même qui se manifeste dans les ascètes et dans les rites qui met en branle l'univers. ... Le mythe nous le présente sous des aspects divers de démiurge, mais voici qu'il reçoit le nom d'atman, c'est à dire »soi«, self, âme.«

<sup>69</sup> »Les rites dérobent aux yeux du vulgaire une réalité incompréhensible, dont la connaissance est indispensable au salut, bien plus, c'est le salut même,« pravi La Vallée Poussin, Le Brahmanisme 85. O opoziciji do daritve prim. Deussen, o. d. 57 sl.



Kolikor je bhiksus — menihom raznih oblik, še dovoljeno dejanj, imajo vsa edino pravi smisel v tem, da človeku pomagajo do pravilnega spoznanja. Dobro je to, kar vodi do spoznanja, slabo, kar od njega odvrača. Človek mora pravilno spoznanje imeti, ker le potem bo nehal hrepeneti po napačnih stvareh. Napačno hrepenenje pa povzroči napačno hotenje in to napačno dejanje, dejanje pa podaljša bivanje. Torej je tudi vsa človekova samsara odvisna le od pravega spoznanja. Nasprotno pa je tisti, kdor ima pravo spoznanje, isti hip že odrešen in srečen, se mu ni nikogar bati, ne potrebuje več daritve, nima nobene dolžnosti, je onstran dobrega in hudega. Samo spoznanje v hipu vse to povzroči. »Z zavestjo: jaz sem Brahman, se še danes, kdor to spozna, spremeni v svetovje in celo bogovi nimajo moči, da bi to ne bilo. Zakaj on je njihov atman.« (Brih. 1, 4.)

Brahmanizem si je končno ustanovil monistični svetovni nazor, kot da je samo ena realnost: Brahman, ki se v človeku imenuje atman. Kdor spozna, da sta ta dva eno in četudi še biva v telesu, je združen s svetovnim Brahmanom. Tak »ne vabi več in ne odbija. Za njega izreki Ved nimajo nobenega pomena. Ravno tako ne preišljevanje in ne češčenje. Zanj ni nič vidno, nič nevidno, nič ločeno in nič ločeno, ne pozna ne »jaz« ne »ti« ne »svet«. Bolečina ga ne gane, v veselju je brez želja, poželenju se odpove, ne visi niti na lepem niti na nelepem. Brez sovraštva in veselja je. Vsi čuti so umirjeni, le v spoznanju vztraja, v atmanu ukoreninjen.« (Car. 4.)<sup>70</sup> Vse-mogočno spoznanje edinosti z Brahman ga je popolnoma spremenilo.

Odkod moč spoznanja? Trenutno nas zanima predvsem to, kdo je vplival na tak razvoj brahmanizma, da je nazadnje edinemu spoznanju dal vso moč, vse drugo je nič. Priznajmo, da je prvenstvo spoznanja utemeljeno v zakonih človeške duševnosti in bi mogli vedno predpostavljati tudi ta vpliv. Vendar pa se brahmanizem oddalji močno od narave ravno s tem, da ostalemu človeku, niti volji, niti čustvom ne prizna nič, ampak dá vse spoznanju. In celo temu dá moči, ki jih po svoji naravi nikdar imeti ne more, da bi namreč samo po sebi že vplivalo na potek dogodkov, posegalo v kozmični razvoj, določevalo človekovo bodočnost itd. Prav ta nesorazmernost učinka z vzrokom nam daje misliti zopet na vplive magije iz materopravnega kulturnega osredja. Če je v magiji dejanje tisto dragoceno orodje, s katerim čarovnik dosega nesorazmerne učinke in vodi usodo ljudi, ima to moč tudi že samo njegovo znanje. Znanje skrivnostnih sil je za šamana najvažnejše sredstvo za njih obvladanje. Brahmanizem je šel logično pot razvoja. Dejanje je odvisno od pravega znanja in bi bilo brez njega nično ali naravnost katastrofalno. Dejanje je torej samo nekaj drugega, nebitvenega, samo orodje spoznanja. Torej je popolnejše

<sup>69a</sup> »La science du divin (brahmadevidya) est infiniment supérieure au sacrifice, à la pratique du dharma vulgaire.« (La Vallée Poussin, Le Brahmanisme 79.)

<sup>70</sup> Nav. Deussen, o. d. 342 sl.

in uspešnejše, če se da shajati brez njega. Zato je brahman velik prav po svojem pravilnem spoznanju in s tem samim že lahko vodi vse, kar hoče. Kdor hoče biti enako mogočen, naj se potruži za isto znanje, ker znanje je enako mōči. S tem znanjem bo v hipu razkrinkal prevaro (maya), v kateri ga drži materija in obdajajoči svet in postal eno z brezosebno silo Brahman.

Mogoče je, da je teozofski razvoj in izraz brahmanizma posledica velikih filozofskih zmožnosti brahmanov, toda nam se zdi, da v teh zmožnostih ni niti vir niti vsebina niti pogoj za mogočen razvoj pravega brahmanizma. Za oboje nam je iskati izvor v magističnem pojmovanju človeškega spoznanja, kakor smo že videli. Ako se ponovno poudarja, da to brahmanistično filozofiranje istočasno pomeni neko religijo, je to mogoče razumeti le tedaj, če misli sami pripisujem božje lastnosti. To pa morem, ob izključitvi prave morale in vere, le tedaj, ko magija nadomesti religijo. Ne bo mogoče tajiti, da so tradicionalna verska naziranja dala brahmanizmu nekaj verskega značaja v pravem pomenu besede, saj se včasih brezosebni Brahman pojmuje naravnost kot osebni bog, toda šele pozneje, vendar pa je prvi hip vidno, da gre tu samo za neke zunanje pritike, ki z bistvom brahmanizma nimajo nič skupnega.<sup>71</sup> Tudi je treba priznati, da so na bogati razvoj teozofske literature vplivali naravni razlogi k temu nagnjene Indije, posebno po oploditvi z arijsko kulturo. Slej ko prej pa se nam zdi, da smo zadosti dokazali, da so začetki brahmanizma in bistvene črte njegovega nadaljnjega razvoja v bistveni odvisnosti od lunarno-magističnih naziranj in dejanj, kakršne najdemo v tako imenovanih materoprapnih kulturnih osredjih, kakor jih določa kulturno-zgodovinska šola F. Graebnerja in W. Schmidta. Taka razlaga izvora brahmanizma nam postavi indijski verski sistem v novo luč in nam tudi za primerjanje brahmanizma s krščanstvom nudi nove vidike.

<sup>71</sup> La Vallée Poussin (DAFC, razpr. Indes, str. 652) dopušča izraz verstvo za brahmanizem le v tem smislu. Prim. za razmerje med religijo in magijo še zaključke S. Trompa, S. J. »De revelatione christiana«. Rim 1937, 53—59.

# Nauk sv. Tomaža Akvinskega o milosti

(Summa theologica 1—II, 109—114.)

Dr. Fabijan Janez.

## U v o d.

Ob predavanjih o dogmatičnem nauku o milosti sem letos sproti prevajal vprašanja iz sume sv. Tomaža Akvinskega o milosti. Ker je v Bogoslovni Akademiji narejen načrt, da se polagoma prevede in izda celotna Summa theologica, menim, da ni odveč, če objavim prevod teh vprašanj, ne kot vzor, ampak kot poskus z namenom, da dobijo že sedaj priložnost za nasvete vsi, ki jih prevod metodično in vsebinsko tako popolnega dela velikega cerkvenega učitelja zanima. Vodi pa me tudi želja, da bi bolje spoznavali nauk o milosti in o razmerju med naravo in milostjo.

Sv. Tomaž razpravlja o milosti sistematično v moralnem delu svoje sume. »Počelo, ki nas zunanje nagiba k dobremu, je Bog. On nas poučuje s postavo (lex) in podpira z milostjo.« (S Th 1—II, 90, intr.) Zato obravnava nauk o milosti za razpravami o postavi. — Pri ocenjevanju tega nauka moramo upoštevati, da se je teologija o milosti po sv. Tomažu, posebno še po učiteljskih odlokih na tridentinskem cerkvenem zboru zelo razvila. To velja posebno za nauk o dejanski milosti. Tudi terminologija se je v mnogočem spremenila in ustalila.

Katoliški nauk o milosti izključuje v glavnem dva zmotna nazora. Pelagianizem s semipelagianizmom pomeni poviševanje narave in njene moralne moči na škodo nadnaravne milosti. Kartaginsko-milevitanski (l. 416—418) in II. oranški cerkveni zbor (l. 529) sta to zmoto naturalizma označila in obsodila pri korenini. Tako se tudi v sholastičnem razpravljanju o milosti povsod vidno kaže težnja izločiti to zmotno naziranje, čeprav tu in tam posebno v zgodnji sholastiki izražanje še ni vedno povsem srečno. Druga zmota o milosti, ki je povzročila slovesen nastop cerkvenega učiteljstva, je bil luteranizem s sorodnimi nazori. Ta nazor je pomenil ponižanje narave in njenih moči po izvirnem grehu zaradi navideznega povišanja Kristusove milosti. Tridentinski cerkveni zbor (1545—1563) je opredelil katoliški nauk nasproti temu napačnemu supernaturalizmu. Sholastična teologija o milosti, predvsem nauk sv. Tomaža, je pripravljala pot tem cerkvenim definicijam. Zato sem v pojasnilih k nekaterim členom pristavil ta dogemsko-zgodovinski okvir.

Sv. Tomaž je za spekulativno razpravljanje in dokazovanje o milosti porabljal iz Aristotelove filozofije posebno tri načela: 1. Prvi vzrok vsega gibanja je Bog (Quidquid movetur ab alio movetur),

2. Bog je tudi prvo počelo vseh premislekov in hotenj (omnium consiliorum et voluntatum; od Arist. učenca Eudema), 3. Načelo o razmerju stvari in lika (materia et forma). S pomočjo teh načel je določeval in pojasnjeval resnični smisel verskih resnic, ki so naznačene s citati iz sv. pisma v »pomislekih« in »nasprotjih« (sed contra est) ter v zavrnitvah pomislekov. Iz tega je razvidno, da ne gre le za globokoumno filozofiranje, ampak za približevanje verskih naukov umu, razsvetljenemu po veri. Razlog in cilj teh umskih naporov so vedno žive in velike resnice ter problemi o možnosti zveličanja vseh ljudi, o vnaprejšnji določitvi (predestinaciji), vprašanja, zakaj nekateri pridejo do vere, spreobrnjenja k Bogu ter zveličanja, drugi pa ne itd. V tej luči imajo tudi včasih bolj težka razglabljanja sv. Tomaža za vernega, razmišljajočega duha svoj vedno aktualni pomen.

Prevod je narejen po rimski izdaji Tomaževih spisov, ki jo je naročil Leon XIII. V tej izdaji je tudi komentar kardinala Kajetana (Thomas de Vio Caietanus, † 1534), ki sem ga uporabljal pri pripombah. Poleg njega sem se posluževal tudi komentarja kardinala Billot, *De Gratia Christi*<sup>2</sup> (Romae 1920), in izvrstnega učbenika o milosti H. Lange, *De Gratia* (1929), ki pri posameznih tezah obravnava tudi razvoj sholastičnega nauka, posebno Tomaževega, o milosti. Koristile pa so mi tudi Landgrafove razprave o spoznanju nadnaravnega v zgodnji sholastiki, med njimi predvsem: *Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik* (Z k Th 55, 1931, 177 do 238, 403—438, 562—591) in *Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik* (Schol. 6, 1931, 42—62, 222—247, 354—380, 481—504). Te probleme obravnava tudi F. Mitzka, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade* (Z k Th 50, 1926, 27. 220) in J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I* (Freiburg 1942).

Kakor je znano, ima teološka suma (S. th.) tri dele (I., II., III. pars). Drugi del obsega dva razdelka: prima secundae (1—II.) in secunda secundae (2—II.). Snov, ki jo obravnavajo posamezni deli je porazdeljena v »quaestiones« in te zopet v »articuli«. V prevodu sem ohranil besedi »vprašanje« in »člen«, čeprav bi bilo po mojem mnenju bolje rabiti izraze »razprava« za »quaestio« in »članek« za »articulus«. — Aristotela sv. Tomaž citira skoraj v vsakem členu, imenuje ga kar »Philosophus«. Zato tudi v prevodu Filozof z veliko začetnico pomeni vedno Aristotela.

#### 109. vprašanje :

### O POTREBNOSTI MILOSTI

Nadalje je razmišljati o zunanjem počelu človeških dejanj, to je o Bogu, ki nas z milostjo podpira, da prav delamo (prim. 90 vpr. uvod). In najprej je razmišljati o milosti božji, drugič o njenem vzroku, tretjič o njenih učinkih.

Prvo razmišljanje delimo v tri poglavja: najprej bomo razmišljali o potrebnosti milosti, drugič o bistvu milosti, tretjič o njeni razdelitvi. V prvem poglavju vprašujemo deset reči.

1. Ali more človek brez milosti spoznati kakšno resnico?
2. Ali more človek brez božje milosti neko dobro delo napraviti ali hoteti?
3. Ali more človek brez milosti Boga nadvse ljubiti?
4. Ali more brez milosti izpolnjevati zapovedi postave?
5. Ali more brez milosti zaslužiti večno življenje?
6. Ali se more človek na milost brez milosti pripravljati?
7. Ali more človek brez milosti vstati od greha?
8. Ali se more človek brez milosti ogibati greha?
9. Ali more človek v milosti brez nove božje pomoči delati dobro in se ogibati greha?
10. Ali more človek sam iz sebe vztrajati v dobrem?

#### P r v i   č l e n :

#### A l i   m o r e   č l o v e k   b r e z   m i l o s t i   s p o z n a t i   k a k š n o   r e s n i c o ?

Pomisleki. Zdi se, da človek brez milosti ne more spoznati nobene resnice. 1. O onih besedah (1 Kor 12, 3): »Nihče ne more reči: Jezus je Gospod, razen v Svetem Duhu,« pravi Ambrozijeva glosa: »Vsaka resnica, naj jo izreče kdor koli, je od Svetega Duha.« Sveti Duh pa prebiva v nas po milosti. Torej resnice brez milosti ne moremo spoznati.

2. Avguštin pravi (Soliloq. 1. I. c. VI.), »da so v znanostih najizvestnejše one resnice, ki so podobne stvarem, katere sonce obsvetljuje, da so vidne. Bog pa sam razsvetljuje. Umska zmožnost je v dušah to, kar je vid v očeh; oči duha pa so čuti duše.« A čut telesa, pa naj bo še tako čist, ne more nič videti brez svetlobe sonca. Torej človeški duh, čeprav je še tako popoln, ne more z umovanjem spoznati resnice brez božjega razsvetljenja. To božje razsvetljenje pa je pomoč milosti.

3. Človeški duh more resnico umeti le po razmišljanju, kakor je razvidno iz Avguština (De Trin. l. XIV c. 7). Apostol pa pravi (2 Kor 3, 5): »Sami od sebe nismo zmožni nič misliti kakor iz sebe.« Zato človek ne more spoznati resnice sam od sebe, brez pomoči milosti.

Proti temu pa je, kar pravi Avguštin (Retract. 1. I. c. 4): »Ne odobravam, ker sem v molitvi dejal: ‚Bog, ki si hotel, da samo čisti spoznajo resnico,‘ zakaj pregovarjati bi kdo mogel, da tudi mnogi, ki niso čisti, vedo mnoge resnice.« Toda po milosti postane človek čist po onih besedah (Psalm 50, 12): »Čisto srce ustvari v meni, o Bog, in pravega Duha obnovi v mojem srcu.« Torej more človek brez milosti sam od sebe spoznati resnico.

O d g o v o r. Spoznanje resnice je neka raba ali dejanje umske luči; kajti po apostolovih besedah (Ef 5, 13) je »vse, kar se razodeva,

luč«. Vsaka raba pa povzroči neko gibanje: v širšem pomenu jemljemo gibanje, kolikor se razumevanje in hotenje imenujeta gibanje, kakor je razvidno iz nauka Filozofa (De anima I. III. tekst. 28). Vidimo pa, da je za gibanje snovnih bitij potreben lik sam, ki je počelo gibanja ali dejanja, zahteva pa se tudi gibanje prvega gibalca. Prvi gibalec v redu snovnih bitij pa je nebesno telo. Če ima torej ogenj še tako popolno vročino, ne bi spreminjal, če bi ga ne gibal nebesno telo. Vsa telesna gibanja zvedemo na gibanje nebesnega telesa. Očitno je, da se prav tako vsa telesna in duhovna gibanja zvedejo nazaj na prvega vsegibalca. Ta je Bog. In če si mislimo neko še tako popolno telesno ali duhovno naravo, ta ne more preiti v svoj dej, če je ne giblje Bog. To gibanje je po načrtu njegove previdnosti, ne iz nujnosti narave kakor je gibanje nebesnega telesa. Od Boga pa ni le vsako gibanje kot od prvega gibalca, od nje ga je tudi vsaka popolnost lika kot od prvega deja. Tako zavisi vsako dejanje uma in vsakega ustvarjenega bitja od Boga v dveh ozirih: v prvem pogledu tako, da ima od njega popolnost ali lik, s katerim deluje; na drugi način pa, kolikor dobi od njega nagib k delovanju. Vsak lik, vcepljen ustvarjenim rečem, ima od Boga učinkovitost za določen dej, za katerega ima moč po svoji svojski lastnosti; preko tega pa ne more, če nima dodanega lika, kakor voda ne more ogrevati, če ni ogreta od ognja. Tako ima torej človeški razum neki lik (forma), namreč vprav umsko luč, ki zadostuje za spoznanje nekaterih resnic, namreč onih, ki moremo do njih zaznanja priti po čutnih predmetih. Višjih umnih predmetov pa človeški razum ne more spoznati, če ga ne izpopolni močnejša luč, luč vere in preroštva, ki se imenuje luč milosti, ker je naravi dodana. Tako je torej treba reči, da človek za spoznanje vsake resnice potrebuje božje pomoči v tem smislu, da Bog razum nagiblje k njegovemu deju. Ne potrebuje pa za spoznanje resnice vseh stvari novega razsvetljenja, ki je dodano naravnemu razsvetljenju; marveč le za nekatere, ki presegajo naravno spoznanje. Vendar pa Bog včasih nekatere ljudi čudežno pouči s svojo milostjo o stvareh, ki jih naravni razum more spoznati. Prav tako kakor včasih čudežno napravi nekatere reči, ki jih more narediti narava.

Zavrnitev pomislekov. 1. »Vsaka resnica, naj jo izreče kdor koli, je od Sv. Duha«, kolikor on vlije naravno luč in nagiba k razumevanju in govorjenju resnice. Ni pa od Svetega Duha, ki prebiva v nas po posvečujoči milosti ali ki podari trajni dar, dodan naravi. To je samo glede spoznanja in govorjenja nekaterih resnic, predvsem onih, ki so resnice vere, o katerih je govoril apostol.

2. Snovno sonce osvetljuje od zunaj; Bog pa, duhovno sonce, razsvetljuje od znotraj. Tako je tudi naravna luč, ki je dana duši, razsvetljenje božje, s katerim nas On razsvetljuje za spoznanje resnice, ki spada k naravnemu spoznanju. Zato ni potrebno drugo razsvetljenje, to je potrebno samo za resnice, ki presegajo naravno spoznanje.

3. Božje pomoči vedno potrebujemo za vsako spoznanje, kolikor Bog giblje razum k delovanju. Dejansko nekaj razumeti, pomeni misliti, kakor je razvidno iz Avguštinovih besed (De Trinitate I. XIV, c. 7).

Pri p o m b e. 1. Prva svojska zmožnost človeka je razum. Ali more človek z njim izvestno spoznati kakšno resnico brez pomoči božje milosti? Poseben pomislek bi utegnil nastati zaradi posledic izvirnega greha tudi za razum. Ker je človek »po Adamovem grehu v celoti, to je po telesu in duši oslabele« (Denz. 174. 788), nastane vprašanje, ali je razum, če ga vzamemo samega zase, po svoji naravi sploh še zmožen spoznati kakšno resnico, ki je bistveno važna za človeka kot umsko bitje, katero ima svoj poseben končni namen in iz narave izvirajoča pravila, zapovedi za dejanja. Ali je torej razum sam po sebi brez vsake milosti zmožen spoznati vsaj neke temeljne religiozne in etične resnice. Sv. Tomaž tu ne razlikuje med stanjem celostne narave (status naturae integrae), ki jo je Adam imel pred grehom in stanjem padle narave (status naturae lapsae) ter stanjem odrešene narave (status naturae reparatae). Človek ima spoznavno zmožnost razuma v bistvu isto. »Rana nevednosti«, katero je greh zadal spoznavni zmožnosti, pomeni izgubo urejenosti umske zmožnosti po kreposti razumnosti (prudentia, gl. S. Th. 1—II, 85, 4). Torej zadeva »verum intellectus practicum«. Tu pa je govor o spoznanju samem pred vsakršnim usmerjanjem po volji (Kajetan). Tu ne gre za to, katere določene resnice spekulativnega ali moralnega reda more razum sam po svoji naravi spoznati in v kakšnem obsegu. Saj to vprašanje obravnava sv. Tomaž drugod (n. pr. o naravnem spoznanju eksistence božje in naravnega zakona). Brez božjega razodetja človeški rod v sedanjem stanju moralno tudi ni sposoben, da bi z lastnimi močmi hitro, lahko in izvestno, brez primesi z mot spoznal glavne verske in npravne resnice, ki so potrebne za pravo življenje. (Prim. S. Th. 1, 1, 1; 2—2, 2, 4; C G 1, 4.)

Ker se tu obravnava vprašanje o potrebnosti milosti, zadostuje ugotoviti, da je um sam po sebi zmožen spoznati one resnice »ad quorum notitiam per sensibilia possumus devenire«. Vendar je tudi glede teh človek v dvojnem pogledu odvisen od Boga. Od njega ima svoj lik, luč razuma, kakor ima vsako ustvarjeno bitje svojstveni lik, ki ga usposablja za dejavnost. Drugič pa razum ne more preiti v delovanje, ako ga ne giblje Bog (concurso naturalis), kar tudi velja za vsako ustvarjeno bitje. Ker ta božji vpliv na stvari za božjo naravo ni nujen, ampak po načrtu božje previdnosti in torej iz božje svobodne dobrote, zato bi v tem pogledu ta dvojni božji vpliv mogli imenovati dar (naravna milost).

Tako so pelagianci mnogo govorili o milosti, a so razumeli pod notranjo milostjo te naravne darove in tem pripisovali moč zaslužjenja za večno življenje. Sv. Tomaž tega božjega vpliva ne imenuje milost, ampak le onega, ki naravno moč uma (stvarno) dopolnjuje za spoznanje predmetov (altiora intelligibilia), ki presegajo naravno zmožnost. To razsvetljenje, dodano luči razuma, je »luč milosti«, in sicer predvsem luč vere in preročstva. Sv. Tomaž govori o notranji, razum dopolnjujoči luči, ker gre predvsem za potrebo notranje božje milosti za razum. Pelagiansi so seveda »zunanjo milost«, razodetje stare in nove zaveze, zgled Jezusov priznavali, a tajili potrebo notranje milosti razsvetljenja in prenovljenja. Potrebno milosti razsvetljenja utemeljuje sv. Tomaž iz predmeta. Ne gre torej le za neko olajšanje spoznanja. — Bog more sicer poučiti in včasih tudi dejansko po milosti pouči o tem, kar more razum sam spoznati, a taka milost ni absolutno potrebna.

Tako v tem členu sv. Tomaž jasno razloči naravni in nadnaravni red spoznanja po počelu in predmetu.

2. V dobi boja proti pelagianizmu in semipelagianizmu cerkveni očetje niso posebej obravnavali vprašanje, kaj razum sam po sebi premore. Njihov

va naloga ni bila razmejevati oba reda spoznanja, ampak predvsem braniti brezuvevno potrebo, da Bog sam prvi razsvetli, pokliče, nagne in obnovi človeka, da se ta more bližati nadnaravnemu cilju večnega življenja. Človek je s svojimi zmožnostmi, ki jih ima in kakršne so posebno po izvirnem grehu, nesposoben za zveličavno življenje. Vse njegovo lastno prizadevanje in zanašanje na lastne moči je neplodno, ako ga ne dvigne notranja božja milost. Zato se tudi v odlokih cerkvenega učiteljstva na milevitanskem (416), kartaginskem (418) in II. oranškem cerkvenem zboru (529), opredeljujejo resnice o takšni nemoči človeške narave po izvirnem grehu in po absolutni potrebi nadnaravne notranje milosti za zveličavna dejanja.

Ko pa so razne znote tako poudarjale slabost človeške narave in najprej razuma, kakor da je ta nesposoben spoznati sploh kako religiozno ali etično resnico, je cerkev jasno izrazila in opredelila svoj nauk o zmožnosti človeškega razuma, predvsem seveda glede spoznanja eksistence Boga, božjega izvora Mojzesovega in krščanskega razodetja ter poudarila, da more razum te resnice in dejstva ugotoviti brez zunanje in notranje milosti. Obsodila je stavek P. Quesnella: »Vse spoznanje o Bogu, tudi naravno, tudi pri poganskih filozofih more priti le od Boga; in brez milosti povzroči le predrzno in prazno domišljavost ter nasprotovanje Bogu samemu, ne pa čustev najvišjega češčenja hvaležnosti in ljubezni (Denz. 1391). Ta znota se je pokazala posebno v tradicionalizmu, ki je povzdigoval prvenstvo vere tako, da je zatrljeval popolno nemoč razuma samega brez razodetja teh resnic. Prva izmed katoliških tez, ki jih je podpisal L. E. Bautain (1840), se glasi: »Umovanje more z izvestnostjo ugotoviti (probare) eksistenco Boga in neskončnost njegovih popolnosti. Vera, božji dar je za razodetje; zato se proti brezbožniku za ugotovitev božje eksistence ne moremo nanjo sklicevati.« (Denz. 1622.) Šesta teza: »Čeprav je pamet (ratio) po izvirnem grehu postala slabotna in otemnjena, je vendar v njej ostalo dovolj jasnosti in moči, da nas vodi z izvestnostjo k spoznanju božje eksistence in razodetju, ki je bilo Judom dano po Mojzesu, in kristjanom po našem, najvišjega češčenja vrednem Človeku — Bogu« (Denz. 1627). Podobne teze o sposobnosti in prednosti uma pred razodetjem in milostjo je podpisal (1855) tudi A. Bonnetty. Dodana je še ena, ki je v zvezi tudi s tem Tomaževim členom poučna: »Metoda, ki so se je posluževali sv. Tomaž, sv. Bonaventura in za njima drugi sholastiki, ne vodi v racionalizem in ni bila vzrok, zakaj se je filozofija na današnjih šolah zapletla v naturalizem in panteizem. Zato ne smemo onim učenjaki in učiteljem šteti v zlo, da so se posluževali te metode, posebno kolikor so to delali z odobravanjem ali vsaj ob molku cerkve« (Denz. 1652). Povod za tak neopravičen očitek je ravno to razlikovanje med naravnim in nadnaravnim redom spoznanja odnosno uporaba razumskega dokazovanja resnic pred vero in uporaba umovanja za globlje spoznavanje resnic vere.

Vatikanski cerkveni zbor pa je celotno katoliško resnico o moči razuma samega, o naravi vere in razmerju razuma in vere iz milosti izrazil tako: »Tudi to je trajno soglasje katoliške cerkve trdilo in trdi, da obstoja dvojni red spoznanja, ki se razlikuje ne le po počelu, ampak tudi po predmetu: po počelu, ker v prvem spoznanju z naravnim razumom; po predmetu pa, ker se nam poleg tega, kar more naravni razum doseči, predložijo, da jih verujemo, skrivnosti skrite v Bogu, ki nam ne morejo postati znane, če jih Bog ne razodene« (Denz. 1795). Dogma je tudi, da moremo z naravnim razumom spoznati eksistenco Boga (Denz. 1806), istočasno pa tudi, da je spoznanje vere bistveno višje. Tako sta izključeni nasprotujoči si zmoti tradicionalizma in racionalizma in je opredeljena sposobnost razuma ter njegov pomen za nadnaravni in zveličavni red.

3. Nerešena vprašanja. Brez notranje pomoči milosti je nemogoče tako spoznanje in priznanje Boga kot prvega vzroka in končnega cilja ter drugih resnic, ki iz tega izvirajo, da bi bilo to spoznanje začetek zveličavnega dejanja in bi torej vodilo k nadnaravnemu končnemu cilju. Po razodetju se nam predložijo nadnaravni predmeti, božje skrivnosti. Ali more



razum sam, ki so mu z razodetjem te resnice kot predmet spoznanja dane, te resnice spoznati, nekoliko umeti njih smisel, jih priznati brez posebnega notranjega razsvetljenja milosti? Ali pa nadnaravni predmet nujno zahteva tudi notranjo milost, da ga moremo resnično spoznati in si ga s priznanjem prisvojiti? Ali je torej le ono dejanje nadnaravno, ki je obenem določeno po nadnaravnem predmetu in po notranji milosti. Sv. Tomaž tega vprašanja ne obravnava. Gotovo je, da razum, ko je razodetje dano, more sam iz svoje moči analogno, a prav spoznati, kaj uči, saj je razodetje skrivnosti dano v človeških pojmi in izrazih. Drugo vprašanje pa je, ali more te skrivnosti iz svoje naravne moči verovati, priznati, ko se je tudi iz znamenj čudežev pričrjal, da jih je res Bog razodel. Tudi taka (subjektivno) naravna vera se zdi mnogim teologom mogoča. Človek more z naravnim razumom pritrčiti resnicam vere, a ne »sicut ex fide« (Kajetan), tako vero imajo hudobni duhovi (Jak 2, 19; tudi hudi duhovi verujejo, pa trepečejo). Prim. S. Th. 2—2, 5, 2. Tudi človek bi mogel do take vere priti, vendar bi mu taka vera za zveličanje pozitivno nič ne koristila, čeprav je mogoče neka predstopnja do resnično nadnaravne vere. (Prim. k temu Billot, *De virtutibus infusus I<sup>o</sup>, Romae 1905*, str. 64 sl.)

4. Kar govori in dokazuje sv. Tomaž o odvisnosti zemeljskih teles od nebesnih, se opira na takratno fizikalno podobo sveta, ki je danes bistveno drugačna. A dokaz sam drži, tudi če ta del dokazovanja izpustimo. O nebesnih telesih in njih vplivu gl. *Compend. theologiae* 74, 75, 79, 95; S. Th. I, 115, 3—5; C. G. III, 97 — Dr. A. Mitterer, *Der Dienst des Menschen an der Natur nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart* v *Zkath. Theol.* 56 (1932), 1—45.

5. Po tem nauku sv. Tomaža, ki je tudi nauk cerkve, ima razum tudi v sedanjem stanju svojo samostojno vrednost kot spoznavna zmožnost. S tem je tudi zajamčena in označena samostojnost znanosti vseh vrst. Vendar pa ta samostojnost razuma ni taka, da bi bil razum popolnoma zaključen sam v sebi. Njegova posebna odličnost je prav v tem, da je odprt navzgor in sprejemljiv še za višjo luč razodetja ter notranjega razsvetljenja, ki mu da pogled in razgled v popolnosti in dejavnosti ustvarjene in neustvarjene substance, kakor bi je za lastno močjo nikdar ne mogel ne slutiti, še manj pa izvestno spoznati. Človeški um je doveten za klic, ki mu prihaja neposredno od Boga. In ta odprtost in izpopolnjenost uma — teologi jo imenujejo *potentia obedientialis* — ostane bistveno vedno ista, pa naj bo razvojna stopnja umskega napredka še tako velika, ker je pač zvezana z omejeno naravo človeškega uma kot tako. Na tej točki se stikata svetna naravna znanost in teologija, nadnaravna znanost. Ob priznanju te resnice se lahko obe mirno razvijata ter dopolnjujeta. V tem pogledu Cerkev ni samo varuhinja nadnaravnega reda resnic, ampak tudi braniteljica razuma in samostojnosti znanosti. Človek pa se nam v luči teh resnic pokaže ne le kot gospodar s svojim razumom, ampak tudi kot sprejemajoči; ne le kot raziskovalec in odkrivalec novih svetov, ampak tudi kot prejemalec, kot pričakujoči, kot roke razprostirajoči, oblagodarjeni.

## Drugi člen:

### Ali more človek hoteti in storiti brez milosti dobro delo?

Pomisleki: Zdi se, da človek more hoteti in storiti dobro brez milosti. 1. To je namreč v oblasti človeka, nad čimer je gospodar. Človek pa je gospodar svojih dejanj in najbolj hotenja, kakor je zgoraj rečeno (vpr. 71. čl. 1. in vpr. 13. čl. 1.). Torej more človek hoteti in narediti dobro iz sebe brez milosti.

2. Vsako bitje ima večjo moč za to, kar je po njegovi naravi, kakor pa za ono, kar je preko njegove narave. Toda greh je proti

naravi, kot pravi Damaščan (Orth. fid. II. c. 36); delo kreposti pa je človeku naravno, kakor je zgoraj rečeno (vpr. 71. čl. 1.). Če torej človek more iz svoje moči grešiti, se zdi, da še mnogo bolj more iz svoje moči dobro hoteti in delati.

3. »Dobrina razuma je resnica,« pravi Filozof (Ethic. VI. c. 2). Toda razum more spoznati resnico sam iz sebe, kakor vsaka druga stvar more svoje naravno delovanje sama iz sebe opravljati. Zato more mnogo bolj človek sam iz svoje moči delati in hoteti dobro.

Proti temu pa je, kar pravi apostol (Rim 9, 16): »Ni na njem, ki hoče — namreč hoteti, — tudi ne na tistem, ki teče — namreč teči, — ampak na Bogu, ki se usmili.« In Avguštin pravi (De correptione et gratia c. 2.), da »brez milosti ljudje prav nič dobrega ne napravijo ne v mislih, ne v volji in ljubezni, ne v dejanju«,

Odgovor. Na dva načina moremo motriti človeško naravo. Na en način v njeni celosti, kot je bila v prvem očetu pred grehom; na drug način, v kolikor je pokvarjena v nas po grehu prvega očeta. V obojnem stanju pa človeška narava potrebuje božje pomoči, da napravi ali hoče katero koli dobro, potrebuje jo kot prvo gibanje, kakor je bilo rečeno (prejšnji člen). Toda v stanju celostne narave je človek, kar zadeva zadostnost dejavne moči, mogel z naravnimi močmi hoteti in delati svoji naravi sorazmerno dobro, kakršno je dobro pridobljene kreposti. Ni pa zmogel višjega dobrega, kakršno je dobro podarjene kreposti. V stanju pokvarjene narave pa odpove človek tudi v tem, kar po svoji naravi premore, tako da ne zmore celotnega takega dobrega s svojimi naravnimi silami. Ker pa človeška narava po grehu ni v celoti pokvarjena tako, da bi bil namreč človek oropan celotne do brosti narave, more sicer tudi v stanju pokvarjene narave z močjo svoje narave vršiti kakšno posamezno dobro, na primer zidati hiše, zasajati vinograde in druga podobna opravila; ne pa celotno sebi sonaravno dobro tako, da bi v nobeni stvari ne pogrešil. Tako more bolan človek iz svoje moči imeti kako gibanje, vendar pa se ne more gibati popolno, kakor se giblje zdrav človek, če se ne pozdravi s pomočjo zdravila. Tako torej potrebuje človek podarjene moči, dodane moči narave v stanju celostne narave v eni stvari, namreč za izvrševanje in hotenje nadnaravno dobrega dela. V stanju pokvarjene narave pa v dveh stvareh, namreč da ozdravi, in dalje, da vrši dobro nadnaravne kreposti, ki je zaslužno. V obojnem stanju pa potrebuje še božje pomoči, ki ga k dobremu delovanju nagiba.

Zavrnitev pomislekov. 1. Človek je gospodar svojih dejanj, hotenja in nehotenja zaradi premisleka uma, ki se more nagniti na eno ali drugo stran. Toda, da premisli ali ne premisli, čeprav je tudi nad tem gospodar, je potrebno, da se to zgodi po prejšnjem premisleku. Ker pa to ne more iti v neskončnost, je potrebno končno priti do tega, da je svobodna volja človeka gibana od nekega zunanjega počela, ki je nad umom človeka, namreč od Boga, kakor tudi Filozof dokazuje v poglavju De bona Fortuna (Mor. Eudem. lib. VII.

c. 18).<sup>1</sup> Zato niti duh zdravega človeka nima takega gospodstva nad svojim dejem, da bi mu ne bilo potrebno gibanje od Boga; toliko bolj pa je tega potrebna svobodna volja po grehu bolnega človeka, zaradi katerega ga pokvarjenost narave zadržuje od dobrega.

2. Grešiti ni nič drugega kakor odpasti od dobrega, ki komu pristoji po njegovi naravi. Kakor pa ima vsaka ustvarjena reč bit le od drugega in je v sebi gledana nič, tako potrebuje, da jo drugo bitje ohranja v dobrem, ki je primerno njeni naravi. Sama iz sebe more namreč od dobrega odpasti, kakor more sama po sebi pasti v nebit, če je Bog ne bi ohranjeval.

3. Tudi resnice človek ne more spoznati brez božje pomoči, kakor je zgoraj rečeno (čl. 1. prejšnj. vpr.). Vendar pa je človeška narava mnogo bolj pokvarjena v teženju po dobrem, kakor v spoznavanju resnice.

Pripombe. 1. »Stanje narave« (status naturae) pomeni po opredelbi sv. Tomaža neko posebno trajno določenost narave glede cilja, ki ga božja previdnost postavlja, in sposobnosti za ta cilj (Prim. S. Th. 2—2, 183, 1). Zato izraza »status naturae purae« ne uporablja, dasi seveda pozna in prizna možnost narave, ki bi imela samo to, kar jo sestavlja, kar nujno iz nje sledi, ali kar zahteva za sebi somerno delovanje (naturalia, homo in suis naturalibus). Stanje celostne narave, ki v tem členu o njem govori, pomeni posebno izpopolnitev umne narave, ki pa iz nje same ne izvira. Narava je celostna, če je človeški um podrejen Bogu kot končnemu cilju, nižje zmožnosti umu, telo duši. Taka pravilnost reda v naravi je »pravičnost«. Seveda do te celosti človeška narava sama po sebi ni imela pravice, ampak je bila človeku darovana (ni bila, ex natura, pač pa secundum naturam, 1 95, 1). Zakaj človek je bil ustvarjen kot bitje, sestavljeno iz telesa in duhovne duše. Odtod izvirajo zmožnosti, ki težijo neposredno za svojimi lastnimi predmeti. Tako nastanejo nasprotja med čutnimi in duhovnimi teženji; duhovno ne more obvladovati nižjih, pač pa nižja lahko potegnejo za seboj voljo. Dar celosti pa je naravo samo tako uredil, da je voljo podredil Bogu, nižje zmožnosti pa pameti. Ta dar je dal torej tudi volji neko posebno čilost (Kajetan: vigorem rationis), s katero je volja ne le mogla, ampak je tudi z lahkoto delala dobro. Če bi bil človek ustvarjen dejansko samo s svojo naravo in njenimi zmožnostmi, bi bil seveda imel pravico do neke pomoči, s katero bi mogel premagovati ovire in težkoče v izvrševanju dobrega in tako vršiti vsa dobra dela, ki ustrezajo naravi (bonum virtutis acquisitae). Dejansko je to naravno božjo pomoč nadomestil dar celosti, ki pa je dodal še veliko lahkoto v izpolnjevanju naravne postave, za kar narava kot taka ni imela pravice. Ta dar celosti pa je bil zvezan s posvečujočo milostjo in nadnaravno ljubeznijo, po katerih je bilo vse delovanje tako izpopolnjene narave lahko usmerjeno k Bogu kot nadnaravnemu cilju. To stanje prvotne pravičnosti, ki torej vsebuje v celoti dar celosti in posvečujočo milost, je človek dobil po prepričanju sv. Tomaža takoj v začetku, ko je bil ustvarjen (I 95, 1). Nekateri drugi bogoslovci pa so mislili, da je bilo prvo historično stanje najprej stanje celostne narave

<sup>1</sup> Spis ni Aristotelov (Filozof), ampak nekega njegovega učenca, Eudema z Roda. 14. poglavje 7. knjige njegove etike, združeno z 8. poglavjem II. knjige o velikih moralnih naukih nekega peripatetiškega avtorja iz 2. stol. pr. Kr. je v latinskem prevodu z naslovom De bona Fortuna bil znan v Italiji in veljal za Aristotelovo delo. Sv. Tomaž ga večkrat uporablja pri dokazovanju, da je božji vpliv potreben za prvi dej volje (prvič v Contra gentiles III. 89). Gl. Deman, Le Liber de bona Fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin v Rev. Sc. Theol. Phil. 17 (1928), 38—58.

in šele za tem stanje prvotne pravičnosti v polnem obsegu (Hugo a S. Victor, P. Lombardus, Scotus). Ker sv. Tomaž vprašuje, kaj zmore narava, zato je umljivo, da rabi izraz »stanje celostne narave« namesto izraza »stanje prvotne pravičnosti«, ker je dar celosti izpopolnil naravo in je neposredno od nje izviral moč narave za izpolnjevanje vsega dobrega, to je za stalno moralno dobro delovanje. V tem pogledu je torej narava, svobodna volja, za to, da je mogla vršiti vse dobro pridobljene kreposti, ki je naravi somerno, potrebovala le splošne pomoči božje, kakršna je potrebna za dejavnost slehernega ustvarjenega bitja (*concursum naturalis*, gl. čl. 1). Pač pa je potrebovala milostne pomoči v pravem pomenu za dobro podarjene kreposti, to je za zveličavna in zaslužna dela, za nadnaravni cilj. — Stanje pokvarjene narave (*status naturae corruptae*), v katerem se človek nahaja po grehu, pa potrebuje božje pomoči še v tretjem pogledu, namreč za izvrševanje vsega naravi somernega dobrega (gl. čl. 4). Zaradi izgube daru celosti so se naravne sile razvezale in je mogla vsaka težiti za svojim predmetom. Svobodna volja je izgubila svojo čilost, ki jo je dobivala od tega daru in s tem ne samo lahkoto v izpolnjevanju moralnih dejanj, ampak tudi moč za stalno izpolnjevanje vsega naravno dobrega. Zmožnost sama je pa ostala in tudi njena bistvena notranja usmerjenost na dobro. Prav tako seveda tudi božje sodelovanje (*concursum generalis*) in naravna previdnost božja. Ostal je tudi naravni moralni zakon delati dobro. Zato v tem stanju narava (svobodna volja) sicer zmore posamezna dobra dejanja, ne zmore pa stalno vseh (gl. čl. 4). Da to premore, ji je potrebna zdravilna milostna pomoč božja. Gre torej za moralno nemoč volje, ki pa je kakor njen vzrok, izvorni greh, splošna v vseh ljudeh. Ali pa je ta zdravilna milost, ki je potrebna, dejanska ali posvečujoča, o tem sv. Tomaž na tem mestu ne razpravlja, ampak pozneje v osmem členu. Predpostavljamo tudi, da človek zapovedi, naravni zakon v celoti pozna (gl. Billot, o. c. str. 59).

3. Sv. Tomaž je razmerje narave in milosti obravnaval tako, da je preiskoval, kaj narava v stanju, v katerem se nahaja, še premore s svojimi močmi, za kaj pa ji je potrebna milost. »Manihejci so trdili, da človek nujno greši in se na noben način ne more ogibati greha. Jovinijan je učil, da človek ne more grešiti, Pelagij pa je trdil, da se človek brez milosti lahko ogne vsakega greha. Vsi ti nauki so krivoverski. Katoliška vera hodi po srednji poti, tako varuje svobodno voljo, da potrebe milosti ne izključi« (De ver. 24, 12). Sv. Tomaž sicer pravi, da v stanju pokvarjene narave človek ljubezni do sebe ne nanaša več na ljubezen do Boga kot svoj cilj, ampak da gre za zasebnim dobrim (*bonum privatum*, čl. 3), da večinoma ravna »*secundum finem praeconceptum*«, da ga torej napačni cilj, h kateremu je usmerjen v smrtnem grehu, vleče v druge grehe (čl. 8). Vendar pa ostane svoboden in ne greši nujno. Dalje je po njegovem nauku popolna krepost (*virtus vera simpliciter*) tista, ki nas usmerja k poglavitni in končni dobrini, končnemu smotru, in ni mogoča brez nadnaravne ljubezni. Vendar pa je možna krepost, ki nas naravnava k neki posamezni dobrini. Če je ta dobrina resnična, na primer skrb za družbo (*conservatio civitatis*), je to prava krepost, le nepopolna je, če se ne nanaša na končno in popolno dobro (S. Th. 2—II., 23, 7; prim. tudi In 3. d. 36 q. 1, a. 6; 1—II., 112, 2 ad 1). Že iz tega je razvidno, da po Tomaževem nauku grešnik, ki nima zveze z Bogom po posvečujoči milosti, ne greši z vsakih dejanjem in da more imeti resnične, čeprav nepopolne kreposti. Res je, da je človek dolžan dobiti in ohraniti posvečujočo milost ter nadnaravno ljubezen, brez katerih ne more doseči svojega cilja in tudi ne dolgo časa brez njih izpolniti vseh zapovedi. Zato pa še ni dolžan vsako zapoved izpolniti iz motiva nadnaravne ljubezni, zakaj tako bi kdo, ki nima nadnaravne ljubezni, a spoštuje starše, smrtno grešil, ker ni te zapovedi izpolnil na nadnaravni način. To pa je zmotno (De malo q. 2 a. 5 ad 7). Naravna ljubezen, ki pridemo do nje iz naravnih počel in jo najdemo v splošnih dobrih delih (in bono ex genere) in političnih krepostih, je dobra (De ver. 23, 7). »Modus

caritatis« ni zapovedan. V zapovedi: spoštuj očeta, ni obenem ukazano, da ga moramo spoštovati iz nagiba nadnaravne ljubezni, kdor ga spoštuje, zapoved izpolni in njegovo dejanje ni grešno ter kazni vredno (S. Th. 1—2, 100, 10). Sv. Tomaž dopušča tudi nepopolno pripravo na milost, ki je pred milostjo, a je »a Deo movente« (vpr. 112, 2 ad 1). Torej gotovo ni grešno vsako delo grešnika. Glede nevernikov zastavlja sv. Tomaž izrecno vprašanje: ali je vsako dejanje nevernika greh (2—2, 10, 4). Pozitivna nevernost, kakor vsak smrtni greh, uniči posvečujočo milost, vendar pa ne pokvari popolnoma dobroti narave. Nevernik sicer ne more opravljati zaslužnih del, a dobra dela, za katere zadostuje dobrot narave, nekako in nekoliko premore. In zato ni potrebno, da bi v vsakem delu grešil. Ne usmerja nujno vsakega dela v namen nevernosti. »Tudi luč naravne pameti more voditi namen glede neke sonaravne dobrine.« Ti Tomaževi razlogi veljajo tudi za negativnega nevernika, to je tistega, ki ni spoznal razodetja in prišel do nadnaravne vere.

Res je, da se človek v sedanjem redu more nahajati le v dvojnem stanju: v stanju greha ali stanju milosti. Glede dejanj samih pa ne moremo izvesti take stroge ločitve. Če gledamo na dejanja teološko, celotno in z vidika končnega nadnaravnega cilja, moremo seveda vsako dejanje, ki ga izvrši človek v stanju greha brez posvečujoče milosti in nadnaravne ljubezni, imenovati pomanjkljivo. Teolog, pravi sv. Tomaž, razmišlja o najvišji končni dobrini, ki presega zmožnost narave, o večnem življenju. Zato dobrote v človeških dejanjih ne motri le, kakor je v njih samih (absolute), ker ne postavlja cilja v nje same, marveč motri dejanja tudi po razmerju do zadnje najvišje dobrine; trdi, da je le ono dejanje popolnoma (complete) dobro, ki od bližnjega cilja teži k zadnji dobrini, to je, ki je zaslužno za večno življenje. Vsako tako dejanje imenuje teolog krepostno, in naravno, ki to dejanje povzroči, imenuje krepost. Pomanjkljivost ali »grešnost« dejanja, ki ni tako usmerjeno in naravnano k najvišjemu cilju, ne izvira iz dejanja samega, njegovega predmeta, bližnjega namena in okoliščin, ampak od tod, ker se človek nahaja v takem stanju izvirnega ali osebnega greha (prim. De ver. 14, 4). Zgolj naravna dejanja bi bila torej pri človeku, ki je v stanju greha, grešna, podobno, kakor je grešna neredna podeljivost pred opravičenjem, torej po neki deležnosti na izvirnem grehu, a ne bi zaslužila posebne nove kazni.

4. Cerkveno učiteljstvo je proti pelagianski in semipelagianski zmoti popolnoma jasno opredelilo nemoč človeške svobodne volje za zveličavna in za služna dejanja in torej potrebo milosti za vsa taka dejanja. Vir pelagijanskih zmot je bil v tem, da so tajili izvirni greh in njegove posledice ter učili popolno indiferenco svobodne volje za dobro ali slabo. Tako torej po tej zmoti edino volja sama odloči za dobro ali slabo. Zato je sicer odpuščanje greha milost, nikakor pa ni potrebna posebna notranja milost, ki bi okrepila voljo, da ga ne stori več, če pa jo Bog da, jo da zaradi prizadevanja volje same. Zato je obsojena zмотa na kartaginskem cerkvenem zboru: »Tudi odločamo, da se izobčij vsak, ki bi trdil, da se nam milost opravičenja daje za to, da bi to, kar nam je ukazano storiti s svobodno voljo, lažje mogli izpolniti z milostjo, kakor da bi, čeprav bi se nam milost ne podelila, sicer ne lahko, vendar tudi brez nje zmogli božje zapovedi« (Denz. 105). Prav tako je opredeljen katoliški nauk, da »nihče ni sam po sebi dober, če mu ne podeli deleža na sebi On, ki je edini dober« (Denz. 131). »Nihče, čeprav je obnovljen po milosti krsta, ni sposoben premagati zalezovanja hudobnega duha in premagati poželenje mesa, ako ne prejme stanovitnosti dobrega življenja po vsakdanji pomoči božji. Nihče ne more dobro rabiti svobodne volje, razen po Kristusu« (Denz. 133). »Po teh cerkvenih pravilih in iz božje avtoritete vzetih dokazih smo z Gospodovo pomočjo tako potrjeni, da izpovedujemo, da je Bog začetnik vseh dobrih čustev in del, prizadevanj in vseh kreposti, s katerimi človek od začetka vere teži k Bogu. In ne dvomimo, da njegova milost gre pred vsemi zaslugami človeka. On tudi da, da začnemo i hoteti

i delati kaj dobrega« (Fil 2, 13; Denz. 141; prim. 135, 182, 190, 195, 200). V teh definicijah Cerkve gre predvsem za dejanja, ki so zveličavna, »sicut oportet«, »bonum aliquid quod ad salutem pertinet vitae aeternae«, »ut expedit«. Sv. Tomaž je razlagal in utemeljeval ta nauk cerkve proti pelagianizmu, postavil pa je tudi vnaprej jasna splošna načela z ozirom na poznejše zmotе luteranizma, bajaranizma in janzenizma, ki so podobno kot nekajđ maniheizem slabost človeške narave po izvirnem grehu tako pretiravale, da so ji odrekale vsako moč v nravnem redu in dosledno tudi aktivno sodelovanje v zveličavnem redu. In o priliki izrecnih zmot o prvotnem stanju človeka ter posledicah izvirnega greha je cerkveno učiteljstvo katoliški nauk o moči narave odnosno svobodne volje opredelilo, seveda zopet predvsem za varstvo nadnaravnega reda. Po Lutrovem nazoru je človeška narava z izvirnim grehom popolnoma pokvarjena in more le grešiti. Ta nazor je tridentinski cerkveni zbor zavręel kot versko zmoto. »Če bi kdo rekel, da so vsa dela pred opravičenjem, kakor koli se zvršijo, zares grehi ali da zasluęijo boęje sovraštvo, ali da tem teęje greši vsak, čim silneje si prizadeva pripraviti se na milost, naj bo izobčen« (Denz 817). Znova je bila obsojena podobna zmeta pistojske laži — sinode (1794):

»Nauk sinode o dvojni ljubezni, gospodujoči nadnaravni ljubezni ali gospodujočemu poželenju trdi, da je človek brez milosti v oblasti greha in da v tem stanju splošni vpliv gospodujočega poželenja okuži in pokvari vsa njegova dejanja. Kolikor ta nauk namiguje, da v človeku, medtem ko je v suęnosti ali stanju greha brez one milosti, ki reši od suęnjstva greha in naredi za otroka boęjega, tako gospoduje poželenje, da se po njegovem vsesplošnem vplivu okuęijo in pokvarijo vsa človeška dejanja ali dela, narejena pred opravičenjem, naj bodo kakor koli storjena, češ da grešnik v vseh svojih dejanjih sluęi gospodujočemu poželenju — je zmoten, poguben, vodi v zmoto, ki jo je tridentinski zbor obsodil kot krivoverstvo in je bila ponovno obsojena med Bajevimi zmotami« (Denz. 1523). Med Bajevimi zmotami je 40. stavek: »V vseh svojih delih grešnik sluęi gospodujočemu poželenju« (Denz. 1040).

Pa tudi dejanja človeka, ki nima milosti vere, niso vsa nujno grešna. Stanje vernosti ni nujno potrebno, da more človek napraviti kako moralno dobro dejanje. Obsojeni so stavki, a ne kot verske zmotе: »Svobodna volja brez pomoči boęje vere more samo grešiti« (Denz 1027). »S Pelagijem čuti, kdor priznava kako naravno dobro delo, to je tako, ki izvira iz samih sil narave« (Denz 1037). »Vsa dela nevernikov so grehi in kreposti filozofov so napake« (Denz 1025). Aleksander VIII. je obsodil stavek: »Nevernik v vsakem delu nujno greši« (Denz 1298). Podobno so obsojeni tudi stavki P. Quesnella: »Duša, ki je z grehom izgubila milost in Boga, je splošno nezmoęna za trud, molitev in vsako dobro delo« (Denz 1351). »Kristusova milost je potrebna za vsako dobro delo, brez nje se nič ne zgodi in se ne more narediti. Vse milosti se dajejo le po veri. Vera je prva milost in vir vseh drugih. Grešnik je brez milosti Rešenika svoboden le za zlo« (Denz 1351, 1376, 1377, 1388). »Volja, ki je milost ne prehitila, nima nobene luči razen za zablodo; nobene gorečnosti razen da se strmoglavi v prepad, moč ima le zato, da se rani in je sposobna za vse zlo, a nesposbna za kakršno koli dobro« (Denz 1389 prim. 1394, 1395, 1396, 1398).

Po splošnem prepričanju katoliških teologov pa je tudi delo, ki se zgodi brez vsake milosti, lahko etično popolnoma dobro. Le starejši avęušinski teologi (kard. Noris † 1704, L. Berti † 1766 in drugi) mislijo, da je sicer delo z ozirom na predmet in okoliščine dobro, da pa je moralno pomanjkljivo (vsaj mali greh), ker ni naravnost naravnano k nadnaravnemu zadnjemu smotru, kar pa je nemogoče brez nadnaravne ljubezni (caritas). Večina teologov pa trdi, in mislimo, da se na to za to mnenje lahko sklicuje na sv. Tomaęa, da je tako delo lahko povsem dobro, čeprav ni izrecno ali virtualno izvršeno pod vplivom nadnaravnega smotra, pa je vendar tako, da ni v njem nikake ovire za to naravno k zadnjemu smotru.

## Tretji člen:

**Ali more človek Boga nad vse ljubiti samo z naravnimi močmi brez milosti?**

Pomisleki. Zdi se, da človek ne more Boga nad vse ljubiti samo z naravnimi močmi brez milosti. 1. Boga ljubiti nad vse je namreč svojsko in poglavitno dejanje nadnaravne ljubezni (caritas). Toda človek ne more imeti ljubezni sam iz sebe, ker je »božja ljubezen izlita v naših srcih po Svetem Duhu, ki nam je dan«, kakor je rečeno (Rim 5, 5). Torej človek samo iz naravnih moči ne more ljubiti Boga nad vse.

2. Nobena narava ne premore nekaj, kar je nad njo. Ljubiti nekaj bolj kakor samega sebe se pravi težiti za nečem nad seboj. Torej nobena ustvarjena narava ne more brez pomoči milosti ljubiti Boga bolj kot samo sebe.

3. Ker je Bog najvišja dobrina, se mu dolguje najvišja ljubezen. Ta je v tem, da ga nad vse ljubimo. Toda, da človek izkazuje Bogu največjo ljubezen, katero mu dolgujemo, nima zadostne moči brez milosti; drugače bi se zaman dodajala milost. Torej človek ne more samo iz naravnih moči Boga ljubiti nad vse.

Proti temu pa je: Prvi človek je bil ustvarjen samo z naravnimi darovi, kakor nekateri trdijo. Jasno je, da je v tem stanju nekako ljubil Boga. A Boga ni ljubil enako sebi ali manj kot sebe. V tem slučaju bi bil grešil. Torej je ljubil Boga bolj kot sebe. Torej more človek Boga ljubiti bolj kot sebe in nad vse.

Odgovor: Kakor je bilo zgoraj rečeno (I vpr. 60. čl. 5), kjer so bila navedena različna mnenja tudi o naravni ljubezni angelov, je človek v stanju celostne narave mogel sebi sorazmerno dobro vršiti z močjo svoje narave brez dodane milostne pomoči, čeprav ne brez pomoči božjega vpliva (absque auxilio Dei moventis). Boga ljubiti nad vse pa je nekaj sonaravnega človeku in celo vsakemu ustvarjenemu bitju, ne samo razumnemu, ampak tudi brezumnemu in celo neživemu po načinu ljubezni, ki more vsaki stvari pristojati. Razlog za to je, da je vsakemu bitju naravno želeti in ljubiti nekaj, za kar je po svojem nastanku sposobno. Vsaka stvar namreč deluje tako, kakor »je v svojem nastanku po svoji biti sposobna«, kot je rečeno (Physic. I. 2 tekst 78). Očitno pa je, da je dobrina dela zaradi dobrine celote; zato z naravnim teženjem ali ljubeznijo vsaka posamezna reč ljubi svojo lastno dobrino zaradi dobrine, ki je skupna vsemu stvarstvu. Ta dobrina pa je Bog. In zato pravi Dionizij (De Div. Nomin. c 4. lect. 11), da »Bog obrača vse k ljubezni samega sebe«. Zato je človek v stanju celostne narave ljubezen do samega sebe naravnaval k ljubezni do Boga kot smotra in podobno tudi svojo ljubezen do vseh drugih stvari. In tako je Boga ljubil bolj kakor sebe in nad vse. Toda v stanju pokvarjene narave človek v tem pogledu odpove v teženju umne volje, ki zaradi pokvarjenosti sledi zasebno dobrino (bonum privatum), ako je ne ozdravi milost božja. In zato je treba reči, da človek v stanju celostne na-

rave ni potreboval daru milosti, dodane naravnim dobrinam, za naravno ljubezen do Boga nad vse, čeprav je potreboval pomoči božje, ki ga je k temu nagibala. Toda v stanju pokvarjene narave potrebuje človek tudi za to pomoči milosti, da naravo ozdravi.

Zavrnitev pomislekov: 1. Nadnaravna ljubezen ljubi Boga nad vse popolnejše kakor naravna. Narava namreč ljubi Boga nad vse, kolikor je počelo in smoter naravne dobrine; nadnaravna ljubezen pa kolikor je predmet blaženosti in kolikor ima človek neko duhovno skupnost z Bogom. Nadnaravna ljubezen naravni ljubezni do Boga doda tudi neko pripravljenost in radost podobno kot vsaka naravna kreposti doda dobremu dejanju, ki se zgodi samo po naravni pameti človeka brez naravnave kreposti.

2. Ko pravimo, da narava ne zmore nekaj nad seboj, ne smemo tega razumeti tako, kakor da se ne bi mogla udeleževati ob predmetu, ki je nad njo. Zakaj jasno je, da naš razum more z naravnim spoznanjem spoznati predmete, ki so nad njim, kar je razvidno iz naravnega spoznanja Boga. One besede moramo marveč tako razumeti, da narava ne more napraviti dejanja, ki presega sorazmerje njene moči. Ljubiti Boga nad vse ni tako dejanje; to je namreč naravno vsaki ustvarjeni naravi, kakor je bilo rečeno (v odgovoru).

3. Ljubezen se imenuje največja ne le po stopnji, s katero ljubimo, ampak tudi po nagibu in načinu ljubezni. V tem pogledu je najvišja stopnja ljubezni tista, na kateri nadnaravna ljubezen ljubi Boga kot onega, ki z blaženostjo osrečuje, kakor je bilo rečeno (v odgovoru).

Pripombe. 1. Ker z naravnim razumom moremo spoznati Boga kot prvega začetnika, kot najvišjo dobroto in torej kot najvišji smoter, zato moremo spoznati, da smo ga dolžni kot takega ljubiti in ceniti nad vse ter spolnjevati njegovo voljo. Ali moremo to naravno zapoved, ki jo spoznamo, izpolnjevati z naravnimi močmi? V prejšnjem vprašanju je obravnaval sv. Tomaž moralno zmožnost človeka za izpolnjevanje božje postave in ugotovil, da sicer nekaj premore brez milosti božje, a ne vedno vsega. Tu posebej vprašuje ali je ljubezen do Boga nad vse med dejanji, ki jih more človek z naravnimi močmi izpolniti. Razlog za posebno vprašanje je v tem, da je ljubezen najvišje dejanje med vsemi naravnimi dejanji, zakaj njen neposredni predmet je končni cilj sam in ljubezen vsa druga človeška dejanja obrača k Bogu.

Bogoslovci razlikujejo med afektivno in efektivno popolno ljubeznijo do Boga nad vse. Afektivna ljubezen je enkratno dejanje svobodne volje, ki nastane po spoznanju Boga kot najvišje dobrine. V tem je tudi vključen neki sklep izpolnjevati božjo voljo. Efektivna ljubezen pa vsebuje sklep, trdno in stalno voljo, ki iz nje izvira dejansko izpolnjevanje božje volje, torej božjih zapovedi.

Glede te ljubezni je torej sv. Tomaž odgovoril že v prejšnjem členu, da taka ljubezen v stanju pokvarjene narave brez milosti moralno ni mogoča. — Zdi se, da to razlikovanje med afektivno in efektivno ljubeznijo pojasni Tomaževo razlago, da je ljubezen do Boga primerna naravi slehernega ustvarjenega bitja, ker ima vsako ustvarjeno bitje vse dobro od Boga in teži k Bogu. V stanju celostne narave je zato človek vsa svoja dejanja, ljubezen do sebe in vseh drugih stvari usmerjal v ljubezen do Boga kot najvišjega smotra. V stanju pokvarjene narave pa tudi umna volja brez zdravilne milosti sledi zasebno dobro (*bonum privatum*), prevladuje torej



egoizem. A popolnoma jasno Tomaževo mnenje ni, koliko sploh more v tem stanju človek ljubiti Boga. Tomistični bogoslovci menijo, da človek v tem stanju ne more z naravnimi močmi afektivno popolno (zaradi njega samega in nad vse) ljubiti Boga, ker ne more imeti resnega sklepa izpolniti brez milosti vse božje zapovedi. Molinisti pa so mnenja, da to ni nemogoče, ker ni vedno težke skušnjave, ki bi tak sklep onemogočala (gl. Pesch V, št. 128; Tanquerey III<sup>22</sup>, str. 149 sl.; Pohle-Gierens II. 375 sl.; J. Reuß, Die theol. Tugend der Liebe nach Skotus v Z k Th 58 [1934], 32 sl.).

2. II. oranški cerkveni zbor je v 25. kanonu odločil: »Docela božji dar je ljubiti Boga. On, ki neljubljen ljubi, je dal, da je ljubljen. Ljubil nas je, ko mu nismo bili všeč, zato da bi v nas nastalo, po čemur bi mu bili všeč. Zakaj Duh Očeta in Sina, ki ga z Očetom in Sinom ljubimo, »razliva ljubezen v naših srcih« (Rim 5, 5; Denz. 198). A tu gre za nadnaravno zveličavno ljubezen do Boga nadnaravnega cilja, ki je seveda nemogoča brez milosti, in za efektivno ljubezen ali izpolnjevanje vseh zapovedi. Da je razlikovanje med naravno in nadnaravno ljubeznijo do Boga opravičeno, je razvidno iz obsodbe Bajevih tez: »Ono razlikovanje med dvema ljubeznima, namreč naravno, s katero Boga ljubimo kot začetnika narave, in podarjeno, s katero Boga ljubimo kot cilj blaženosti, je ničeva, umišljena in izmišljena v zasmeh sv. pisma in večine pričevanj starejših učiteljev« (Denz 1034). Naravno ljubezen, ki izvira iz moči narave, iz gole filozofije po napuhu človeške domišljave drznosti, nekateri učitelji zagovarjajo in delajo krivico križu Kristusovemu« (Denz 1036).

3. Gotovo je naravna ljubezen do Boga, najvišje dobrote, tista dispozicija, ki človeško srce napravi najbolj dovzetno za sprejem božje milosti. Človek po njej ni več zaprt vase in usmerjen nase, egoističen, ampak gre tako rekoč iz sebe, preko sebe in steguje razprostrte roke kvišku. Podobno tudi naravna plemenitost do bližnjega človeka dela dovzetnega za sprejem milosti vere in opravičenja. Seveda taka ljubezen ni še zveličavna ali zaslužna za večno zveličanje.

#### Četrty člen:

### **Ali more človek brez milosti z naravnimi močmi izpolnjevati zapovedi postave?**

Pomisleki. Zdi se, da človek z naravnimi močmi brez milosti more izpolnjevati zapovedi postave. 1. Apostol namreč pravi (Rim 2, 14), da »pogani, ki nimajo postave, po naravi delajo, kar veli postava«. Kar pa človek po naravi dela, more napraviti iz sebe, brez milosti. Zato more človek izpolnjevati zapovedi postave brez milosti.

2. Hieronim (Pelagius) pravi v Razlagi katoliške vere (Epist. ad Damas.) da so oni obsodbe vredni, ki govorijo, da je Bog zapovedal človeku nekaj nemogočega. Nemogoče pa je za človeka, česar sam iz sebe ne more izpolniti. Torej more človek izpolniti vse zapovedi postave sam iz sebe.

3. Med vsemi zapovedmi postave je največja ona: »Ljubi Gospoda svojega Boga z vsem svojim srcem,« kakor je razvidno iz Mat 22, 37. Toda to zapoved more človek izpolniti samo z naravnimi močmi, tako da ljubi Boga nad vse, kakor je zgoraj rečeno (prejšnji člen). Zato more človek vse zapovedi izpolnjevati brez milosti.

Proti temu pa je, kar pravi Avguštin (De Haeres., haeresi 88): Krivoverni Pelagianci verjamejo, da more človek brez milosti božje izpolniti vse božje zapovedi.

Odgovor. Na dva načina se izpolnjujejo zapovedi postave. Na en način v pogledu bistva dela (*quantum ad substantiam operis*), v kolikor človek izvršuje dela pravičnosti, srčnosti in drugih kreposti. In na ta način je človek v stanju celostne narave mogel izpolnjevati vse zapovedi postave. Sicer bi človek v onem stanju ne mogel ne grešiti, zakaj grešiti ni drugega, kakor prestopiti božje zapovedi. Toda v stanju pokvarjene narave človek ne more izpolniti vseh božjih zapovedi brez zdravilne milosti.

Na drug način se morejo izpolniti zapovedi postave ne le v pogledu bistva dela, ampak tudi v pogledu načina delovanja (*modus agendi*), da se namreč vršijo iz nadnaravne ljubezni. Tako pa človek zapovedi postave ne more brez milosti izpolniti ne v stanju celostne, ne v stanju pokvarjene narave. Zato pravi sv. Avguštin (*De correptione et gratia* c. 2), da »brez milosti ljudje pravi nič dobrega ne napravijo«, nato pa doda: »Ne samo, da jim ona pokaže in tako vedo, kaj je treba storiti, ampak tudi, da jim ona pomaga in tako storijo z ljubeznijo, kar vedo.« Vrh tega potrebujejo v obojnem stanju pomoči božje, ki jih nagne k izpolnjevanju zapovedi, kakor je rečeno (čl. 3. tega vpr.).

Zavrnitev pomislekov: 1. Sv. Avguštin pravi (*De Spiritu et littera* c. 27), da »naj ne moti, če je rekel, da po naravi storijo, kar velewa postava; to namreč dela Duh milosti, da obnavlja v nas podobo božjo, v kateri smo bili naravno ustvarjeni«.

2. Kar moremo z božjo pomočjo, nam ni docela nemogoče po besedah Filozofa (*Ethic. I. III. c. 3*): Kar premoremo s pomočjo prijateljev, premoremo nekako s svojimi močmi. In zato priča Hieronim (*Pelagius*) na tistem mestu: Naša volja je svobodna tako, da pravimo, da vedno potrebujemo božje pomoči.

3. Zapovedi o ljubezni do Boga ne more človek izpolniti samo z naravnimi močmi, v kolikor se izpolnjuje iz prijateljske ljubezni (*ex caritate*), kakor je to iz zgoraj povedanega jasno. (Čl. 3. tega vpr.)

Pripombe. 1. V drugem, tretjem in četrtem členu obravnava sveti Tomaž isto vprašanje: ali je milost potrebna za človekova svobodna dejanja? Raznovrstnost težko glede tega vprašanja pa zahteva različne člene. Zakaj v drugem členu obravnava težkočo, ki izvira iz narave dobrega dela samega (*ex ipsa ratione boni operis*), v tretjem iz vzvišenosti predmeta, namreč Boga, in odličnosti dejanja, v četrtem pa se pojavlja težkoča zaradi božje uredbe (*Kajetan*). Dobra dela, ki jih človeška svobodna volja zmore ali ne zmore brez milosti, so določena v zapovedih naravnega ali pozitivnega božjega zakona in posebno po razodetju lahko spoznatna vsem. Prekršitev teh zapovedi je greh. Tudi je božja uredba, da naj se z dobrimi deli človek približuje svojemu končnemu cilju, združitvi z Bogom, neskončno dobroto po intuiciji in popolni stalni ljubezni. Ali more človek v skladu s to božjo uredbo opravljati dobra dela, torej izpolnjevati zapovedi, ki jih pozna bodi iz svoje naravne vesti, bodi iz razodetja, ki te zapovedi pokaže (dekalog in druge božje zapovedi stare in nove zaveze)? Ali so taka dela somerna človekovi naravni zmognosti? Gre torej najprej za vprašanje fizične, potem pa tudi moralne možnosti.

2. V tem členu sv. Tomaž razlikuje med izpolnitvijo zapovedi »*quoad substantiam operis*« in »*quoad modum agendi*«. Substanca dela je določena po predmetu in njegovem notranjem namenu, po čemer se dela in kreposti

najprej ločijo v različne vrste; pravičnosti, srčnosti, zmernosti, vere, upanja, ljubezni itd. (id quod directe sub praecepto cadit. In 2 d 28 a 3). Pri tem ne gledamo na to, ali je delo izvršeno z naravnimi silami ali z milostjo. Način delovanja pa pomeni v delu svojsko določenost, lastnost (formalitas), zaradi katere ima vse delo poseben odnos do končnega cilja in ki izvira bodi samo iz naravnih tvornih vzrokov bodi iz milosti ali, kot pravi sv. Tomaž, iz nadnaravne ljubezni. To razlikovanje velja le za ona dejanja, katerih predmete moremo dojeti na dva načina: za notranje dvignjeno zmožnostjo ali pa z nedvignjeno naravno. Zato te razlike ni mogoče delati glede deja intuitivnega gledanja Boga, ker je predmet tega dejanja bistveno nadnaraven (supernaturale per essentiam). Prav tako ni mogoče razlikovati pri karizmatičnih dejanjih (gratia gratis data), na primer čudežih, napovedi prihodnjih reči, zakaj tu je človek le božje orodje. Tudi za darove Sv. Duha ne velja, ker je pri njih človek bolj pasiven kot aktiven. Pač pa velja ta razlika za vsa dejanja podarjenih kreposti v tem življenju (prim. Billot, *De virt. infusis*<sup>2</sup> [1905], 80 sl.). Sv. Tomaž govori o delih nadnaravnih kreposti (2—II., 171, 2 ad 3) in pravi:

»Vsak dar milosti človeka dvigne nad človeško naravo. To se more zgoditi na dva načina. Na en način v pogledu bistva (substance) deja, kakor so na primer dela čudežev in spoznanja negotovih ter skritih misli in sklepov božje modrosti. Za ta dejanja se človeku ne daje habitualni dar milosti. Na drugi način je nekaj nad človeško naravo po načinu deja, ne pa po njegovi substanci. Takšno je dejanje ljubezni do Boga ali spoznanja Boga v zrcalu stvarstva in za to se daje habitualni dar milosti.«

Te distinkcije, ki zadeva dejanje, ne smemo zamenjavati z drugo, ki jo nekateri bogoslovci delajo med dvigujočo in zdravilno milostjo (gratia elevans, gratia sanans). Mislijo, da obstaja in da je za izpolnjevanje vseh naravnih zapovedi zadostna božja pomoč, ki je sama po sebi naravna (n. pr. vzgoja, zgled, zunanje okoliščine, dobra misel, čustvo), ki pa jo božja previdnost nakloni zaradi zasluženja Kristusovega z namenom, da človek spolni s svojimi naravnimi močmi vse zapovedi, se varuje greha in se tako negativno pripravi na bitno nadnaravno pomoč. Tako razlikujejo milost, ki je nadnaravna quoad modum, in milost, ki je nadnaravna po svoji bitnosti (quoad substantiam), in je tako dejanje, ki iz nje izvira, tudi notranje bitno nadnaravno (gl. Mazzella, *De Gratia* n. 283). Drugi teologi pa so mnenja, da tako razlikovanje milosti ni upravičeno, in ne priznavajo milosti, ki bi imela samo zdravilni namen (gl. Billot, *De Gratia Christi* 79).

3. Razlikovanje med »substantia actus« in »modus agendi« je utemeljeno v sv. pismu in odlokih cerkvenega učiteljstva. Način delovanja je izražen z besedami »sicut oportet«, »ut expedit ad vitam aeternam«. V odlokih milevitanskega in kartaginskega cerkvenega zbora proti pelagianizmu (Denz 101—108) ter v *Indiculus* (Denz 129—142) ta razlika ni tako jasno izražena, ker je šlo predvsem za nadnaravni cilj in potrebo notranje nadnaravne pravičnosti. V drugem oranškem cerkvenem zboru pa je izrecno izraženo, da le predhodna podelitev in navdih Sv. Duha v nas povzroči, da verujemo, hočemo in vse to delamo »sicut oportet« (kan. 6, Denz 179). Prav tako z naravno močjo »ne moremo nobenega dobrega dela, ki se nanaša na večno življenje, misliti, kakor je treba, ali izbrati ali zveličavnemu, to je evangelijskemu oznanilu pritrčiti brez razsvetljenja in navdih Sv. Duha« (Denz 180). Na koncu odloka pravi: »In tako po napisanih naukah sv. pisem ali odlokih starejših očetov z božjo pomočjo moramo oznanjevati in verovati, da je bila po grehu prvega človeka svobodna volja tako nagnjena in oslABLJENA, da za tem nihče ni mogel ljubiti Boga, kakor je bilo treba, ali verovati v Boga, kakor je bilo treba, ali delati zaradi Boga, kar je dobro, če ga ni prehitela milost božjega usmiljenja« (Denz. 199).

Za tako izpolnitev božje zapovedi je v stanju celostne narave prav tako kakor v stanju pokvarjene narave absolutno potrebna milost.

Človeške naravne sposobnosti so fizično, ne samo moralno, nezadostne za taka dejanja. Sv. Tomaž govori predvsem o najpopolnejših takšnih dejanjih, ki se iz ljubezni izvršijo in so torej zaslužna. Ne obravnava tu izrecno dejanj priprave na opravičenje, ki so pred opravičenjem in ne morejo izvirati iz kreposti ljubezni, ampak so le iz dejanske milosti. — Opravičenost te razlike v izpolnjevanju božjih zapovedi je cerkveno učiteljstvo pred Bajevimi napadi branilo z obsodbo stavka: »Ona poglobitna distinkcija učenikov, da se božje zapovedi na dva načina izpolnijo: na en način le po bistvu dela, na drug način pa po nekem določenem načinu, namreč kolikor morejo delujočega pripeljati k večnemu kraljestvu (to je na zaslužni način), ej izmišljena in jo je treba zavreči« (Denz. 1061).

4. Človek ne more torej dolgo časa brez milostne božje pomoči naravno v vsakem oziru pošteno živeti. Pravimo »dolgo časa«, ne da bi določili natančno trenutek, ko se bo smrtno pregrešil zoper eno ali drugo naravno zapoved, ako ga Bog ne podpira z milostjo, ako se torej zanaša samo na svojo naravno moč in ne išče z molitvijo ali drugače božje pomoči ali pa mu ta ni dana vsaj po molitvi in zasluženju drugih. Če nauk tako določimo in torej odmislimo način nadnaravnosti, ki je nujen za nekatera dejanja, je vsaj teološko izvesten. Drzno in nevarno bi bilo torej trditi, da more človek dolgo časa brez vsake božje milostne pomoči izpolnjevati vso božjo postavo — predpostavljamo, da jo spozna. A kakšna milost je potrebna za to? »Po naravi stvari more Bog učinek, za katerega gre v tezi, doseči na mnogo načinov: negativno s tem, da odstrani ali zmanjša zapreke, pozitivno, da doda ali okrepi moči; zunanje, da s svojo previdnostjo varuje pred priložnostmi za hudo ali približa dobre vplive, notranje, da vpliva na nižje zmožnosti človeka (neposredno sam ali po angelih), ali pa sam neposredno na višje tako, da zbudi bitno naravne ali nadnaravne misli in čustva; da podeli dejanske milosti ali trajne darove, ki habitualno nagibajo k dobremu in odvrtačajo od hudega« (Lange, o. c. 94). Drugačno vprašanje pa je, kako Bog dejansko ravna, kakšne milosti daje. Potrebnost milosti za izpolnjevanje vse postave »quoad substantiam« izvira iz slabosti človeške narave po izvirnem grehu, zato je potrebna zdravilna milost (gratia sanans ali medicinalis). V komentarju k sentencam (In 2 d 28 a 2) je bil sv. Tomaž še mnenja, da more človek z naravnimi močmi brez vseh milosti trajnih razpoloženj (habitus infusi) in brez posvečujoče milosti izpolnjevati naravno postavo. Potrebna je le milost, ki pomeni božjo voljo, katera v nas gratis povzroča vse dobro (prav tam a 3). A že v Qq disp. de veritate 24, 12 zahteva za možnost, da se dalj časa ogibamo smrtnega greha, habitualno posvečujočo milost. Tako tudi v 8. členu tega vprašanja.

#### Peti člen:

#### Ali more človek brez milosti zaslužiti večno življenje?

Pomisleki: Zdi se, da človek more zaslužiti brez milosti večno življenje. 1. Gospod namreč pravi (Mat 19, 17): »Če hočeš iti v življenje, spolnuj zapovedi.« To znači, se zdi, da o vstopu v večno življenje odloča naša volja. Toda to, kar je izročeno naši volji, premoremo mi po svojih lastnih močeh. Zato se zdi, da človek sam po sebi more zaslužiti večno življenje.

2. Večno življenje je plačilo ali nagrada, ki jo Bog človeku da, po besedah (Mat 5, 12): »Vaše plačilo je obilno v nebesih«. Toda, Bog daje človeku plačilo ali nagrado po njegovih delih, kakor je rečeno (Ps 111, 12): »Povrnil boš vsakemu po njegovih delih«. Človek pa je gospodar nad svojimi deli. Zato se zdi, da je njegovi moči izročeno dospeti do večnega življenja.

3. Večno življenje je zadnji cilj človeškega življenja. A vsako naravno bitje more s svojimi naravnimi močmi doseči svoj smoter. Zato toliko bolj človek, ki je višje narave, more s svojimi naravnimi močmi priti k večnemu življenju brez vsake milosti.

Proti temu pa je, kar pravi apostol (Rim 6, 23): »Milost božja je večno življenje«. Kakor omenja glosa (iz Avguštinove knjige *De grat. et lib. arb. c. 9.*) prav tam, je to zato rečeno, »da bi mi razumeli, da nas Bog po svojem usmiljenju pripelje k večnemu življenju«.

Odgovor. Dejanja, ki vodijo k smotru, morajo biti smotru sorazmerna. Nobeno dejanje pa ne presega sorazmerja aktivnega počela. Zato vidimo pri naravnih stvareh, da nobena stvar ne more s svojim delovanjem napraviti učinka, ki bi presegal dejavno moč; ampak more s svojim delovanjem proizvesti le učinek, ki je sorazmeren njeni moči. Večno življenje pa je smoter, ki presega sorazmernost človeške narave, kakor je iz zgoraj povedanega razvidno. (Vpr. 5, čl. 5.) In zato človek s svojimi naravnimi močmi ne more proizvesti zaslužnih del, sorazmernih večnemu življenju, ampak je zato potrebna višja moč. Taka je moč milosti. In zato človek brez milosti ne more zaslužiti večnega življenja. Vendar pa more narediti dela, ki vodijo k neki človeku sonaravni dobrini, na primer delati na polju, piti, jesti, imeti prijatelja in podobno, kot pravi Avguštin (drug avtor) v tretjem odgovoru proti Pelagiancem (*Hipognost. l. 3. c. 4.*).

Zavrnitev pomislekov. 1. Človek s svojo voljo dela zaslužna dela za večno življenje, toda kot pravi Avguštin v isti knjigi (na istem mestu), je zato potrebno, da Bog z milostjo pripravi voljo človeka.

2. Kakor pravi glosa (ord. Augustini, knjiga *De grat. et lib. arb. c. 8*) po besedah Rim 6, 20: »Milost božja je večno življenje,« »je gotovo, da se večno življenje daje za dobra dela; toda dela sama, katerim se daje, so iz božje milosti.« Tudi zgoraj je bilo rečeno (prejšnji člen), da je milost potrebna za izpolnitev zapovedi postave na dolžen način, po katerem postane njih izpolnitev zaslužna.

3. Ta ugovor velja za človekov naravni smoter. Človeška narava pa se prav zato, ker je odličnejša, more vsaj s pomočjo milosti privedi k višjemu smotru, ki ga nižje narave na noben način ne morejo doseči. Tako je tudi bolj pripravljen za zdravje tisti človek, ki z nekaterimi zdravnimi pomočki more zdravje doseči, kakor pa oni, ki ga na noben način ne more, trdi Filozof (*De Coelo 1. II. tekst 64. 65*).

Pripombe. Člen z enakim naslovom se nahaja tudi v 114. vpr. Razlog za dvakratno obravnavo je po Kajetanovi razlagi v dvojnem vidiku, s katerega se dá obravnavati to vprašanje. V tem členu se dokazuje le nemoč narave in potrebnost milosti za namen, ki je človeku po božji previdnosti določen in presega vso naravo. V drugem pa se razpravlja posebej o zasluženju, ki ima ta cilj za svoj učinek. Zato je tudi oblika dokazovanja nekoliko drugačna.

2. Tudi ta člen izključuje pelagijsko zmoto, da more človek z naravnimi močmi doseči celó večno življenje. Zmota pa je očitna iz resnice,

da večno življenje kot cilj presega vsako naravo, in je tako z naravnim udejstvovanjem in naporom kakršnih koli naravnih moči nemogoče priti do njega. Z zgolj naravnimi močmi more človek doseči marsikaj, marsikateri cilj. Ze v drugem členu našteva sv. Tomaž za zgled, kaj premore človek in kakšne dobrine celo lahko doseže z naravnimi močmi: zidati hiše, zasajati vinograde in podobno. Tu pa navaja besede iz protipelagianškega dela Hypognosticon ali Hypomnesticon III, 4, 5, ki se je dolgo časa pridevalo Avguštinu (PL 45, 1611 sl.), da moremo z udejstvovanjem brez milosti pridobiti sonaravne dobrine, na primer obdelati polje, piti, jesti, imeti prijatelja, hoteti vsako dobro za sedanje življenje, nikakor pa ne to, kar je božjega (quae ad Deum pertinent), bodi začeti, bodi gotovo dovršiti. Sv. Avguštin pa pravi tudi, da moremo v sedanjem življenju z naravnimi močmi »ljubiti ženo, otroke, brate, sorodnike, prijatelje« (Sermo 349, 2); podobno Hieronim, da moremo »ubogati starše, pomagati revežu, ne zatirati sosedov, ne prisvajati si tuje blaga« (In epist ad Gal 1—15); sveti Prosper (C. Collatorem 123) pravi, da moremo delati, kar lahko »diči sedanje življenje«; sv. Fulgencij (Ep 12 ad Petrum 26, 51) »delati, kar spada k pravnosti urejenosti (aequitatem) človeške družbe«. Tudi pisatelj knjige De Vocatione omnium gentium pravi, »da se volja, tudi preden jo duh božji giblje, more povzpeti nad čutno nagnjenje, vendar pa se giblje le v svetnih, minljivih stvareh, brez deležnosti na najvišji ljubezni. Človeški duh more krotiti svoje strasti z zakoni pravičnosti in poštenosti, more sedanje življenje primerno urejati, raziskovati v znanostih, more celo »nevidne stvari božje po delih spoznane zagledati« (l. 4). Ali vsi ti avtorji in pod njihovim vplivom tudi sv. Tomaž moč narave v sedanjem stanju omejuje le na samo po sebi indiferentna dejanja ali kvečjemu spoznavanje in urejanje razmer v svetu in sedanjem življenju ter ne priznavajo, kakor so o njih trdili Bajevi pristaši, umu in volji moralne moči, da se povzpeta do resnične religije (naravne) in do delovanja zaradi Boga? In zakaj, če ne mislijo tako, govorijo tu samo o teh naravnih svetnih dobrinah? Gotovo je proti trditvam luteranizma in njemu sorodnih zmot, da priznavajo naravna pravna dobra dela in moralno moč volje zanje tudi v stanju brez milosti. Prav tako učijo tudi, da moremo iz del narave spoznati bivanje Boga. Zdi pa se, da vsaj nekateri menijo (gl. De vocatione omnium gentium I, 4—6), da neverniki sicer spoznajo Boga, a ga praktično in večinoma v življenju ne priznavajo za najvišji cilj in da torej ne delajo zaradi njega kot cilja in plačila, ampak se hvalijo sami v sebi, da delajo za svojo častno slavo in minljivo zemsko srečo. Pred očmi imajo ti pisatelji nauk sv. Pavla v pismu Rimljanom (1, 18—32): »Čeprav so namreč Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili ali ga zahvalili.« Ti pisatelji pravilno poudarjajo veliko slabost, ki je človeštvo zajela po izvirnem grehu in ki se izkustveno v zgodovini kaže tako, da mu je na splošno za čisto spoznanje Boga in naravne zapovedi potrebno razodetje, za izpolnjevanje zapovedi pa zunanja in notranja milost. Ne razpravljajo pa posebej o vprašanju, ali je mogoče, da se tudi brez vsake milosti povzpne kdo do resnične naravne bogovdanosti in kreposti. Tudi imajo pred očmi dejansko edini nadnaravni cilj, z ozirom na njega pa seveda naravne čednosti niso v polnem pomenu čednosti, ker same ne vodijo pozitivno do tega cilja. Ker sv. Tomaž tu govori o večnem življenju, zato je umljivo, da našteva le te naravne dobrine, ki jih more človek doseči, zakaj naravne kreposti, čeprav so dobre same v sebi, so vendar nedovršene in »odprte« (ordinabiles) za milostno izpopolnitev (gl. pripombe k 2. členu).

#### Šesti člen:

**Ali se more človek sam iz sebe brez zunanje pomoči milosti pripravljati na milost?**

Pomisleki. Zdi se, da se človek more pripravljati na milost sam iz sebe, brez zunanje pomoči milosti. 1. Nič se namreč ne

nalaga človeku, kar bi mu bilo nemogoče, kakor je bilo zgoraj rečeno (čl. 4. tega vpr. ad. 1.). Toda rečeno je (Cah 1, 3): »Spreobrnite se k meni in jaz se bom obrnil k vam«. Pripravljati se na milosti pa ne pomeni nič drugega kakor spreobrniti se k Bogu. Zato se zdi, da se človek sam iz sebe more pripravljati na milost, brez pomoči milosti.

2. Človek se na milost pripravi, če stori, kar sam po sebi premore. Zakaj, če človek stori, kar premore, mu Bog ne odreče milosti. Rečeno je namreč (Mat 7, 11, Lk 11, 15), da »Bog da dobrega duha onim, ki ga prosijo«. Pravimo pa, da to zmoremo, kar je v naši moči. Zato se zdi, da je v naši moči pripraviti se na milost.

3. Če človek potrebuje milosti zato, da se pripravlja na milost, bo enako potreboval milosti, da se pripravi na ono milost in tako bi se nadaljevalo v neskončnost, kar je neprimerno. Zdi se torej, da se je treba držati prvega, namreč, da se človek sam po sebi, brez milosti more pripraviti za milost.

Proti temu pa je, kar je rečeno (Jan 6, 44): »Nihče ne more priti k meni, ako ga Oče, ki me je poslal, ni pritegnil«. Če pa se človek more sam pripraviti na milost, ni potrebno, da bi ga kdo drug pritegnil. Zato se človek ne more na milost pripraviti brez pomoči milosti.

Odgovor. Dvojna je priprava človeške volje na dobro. Po prvi se pripravlja k dobremu delovanju in uživanju Boga. Taka priprava volje se ne more izvršiti brez daru habitualne milosti, ki je počelo zaslužnega dejanja, kakor je rečeno (prejšnji člen). Na drugi način se more razumeti priprava človeške volje za to, da dosežemo dar habitualne milosti same. Za to pa, da se človek pripravi na sprejem tega daru, ni potrebno predpostavljati drugega stalnega daru v duši, ker bi tako šli v brezkončnost; pač pa je potrebno predpostavljati neko milostno pomoč Boga, ki notranje nagne dušo ali vdahne dober sklep. V tem dvojnem pogledu potrebujemo božje pomoči, kakor je bilo zgoraj rečeno (čl. 2. in 3. tega vpr.) Jasno pa je, da za to potrebujemo pobude božje pomoči. Ker namreč vsako delujoče počelo dela radi smotra, je nujno, da vsak vzrok naravna svoje učinke k svojemu smotru. Ker pa se po redu delujočih ali gibajočih počel ravna red smotrov, je nujno, da se k zadnjemu smotru človek obrne po vplivu gibanja prvega delujočega počela, k bližnjemu smotru pa po gibanju nekega nižjega gibajočega počela. Tako se na primer duh vojaka usmeri v iskanje zmage po navodilu vojskovodje; da pa gre za zastavo neke čete pa po ukazu poveljnika čete. Ker je torej Bog prvo gibajoče počelo sploh, se po njegovem vplivu vse k njemu obrača v skupni splošni nameri dobrega, s katero vsako bitje teži, da je podobno Bogu na svoj način. In zato pravi Dionizij (De div. nom. c. 4 lect. 11), da »Bog vse k sebi obrača«. Toda pravične ljudi obrača k sebi kot k posebnemu smotru, ki za njim težijo in s katerim želijo biti združeni kot s svojsko dobrino, po onih besedah (Ps 72, 27): »Meni je dobro biti združen z Bogom«. In zato ni mogoče, da se človek obrne k Bogu, če ga Bog sam ne obrne.

Pripravljati se na milost pa je isto, kot obrniti se k Bogu. Tako se tudi kdo, ki ima oko obrnjeno stran od sončne luči, tako pripravi na sprejem luči sonca, da svoje oči obrne proti soncu. Od tod je jasno, da se človek more pripravljati na sprejem luči milosti le po milostni pomoči Boga, ki notranje nagiba.

Zavrnitev pomislekov. 1. Spreobrnjenje človeka k Bogu se sicer zgodi po svobodni volji, in v tem pogledu je človeku zapovedano, naj se k Bogu spreobrne. Toda, svobodna volja se ne more spreobrniti k Bogu, če je Bog ne obrne k sebi po onih besedah (Jerem 31, 18): »Spreobni me in se bom spreobnil, zakaj ti si Gospod, moj Bog«. In (Žalostne pesmi 5, 21): »Spreobni nas Gospod k sebi in spreobnili se bomo«.

2. Nič ne more človek storiti, če ga Bog ne nagne, po onih besedah (Jan 15, 5): »Brez mene ne morete nič storiti«. Če je torej rečeno, da človek naredi to, kar sam premore, pomeni to, da je v človekovi moči, v kolikor je nagnjen od Boga.

3. Ta ugovor velja za stalno (habitualno) milost, za katero je potrebna neka priprava, ker vsak lik zahteva, da je sprejemajoče bitje pripravljeno. Da pa Bog človeka nagiba, ne zahteva nobenega drugega gibanja, ker je Bog prvo gibajoče počelo. In zato ni treba iti v neskončnost.

4. Človekova naloga je, da pripravi dušo, zakaj to stori po svobodni volji, a vendar tega ne napravi brez pomoči Boga, ki nagne in k sebi pritegne, kakor je rečeno (v odgovoru).

Pripombe. 1. Mnoga mesta sv. pisma pozivajo človeka, naj s svojimi svobodnimi dejanji dela za svoje spreobrnjenje, opravičenje in zveličanje. Zato je tudi sholastična teologija, ko je na prvem mestu utemeljevala in branila proti pelagianskim zmotam podarjenost in popolno nezaslužljivost milosti, mnogo razpravljala o človekovi pripravi na prvo milost. Prva milost je po takratni terminologiji pomenila habitualno milost, vero, ki deluje po ljubezni in opravičuje. Ker pa je milost opravičenja božji dar, ki presega vso sorazmernost človeške narave, je vprašanje, kako se sploh more človek pripravljati na milost, kakšen pomen ima ves njegov trud in prizadevanje, da bi milost dosegel. Ali se more s svojimi naravnimi močmi usposobiti za prejem milosti, ali postane po taki pripravi vreden milosti, ali more zaradi nje zahtevati, da jo doseže?

Priprava ali dispozicija za milost je neka določenost, prilagojenost, usposobljenost ali somernost subjekta za sprejem milosti. Dispozicija more biti taka, da zahteva združitev lika s subjektom (na primer končno pripravljena rodna snov zahteva združitev duše s telesom), ali pa zahteva lik, ki naj se podeli, po svoji naravi neko popolnost, usposobljenost v subjektu (škofovski red zahteva posebno znanje in krepost v subjektu, čeprav to znanje in krepost ne zahteva nujno episkopata). Lahko pa kdaj tudi pozitivni zakon zahteva za združitev lika s subjektom neke določene lastnosti (za episkopat starost vsaj 30 let) (gl. Lange, o. c. 136. 137). Pripravo štejemo k materialnim vzrokom nekega bitja in se samo po sebi razlikuje od zasluženja, ki spada k tvornim (moralnim) vzrokom. Ali se more človek v stanju padle narave, torej v izvirnem ali tudi osebnem grehu, s svojimi naravnimi deli tako pripraviti, da more zahtevati ali da je bolj vreden ali sposoben prejeti milost, kakor pa tisti, ki tega ne napravi.

Ze nauk o milosti, ki je obséžen v tako imenovanem Indiculus, pri deva milosti vse, s čimer človek teži k Bogu, nadnaravnemu cilju (Denz 134. 141). Tudi 2. oranski cerkveni zbor uči, da Bog ne pričakuje naše



volje, ampak da jo sam pripravi k želji, da se očisti od greha (Denz. 177), nobeno samo človeško naravno dejanje pa ni pozitivno koristno za zveličanje (Denz. 179). Čeprav govorijo ti odloki izrecno o zasluženju, vendar moremo iz njih odločnega izražanja s polno gotovostjo izključiti možnost neke pozitivne naravne priprave na milost in opravičenje.

2. Starejši sholastiki so stalno in odločno zanikali, da bi mogel človek z naravnimi deli zaslužiti po pravičnosti (*de condigno*) habitualno posvečujočo milost in opravičenje. Mislili pa so, da se more človek z naravnimi deli pozitivno pripraviti na milost. V tem razpravljanju je izvestna resnica o nemogočnosti take dispozicije, ki jo moremo spoznati že iz odlokov oranškega cerkvenega zbora, za nekaj časa zatemnela. Tudi sv. Tomaž je bil v svojih prvih spisih (komentar k sentencam P. Lombarda in v *Qq disp. de veritate*) mnenja, da se more nevernik ali grešnik z naravnimi močmi napraviti sposobnega za milost. A v *Summa c. gentiles* (III. 149) zavzrže mnenje o možnosti zgolj naravne priprave na milost in prizna le pripravo, ki je z notranjo božjo pomočjo izvršena. V teološki sumi govori v več členih o pripravi na milost. V 109, 6, razlikuje dvojno pripravo človeške volje na dobrino milosti. Ena je priprava, po kateri je človek sposoben zaslužiti delati in uživati Boga. Za to usposobi človeško voljo le habitualni dar posvečujoče milosti in kreposti. Druga je priprava na ta habitualni dar milosti. Za to je potrebna podarjena milostna pomoč Boga, ki notranje giblje dušo (*auxilium gratuitum Dei interior animam moventis*). Kakor je razvidno iz vsega razpravljanja, govori sv. Tomaž tu o bližnji, neposredni pripravi, ki je združena s prejemom milosti. V vprašanju o vzrokih milosti (112) obravnava pripravo na milost zopet v drugem in tretjem členu. V drugem členu pravi, da je za habitualno milost potrebna neka priprava, ker vsak lik zahteva neko dispozicijo v snovi, s katero se združi. Če pa milost pomeni le »*auxilium Dei moventis*«, potem ni potrebna prej nobena priprava. Tu razlikuje dve pripravi na milost: ena je obenem s podelitvijo milosti, ta je zaslužna za slavo, ki je človek še nima. Druga pa je nepopolna ter je pred darom posvečujoče milosti, vendar »*a Deo movente*«, pa ni zaslužna. V tretjem členu pa vprašuje, od kod in kakšna zveza je med pripravo in prejemom milosti. Odgovarja, da je med njima nezmotna vez iz božjega namena, da človek, čigar srce Bog nagiba, doseže milost. V 113. vprašanju razpravlja o opravičenju. Opravičenje gleda kot gibanje k pravičnosti (čl. 1. 5), ki ga začne Bog s podelitvijo milosti in pri katerem sodeluje človek s svobodnimi, a pod vplivom te milosti izvršenimi dejanji vere, ki deluje po ljubezni, in obžalovanja grehov, ter tako dobi odpuščenje grehov in doseže nadnaravno pravičnost (čl. 2. 3. 4. 5). Ta priprava za opravičenje spada torej že v opravičenje samo in je po razlagi sv. Tomaža sodelovanje svobodne volje, ki je istočasno s podelitvijo milosti, a kot njen učinek po naravi pozneje in ki doseže odpuščenje greha ter popolno pravičnost. Od te priprave pa razlikuje sv. Tomaž drugo pripravo, ki gre pred dogajanjem opravičenja samega (*processus justificationis*) (Prim. R. Schultes, *Circa doctrinam S. Thomae de justificatione. Angelicum* III. 1926, 166—175, 345—354).

3. Ako tako razlagamo Tomažev nauk o pripravi na milost, vidimo, da ga lepo potrjuje nauk tridentinskega cerkvenega zbora. Cerkevni zbor razpravlja o pripravi na milost in na opravičenje v 6. poglavju odloka o opravičenju. Odrasli človek se mora na opravičenje pripraviti z dejanji vere, upanja, ljubezni, kesanja; vse to pa more izvršiti le, ko ga Bog pokliče in zbudi (Denz. 798). Ta priprava, ki je iz nadnaravne milosti, pa ni zaslužna (Denz. 801). »Tej dispoziciji ali pripravi sledi opravičenje samo. To ni samo odpuščenje grehov, ampak tudi posvečenje ter obnova notranjega človeka z voljnimi sprejemom milosti in darov, s čimer postane človek iz grešnika pravičen, iz neprijatelja prijatelj...« (Denz. 799). V opravičenju samem prejme človek po Jezusu Kristusu, s katerim se združi (*inseritur*), obenem z odpuščenjem grehov, vero, upanje in ljubezen. Vera sama brez upanja in ljubezni ne združi popolno s Kristusom in ne napravi živga uda njegovega telesa (Denz. 800).

4. Iz tega je razvidno, da sv. Tomaž sholastični aksiom »Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam« (109, 6; 112, 3) razlaga tako: Če človek pod vplivom milosti napravi vse, kar more, bo dosegel opravičenje in nadaljnje milosti. — O tako zvani negativni dispoziciji in njenem pomenu za milost, ki jo sicer sv. Tomaž pozna (gl. S. c. gent. III. 159), v teh členih ne razpravlja. Če bi hoteli nauk sv. Tomaža o pripravi na milost in opravičenje natančno in podrobno razložiti, bi morali napisati posebno razpravo.

#### Sedmi člen :

#### Ali more človek vstati iz greha brez pomoči milosti?

Pomisleki. Zdi se, da človek more vstati iz greha brez pomoči milosti. 1. Kar se pred milostjo zahteva za milost, se zgodi brez milosti. Toda vstati od greha se zahteva pred razsvetljenjem milosti; rečeno je namreč (Ef 5, 14): »Vstani od mrtvih in razsvetlil te bo Kristus«. Torej more človek vstati iz greha brez milosti.

2. Greh se postavlja nasproti kreposti kakor bolezen nasproti zdravju, kot je bilo zgoraj rečeno (vpr. 71., čl. 1.) Toda človek more po moči narave vstati iz bolezni k zdravju brez pomoči zunanjih zdravil zato, ker je v njem življenjsko počelo, odkoder izvira naravno delovanje. Zdi se torej, da se človek na podoben način more sam iz sebe obnoviti tako, da se vrne iz stanja greha v stanje pravičnosti brez pomoči zunanje milosti.

3. Vsaka naravna stvar se more sama iz sebe vrniti k dejanju, ki pristoji njeni naravi, kakor se ogreta voda sama po sebi povrne v naravno hladnost, in kamen, ki ga vržeš kvišku, se sam iz sebe vrne v svoje naravno gibanje. Toda greh je neko dejanje proti naravi, kakor je razvidno iz Damaščanovih besed (Orthod. fid. I. II., c. 20). Zato se zdi, da se človek more sam po sebi vrniti iz greha v stanje pravičnosti.

Proti temu pa je, kar pravi apostol (Gal 2, 21): »Če je opravičenje po postavi, tedaj je Kristus zastonj umrl«, to je, brez vzroka. Iz enakega razloga je Kristus zastonj, to je brez vzroka umrl, če ima človek naravo, s katero se more opravičiti. Toda neprimerno je tako reči. Torej se ne more sam iz sebe opravičiti, to je, preiti iz stanja krivde v stanje pravičnosti.

Odgovor. Človek nikakor ne more vstati iz greha sam iz sebe brez pomoči milosti. Greh je sicer kot dejanje prehodan, a ostane po zadolženosti (reatu), kakor je bilo zgoraj rečeno (vpr. 87. čl. 6.). Zato ni isto vstati iz greha in prenehati od dejanja greha. Človek vstane iz greha, ko se obnovi v tem, kar je z grehom izgubil. Z grehom pa človek pade v trojno škodo, kakor je iz zgoraj povedanega razvidno (čl. 1. vpr. 85. 86. 87.), namreč madež, okvaro naravne dobrine in zadolženost kazni. Madež dobi, ker je oropan okrasa milosti po grdosti greha. Dobrina narave pa se pokvari, v kolikor narava človeka pade v nered, ker človekova volja ni več Bogu podložna. Ako se namreč ta red uniči, sledi, da ostane neurejena vsa narava grešočega človeka. Po zadolženosti kazni pa človek za smrtnim grehom zasluži večno pogubljenje. Jasno pa je, da vsako teh

treh reči more popraviti le Bog. Kras milosti namreč izvira od razsvetljenja božje luči, zato se v duši ta kras more obnoviti le, če jo Bog nanovo razsvetli. In za to je potreben stalni dar, ki je luč milosti. Podobno je nemogoče obnoviti red narave, da bi se namreč volja Bogu podredila, ako Bog volje k sebi ne pritegne, kakor je rečeno (prejšnji člen). Podobno tudi more le Bog odpustiti dolg večne kazni, ker je bil On razžaljen in je On sodnik ljudi. In zato je potrebna pomoč milosti, da človek vstane iz greha, in sicer stalni dar milosti ter notranje gibanje Boga.

Zavrnitev pomislekov. 1. Človeku se priveda, kar spada k dejanju svobodne volje, ki je potrebno za vstajenje človeka od greha. Ko je rečeno »Vstani in razsvetlil te bo Kristus«, ni razumeti tako, kakor da bi se celotno vstajenje od greha izvršilo pred razsvetljenjem milosti, marveč tako, da človek sprejme dar opravičujoče milosti, ko po svobodni volji, ki jo Bog nagiba, skuša vstati od greha.

2. Naravni razum ni zadostno počelo tega zdravja, ki ga ima človek po opravičujoči milosti; počelo tega je marveč milost, ki jo greh izžene. In zato se človek ne more sam iz sebe popraviti, ampak potrebuje, da se mu luč milosti znova vlije, kakor bi se mrtvemu telesu, da oživi, znova vdihnila duša.

3. Kadar je narava celotna, se iz svoje moči more obnoviti v stanje, ki ji pristoji in je sorazmerno. Toda v stanje, ki bistveno presega njeno sorazmernost, se brez zunanje pomoči ne more obnoviti. Človeška narava po dejanju greha ne ostane celotna, ampak se pokvari, kakor je zgoraj povedano (v odgovoru). Zato se sama iz sebe ne more obnoviti niti v sonaravno dobro in še mnogo manj v nadnaravno dobro pravičnosti.

Pripombe. 1. V dosedanjih členih je obravnaval sv. Tomaž moč in nemoč narave za dobro in potrebnost milosti za dobra dela. V sedmem in osmem členu pa govori o potrebi milosti za odstranitev ali ogibanje moralnega zla, to je greha. Ali more človek, ki je v grehu, vstati, se očistiti greha iz lastne moči? Pelagianizem ni priznaval habitualnega greha, ne izvirnega, ne osebnega. Zato je jasno, da po njegovem naziranju krst otrokom ne podeli odpuščanja greha, ker ga nimajo. Zato sv. Tomaž razlaga tu sestavne znake habitualnega greha: madež duše po izgubi lepote milosti, propast naravne dobrine (nered, ki je v tem, da volja ni več podrejena Bogu), dolg večne kazni, ki jo človek zasluži s smrtnim grehom. Narava in naravne moči so nesposobne te učinke odstraniti in torej iz greha vstati. Le Bog more znova razsvetliti dušo in ji vrniti notranjo svetlobo ter lepoto milosti; le On more pritegniti voljo nazaj k prejšnjemu redu in podrejenosti; le On, ki je bil razžaljen in je najvišji sodnik, more žalitev odpustiti in izbrisati dolg večne kazni. Potrebna je zato habitualna posvečujoča milost.

2. Nauk cerkvenega učiteljstva. »Odločili smo, da naj bo izobčen vsak, ki taji, da so otroci takoj ob rojstvu iz matere potrebni krsta, ali pa pravi, da se sicer krščujejo v odpuščanje grehov, da pa niso od Adama podedovali nobenega izvirnega greha, ki naj bi se izbrisal v kopeli preorojenja, iz česar bi sledilo, da zanje oblika krsta »v odpuščanje grehov« ni resnična, ampak zmotna. Zakaj nič drugače ne smemo razumeti, kar pravi apostol (Rim 5, 12), kakor je te besede povsod razširjena katoliška cerkev vedno razumela. Zaradi tega pravila vere se tudi otroci, ki osebno

sami še niso mogli narediti nobenega greha, krščujejo v resničnem pomenu v odpuščanje greha zato, da se v njih po prerobenju očisti, kar so z rojstvom dobili« (Denz 102; prim. 130 179). »Svobodna volja, oslABLJENA v prvem človeku, se more obnoviti le po milosti krsta: ko je izgubljena, jo more vrniti le On, ki jo je mogel dati. Zato resnica sama pravi: »Če vas bo Sin osvobodil, tedaj boste zares svobodni« (Jan 8, 36; Denz. 186). »Čeprav bi človeška narava ostala v oni celosti, v kateri je bila ustvarjena, bi se brez pomoči svojega Stvarnika nikakor ne ohranila. Če torej brez božje milosti ne more varovati svojega zdravja, ki ga je prejela, kako bo mogla brez božje milosti popraviti, kar je izgubila« (Denz. 192). »Izobčen naj bo, kdor bi dejal, da more biti človek opravičen pred Bogom brez božje milosti po Jezusu Kristusu s svojimi deli, ki se zgodijo bodi z močmi človeške narave, bodi po nauku postave« (Denz. 811).

3. S temi jasnimi dogmami so označene tudi vse novejšje racionalistične in naturalistične teorije o samoodrešenju človeka iz moralnega zla, pa tudi pričakovanje, da bo napredek sam človeka in človeštvo napravil dobrega, plemenitega, socialnega. Vsak človek, ki se rodi, prinese s seboj na svet habitualni izvorni greh in njegove posledice. Tudi vsako dejanje osebne greha pusti za seboj habitualni greh in povzroča nastajanje grešnih navad. Zato tudi zgolj naravna vzgoja brez sredstev milosti ne zadošča za vzgojo celega človeka po božji volji, tudi če ga vzamemo samo po njegovi naravi. Res je, da grešna dejanja in naravnave naravne dobrote ne okrnejo tako, da bi postala popolnoma slaba in bi morala nujno ostati v zlu. Vedno more volja še poskušati, da se obrne k dobremu, ki je nasprotno grehu, v katerega je zašla, ter se tako naravnnavati k Bogu kot začetniku narave in nekako odpraviti nered v naravi. A ta podrejenost in pokorščina, ki je sicer dobra in potrebna, ni celotna niti v naravnem redu; v tem redu nadnaravnega cilja pa je popolnoma nezadostna. Zakaj, smoter vse narave je milost (subjectio voluntatis Deo secundum quid po naravi; simpliciter po milosti. Kajetan).

### Osmi člen:

#### Ali se človek brez milosti more zdržati greha?

Pomisleki. Zdi se, da se človek brez milosti more vzdržati greha. 1. »Nihče namreč ne greši v tem, česar se ne more ogniti,« pravi sv. Avguštin (De duabus animabus c. 10. 11.; De lib. arb. III, c. 18.). Če se torej človek, ki je v smrtnem grehu, ne more ogibati greha, se zdi, da ne greši, ko greši. To pa je neprimerno.

2. Graja se človek zato, da ne bi grešil. Če se torej človek, ki je v grehu, ne more vzdržati greha, se zdi, da se zastonj graja. To pa je neprimerno.

3. Rečeno je (Sir 15, 18): »Pred človekom je življenje in smrt, dobro in zlo: kar mu bo ugajalo, se mu bo dalo.« Toda grešnik ne neha biti človek in zato je še vedno v njegovi moči, da izbere dobro ali hudo. In tako se more človek brez milosti ogibati greha.

Proti temu pa je, kar pravi Avguštin (De perfectione iustitiae c. 21): »Kdor koli taji, da smo dolžni moliti, da ne zaidemo v skušnjavo (taji pa to, kdor trdi, da za zdržnost od greha človeku ni potrebna pomoč božje milosti, ampak da zadostuje človeška volja, če smo le zapoved prejeli), tega je nedvomno treba odstraniti od vseh ušes in vsa usta naj izrečejo obsodbo nad njim.«

Odgovor. O človeku moremo govoriti na dva načina: na en način po stanju celostne narave, na drug način po stanju pokvar-

jene narave. Zaradi stanja celostne narave je imel človek tudi brez habitualne milosti moč, da ni grešil ne smrtno, ne odpušljivo. Zakaj grešiti ni nič drugega, kakor odstopiti od tega, kar je po naravi. Tega pa se je človek mogel ogibati v stanju celostne narave. Vendar pa tega ni mogel brez pomoči Boga, ki je v dobrem ohranjeval. Če bi bilo to odtegnjeno, bi se tudi narava sama zrušila v nič.

V stanju pokvarjene narave pa potrebuje človek habitualno milost, ki naravo ozdravi za namen, da se greha sploh vzdrži. To ozdravljenje pa se v sedanjem življenju naprej izvrši v duhu, ker meseno teženje še ni v celoti obnovljeno, in zato apostol (Rim 7, 25) v osebi obnovljenega človeka pravi: »Jaz sam z duhom služim, postavi božji, z mesom pa postavi greha.« V tem stanju se človek more vzdržati vsakega smrtnega greha, ki obstoji v duhu, kakor je bilo zgoraj rečeno (vpr. 74. čl. 5.), ne more pa se vzdržati vsakega malega greha zaradi pokvarjenosti nižjega teženja čutnosti (sensualitas), njegova posamezna nagnjenja more sicer duh zatreti in zato imajo značaj greha in svobodnosti; ne more pa vseh, zakaj, ko si prizadeva upirati se enemu, vstane morda drugo. Pa tudi zato, ker duh ne more vedno čuti, da bi se takšnih nagnjenj ogibal, kakor je bilo zgoraj rečeno (vpr. 74. čl. 10.).

Podobno se more človeški duh, v katerem je smrtni greh, ogibati posameznih smrtnih grehov in to skozi neko dobo, preden je prenovljen po opravičujoči milosti; kajti ni nujno, da bi neprestano dejansko grešil. Ne more pa dolgo časa ostati brez smrtnega greha. In zato pravi Gregorij (v razlagi Eceh. hom. II. in Mor XXV. c. 9), da »greh, ki se kmalu s kesanjem ne uniči, s svojo težo potegne v drugega«. Razlog temu je, ker se mora duh podrediti Bogu in v njem postaviti cilj svoje volje, kakor se mora nižje teženje (težilna zmožnost) podrediti duhu. Če torej nižje teženje ni v celoti podrejeno duhu, se nujno dogajajo neurejena nagnjenja v čutni težilni zmožnosti. Prav tako, če ni duh človeka v celoti podrejen Bogu, sledi, da se tudi v dejanjih duha dogajajo mnoge neurejenosti. Ker namreč človeško srce ni tako ustaljeno v Bogu, da ga ne bi mogla od njega ločiti nobena dobrina, ki bi jo s tem dosegel, in nobeno zlo, ki bi se ga s tem ognil, se mu ponujajo mnoge reči, zaradi katerih se človek, da bi jih dosegel ali se jih izognil, odvrne od Boga in prezre njegove zapovedi. Tako greši smrtno. To se dogaja predvsem zato, »ker v nenadnih rečeh človek dela pod vplivom naprej zaznanega smotra in že bivajoče naravnave«, kot pravi Filozof (Ethic I. III. c. 8). Čeprav bi človek po predhodnem razmišljanju duha mogel kaj napraviti mimo reda v naprej spočetega smotra in mimo nagnjenja naravnave. Ker pa človek ne more vedno tako vnaprej premišljevat, se ne more zgoditi, da bi dolgo časa vztrajal tako, da ne bi delal primerno volji, ki je obrnjena od Boga, ako ga milost hitro ne obnovi k dolžnemu redu.

Zavrnitev pomislekov. 1. Človek se more ogibati poedin-  
nih grešnih dejanj, vendar pa vseh le po milosti, kakor je bilo re-  
čeno (v odgovoru). Vendar pa ga ne izgovarja od greha, če se brez

milosti ne more ogniti greha, ker izvira iz človekove krivde, da se ne pripravi za prejem milosti.

2. Graja je koristna, da »iz bolečine graje nastane volja po prerojenju«, a le, če je tisti, ki je grajan, sin obljube, da med tem zunanjim šumom in bičem kazni Bog notranje v njem s skritim navdihovanjem povzroča tudi hotenje, kot pravi Avguštin (De correctione et gratia c. 6). In zato je torej graja potrebna, kajti človek mora imeti voljo, da se vzdrži greha. Toda graja brez božje pomoči ne zadostuje in zato se pravi (Pridig. 7, 14): »Premišljuj božja dela, ker se nihče ne more poboljšati, kogar je On zavrgel.«

3. Kakor pravi Avguštin (drug avtor v Hypognostic l. 3. c. 1, 2), je ono besedo umeti o človeku v stanju celostne narave, ko še ni bil suženj greha; zato je mogel grešiti in ne grešiti. Tudi sedaj se človeku dá, kar sam hoče. Toda da hoče dobro, ima od pomoči milosti.

Pripombe. 1. V četrtem členu sv. Tomaž obravnava katoliško, teološko vsaj izvestno resnico, da človek brez milosti ne more stalno izpolnjevati božjih zapovedi »quoad substantiam«, to je tako, da se ne bi smrtno pregrešil. Ne odloči pa, kakšna milost je za to potrebna, dejanska ali habitualna, posvečujoča. V tem členu pa izrecno dokazuje, da je potrebna habitualna, posvečujoča milost. Grešnik torej mora dobiti kmalu posvečujočo milost, doseči opravičenje, sicer za daljši čas moralno ne bi mogel izpolnjevati vseh zapovedi, ampak bi eno ali drugo znova prekršil. Ne pravi pa, da ona sama že zadostuje in da torej pravičnemu za izpolnjevanje vseh zapovedi ni potrebna nobena druga milost. To vprašanje se obravnava v devetem členu.

2. Sv. Bonaventura je menil, da more grešnik s pomočjo dejanskih milosti (gratia gratis data) dolgo časa izpolnjevati vse zapovedi in se tako varovati novega smrtnega greha. Z lastno močjo pa ne more premagati vseh skušnjav. Tudi sv. Tomaž je bil v komentarju k sentencam (In 2 d 28 a 2. 3) mnenja, da se more človek brez habitualne milosti dolgo časa varovati vsakega smrtnega greha in »quoad substantiam« tudi brez »gratia gratis data«, če ta pomeni podarjeni »habitus«, izpolnjevati zapovedi. Ne more pa se brez milosti varovati greha, če milost pomeni »božjo voljo, ki v nas 'gratis' povzroči vse dobro«. V tem pomenu je milost »motio Dei«, ki je potrebna za vsako delo. Zato je dvomljivo, če ta milost v tej knjigi pomeni posebno božjo pomoč (poleg naravnih zmožnosti, naravno pridobljenih naravnih in splošnega božjega sodelovanja) torej zdravilno dejansko milost. A v Qq. disp. de veritate je Tomaž spremenil svoje mnenje in trdi, da je potrebna habitualna milost za to, da moremo premagovati dolgo časa vse skušnjave in se varovati smrtnega greha. Enako mnenje utemeljuje tudi v tem členu. Večina teologov je Tomaževega prepričanja. Cerkveno učiteljstvo tega vprašanja ni nikoli odločilo. Teologi, ki zagovarjajo potrebo posvečujoče milosti, se sklicujejo sicer na sv. pismo (Rim 7, 8) in na 3. 4. in 5. kanon milevitanskega cerkvenega zbora, a le kot na neko potrdilo iz večje skladnosti z besedilom tam opredeljenih nauk. Poleg tega vprašujejo tudi, ali izvira potrebnost posvečujoče milosti iz narave stvari ali pa le iz pozitivne božje uredbe. Sv. Tomaž utemeljuje svojo trditev iz notranjih razlogov. Človek se v nenadnih primerih brez daljšega razmišljanja o slabem smotru in brez posebnega truda odloča po nagnjenju k cilju, h kateremu je habitualno obrnjen, seveda ne nujno in vedno. V smrtnem grehu pa je volja habitualno obrnjena stran od Boga k ustvarjeni dobrini, zato v težkih izkušnjah sledi tej usmerjenosti. V vsakem grehu je neredna ljubezen do sebe (gl. čl. 3). In zato je potrebno, da se zopet volja podredi Bogu, končnemu smotru, da je v njem stalno zakoreninjena in da ta usmerjenost vodi njena dejanja. Ta podrejenost volje Bogu, po kateri ji postane Bog kot končni smoter ljub in načelno

vodilo dejanj, pa se zgodi po posvečujoči milosti, ki habitualno in trajno ozdravi naravo (gr. sanans). Proti tej argumentaciji navajata posebno Scotus in Durandus mnoge pomisleke. Kajetan jih v svoji razlagi tega člena zavrača. Napačno je, pravi, da bi milost dala le zaslužnost dejanja. Da tudi podreditev volje končnemu smotru po ljubezni, zdravi naravo, podpira moči in jih razsvetljuje. Milost najprej izpopolni za bogopodobnost, za deležnost božje narave, za zaslužno dejanje pa šele v drugi vrsti.

A zdi se, da ta Tomažev dokaz za potrebnost posvečujoče milosti sam zase ni prepričevalen in ni razvidno, zakaj bi človek po naravi stvari samo z dejanskimi milostmi ne mogel premagati skušnjav. Je pa dober dokaz primernosti.

3. Grešnik po tem nauku mora iskati čimprej milost opravičenja, čeprav seveda ni mogoče določiti časa natančno. Ne sme se torej zanašati na svojo naravno moč ali pa na dejansko milost in zato odlašati krst ali popolno kesanje ali zakrament sv. pokore tudi iz tega razloga ne, ker je sicer v nevarnosti, da znova greši in tako vedno bolj množi smrtne grehe ali zaide v grešne navade. Grešnik ne sme brezbrizno in lahkomiiselno odlašati spreobrnjenja, tudi če se držimo milejšega mnenja, da zadostuje le dejanska, zunanja in notranja naravna in nadnaravna božja pomoč za to, da se obvaruje novega smrtnega greha, ter da jo Bog daje. Brez krivičnosti more Bog odreči to pomoč grešniku, tudi če ta moli in opravlja razna bogoljubna dela, a obenem trdovratno vztraja v stanju greha, neprijateljstva z Bogom in odlašaja spreobrnjenje. — Zato je tudi potrebno, da pravični moliijo in z dobrimi deli služijo »de congruo« za grešnike, da dobe milosti, ki jih sami zapravljajo, ter se z njimi varujejo novih grehov in iščejo posvečujoče milosti.

4. Glede nevernikov (infideles negativi), ki morebiti dolgo časa ne dobijo neposredne zadostne milosti za vero in opravičenje, pa se zdi, da dobijo, če storijo, kar z naravnimi močmi morejo, tudi dolgo časa zadostne milosti, da se ogibajo osebnih smrtnih grehov in izpolnjujejo naravne zapovedi, kakor jih spoznajo. To velja posebno za človeka, ki je le z izvirnim grehom obrnjen stran od Boga, nadnaravnega cilja. Ta pomoč je po naviranju nekaterih teologov pred neposrednim poklicem k veri verjetno notranje naravna, in dejanja, ki se z njo zvršijo, niso zveličavna, pač pa so negativna priprava za vero in opravičenje. In taka moč — vsaj remote sufficiens — ki da moralno zmožnost proti osebnim smrtnim grehom, je grešnikom, ki imajo samo izvirni greh, dolgovana (debitum), je pa milost v toliko, ker je dana za nadnaravni cilj, iz zasluženja Kristusovega, obilnejša kakor bi bila v stanju čiste narave ter se daje tudi osebnim grešnikom. A za to je treba vseeno prositi zanjo (prim. Lange o. c. 99, 100). Drugi teologi pa takih milosti, ki so samo »quoad modum« nadnaravne, ne priznavajo. — Nekateri tomistični teologi pa mislijo, in zdi se, da je to res mnenje sv. Tomaža, da se človek, kmalu ko pride do spoznanja, mora odločiti za nadnaravni namen in doseči opravičenje ali pa osebno smrtno greši.

To vprašanje je važno za razumevanje težkega problema o vsezveličavni božji volji in o usodi njih, ki umrjejo samo z izvirnim grehom.

#### Deveti člen:

**Ali more sam iz sebe človek delati dobro in se ogibati greha brez druge pomoči milosti, če je že milost dosegel?**

Pomisleki. Zdi se, da tisti, ki je že dosegel milost, more sam iz sebe delati dobro in se ogibati greha brez druge pomoči milosti.

1. Kar ne izpolni tega, za kar je dano, je ali zastonj dano ali pa nepopolno. Toda milost je dana zato, da moremo dobro delati in se ogibati greha. Če torej človek po milosti tega ne more, se zdi, da je milost ali zastonj dana ali pa nepopolna.

2. Po milosti sam Sveti Duh v nas prebiva, po onih besedah (1 Kor 3, 16): »Ne veste li, da ste tempelj božji in da Sveti Duh božji v vas prebiva.« Ker pa je Sveti Duh vsemogočen, je zadosten, da nas nagiba k dobremu delovanju in da nas varuje greha. Zato premore človek, ko je dosegel milost, obe stvari brez druge milostne pomoči.

3. Če človek, ko je dosegel milost, potrebuje še druge pomoči milosti za to, da prav živi in se greha vzdržuje, bi iz enakega razloga, čeprav je dobil ono drugo pomoč milosti, potreboval zopet druge pomoči milosti. Šli bi torej v neskončnost, kar je neprimerno. Kdor je torej v milosti, ne potrebuje nadaljnje pomoči milosti za to, da dobro dela in se greha vzdržuje.

Proti temu pa je, kar pravi Avguštin (De natura et gratia c. 26), da »kakor oko telesa, čeprav je popolnoma zdravo, ne more gledati, ako ga ne podpira svetloba luči, tako tudi človek, čeprav je najpopolneje opravičen, ne more prav živeti, ako ga večna božja luč pravičnosti ne podpira«. Toda opravičenje se izvrši po milosti, po besedah (Rim 3, 44): »Opravičenje pa jim daruje njegova milost.« Zato torej tudi človek, ki je že opravičen, potrebuje druge pomoči milosti, da prav živi.

Odgovor. Za pravo življenje potrebuje človek v dvojnem pogledu božje pomoči. Najprej potrebuje nekega habitualnega daru, s katerim se pokvarjena človeška narava ozdravi in že ozdravljena dvigne k izvrševanju za večno življenje zaslužnih del, ki presegajo sorazmerje narave. Drugič pa potrebuje človek pomoči milosti v tem oziru, da ga Bog nagiba k delovanju. Glede prvega načina pomoči je reči, da človek, ki je v milosti, ne potrebuje druge pomoči milosti kot neke druge podeljene naravnave (habitus infusus). Potrebuje pa pomoči milosti v drugem pogledu, da ga namreč Bog nagiba k pravnemu delovanju.

To pa je potrebno iz dveh razlogov: najprej iz splošnega razloga, ker — kakor zgoraj omenjeno (čl. 1. tega vpr.) — nobena ustvarjena reč ne more preiti v kakršen koli dej, razen po moči božjega gibanja. Drugič pa iz posebnega razloga, zaradi značaja stanja človeške narave. Čeprav je ta po milosti ozdravljena z ozirom na duha, vendar ostane v njej pokvarjenost in okuženje z ozirom na meso, po katerem »služi postavi greha«, kakor je rečeno (Rim 7, 25). Ostane tudi neka tema nevednosti v razumu, zaradi katere, kakor je tudi rečeno (Rim 8, 26), »ne vemo, kaj naj prosimo, kakor je treba«. Zaradi različnih dogodkov in ker tudi sebe popolnoma ne spoznamo, ne moremo natanko vedeti, kaj nam koristi, po onih besedah (Modr. 9, 14): »Misli umrljivih so boječe in naša previdnost je negotova.« In zato je za nas nujno, da nas Bog vodi in varuje, ker on vse ve in vse premore. In zato je primerno, da tudi po milosti v otroke božje prerajeni govorijo: »In ne vpelji nas v skušnjavo« ter »Zgodi se tvoja volja, kakor v nebesih, tako na zemlji« in drugo, kar se v Gospodovi molitvi na to nanaša.



Zavrnitev pomislekov. 1. Dar habitualne milosti se ne da s tem namenom, da bi z njim bila odpravljena potreba nadaljne milosti, zakaj vsako ustvarjeno bitje potrebuje, da ga Bog ohranjuje v dobrem, ki ga je od njega prejelo. Če torej človek potem, ko je prejel milost, še potrebuje božje pomoči, se ne more sklepati, da je bila milost zaman dana, ali da je nepopolna. Saj bo tudi v poveličanem stanju, ko bo milost popolnoma dovršena, človek potreboval božje pomoči. Na tem svetu pa je milost nekako nepopolna v tem pogledu, da človeka ne ozdravi v celoti, kakor je rečeno (v odgovoru).

2. Delovanje Svetega Duha, ki nas giblje in varuje, ni opredeljeno z učinkom habitualnega daru, ki ga v nas povzroči, marveč nas poleg tega učinka še nagiba in varuje obenem z Očetom in Sinom.

3. Iz tega razloga sledi sklep, da človek ne potrebuje druge habitualne milosti.

Pripombe. 1. Opravičeni človek ima posvečujočo milost, nadnaravne kreposti in darove sv. Duha. Tako so zmožnosti in moči duše usposobljene in usmerjene k dejanjem nadnaravnega življenja. Ali pa sedaj človek, ko je tako usmerjen in usposobljen, ne potrebuje nikakšne posebne božje pomoči več in more sam uporabljati te darove, da prav (zveličavno) dela in živi. Nove habitualne milosti ne potrebuje, ker je že ozdravljen (duh je podrejen Bogu in dvignjen v nadnaravno odličnost). A če bi bil sam sebi prepuščen, ne bi mogel zveličavno delati in torej prav živeti. Najprej mora Bog te nadnaravne darove ohranjovati. Dalje pa človek teh nadnaravnih darov ne more uporabljati, ako mu Bog ne pomaga pri vseh njegovih dejanjih. Kakor pripominja Kajetan v razlagi k temu členu, je neposreden namen tega člena dokazati na splošno, da človeku ne zadoščajo posvečujoča milost in kreposti, ampak mu je potrebna še posebna božja pomoč, da dobro dela in se varuje greha, da torej prav živi. Ne razpravlja pa o vprašanju ali potrebuje dejansko milost za vsako posamezno dejanje za to, da bi bilo moralno dobro ali pa zaslužno. Saj še narava brez vsake milosti zmore kakšno etično dobro dejanje. Posvečujoča milost pa je sama po sebi tudi počelo zaslužnosti. Tudi ni neposredno izrecno vprašanje, ali potrebuje pravični novih dejanskih milosti za to, da bo mogel vse življenje sploh vse prav napraviti in se tako ogniti vsakega greha. Kajti take milosti po splošnem zakonu o delitvi milosti nihče ne dobi, da bi se mogel varovati tudi vsakega malega greha. Le po posebnem privilegiju milosti je to mogoče.

Pravični je dolžan ohraniti prejeto pravičnost. To ohrani, če izpolnjuje zapovedi, jih ne opusti in ne prekrši. Tako se obvaruje greha in ostane v pravičnosti ter raste v njej. Zato je vprašanje prav za prav, ali potrebuje pravični še posebnih dejanskih milosti, da more vztrajati ali da more biti stanovit (potentia perseverandi). Pravični, pravi sv. Tomaž, potrebuje pomoči milosti za to, da prav dela (ad recte agendum). Ta pomoč mu je potrebna iz dvojnega razloga. Prvič iz splošnega. Nobena zmožnost ne more začeti delovati, ako je ne giblje Bog. Tako tudi zmožnosti človeka, um in volja, izpopolnjene z nadnaravnimi krepostmi ne morejo preiti iz mirovanja v dej, ki tem krepostim ustreza, ako jih ne zbudi k temu božji vpliv. Nadnaravne kreposti uma in volje ne naravnavajo tako, da bi nujno morala delovati le v smeri nadnaravnega cilja, sicer bi pravični ne mogel nič več grešiti. Ta razlog velja torej za vsako dejanje človeka. V tem pogledu potrebuje pravični božje pomoči za delovanje celo v stanju večne slave, ko bo milost vseskozi popolna in dovršena.

Zveličavno dejanje je svobodno dejanje. Svobodno ali premišljeno dejanje pa predpostavlja samohotna (spontana) dejanja, misli in čustva, ki se pojavijo ob zaznanju predmeta, preden volja po premisleku uma odloča in izbira. Če pravimo torej, da je za vsako dejanje potrebno gibanje milosti, s tem še ne trdimo, da mora biti zopet nov vpliv božji za premislek razuma in odločitev volje. Zakaj če je samohotno dejanje (actus indeliberatus) pod tem posebnim božjim vplivom na nadnaravno kreposti nastal, je s tem dan že impulz milosti za premišljeno dejanje in je to vprav že zato, ker je volja ta impulz prejela, nadnaravno. To svobodno dejanje pa ima dalje lahko značaj vzbujajoče milosti za nadaljne zveličavno dejanje. A to so že vprašanja, ki zadevajo bistvo dejanske milosti, o čemer pa tu sv. Tomaž ne razpravlja.

Drugi razlog za potrebnost dejanske milosti tudi za pravičnega pa je »infirmetas carnis« in neka »obscuritas intellectus«, ki ostane tudi v opravičenem. Slabost mesa je nered v poželenju nižjih zmožnosti, ki osebno slabi moč volje. »Temnost razuma« pa je njegova nemoč, da bi v mnogoličnih dogodkih in učinkih vedno jasno spoznal, kaj je prav in dobro za zveličanje. Ta razlog ne velja za vsako dejanje, moramo pa priznati, da velja, če gledamo daljšo dobo človekovega življenja, ko vstajajo nejasnosti in težkoče pri izpolnjevanju zapovedi in teženju za ciljem. »Le Bog vse ve in vse premore, zato potrebujemo njegovega vodstva in varstva.«

2. Nauk cerkvenega učiteljstva. Če nauk sv. Tomaža vzamemo splošno, kakor ga sam razlaga in utemeljuje, je to nauk, ki ga je cerkev že proti pelagianizmu in semipelagianizmu učila, čeprav ne izrecno v tej obliki. Ni omejeno samo na grešnike, kar pravi drugi oranški zbor: »Iz božjega daru izvira, ko prav mislimo in svoje korake zdržimo od zmote in krivice. Kadar koli namreč dobro delamo, deluje Bog v nas in z nami, da delamo« (kan. 9, Denz. 182).

»Kdaj ne potrebujemo njegove pomoči. V vseh dejanjih torej, zadevah, mislih nagnjenjih moramo ponižno prositi pomočnika in zaščitnika« (Denz 135). Tako je nauk, da za možnost stanovitnosti za daljšo dobo potrebujemo posebne milosti, gotovo katoliški nauk, čeprav ne izrecno definirana resnica (fidei proximum).

Če pa določimo ta nauk tako, da pravični človek ne more do konca življenja vztrajati brez posebne božje pomoči dejanske milosti, pa je to verska resnica, ki jo je cerkveno učiteljstvo izrecno opredelilo na oranškem in na tridentinskem cerkvenem zboru: »Tudi prerojeni ali sveti morajo vedno prositi za božjo pomoč, da morejo dospeti do dobrega konca, ali da morejo vztrajati v dobrih delih« (Denz. 183). Čeprav bi človeška narava ostala v oni celosti, v kateri je bila ustvarjena, bi se brez pomoči Stvarnika na noben način ne mogla ohraniti« (Denz. 192).

»Izobčen naj bo, kdor bi rekel, da opravičeni brez posebne božje pomoči (sine speciali auxilio) more vztrajati v prejeti pravičnosti, ali da z njo ne more« (Denz. 832, prim. 804, 806).

3. Kaj vsebuje ta »speciale auxilium«, ki je potreben za možnost stanovitnosti do konca, pa tudi za daljšo dobo življenja? Gotovo ni neka posebna izjemna milost, privilegij, ki bi ga bili nekateri pravični deležni izjemno od splošnega zakona o delitvi milosti. Zakaj, tridentinski cerkveni zbor uči, da ni nihče, če je še tako popolno opravičen, prost izpolnjevanja zapovedi in da more vsak opravičen človek izpolnjevati božje zapovedi. »Če bi kdo dejal, da so božje zapovedi za človeka, tudi že opravičenega in v milosti, nemogoče, da bi jih izpolnil, naj bo izobčen« (kan. 18, Denz. 828; prim. tudi 200. 830). Obsojena je tudi Janzenijeva verska zmota: »Nekatere božje zapovedi so pravičnim ljudem, ki hočejo in si prizadevajo, v pogledu na moči, ki jih sedaj imajo, nemogoče; tudi nimajo milosti, ki bi jih omogočila« (Denz. 1092).

»Speciale auxilium« pomeni po prepričanju teologov najprej vse milosti, ki so potrebne za vsako zveličavno dejanje, dalje pa one, ki so potrebne tudi pravičnemu ob posebnih težkočah, ki izvirajo iz kolektivnosti zapovedi in daljše dobe. Nekateri teologi menijo, da pravični, ki ima

nadnaravne naravnave, razen splošnega sodelovanja božjega ne potrebuje za vsako dejanje novega božjega vpliva, marveč da »concursum« (supernaturalis) zadostuje, da preide nadnaravna možnost v dej in zato tega ne moremo prištevati k posebni pomoči božji, dasi ga moremo imenovati dejansko milost, ker je božji vpliv na nadnaravne zmožnosti in z ozirom na nadnaravno zveličavno dejanje. Posebna pomoč je le tisti božji vpliv, ki je potreben z ozirom na posebne predmete in ob posebnih težkočah, ter ga moremo šteti med navdihe sv. Duha (Billot, De gratia Christi 113). Iz splošnega razloga, ki ga sv. Tomaž navaja, bi se to mnenje moglo opirati nanj, čeprav on tega vprašanja ni izrecno obravnaval.

4. Vsak opravičeni človek ima že po posvečujoči milosti neko pravico do sredstev božje pomoči in varstva, da more vztrajati. S posvečujočo milostjo in krepostmi je združen že sklep vztrajati, krepost stanovitnosti, obenem pa tudi neka možnost, ker ima človek možnost zaslužnja nadaljnjih zadostnih milosti in možnost nadnaravne molitve, ki je gotovo uslišana. In zato mora vsak, še tako pravični ponavljati molitve Cerkve: »Začni, prosimo, Gospod, naša dejanja s svojim navdihovanjem in spremljaj jih s svojo pomočjo, da se vse naše molitve in vsa dela vselej od Tebe začno in po Tebi začeta končajo«. »O Bog, ki od tebe izhaja vse dobro, daj nam, te ponižno prosimo, da bomo po tvojem navdihovanju mislili, kar je prav, in pod tvojim vodstvom to tudi izvrševali« (5. ned. po veliki noči). Ali pa v brevirju: »Vodi in posvečuj, vladaj in ravnaj, prosimo,... danes naša srca in telesa, čute, besede in dela naša...« (Ad primam).

#### Deseti člen:

#### Ali človek v milosti potrebuje pomoči milosti za stanovitnost?

Pomisleki. Zdi se, da človek, ki je že v milosti, ne potrebuje pomoči milosti za stanovitnost. 1. Stanovitnost je namreč nekaj manj ko krepost ali tudi zdržnost, kakor je razvidno iz Filozofa (Ethic. I. 7 n. 1; c. 9 n. 6). Toda človek ne potrebuje druge pomoči milosti za prejem kreposti, če je bil že opravičen po milosti. Torej mnogo manj potrebuje milostne pomoči za stanovitnost.

2. Vse kreposti se podelijo obenem. Toda stanovitnost imajo za neko krepost. Zdi se torej, da se obenem z milostjo med drugimi podarjenimi krepostmi tudi stanovitnost podeli.

3. Kakor pravi apostol (Rim 5), je bilo človeku po daru Kristusovem več vrnjeno, kakor je izgubil po Adamovem grehu. Toda Adam je prejel dar, s katerim je mogel vztrajati. Zato se nam toliko bolj vrne po Kristusovi milosti, da moremo vztrajati. In tako človek ne potrebuje milosti za stanovitnost.

Proti temu pa je, kar pravi Avguštin (De persever. c. 2): »Zakaj za stanovitnost prosimo Boga, če je ne daje Bog? Ali ni prošnja zasmehljiva, če njega prosimo za to, kar vemo, da On ne daje, temveč da je, četudi je On ne dá, v človeški moči.« Toda za stanovitnost prosijo tudi oni, ki so po milosti posvečeni. Tako se razume, ko pravimo: »Posvečeno bodi Tvoje ime,« kakor (prav tam in v De corrept. et grat. c. 12) Avguštin potrjuje z besedami Cipriana. Torej tudi človek, ki je že v milosti, potrebuje, da mu Bog daruje stanovitnost.

Odgovor. Stanovitnost ima tri pomene. Včasih pomeni naravno duha, po kateri človek trdno stoji, da ga nastale bridkosti

ne morejo odmakniti od krepostnih del. V tem oziru je razmerje stanovitosti do bridkosti tako, kakor razmerje zdržnosti do poželenj in ugodij, kakor pravi Filozof (Ethic. I. c. 7). Na drug način moremo imenovati stanovitnost neko naravno, po kateri ima človek namen vztrajati v dobrem do konca. Stanovitnost v teh dveh pomenih se da obenem z milostjo, kakor zdržnost in druge kreposti. V drugem oziru pa se imenuje stanovitnost neko nadaljevanje dobrega do konca življenja. Da dobi človek, ki je v milosti, tako stanovitnost, sicer ne potrebuje neke druge habitualne milosti, pač pa božje pomoči, ki ga vodi in varuje pred napadi skušnjav, kakor je iz prejšnjega vprašanja razvidno (prejšnji čl.). Ko je torej kdo opravičen z milostjo, mora Boga prositi za imenovani dar stanovitosti, da je namreč obvarovan hudega do konca življenja. Mnogim se namreč daruje milost, katerim ni dano vztrajati v milosti.

Zavrnitev pomislekov. 1. Ta ugovor velja za prvi pomen stanovitosti, kakor tudi drugi ugovor velja za drugi pomen.

2. Iz prvega odgovora sledi odgovor na drugi ugovor.

3. Kot pravi Avguštin (De natura et gratia c. 43; De corrept. et gratia c. 12), je človek v prvem stanju prejel dar, s katerim je mogel vztrajati, ni pa prejel, da bi dejansko vztrajal. Sedaj pa po Kristusovi milosti mnogi prejmejo najprej dar milosti, s katerim morejo vztrajati, dalje pa se jim dá tudi, da dejansko vztrajajo: in tako je dar Kristusov večji kakor greh Adamov. Vendar pa je človek z darom milosti mogel laže vztrajati v stanju nedolžnosti, v katerem ni bilo nobenega upora mesa proti duhu, kakor pa moremo sedaj, ko obnova po Kristusovi milosti, čeprav začeta, kar zadeva duha, ni dovršena z ozirom na meso. Popolna dovršenost bo v domovini, kjer bo človek mogel vztrajati; pa še več, ne bo mogel grešiti.

Pripombe. 1. Ze iz naslova je razvidno, da razpravlja sv. Tomaž v tem členu o dejanski stanovitosti (ad perseverandum) in o stanovitosti do konca življenja (persev. finalis). O stanovitosti kot kreposti, ki spada h kreposti srčnosti in jo omenja tu, razpravlja posebej v 2-II, 137. Tam ugotavlja, da krepost stanovitosti spada med podarjene kreposti in torej ne more biti brez posvečujoče milosti. Pri dejanski stanovitosti razlikujejo teologi aktivno in pasivno stanovitnost. Aktivna je vztrajno izpolnjevanje zapovedi in uspešen boj proti skušnjavam smrtnega greha. Sv. Tomaž obravnava le to, kar je razumljivo, ker govori o človeških dejanjih. Pasivna stanovitnost pa je v tem, da človeka doleti smrt v trenutku, ko je v stanju posvečujoče milosti. To imajo krščeni otroci, ki po sklepu božje previdnosti umrjejo, preden bi »hudobija spremenila njih um« (Modr 4, 11).

Da je dejanska stanovitnost dar božji, utemeljuje sv. Tomaž z istimi razlogi, kakor za možnost stanovitosti v prejšnjem členu. Saj veljajo a fortiori za dejansko stanovitnost.

2. Odloki cerkve proti pelagiancem in semipelagiancem se ozirajo pred vsem na dejansko stanovitnost do konca, zakaj ta je odločilna za zveličanje. In tako velja že v prejšnjem členu navedeni kanon oranškega cerkvenega zbora v prvi vrsti za dejansko stanovitnost do konca. Tridentinski cerkveni zbor pa jo imenuje »velik dar božji« (Denz. 826). »Te ni mogoče dobiti od drugod, kakor od Njega, ki more tistega, ki stoji, postaviti, da stanovitno stoji, in njega, ki pade, znova postaviti« (Denz. 806).

Kaj vsebuje ta veliki dar? Po nauku teologov dve stvari:

a) Po božji previdnosti zadene smrt človeka, ko je v stanju pravičnosti.

b) Nepretrgano vrsto uspešnih milosti, s katerimi dejansko izpolni vse zapovedi in se varuje vsakega smrtnega greha. Ta veliki dar je priložben milosti vnaprejšnje izvolitve (predestinacije). Vsem naprej izvoljenim je določen tudi dar stanovitnosti do konca. Kakor nihče ne ve z izvestnostjo vere, če je med izvoljenimi, ako to ni iz posebnega razodetja znano, tako tudi nihče ne more z izvestnostjo vere nezmotno vedeti, da bo do konca življenja dejansko vztrajal (Denz. 805, 806), čeprav je prejel v opravičenju krepost stanovitnosti in mora imeti namen vztrajati do konca v milosti.

3. Da si ne moremo tega daru zaslužiti, dokazuje sv. Tomaž v poglavju o zasluženju (114, 9). Moremo ga pa ponižno izprositi. Verska resnica o velikem daru stanovitnosti do konca je izražena v stalnih molitvah cerkve, ki zvesta sv. pismu in tradiciji prosi za vernike, da bi z božjo milostjo vztrajali do konca. Ta namen ima po nauku sv. Cipriana in za njim Avgušтина tudi Gospodova molitev: *Neprenehoma molimo in prosimo, podnevi in ponoči terjajmo, da bi posvečenje in poživljenje, ki smo ga od božje milosti prejeli, z božjo milostjo ohranili* (Lukman, Sv. Cecilija Cipriana izbrani spisi II. 136).

### 110. vprašanje:

Nato je razmišljati o bistvu božje milosti in o tem vprašujemo štiri reči:

1. Ali milost duši kaj podeli?
2. Ali je milost neka kakovost (kvaliteta)?
3. Ali se milost razlikuje od podarjene kreposti?
4. O subjektu milosti.

#### Prvi člen:

#### Ali milost duši kaj podeli?

Pomisleki: Zdi se, da milost duši nič ne podeli.

1. Kakor pravimo, da ima človek milost Boga, tako tudi, da ima milost človeka. Zato pravi sveto pismo (1 Mojz 39, 21), da »je Gospod dal Jožefu milost pred višjim ječarjem«. Toda, če pravimo, da ima kdo milost človeka, to ne pomeni, da je v njem, ki ima milost drugega, nekaj nastalo, ampak le v njem, čigar milost ima, je neki sprejem. Če torej pravimo, da ima človek božjo milost, se s tem duši sami nič ne podeli, ampak se označi samo božji sprejem.

2. Kakor duša poživlja telo, tako Bog oživlja dušo. Zato pravi sveto pismo (5 Mojz 30, 20): »On je tvoje življenje«. Toda duša telo neposredno oživlja. Torej tudi med Bogom in dušo ni nič vmes. Zato milost duši ne da nič ustvarjenega.

3. O besedah »Milost vam in mir« (Rim 1, 1) pravi glosa interl.: »Milost, to je odpuščanje grehov«. Toda odpuščanje grehov duši ne da nič stvarnega, ampak pomeni le, da Bog greha ne prišteva, po besedah (Ps 31, 2): »Blagor človeku, ki mu Gospod ni vštel greha«. Torej milost duši ne podeli nič stvarnega.

Proti temu pa je: Luč razsvetljenemu telesu nekaj da. A milost je neka luč duše, zato pravi Avguštin (De natura et gratia c. 52): Kršitelja postave zasluženost zapusti luč resnice, če je od te zapuščen, postane seveda slep«. Torej milost duši podeli nekaj stvarnega.

Odgovor. Po splošnem načinu govora se milost navadno jemlje v treh pomenih: Na en način za ljubezen nekoga, kakor navadno pravimo, da je ta vojak v milosti pri kralju, to je, kralju ljub. Drugič jemljemo izraz za neki dar, ki je zastoj dan, kakor imamo navado govoriti: to milost ti izkažem. Na tretji pa se jemlje v pomenu povračila za podarjeno dobroto, kakor pravimo, da se za dobrote zahvaljujemo (gratias agere). Izmed teh treh pomenov zavisi drugi od prvega, kajti iz ljubezni, s katero ima nekdo drugega rad, izvira, da mu da kakšno darilo. Iz drugega pa izhaja tretje, ker se zaradi izkazanih dobrot za te zahvaljujemo.

Jasno je, da v zadnjih dveh pomenih milost znači nekaj stvarnega v njem, ki prejme milost: najprej podeljeni dar sam, drugič pa priznanje tega daru. Z ozirom na prvo je treba pomniti, da se božja in človeška milost razlikujeta, ker namreč dobro ustvarjenega bitja prihaja iz božje volje, torej iz božje ljubezni, s katero hoče ustvarjenim bitjem dobro, zato priteka stvari neko dobro. Človeško voljo pa nagiba neko dobro, ki že biva v stvareh; in zato človeška ljubezen ne povzroči prej dobro stvari v celoti, marveč jo ali delno ali celotno predpostavlja. Zato je razvidno, da vsaki božji ljubezni sledi neka dobrina, ki je v nekem času povzročena v ustvarjenih bitjih, nikakor pa ni sovečna božji ljubezni. In po različnosti teh darov pojmuje tudi različno ljubezen Boga do stvari: Ena ljubezen je splošna, s katero »ljubi vse kar je«, kakor pravi knjiga Modrosti (11, 25). Iz te deli naravno bit stvarem. Druga ljubezen pa je posebna, s katero pritegne umna ustvarjena bitja nad stanje narave k deležnosti božje dobrine. Pravimo, da s to ljubeznijo nekoga popolnoma (simpliciter) ljubi, ker po tej ljubezni zares hoče stvari večno dobro, kar je On sam.

Če torej pravimo, da ima človek milost božjo, s tem označujemo v človeku nekaj nadnaravnega, kar prihaja od Boga. Včasih pa se milost imenuje večna božja ljubezen sama. V tem pogledu tudi govorimo o milosti vnaprejšnje določitve (predestinacija), v kolikor je Bog zastoj in ne zaradi zaslug nekatere v naprej določil ali izvolil. Sveti Pavel pravi namreč (Ef 1, 5): »Naprej nas je odločil, da naj bomo posinovljeni in naj slavimo veličastvo njegove milosti«.

Zavrnitev pomislekov. 1. Tudi s tem, če rečemo, da ima nekdo milost človeka, razumemo, da je v njem nekaj, kar je človeku všeč, prav kakor s tem, če rečemo, da ima nekdo milost Boga, vendar v različnem pomenu. Zakaj to, kar je človeku všeč v drugem človeku, se predpostavlja njegovi ljubezni; kar pa je Bogu všeč v človeku, pa božja ljubezen povzroči, kakor je rečeno (v odgovoru).

2. Bog je življenje duše kot tvorni vzrok, toda duša je življenje telesa kot likovni vzrok. Med likom pa in snovjo ni nič vmes, ker

lik sam po sebi snov oblikuje. Toda tvorni vzrok ne oblikuje subjekta s svojo substanco, ampak po liku, ki ga povzroči v snovi.

3. Avguštin pravi (Retract I. c. 25): »Kjer sem dejal, da je milost v odpuščanje grehov, mir pa v spravo z Bogom, se ne sme tako vzeti, kakor da bi mir sam in sprava ne spadala k splošni milosti, ampak tako da je z imenom milosti posebej označil odpuščanje grehov«. Torej ni le odpuščanje grehov milost, ampak tudi mnogi drugi božji darovi. In tudi odpuščanje grehov se ne izvrši brez nekega učinka, ki ga Bog v nas povzroči, kakor bo iz spodaj povedanega razvidno (vpr. 113., čl. 2.).

Pripombe. 1. V tem členu razpravlja sv. Tomaž neposredno o habitualni (posvečujoči) milosti, ne o dejanski. Dokazuje, da je nekaj stvarnega v duši (aliquid creatum positive in anima, De veritate 27, 1). To pomeni, da je milost neka bitnost v notranjosti duše, neka luč duše in da ne pomeni samo zunanje naklonjenosti božje, le sprejetja od strani Boga (acceptatio divina). Tudi ne pomeni le nekaj negativnega (privatio), odpuščanje greha, torej le uničenje nekega madeža in krivde, ampak res nekaj pozitivnega v duši, njeni naravni bitnosti dodanega. Ne določi pa v tem članku ali je bistvo duše ali pa um ali volja subjekt te nove bitnosti. Tudi ne, v katero določeno kategorijo bitnosti spada milost, temveč obravnava le katoliški nauk o bistvu milosti, kakor neposredno izhaja iz sv. pisma in tradicije. Milost po tem nauku pomeni lahko večno božjo ljubezen, ki je določila nadnaravni cilj človeku, dalje večno božjo vnaprejšnjo izvolitev (predestinacija), ki je nekatere izbrala za to, da gotovo dosežejo ta cilj. Milost v tem pomenu sama po sebi še ne spremeni človeka notranje. Bog pa dobrine cilja, ki presega vsako naravo, noče podeliti nevrednemu, zato On sam napravi človeka vrednega, »ker Bog po svoji volji nekega naravna k večnemu življenju, mu da nekaj, po čemer je vreden večnega življenja. Tako torej pravimo da ima človek božjo milost ne le zato, ker mu Bog iz ljubezni hoče dati večno življenje, ampak tudi zato, ker mu da tudi neki dar, po katerem je vreden večnega življenja. In ta dar se imenuje posvečujoča milost (gratia gratum faciens). Če bi milost pomenila le božji sprejem (acceptatio), bi se moglo reči, da je grešnik s smrtnim grehom obenem v milosti božji; kajti utegne se zgoditi, da je neki grešnik vnaprej določen za večno življenje« (De veritate 27, 1). Prav tam omenja sv. Tomaž tudi trditev nekaterih, da milost, po kateri je človek prijeten (acceptus) Bogu, ne pomeni nič ustvarjenega v duši, ampak le nekaj v Bogu.

2. Cerkveno učiteljstvo. Calvin je učil, da je milost le božja naklonjenost ali dobrohotnost; Luther, da smo pravični tako in le tako, da se grešniku, ki notranje ostane nespremenjen, prišteva Kristusova pravičnost; Bay pa, da pravičnost obstoja le v izpolnjevanju zapovedi. Tridentinski cerkveni zbor je te zmote zavrnil. Kan. 10: Izobčen naj bo, kdor bi trdil, da se ljudje opravičijo brez Kristusove pravičnosti, s katero nam je to zaslužil, ali pa da so prav po njej bistveno (formaliter) opravičeni (Denz. 820, prim. 795, 799).

Kan. 11: Izobčen naj bo, kdor bi trdil, da se ljudje opravičijo bodi le s prištevanjem Kristusove pravičnosti, bodi le z odpuščanjem grehov brez milosti in ljubezni, ki se v njih srcih po Sv. Duhu razlije in je v njih (illis inhaerent), bodi, da je milost, s katero smo opravičeni, le naklonjenost božja (Denz. 821 prim. 788, 809). Prav tako je bilo Bayevo naziranje obsojeno: Pravičnost, s katero se nevernik (impious) po veri opraviči, je bistveno v pokorščini zapovedim, kar je pravičnost iz del, ne pa po neki (habitualni) milosti, ki je duši podeljena in po kateri je človek sprejet za otroka božjega ter se po notranjem človeku prenovi in postane deležen božje narave in tako po Sv. Duhu obnovljen začne prav živeti in biti pokoren božjim zapovedim (Denz. 1042).

Po katoliškem nauku je torej gotovo, da milost, ki nas napravi pravične pred Bogom in njemu prijetne, prihaja iz posebne dobrohotne božje ljubezni, se nam naklanja zaradi pravičnosti Kristusove, in se mora kazati v izpolnjevanju božje zapovedi. Zmota pa je prav v tem, da prav vsa pravičnost človeka obstoja le v enem ali v drugem izmed teh znakov. Katoliški nauk uči, da je človek resnično pravičen šele po notranji spremembi in sicer ne le po odpuščanju grehov, ampak po nekem trajnem notranjem stvarnem posvečenju, kar vprav imenujemo habitualno milost.

## Drugi člen:

### Ali je milost kakovost duše?

Pomisleki. Zdi se, da milost ni kakovost duše.

1. Nobena kakovost ne deluje na svoj subjekt, zakaj kakovosti ne morejo delovati brez dejanja subjekta in tako bi moral subjekt delovati na samega sebe. Toda milost deluje na dušo, ko jo opraviči. Torej milost ni kakovost.

2. Podstat je odličnejša od kakovosti. Toda milost je odličnejša kakor narava duše, zakaj z milostjo premoremo mnogo, za kar narava ne zadošča, kakor je zgoraj povedano (vpr. 109., čl. 2., 3.) Torej milost ni kakovost.

3. Nobena kakovost ne obstane, ko preneha biti v subjektu. Milost pa obstane; ne pokvari se namreč, ker bi tako izginila v nič, kakor je iz nič ustvarjena in se zato tudi imenuje »nova stvar« (Gal 6, 16). Torej milost ni kakovost.

Proti temu pa je, kar v razlagi besed (Ps 103), »da razveseli obraz z oljem«, pravi glosa (Ord. Aug.), da »je milost blesk duše, ki ji pridobi sveto ljubezen«. Blesk duše pa je neka kakovost, kakor lepota telesa. Torej je milost neka kakovost.

Odgovor. Če rečemo, da ima kdo božjo milost, pomeni to, da je v njem neki učinek darovalne (gratuita) božje volje. Rečeno pa je zgoraj (vpr. 109., čl. 1.), da darovalna božja volja človeka na dva načina podpira. Na en način človeško dušo Bog nagiba, da nekaj spozna ali hoče ali dela. V tem pogledu tisti podarjeni učinek v človeku ni kakovost, ampak neko gibanje duše. »Zakaj dejanje gibajočega počela v njem, ki se giblje je gibanje«, kakor pravi Filozof (Phys. lib. III., tekst 18).

Na drug način se človek podpira po darovalni božji volji s tem, da Bog duši podeli habitualni dar. To pa se zgodi zato, ker ni primerno, da bi Bog manj poskrbel za te, ki jih ljubi tako, da bi dosegli nadnaravno dobrino, kakor pa za ustvarjena bitja, ki jih ljubi tako, da bi prejeli naravno dobrino. Za naravne stvari pa skrbi tako, da jih ne le giblje k njih naravnim dejem, ampak jim daruje tudi neke like in sile, ki so počela dejanj, da se tako same po sebi nagibajo k takim gibanjem in tako gibanja, s katerimi jih Bog giblje, postanejo stvarjem sonaravna in lahka, po onih besedah (Modr 8, 1) »in vse ureja milo«. Zato mnogo bolj podeli neke like ali nadnaravne kakovosti onim bitjem, ki jih giblje, da bi dosegla nadnaravno večno dobrino. S temi liki se dajo milo in pripravljeno gibati od njega k dosegi večne dobrine. In tako je dar milosti neka kakovost.



Zavrnitev pomislekov. 1. Milost kot kakovost deluje na dušo po načinu likovnega vzroka. Podobno kakor napravi belina neko stvar belo, pravičnost človeka pravičnega. Ne deluje pa po načinu tvornega vzroka.

2. Vsaka podstat je ali narava sama reči, kateri je podstat, ali pa del narave. V tem pogledu se snov ali lik imenujeta substanca. In ker je milost nad človeško naravo, ne more biti podstat ali podstatni lik, ampak je pritični lik duše same. To namreč, kar je v Bogu podstatno, nastane v duši pritično, ko postane deležna božje dobrote, kakor je jasno za vednost. Ko je duša nepopolno deležna božje dobrote, ima tudi deležnost božje dobrote, ki je milost, nepopolnejšo bit v duši, kakor pa duša sama v sebi biva. Vendar pa je zlahnejša kakor narava duše, v kolikor je izraz ali deležnost božje dobrote. Ne pa po načinu bivanja.

3. Boetius pravi (In Isagog. Porphy. cap. De accid.): »Bit pritike je bivati v drugem«. In zato se nobena pritika ne imenuje bit, kakor da bi imela bit, ampak ker je po njem nekaj, zato se bolj imenuje bitje bitja, kakor bitje, kot pravi Filozof (Metaph. 1. VII., tekst 2). Ker pa nastaja ali se razkrajaja prav za prav le bitje, ki ima svojo bit, zato v svojskem pomenu nobena pritika niti ne nastane, niti ne razpade. Reče se o njej, da nastane ali propade, v kolikor subjekt dejansko začne ali neha s to pritiko bivati. In v tem oziru pravimo tudi, da se milost ustvari, ker se ljudje ustvarijo v njej, to je postavijo v novo bit iz nič, ne iz zaslug, po onih besedah (Ef 2, 10): »Ustvarjeni v Kristusu Jezusu za dobra dela«.

Pripombe. 1. Na osnovi verske resnice o bistvu milosti, o kateri razpravlja prvi člen, določuje ta člen natančneje ontološko bistvo milosti, ki je učinek božje dobrotne ljubezni v duši (effectus gratitae Dei voluntatis). Po vsem, kar smo o tej milosti že ugotovili, ona ne more biti nekaj substancialnega, ampak le prigodna pritična bitnost v duši. Teologi postavljajo posvečujočo milost v vrsto kakovosti. Sv. Tomaž v tem členu razlikuje božjo pomoč, ki dušo nagiba k spoznanju, hotenju in delovanju, o kateri pa ne preiskuje, če je nekaj, kar dejanje notranje dvigne (gratia elevans). Ta dejanska milost ni kakovost, ampak neko gibanje (motus). Pač pa je kakovost druga pomoč božja, ki je stalni, duši podeljeni dar. Dokaz primernosti je iz analogije naravnega reda. Prirodne stvari niso zgolj pasiven predmet božjega gibanja, ampak jim je Bog dal »like in moči (formas et virtutes)«, to je specifično naravo in zmožnosti, s katerimi se same nagibajo k naravni dobrini (smotru). Tako je gibanje, ki za udeleževanje teh počel prihaja od Boga, potem njim umerjeno, sonaravno in tako ne nasilno. Še bolj primerno pa je, da imajo stvari, ki jih Bog giblje k nadnaravni dobrini, aktivna počela (formas seu qualitates supernaturales), zaradi katerih jim božje gibanje postane »sonaravno« (suaviter et prompte moventur). Če filozofsko še natančneje določimo to nadnaravno kakovost, jo moramo šteti med trajna razpoloženja (habitus), čeprav ta izraz pomeni predvsem izpopolnitev zmožnosti za delovanje (habitus operativus), milost pa po bolj splošnem prepričanju neposredno izpopolnjuje bistvo duše in tako le posredno vpliva na zmožnosti in delovanje (habitus entitativus, prim. S. th. 1-II, 50, 1). Milost sicer vključuje realno relacijo (deležnost božje narave, otroštvo božje, prebivanje sv. Duha), a ta relacija ima za svoj temelj neko realno kakovost, nekaj kar duša prejme, česar ni imela in kar prav imenujemo posvečujočo milost.

2. Katekizem tridentinskega cerkvenega zbora o bistvu milosti tako pravi. Tridentinski cerkveni zbor je odločil, da morajo vsi pod kaznijo izobčenja verovati, da se po milosti ne le grehi odpustijo, ampak da je ona tudi božja kakovost v duši in kot neki blesk ter neka luč, ki vse madeže naših duš uniči, duše same pa napravi lepše in žarnejše. In to se da očitno razbrati iz sv. pisma, ki pravi, da se milost razlije, in jo imenuje navadno jamstvo (pignus) sv. Duha (Catechismus Romanus<sup>4</sup> Pustet 1907, 148). Po tem naziranju bi bila trditev, da je milost neka duhovna kakovost, verska resnica. Čeprav je ta označba prestroga, pa je gotovo, da moremo iz nauka tridentinskega zbora z izvestnostjo sklepati, da je milost kakovost, kar nam narekuje že beseda »inhaeret« (Denz. 800).

Ko torej milost pojmuje kot neko kakovost, se moramo v predstavi in besedi varovati, da je ne slikamo kot neko samostojno podstatno bit, kar bi beseda »nadnarava«, ki se včasih rabi, mogla zbuditi, in da ne pojmuje zveze med dušo in milostjo kot zvezo dveh substanc ali preveč mehanično (Gl. k temu Scheeben, Natur und Gnade, Gesammelte Schriften I, 23; Schmaus, Kathol. Dogmatik II, 104). Po drugi strani pa moramo izraz iz analogije, da bo polnejši in bolj živ, napolniti z vsebino, ki nam jo neposredno podaja razodetje samo v tej smeri. Milost je seme božje, ki v nas ostane (1 Jan 3, 9), je jamstvo dediščine, znak vernih (Ef 1, 14), je resnično prerojenje in prenovljenje (Tit 3, 5), deležnost božje narave (2 P 1, 4), po njej smo nova stvar (Ef 2, 9), podoba božja (2 Kor 3, 18) itd.

### Tretji člen:

#### Ali je milost isto kot krepost?

Pomisleki. Zdi se, da je milost isto kot krepost.

1. Avguštin pravi, da je »delujoča milost vera, ki deluje po ljubezni«. (De spiritu et littera c. 14 in c. 32) Toda vera, ki deluje po ljubezni je krepost. Torej je milost krepost.

2. Čemur se prilega opredelba, se prilega tudi opredeljena stvar. A opredelbe, ki so jih o kreposti dali, bodisi svetniki, bodisi filozofi se prilegajo milosti. Ona namreč »napravi dobrega njega, ki jo ima, in napravi dobro njegovo delo«; ona je tudi »dobra kakovost duha, po kateri se prav živi«. Torej je milost krepost.

3. Milost je neka kakovost. Očitno pa je, da ni v četrti zvrsti kakovosti. Ta je namreč »lik in stalna oblika nečesa«, ker ni telesna. Tudi v tretji zvrsti ni, ker ni trpnost ali trpna kakovost, ta se nahaja v čutnem delu duše, kot dokazuje Filozof (Physic. I, 7, tekst 14 in sl.), milost pa je poglavitno v duhu. Pa tudi v drugi zvrsti ni. Ta je naravna zmožnost ali nezmožnost. Milost pa je nad naravo in se ne nanaša na dobro in hudo kot naravna zmožnost. Torej preostane, da je v prvi zvrsti. To je naravna ali pripravljeno (dispozicija). Naravnave duha pa so kreposti, zakaj tudi znanost (ali vednost) je na neki način krepost, kakor je bilo zgoraj ugotovljeno (vpr. 57., čl. 1., 2.) Torej je milost isto kot krepost.

Proti temu pa je: Če je milost krepost, je najverjetnejše ena izmed treh božjih kreposti. Toda milost ni vera ali upanje, zakaj obe moreta obstajati brez posvečujoče milosti. Tudi ni ljubezen, zakaj »milost gre pred ljubeznijo«, kot pravi Avguštin v knjigi De Praedestinatione Sanctorum (De Dono Persev c. 16). Torej milost ni krepost.

**Odgovor.** Nekateri so trdili, da sta milost in krepost v bistvu isto in se samo pojmovno razlikujeta tako, da se milost imenuje, v kolikor človeka napravi Bogu všečnega ali v kolikor se daje zastonj, krepost pa, v kolikor izpopolni za dobro delovanje. Zdi se, da je tako mislil Magister (Sent. I. 2. Dist. 27).

A če kdo prav motri idejo kreposti, se to mnenje ne more obdržati. Zakaj Filozof pravi (Physic. I. 7, tekst 17): »Krepost je neka dispozicija popolnega, popolno pa imenujem, kar je po naravi pripravljeno.« Iz tega je razvidno, da se krepost vsakršne stvari imenuje z ozirom na neko prej bivajočo naravo, kadar je namreč sleherni reč tako urejena kakor je primerno njeni naravi. Jasno pa je, da so kreposti, pridobljene s človeškimi dejanji, o katerih je bilo zgoraj rečeno (vpr. 55. in sl.), razpoloženja, s katerimi se človek primerno pripravi v pogledu narave, po kateri je človek. Nadnaravne kreposti pa pripravljajo človeka na višji način in za višji cilj in zato je tudi potrebno, da to delajo v redu k neki višji naravi. To se godi z ozirom na deležnost božje narave, ki se imenuje luč milosti, po besedah (2 Petr 1, 4): »Največje in dragocene obljube nam je dal — da bi po njih postali deležni božje narave«. In po prejemu te narave moremo reči, da se prerodimo v otroke božje.

Kakor je torej naravna luč razuma nekaj poleg pridobljenih kreposti, ki se imenujejo po odnosu k naravni luči, tako je tudi luč milosti, ki je delež na božji naravi, nekaj poleg podeljenih kreposti, ki iz one luči izvirajo in so v ono luč naravnane. Zato pravi apostol (Ef 5, 8): »Nekdaj ste bili tema, zdaj ste pa luč v Gospodu; kakor otroci luči hodite«. Kakor namreč pridobljene kreposti izpolnjujejo človeka za življenje primerno naravni luči razuma, tako podeljene kreposti dopolnjujejo človeka za življenje primerno luči milosti.

**Zavrnitev pomislekov.** 1. Avguštin imenuje vero, delujočo po ljubezni, milost, ker je dejanje vere, delujoče po ljubezni, prvo dejanje, v katerem se posvečujoča milost javlja.

2. Dobro, označeno v definiciji kreposti, se imenuje po skladnosti z neko prej bivajočo naravo bodisi bistveno, bodisi po deležnosti dobljeno. Tako pa se dobro milosti ne prideva, ampak se ji prideva kot korenini dobrote v človeku, kakor je rečeno (v odgovoru).

3. Milost spada k prvi vrsti kakovosti; vendar pa ni isto kot krepost, ampak se ima kot neko zadržanje (habitudo), ki se prepostavlja podeljenim krepostim kot njihovo počelo in korenina.

**Pri p o m b e.** 1. Ali se posvečujoča milost in podeljene kreposti med seboj razlikujejo stvarno ali samo pojmovno. P. Lombardus je menil, da je ena in ista realnost, ki se imenuje milost zato, ker je zastonj dana in dela človeka Bogu milega, krepost pa, ker je počelo dobrih del. Tomažu pa se zdi gotovo, da je med njimi stvarna razlika. Dokazuje pa iz bistva kreposti in analogije med naravnim in nadnaravnim redom. Naravne, po človeških dejanjih pridobljene kreposti predpostavljajo že naravo z njenimi zmoglostmi in jih izpopolnjujejo. Tako imamo razmerje: narava in njene zmoglosti — pridobljene kreposti — naravna dejavnost — naravno dobro (cilj). Tudi za nadnaravne vlite kreposti velja, da predpostavljajo »altio rem naturam, naturam divinam participatam«, luč milosti, njo dopol-

njujejo in tako človeka pripravljajo za višji cilj (ad altiore finem). Milost je torej neka nova narava, je bitni »habitus«, ki bistvo duše izpopolni, nadnaravne kreposti pa so kot njene zmožnosti, ki naravne zmožnosti dopolnjujejo za nadnaravna dobra dela (gl. tudi De veritate 27, 2). Ta Tomažev dokaz nam postane bolj verjeten, če proučimo natančneje njegov nauk o trajnih razpoloženjih in krepostih (I-II q 49, 55).

2. Na splošno so teologi mnenja, da je posvečujoča milost stvarno različna od kreposti vere in upanja, ki lahko ostaneta brez milosti in nadnaravne kreposti ljubezni. V primeru te ločitve vera in upanje nista popolni kreposti, ampak neoblikovani (virtus informis), čeprav ohranita svoje bistvo, ne združujeta človeka popolno z nadnaravnim ciljem in dejanja niso zaslužna. — Različna mnenja pa so predvsem glede razlike med milostjo in krepostjo ljubezni, ki sta med seboj neločljivo združeni. Skotisti, ki istovetijo tudi naravne zmožnosti z dušo, in nekateri drugi teologi zanikajo stvarno razliko in pravijo, da prednost narave (prioritas naturae) še ne zahteva stvarne razlike. Tomisti pa stvarno razliko priznavajo in dokazujejo. To naziranje se nam zdi verjetnejše, zakaj formalni učinki obeh so vendar zelo različni in ne morejo izvirati iz stvarno enega daru. Večina teologov danes to mnenje zagovarja kot verjetnejše.

3. Nauk cerkvenega učiteljstva. Tridentinski cerkveni zbor pravi, da se opravičenje odraslega zgodi po voljnem prejemu milosti in darov (Denz. 799), da opravičenje ni le v odpusčenju grehov »exclusa gratia et caritate«, da sta torej milost in ljubezen bistveno potrebni za opravičenje (Denz. 821). A na ta način govora se ne moremo opirati, da bi iz njega dokazovali stvarno razliko, zakaj tridentinski cerkveni zbor tega spora namenoma ni odločil (gl. Eheses, Conc. Trid. V, 520, 27—34). Čeprav torej tega nauka ne smemo poudarjati kot edino dopustni katoliški nauk, moremo praktično porabljati jasno in lepo paralelo, med naravo in posvečujočo milostjo ter zmožnostmi in nadnaravnimi krepostmi, tako da označujemo milost kot novo naravo, počelo in korenino, po kateri smo prerojeni v otroke božje in imamo zato kreposti, primerne božjim otrokom, predvsem pa s to naravo neločljivo združeno ljubezen. Kakor je milost korenina, tako je ljubezen sad in kot taka je tudi znak notranje milosti.

#### Četrty člen:

#### Ali je subjekt milosti bistvo duše ali katera izmed zmožnosti?

Pomisleki: Zdi se, da milost nima za svoj subjekt bistva duše, ampak eno izmed zmožnosti.

1. Avguštin (Drugi avtor) namreč pravi v Hypognostic. (I. 3, c. 11), da se ima milost k volji ali svobodni volji kot jezdec h konju. Toda volja ali svobodna volja je neka zmožnost, kakor je bilo rečeno (I, 83, 2). Torej ima milost za svoj subjekt zmožnost duše.

2. »Iz milosti se začenjajo človeške zasluge« pravi Avguštin (De grat. et lib. arb. c. 6). Toda zasluga je dejanje, ki izvira iz neke zmožnosti. Zato se zdi, da je milost popolnost neke zmožnosti duše.

3. Če je bistvo duše svojski subjekt milosti, mora duša, v kolikor ima bistvo, biti sposobna za milost. To pa je zmotno, zakaj iz tega bi sledilo, da je vsaka duša sposobna za milost. Zato bistvo duše ni svojski subjekt milosti.

4. Bistvo duše je prej, nego so njene zmožnosti. Kar je prej, pa moremo umeti brez poznejšega. Torej sledi, da bi mogli misliti milost v duši, ne da bi mislili na kakšen del ali zmožnost duše, torej ne na voljo, ne na razum, ne na kaj podobnega. To pa je neprimerno.

Proti temu pa je, da se po milosti prerodimo v otroke božje. A prerojenje ima za cilj prej bistvo kakor zmožnosti. Torej je milost prej v bistvu duše kakor v zmožnosti.

Odgovor. To vprašanje zavisi od prejšnjega. Če je namreč milost isto kot krepost je nujno, da ima za subjekt zmožnost duše, zakaj zmožnost duše je svojski subjekt kreposti, kakor je zgoraj povedano (vpr. 56., čl. 1.) Če pa se milost razlikuje od kreposti, ne moremo reči, da je zmožnost duše subjekt milosti, kajti vsako izpopolnjenje zmožnosti duše ima značaj kreposti, kakor je zgoraj povedano (vpr. 56., čl. 1.) Torej ostane, da ima milost, kakor je prej kot krepost, tudi subjekt pred zmožnostmi duše, tako namreč, da je v bistvu duše. Kakor postane namreč človek po razumski zmožnosti deležen božjega spoznanja s krepostjo vere in po zmožnosti volje božje ljubezni s krepostjo ljubezni, tako tudi postane po naravi duše deležen po neki podobnosti božje narave v nekem prerojenju ali preustvarjenju.

Zavrnitev pomislekov. 1. Iz bistva duše potekajo njene zmožnosti, ki so počela del; tako iz milosti same potekajo v zmožnosti duše kreposti, po katerih se zmožnosti nagibajo k dejanjem. In v tem pomenu se ima milost k volji kot gibajoče počelo k temu, kar se giblje. To pomeni tudi primera o jezdecu in konju, ne pomeni pa razmerja pritike k subjektu.

2. Iz tega je razvidna rešitev drugega pomisleka. Milost je namreč počelo zaslužnega dela po posredovanju kreposti, kakor je bistvo duše počelo življenjskih del po zmožnosti.

3. Duša je subjekt milosti, kolikor je v vrsti razumne ali pametne narave. A duša ni v vrsti po neki zmožnosti, ker so zmožnosti svojstva duše, ki vrstni biti sledijo. In zato se duša po svojem bistvu vrstno razlikuje od drugih duš, namreč živalskih in rastlinskih. Iz tega pa ne sledi, da bi mogla biti vsaka duša subjekt milosti, če je bistvo duše subjekt milosti. To namreč pripada bistvu duše, v kolikor je takšne vrste.

4. Ker so zmožnosti duše naravna svojstva, ki sledijo vrstnemu bistvu, duša ne more biti brez njih. Če pa bi bila brez njih, bi se še imenovala duša po svoji razumski ali pametni vrsti, ne zato, ker bi dejansko imela te zmožnosti, ampak zaradi vrste tega bistva, iz katerega bi mogle izvirati takšne zmožnosti.

Pripombe. 1. Ker se po mnenju sv. Tomaža milost razlikuje od podarjenih kreposti, ne more biti nobena zmožnost subjekt milosti. Izpopolnitev zmožnosti za dejanja je namreč krepost. Zmožnosti potekajo iz bistva duše. Nadnaravne kreposti pa potekajo iz milosti, ki je njih počelo in korenina. Zato je tudi subjekt milosti bistvo duše. Tako imamo tudi tu zopet vzporednost med naravo in nadnaravnostjo: Iz bistva duše izvirata um in volja; iz milosti v bistvu duše pa krepost vere, ki je v razumu, in krepost ljubezni, ki je v volji. Milost je deležnost božje narave, vera je deležnost božjega spoznanja, ljubezen je deležnost božje ljubezni. Milost giblje um in voljo in je tako po Tomaževem naziranju posredno počelo zaslužnih dejanj (mediantibus virtutibus).

Po mnenju, da se milost in kreposti med seboj razlikujejo le pojmovno, bi mogli sicer reči »per quamdam appropriationem«, da se nanaša (respicit) milost na bistvo, krepost pa na zmožnosti. Zakaj milost dela najprej dušo prijetno Bogu, potem šele dejanja (De veritate 27, 6). Scotus je menil, da je volja subjekt milosti. Milost pravi, je v istem subjektu kot blaženost; zakaj slava, iz katere blaženost izvira, je iste vrste kot milost. Blaženost pa je v volji. Prav tako je milost počelo zasluženja, zasluženje pa je v volji. Milost je neka naravnava (habitus). Naravnave pa so v zmožnosti. Na to odgovarja Kajetan, da je blaženost dejanje (actus secundus) slave, slava pa je kakor zmožnost (actus primus). — Milost najprej izpopolni k bogopodobnosti in deležnosti božje narave. Počelo zaslužnosti je milost preko zmožnosti. Milost je bitni »habitus«, krepost pa dejavni.

### 111. vprašanje:

#### O RAZDELITVI MILOSTI

Za tem je treba razmišljati o razdelitvi milosti. O tem vprašujemo pet reči:

1. Ali se milost primerno deli v milostni dar za druge (gratia gratis data) in posvečujočo milost (gratia gratum faciens).
2. O razdelitvi posvečujoče milosti v delujočo in sodelujočo (gratia operans, gratia cooperans).
3. O razdelitvi iste milosti v predidočo in sledečo (gratia praeveniens, consequens).
4. O delitvi milostnih darov za druge.
5. O primerjavi posvečujoče milosti in milostnega daru za druge.

#### Prvi člen:

**Ali se milost primerno loči v posvečujočo milost in milostni dar za druge?**

Pomisleki: Zdi se, da se milost ne loči primerno v posvečujočo milost in milostni dar za druge.

1. Milost je namreč neki božji dar, kakor je iz zgoraj povedanega razvidno (vpr. 110., čl. 1.) Človek pa in zato Bogu všeč, ker mu je nekaj podarjeno od Boga, ampak prej obratno, zato namreč Bog nekomu kaj da, ker mu je človek všeč. Torej ni nikake posvečujoče milosti, ki napravi človeka všeč Bogu.

2. Karkoli se ne daje zaradi predhodnih zaslug, se daje zastonj (gratis). A tudi sama dobrina narave se daje človeku brez predhodnega zasluženja, zakaj narava ne predpostavlja zasluženja. Torej je narava tudi zastonj od Boga darovana. Narava pa se deli proti milosti. Zato se neprimerno označuje kot razločitveni znak milosti, da je »zastonj dana«, ker se to nahaja izven rodu milosti.

3. Vsaka delitev mora biti v nasprotne dele. A tudi posvečujoča milost, po kateri se opravičimo, se nam zastonj daruje od Boga, po onih besedah (Rim 3, 24): »Opravičeni zastonj po njegovi milosti.« Torej se ne more ločiti posvečujoča milost od milostnega daru za druge.

Proti temu pa je, da apostol oboje prideva milosti, namreč, da nas napravi Bogu všeč in da je podarjena. Glede prvega znaka pravi namreč (Ef 1, 6): »Oblagodaril nas je v svojem ljubljenem Sinu«. Glede drugega pa pravi (Rim 11, 6): »Ako pa po milosti, ni več iz del, ker bi milost ne bila več milost«. Zato je mogoče razlikovati milost, ki ima samo en znak ali pa oba.

Odgovor. Apostol pravi (Rim 13, 1): »Kar je od Boga, je urejeno«. Red stvari pa je tak, da se morajo nekatere stvari dati voditi od drugih nazaj k Bogu kot pravi Dionizij (Coel. hierarch. c. 4, 7, 8). Ker je torej milost naravnana v to, da se človek privede nazaj k Bogu, se to godi po nekem redu, da namreč nekatere vodijo drugi nazaj k Bogu. V tem pogledu je torej dvojna milost: Po prvi se človek sam združi z Bogom, ta se imenuje posvečujoča milost; z drugo pa en človek pomaga drugemu, z namenom, da se ta privede nazaj k Bogu. Te vrste dar pa se imenuje milostni dar za druge, ker se podeli človeku nad zmožnostjo narave in nad osebno zaslugi. Ker pa se ne daje z namenom, da bi se človek sam po njej opravičil, ampak bolj, da bi sodeloval za opravičenje drugega, zato se ne imenuje posvečujoča milost. In o tej pravi apostol (1 Kor 12, 7): »Slehnemu pa se razodetje duha daje v korist«, namreč drugih.

Zavrnitev pomislekov. 1. Ne pravimo, da milost napravi všeč Bogu po tvorni vzročnosti, ampak po likovni. Človek se namreč z njo opraviči in postane vreden, da se imenuje všeč Bogu, kakor je rečeno (Kol. 1, 12): »Usposobil nas je za delež pri dediščini svetih v svetlobi«.

2. V kolikor se milost zastopj daje, izključuje značaj dolga. Moreda pa misliti dvojne vrste dolg: Eden izvira iz zasluženja, ta se nanaša na osebo, ki more vršiti zaslužna dela, po besedah (Rim 4, 4): »Kdor dela, se mu plačilo šteje po dolžnosti, ne po milosti.« Drugačen pa je dolg iz značaja narave (ex conditione naturae). Tako pravimo, da je človeku dolgovano, da ima razum in drugo, kar spada k človeški naravi. Na noben način pa se ne imenuje dolg zato, ker bi bil Bog dolžan stvari, ampak rajši, v kolikor se mora stvar podrediti Bogu, da se v njej izpolni božji red. Ta red je v tem, da naj taka narava ima take določne znake ali svojstva in da tisti, ki taka dela opravlja, take reči doseže. Naravni darovi so torej brez prve dolgovanosti, niso pa brez druge. Toda nadnaravni darovi so brez obojne dolgovanosti in zato si lastijo ime milosti na bolj poseben način.

3. Posvečujoča milost nekaj doda k ideji milostnega daru za druge, kar tudi spada k ideji milosti, da namreč človeka naredi ljubeča Bogu. Zato milostni dar za druge, ki tega ne dela, ohranja splošno ime, kar se dogaja pri mnogih drugih rečeh. Tako si stojita nasproti dva dela razdelitve kot posvečujoča in neposvečujoča milost.

Pripombe. 1. Terminologija. Izraz »Gratia gratum faciens« je v zgodnji in visoki sholastiki predvsem pomenil božji dar, ki ga danes imenujemo posvečujoča milost. Nauk o dejanski milosti namreč ni bil še natančno izdelan, dasi so poznali in priznali božjo pomoč tudi pred opravi-

vičenjem. (Prim. Landgraf, Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik v ZkTh 55 [1931], 200.) V današnji teologiji se deli gratia gratum faciens v posvečujočo in dejansko milost, zato je izraz posvečujoča milost sam na sebi preozek, čeprav tudi dejanska milost, v kolikor je notranje nadnaravna, dejanja posvečuje. Zato bi bila za izraz gratia gratum faciens potrebna posebna beseda. Zaradi rabe pri sv. Tomažu lahko tu rabimo izraz »posvečujoča milost«.

2. Izraz gratia gratis data, ki je tudi vzet iz sv. pisma, se je v sholastiki v določenem pomenu začel rabiti pri razpravljanju o pripravi na opravičenje. V začetku 12. stol. so sholastiki vero združeno z ljubeznijo, ki opravičuje, imenovali prvo milost. Vendar pa so tudi priznavali, kot smo že omenili, pred njo neko božjo pomoč, s katero grešnik more opravljati nekatera dobra dela, ki pa niso zaslužna. Taka božja pomoč, ki je od božje previdnosti naravnana v dobro izvoljenih, je sama po sebi lahko nekaj naravnega, na primer človeški opomin, telesna bolezen. S temi darovi more grešnik ali nevernik izpolnjevati božjo postavo. Pozneje (šola Gilberta de la Porree) so imenovali to božjo pomoč »donum a Spiritu, non a Spiritu« ali kakor se izraža znameniti teolog Filip Cancellarius »donum a Spiritu sancto et non cum Spiritu sancto«. Prva mu je pomenila isto kot gratia gratis data, druga pa gratum faciens. Zastoj dana milost je torej pomenila božji dar pred opravičenjem (fides informis, timor servilis in razne zunanje milosti itd.). Kmalu pa so bili dodani znaki, po katerih se še v današnji terminologiji ločita ti dve vrsti božjih darov: Gratia gratum faciens je dana v osebno posvečenje človeka, ki jo sprejme; gratia gratis data pa je dar, ki ga prejme, kdor je po božji previdnosti izbran ali določen, da pomaga drugim na potu k opravičenju in zveličanju (prim. Landgraf, l. c. 200—207; J. Auer, Die Entwicklung der Gnadlehre der Hochscholastik 345 sl.; Lange, o. c. 141). Tako tudi sv. Tomaž razlaga to vrsto božjih darov. Božja previdnost je uredila tako »quod quaedam per alia in Deum reducuntur«. Ta red velja tudi za nadnaravno življenje in zato tisti, ki jih Bog izbere ter določi, da drugim pomagajo k opravičenju in zveličanju, dobijo posebne darove, ki so sicer nadnaravni in jih ni mogoče zaslužiti, vendar pa po svoji naravi tistih, ki jih dobijo, ne posvečujejo. Predvsem razpravlja sv. Tomaž o takih milostnih darovih, ki so izrednega značaja (karizme) in jih skuša sistematično urediti in utemeljiti (4 čl., gl. CG III. 155). O posameznih pa razpravlja v STh 2—II, 171—178.

3. V današnji teologiji pomeni gratia gratis data dar božji, ki je sicer nadnaraven, a ne notranje božjega reda, kakor sta dejanska (gr. elevans) in predvsem posvečujoča milost. Ta dar je dan neposredno za nadnaravno korist drugih, tako da jih, kdor ga ima, z njim vodi in jim pomaga k veri, opravičenju in zveličanju. Med te darove štejemo tudi redne cerkvene službe, ki temeljijo na oblasti svetega reda in jurisdikcije, avtentično in nezmotno cerkveno učiteljstvo. O teh razpravljata apologetika in nauk o zakramentih. Poleg tega pa pomenja izraz izredne darove, o katerih razpravlja predvsem mistična teologija (prim. Lange, o. c. 590).

4. Organsko zvezo obojnih milosti v Cerkvi lepo razlaga okrožnica Mystici corporis Christi. »In tako je Jezus Kristus, viseč na križu, ne le popravil krivico, storjeno nebeškemu Očetu, ampak nam tudi, ki smo z njim ene krvi, zaslužil neizrekljivo bogastvo milosti. Samo po sebi bi mogel deliti to bogastvo vesoljnemu človeškemu rodu sam neposredno. Toda hotel ga je deliti po vidni Cerkvi, v kateri naj bi se ljudje združevali in mu po njej pri delitvi božjih sadov odrešenja na nek način pomagali... »Telo pa zahteva tudi množ udov, ki so med seboj tako povezani, da so si v medsebojno pomoč Tako tudi v cerkvi posamezni udje ne živijo le sebi, marveč pomagajo tudi drugim. Drug drugemu so si v oporo: drug drugega tolažijo, skupno vedno bolj grade vse telo«. »Ne smemo pa misliti, da je ta urejeni ali — kot pravijo — organski sestav telesa omejen le na hierarhične stopnje, da sestoji le iz teh; ali — kakor uči nasprotno mnenje — da sestoji le iz karizmatikov (čeprav bodo ljudje s čudežnimi darovi vedno v cerkvi). Seveda se je treba zavedati, da so nosilci svete



oblasti v tem telesu njega prvi in glavni udje, ker se po naročilu božjega odrešenika po njih nadaljuje do konca trojna Kristusova služba: služba učenika, kralja in duhovnika. Pa vendar imajo cerkveni očetje, kadar proslavljajo službe tega telesa, stopnje, poklice, staleže, stanove, opravila poleg nosilcev svetih redov upravičeno pred očmi tudi druge: tudi vse, ki izpolnjujejo evangelijske svete, bodisi da se posvečajo dejavnemu življenju med ljudmi, bodisi da živijo skrito življenje v molku, bodisi, da se trudijo po svojih pravilih za oboje; tudi take imajo pred očmi cerkveni očetje, ki živijo sicer v svetu pa se z veliko vnemo posvečajo delom usmiljenja za dušno in telesno pomoč; slednjič tudi take, ki so zvezani v svetem zakonu. Zavedati se je treba, da zavzemajo posebno v sedanjih razmerah družinski očetje in matere, krstni botri in botre, posebno pa laiki, ki sodelujejo s cerkveno hierarhijo, pri širjenju kraljestva božjega Odrešenika v krščanski družbi častno, čeprav često skrito mesto.« »Ta Duh je, ki diha nebeško življenje in je počelo vsakega življenjskega in resnično zveličavnega dejanja v vseh delih telesa. Čeprav je osebno navzoč in po božje deluje v vseh udih, vendar v nižjih dela tudi po službi višjih«. (Po prevodu v Škof. listu 1943, str. 52, 53, 63.) V kolikor se te službe opravljajo po pooblaščenju, ki jim daje deležnost na onih službah, ki izvirajo iz božjega pooblaščenja po zakramentu sv. reda ali božje pravne oblasti učenja in vladanja, so torej tudi same (vsaj posredno) karizmatičnega značaja. Zelo važno pa je, da se, kdor jih ima, vedno zaveda, da so božji darovi in da so mu dani v korist drugih, in sicer za njihovo zveličanje. Tu so nevarnosti, na katere je že sv. Pavel opozarjal.

#### Drugi člen:

#### Ali se milost primerno loči v »delujočo« in »sodelujočo« milost?

Pomisleki. Zdi se, da se milost neprimerno loči v delujočo in sodelujočo.

1. Milost je namreč neka pritika, kakor je zgoraj povedano (vpr. 110., čl. 2.). A pritika ne more delovati na subjekt, zato ne smemo nobene milosti imenovati delujočo.

2. Če milost nekaj dela v nas, predvsem povzroči v nas opravičenje. Toda tega ne dela v nas milost sama, zakaj Avguštin pravi o onih besedah (Jan 14): »Dela, ki jih jaz delam, bo tudi on delal« (implic. tract. 72 in Jo. izrecno serm. 15 De verbis Apostoli c. 11): »On, ki te je ustvaril brez tebe, te ne bo opravičil brez tebe.« Torej nobena milost se ne sme kratkomalo imenovati delujoča.

3. Zdi se, da le nižje dejavno počelo more sodelovati, ne pa poglobitnejše. Toda milost v nas poglobitnejše dela, kakor pa svobodna volja, po besedah (Rim 9, 16): »Ni na njem, ki teče, tudi ne na tistem, ki hoče, ampak na Bogu, ki se usmili«. Torej se milost ne more imenovati sodelujoča.

4. Delitev mora biti v nasprotni si dele. Toda delovati in sodelovati si nista nasprotna. Isti človek namreč more delovati in sodelovati. Torej se neprimerno deli milost v delujočo in sodelujočo.

Proti temu pa je, kar pravi Avguštin (De grat. et lib. arb. c. 17): »Po sodelovanju Bog v nas dovrši, kar je sam z delovanjem začel, zakaj On začne in deluje, da hočemo, ter s hotečimi sodeluje in dovrši«. Toda dela božja, s katerimi nas nagiba k dobremu, spadajo k milosti. Torej se milost primerno deli v delujočo in sodelujočo.

Odgovor. Kakor je bilo zgoraj povedano (vpr. 110., čl. 2.), se more milost umevati na dva načina: Na en način kot božja pomoč, ki nas nagiblje, da dobro hočemo in delamo; na drug način kot habitualni dar, ki nam ga Bog notranje podeli. V obeh pomenih se milost primerno deli v delujočo in sodelujočo. Delovanje nekega učinka se namreč ne prideva bitju, ki se giblje, ampak njemu, ki giblje. V onem učinku torej, pri katerem se naš duh da gibati in ne giblje sam ter je samo Bog gibajoče počelo, se delovanje prideva Bogu, in taka milost se imenuje delujoča milost. V onem učinku pa, v katerem naš duh sam giblje in je giban, pa se delovanje ne prideva le Bogu, ampak tudi duši. In v tem pogledu se milost imenuje sodelujoča milost.

Je pa v nas dvojni dej. Prvi je notranji dej volje in z ozirom na tega se ima volja v stanju gibanja, Bog pa je gibajoče počelo. Tako je predvsem tedaj, ko volja začne hoteti dobro, ko je prej hotela zlo. In zato se imenuje delujoča milost, v kolikor Bog giblje človeškega duha k temu deju. — Drugi dej pa je zunanji. Tega volja ukaže kakor je zgoraj povedano (vpr. 17., čl. 9.). Zato se delovanje za ta dej prideva volji. In ker nas Bog tudi za ta dej podpira, tako da notranje potrjuje voljo, da pride do tega deja, in zunanje daje zmožnost delovanja, zato se z ozirom na ta dej milost imenuje sodelujoča. Iz tega razloga za prejšnjimi besedami sveti Avguštin dostavi (prav tam): »Da pa hočemo, On deluje; ko pa hočemo, z nami sodeluje, da dovršimo.« Tako se torej milost primerno deli v delujočo in sodelujočo, če jo jemljemo v pomenu podarjenega božjega gibanja, s katerim nas giblje k zaslužnemu dobremu delu.

Če pa vzamemo milost kot habitualni dar, je učinek milosti tudi dvojen, kakor pri vsakem drugem liku: prvi je bit, drugi je delovanje; kakor je tudi dejavnost toplote, da napravi reč toplo in pa zunanje ogrevanje. Tako se torej habitualna milost imenuje delujoča kolikor dušo ozdravi ali opraviči in Bogu ljubo naredi; kolikor pa je počelo zaslužnega dela, ki izvira tudi iz svobodne volje, se imenuje sodelujoča.

Zavrnitev pomislekov. 1. Kolikor je milost neka pritična kakovost, ne deluje na dušo kot tvorni vzrok, ampak kot likovni. Podobno kakor pravimo, da belina napravi površino belo.

2. Bog nas ne opraviči brez nas, ker z nagnjenjem svobodne volje pristanemo na božjo pravičnost, v trenutku ko smo opravičeni, a to nagnjenje ni vzrok milosti, ampak učinek. Zato celotno delovanje pripada milosti.

3. Pravimo, da nekdo sodeluje z drugim, ne kot drugotno delujoče počelo z glavnim delujočim počelom, ampak tako, da pomaga k predpostavljenemu smotru. Bog pa človeka podpira z delujočo milostjo, da ta dobro hoče. Če torej smoter že predpostavljamo, sledi iz tega, da milost z nami sodeluje.

4. Delujoča in sodelujoča milost sta ista milost. Razlikujeta pa se po različnih učinkih, kakor je iz zgoraj povedanega razvidno (v odgovoru).

**Pripombe.** 1. Terminologija. Izrazi »gratia operans, cooperans« so iz sv. pisma. Fil. 2, 13: »Bog je, ki iz blagohotnosti v vas dela, da hočete in delate.« Jak 2, 22: »Vidiš, da je vera sodelovala z njegovimi deli in da se je vera po delih dopolnila.« Sv. Avguštín pomen teh izrazov že določí tako, da »gratia operans« dobro delo začne brez nas, »cooperans« pa pri sodelovanju naše volje delo napravi (De gratia et lib. arb. 17, 13 R 1942). Ta milost je caritas, ki jo Bog nam da; za prvo hotenje je »majhna in nepopolna«. Tudi v sholastiki so se ti izrazi mnogo uporabljali, a večinoma, posebno v zgodnji sholastiki za habitualno milost, ker so teologi takrat le malo govorili o posebni dejanski milosti pred opravičenjem (prim. Landgraf. ZkTh 55 [1931], 181, 375—384; Auer, o. c. 348—355). Novejši teologi pa uporabljajo te izraze predvsem za dejansko milost. — Sv. Tomaž razlikuje med »gratuita Dei motio« in »donum habituale«. Obojna milost je lahko operans ali cooperans. »Operans«, ki pa ni nujno »elevans«, je, če voljo giblje samo Bog k hotenju, »cooperans« pa, ko po njenem vplivu tudi sama volja ukaže z u n a n j e delo. Učinki delujoče milosti pa po taki uporabi izrazov niso neprostovoljna dejanja (actus indeliberati), ampak n o t r a n j e dejanje svobodne volje, njena odločitev za dobro dejanje. »V vsaki vrsti dejavnosti razlikujemo med »začeti« in »dokončati«, med »hoteti« in »storiti«, med »nameravati« in »izvršiti«, med »določiti si cilj« in »z delom težiti za ciljem«. (Billot, De gratia Christi 161.) Neposredni cilj te dejanske milosti je zaslužno delo. — Habitualni dar milosti pa najprej da bit, ozdravi in opraviči ter nas napravi všeč Bogu. Glede tega učinka, ki je edino od Boga, se imenuje habitualna milost operans. S to novo bitnostjo pa postane volja počelo zaslužnih del, svobodna volja se tudi sama udejstvuje in tako je habitualna milost »cooperans«, sodelujoča s svobodno voljo.

Ta razdelitev v delujočo in sodelujočo milost, je torej pri Tomažu v smislu Avguštínovega razlikovanja in se nanaša predvsem na področje opravičenega človeka ter na dejavnost svobodne volje v pogledu zasluženja. Lahko je umeti Tomaževo pojmovanje o delujoči in sodelujoči milosti, kolikor ta razdelitev zadeva habitualni dar, zelo težko pa je ugotoviti njegovo misel o »gratuita Dei motio«. Zato so je pozneje teologi na različne načine razlagali, posebno ko so se pojavili novi problemi o naravi dejanske milosti in o pripravi na opravičenje. (Prim. Lange, o. c. 387, 472.)

2. Delujoča milost ne deluje, kakor že sv. Tomaž opozarja, po tvorni vzročnosti (effective), kjer je učinek različen od vzroka, ampak po likovni (formalni), kjer je učinek samo po sebi dan po zvezi lika s subjektom (gl. tudi De veritate 27, 4 ad 1).

### Tretji člen:

#### Ali se milost primerno deli v predídočo in sledečo?

P o m i s l e k i. Zdi se, da se milost ne deli primerno v predídočo in sledečo.

1. Milost je namreč učinek božje ljubezni. A božja ljubezen nikdar ne sledi, ampak je vedno prej, po onih besedah (1 Jan 4, 10): »Ne da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on prej nas ljubil.« Torej ne smemo govoriti o predídoči in sledeči milosti.

2. Posvečujoča milost je le ena v človeku, ker je zadostna po onih besedah (2 Kor 12, 9): »Dovolj ti je moja milost.« Toda ista stvar ne more biti prej in pozneje. Zato se milost ne deli primerno v predídočo in sledečo.

3. Milost se spozna iz učinkov. Toda učinki milosti so nešteti. Vsak je pred drugim. Če bi se torej glede na to morala milost deliti v predídočo in sledečo, bi morale biti, se zdi, neštete vrste

milosti. Vsaka znanost pa neskončno opusti. Zato se milost ne deli primerno v predidočo in sledečo.

Proti temu pa je, da božja milost izvira iz božjega usmiljenja. A obe določili razberemo iz psalmov (Ps 58, 11): »Njegovo usmiljenje me bo prehitelo« in zopet (Ps 22, 6): »Njegovo usmiljenje me bo spremljalo.« Torej se milost primerno deli v predidočo in sledečo.

**O d g o v o r.** Kakor se milost deli v delujočo in sodelujočo po različnih učinkih, tako se deli tudi v predidočo in sledečo, kakor koli milost jemljemo. Je pa v nas petero učinkov milosti: Prvi je, da se duša ozdravi; drugi, da dobro hoče; tretji, da dobro, katero hoče, uspešno dela; četrti, da v dobrem vztraja; peti, da pride do slave. In zato se milost, kolikor v nas povzroči prvi učinek, imenuje predidoča z ozirom na drugi učinek, in kolikor povzroči v nas drugi učinek, se imenuje sledeča z ozirom na prvi učinek. In kakor je en učinek za prvim in pred nadaljnjim, tako se more imenovati tudi milost predidoča in sledeča v istem učinku v različnem pogledu. In to pravi Avguštín (De natura et gratia c. 31): »Prehiteva, da ozdravimo, sledi, da ozdravljeni živimo; prehiteva, da smo poklicani, sledi, da smo poveljani.«

**Z a v r n i t e v p o m i s l e k o v.** 1. Božja ljubezen je večna. Zato more biti vedno le predidoča. Toda milost pomeni časovni učinek, ki more iti pred drugim in za nečem slediti. Zato se milost more imenovati predidoča in sledeča.

2. Milost se po tem, ker je predidoča in sledeča, ne razlikuje po bistvu, ampak le po učinkih, kakor je bilo tudi rečeno o delujoči in sodelujoči. Zakaj tudi v tem, če sledeča milost spada k slavi, ni po številu druga od predidoče milosti, po kateri se sedaj opravičimo. Kakor namreč krepost ljubezni na zemlji ne premine, ampak se dopolni v domovini, tako moramo reči tudi o luči milosti, kajti nobena teh dveh stvari ne izraža po svoji ideji nepopolnosti.

3. Čeprav morejo biti učinkii milosti neskončni po številu, kakor so neskončni človeški deji, vendar se vsi zvedejo na neke določene vrste; poleg tega pa tudi vsi soglašajo v tem, da gre eden pred drugim.

**P r i p o m b e.** 1. Terminologija. Izraza za ti dve vrsti milosti je sveti Avguštín vzel iz sv. pisma (Ps 58, 11; 22, 6). Pomenita pa neposredno le zaporednost, prednost ali naslednost v milostnih učinkih in se lahko uporabljata za dejansko ali posvečujočo milost. Ta zaporednost ni nujno časovna, ampak predvsem naravna (kakor je na primer narava pred možnostjo). Danes teologi uporabljajo te izraze večinoma za dejansko milost in jo istovetijo z razdelitvijo v prejšnjem členu, pa tudi z razdelitvijo dejanske milosti v »excitans« in »adjuvans«. — Sv. Tomaž razlikuje pet učinkov milosti (predvsem misli na posvečujočo milost): ozdraveti, dobro hoteti, dobro uspešno delati, v dobrem vztrajati, do slave priti. Milost, ki da zdravje duše, je predidoča, glede na hotenje dobrega in drugih učinkov, je pa sledeča z ozirom na prejšnja dejanja. Tako je ena in ista milost po bistvu (per essentiam) lahko predidoča in sledeča. Delitev torej ne pomeni numerično ali specifično različnih milosti. Če vzamemo izraz milost za večno božjo ljubezen, potem seveda je milost le »praeveniens«, ker vsaka milost prihaja od Boga in je kot vzrok vedno pred učinkom v nas. O tej

milosti govori kanon 14 oranškega cerkvenega zbora: »Nihče, ki je v bedi (moralni), se iz kakršne koli bede ne reši, če ga ne prehití božje usmiljenje, kakor pravi psalmist (Ps 78, 8; 58, 11). Glede zaslužnih del mora milost vedno prehitovati naša dela, da so zaslužna, »nobene zasluge ne gredo pred milostjo, tako da bi jim bilo plačilo dolgovano, če se zvršijo, ampak milost, ki ni dolgovana, vpliva prej, da se zvršijo« (Denz 187, 191; prim. Denz. 317, 348).

2. Pomembnost te razdelitve je torej v tem, da označimo, kako je pri posameznem zveličavnem dejanju, ali tudi v vrsti zveličavnih dejanj milost kot ustvarjen dar (prehodni ali stalni), prva, da torej človek ne more začeti zveličavnega dejanja in ga ne dovršiti brez predhodnega vpliva milosti. V tem pogledu se sklada ta razdelitev z razdelitvijo v zbujujočo in podpirajočo milost (gratia excitans, adjuvans), Sv. Avguštin pravi: spreobrnjenje ni mogoče, če nas Bog ne zbudi in podpira (De pecc. meritis, et rem. 2, 18, 31). Sv. Tomaž te razdelitve ne obravnava, dasi te izraze uporablja. Tridentinski cerkveni zbor rabi vse te izraze, ko razpravlja o pripravi odraslih iz milosti in z njo. »Začetek opravičenja v odraslih je iz predidoče milosti Boga po Jezusu Kristusu, to je, iz njegovega poklica, brez njihovih zaslug. Ta milost vzbuja in podpira k spreobrnjenju (Denz. 797). Vatikanski cerkveni zbor: »One, ki žive v zmoti izven cerkve« s svojo milostjo zbuja in podpira, da morejo priti k spoznanju resnice (Denz. 1794).

3. Po tridentinskem cerkvenem zboru so teologi mnogo razpravljali o naravi te zbujujoče milosti, ali obstoji v vitalnih neprostovoljnih dejanjih (actus indeliberati), v razsvetljenjih in navdihih, ki gredo vedno pred prostovoljnimi dejanji, ali pa je neki učinek v duši, odnosno v zmožnosti, pred temi vitalnimi dejanji (praemotio physica), tako, da so ti deji njihov učinek; dalje o razliki med obema milostima in o načinu vpliva (fizični ali moralni) prve na drugo. Tu je predvsem velika kontroverza med tomističnim in molinističnim sistemom (gl. Billot, o. c. 166 č.; Tanquerey, Synopsis theol. dogmaticae III.<sup>22</sup> 107—113; Lange, o. c. 389, 391 sl.)č Katero naziranje je najbolj v skladu z naukom sv. Tomaža ali se da iz njegovih načel izvajati, ni lahko in točno določiti, saj gre nesoglasje tudi o tem skozi stoletja.

#### Četrty člen:

##### Ali apostol primerno deli milostne darove za druge?

Pomisleki. Zdi se, da apostol milostnih darov ne deli primerno.

1. O vsakem daru namreč, ki nam je od Boga zastonj dan, se more reči, da je milostno podarjen. Nešteti pa so darovi, ki se nam od Boga zastonj podeljujejo tako med dušnimi, kakor med telesnimi dobrinami, ki pa nas vendar ne napravijo Božu ljube. Torej milostnih darov ni mogoče zajeti v neko določeno razdelitev.

2. Milostni dar za druge se loči nasproti posvečujoči milosti. Vera pa spada k milosti, ki nas posvečuje, zakaj po njej se opravičimo po onih besedah (Rim 5, 1): »Opravičeni torej po veri itd.« Zato se vera neprimerno stavi med milostne darove za druge, posebno, ker se druge kreposti, kakor upanje in ljubezen, ne štejejo sem.

3. Kakor sta modrost in vednost neka darova svetega Duha, tako so tudi umnost, svēt, pobožnost, srčnost, strah, kakor je zgoraj rečeno (vpr. 68., čl. 4.). Torej se morajo tudi ti postaviti med milostne darove za druge.

Proti temu pa je, kar pravi apostol (1 Kor 12, 8, 9, 10): »Enemu se po istem duhu daje beseda modrosti; drugemu beseda

vednosti po istem duhu; drugemu vera v istem duhu; drugemu darovi ozdravljanja v enem duhu; drugemu čudežna dela, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov.«

**Odgovor.** Kakor je zgoraj povedano (čl. 1. tega vpr.), je milostni dar za druge naravnani v to, da en človek z drugim sodeluje z namenom, da se ta privede k Bogu. Človek pa tega ne more delati tako, da bi notranje nagibal (to more namreč le Bog), ampak le zunanje z učenjem ali prepričevanjem. In zato milostni dar obsega to, kar človek potrebuje za namen, da drugega poučuje o božjih rečeh, ki so nadumne. Za ta namen pa je potrebno troje: Najprej, da je človek prejel polnost spoznanja božjih reči, da more iz tega druge poučevati; drugič, da more potrjevati ali dokazovati, kar reče, sicer njegov nauk ne bi bil uspešen; tretjič, da to, kar spozna, more poslušalcem primerno povedati.

Za prvo nalogo so tri stvari potrebne, kakor se tudi kaže v človeškem učiteljstvu. Najprej je namreč potrebno njemu, ki mora poučevati drugega v neki znanosti, da so mu načela one znanosti popolnoma izvestna. To daje vera, ki je izvestnost o nevidnih resnicah, ki se predpostavljajo kot načela v katoliškem nauku. Drugič je potrebno, da učitelj pravilno spozna poglobitve zaključke znanosti. To daje beseda modrosti, ki je spoznanje božjih reči. Tretjič je tudi potrebno, da v obilni meri pozna zglede in spozna učinke, ki z njih pomočjo mora včasih razkrivati vzroke. In to daje beseda vednosti, ki je spoznanje človeških reči; zakaj »kar je v Bogu nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi« (Rim 1, 20).

Potrjuje pa se to, kar je razumu dostopno, z dokazi. Pri razodetih resnicah, ki so nad razumom, se potrjenje vrši s tem, kar je božji moči lastno in to na dva načina. Na en način tako, da učitelj svetega nauka naredi, kar more samo Bog s čudežnimi deli napraviti. Ta dela so za telesno zdravje in to daje milostni dar ozdravljanja; ali pa so naravnana le v to, da razodevajo božjo moč, kakor če sonce obstane ali zatemni ali se morje razdeli, kar se godi po daru čudežnih del. — Drugi način potrjevanja pa je, da kdo more razodeti, kar more vedeti edinole Bog. Take reči so najprej prigodno prihodne. Temu služi preroški dar. Dalje so tudi skrivnosti srca in temu služi razločevanje duhov. — Zmožnost predavanja pa moremo motriti bodisi v pogledu jezika, v katerem more kdo drugega razumeti in zato so raznovrstni jeziki, ali pa v pogledu smisla tega, kar naj se oznanja in v tem pogledu se postavlja razlaganje jezikov.

**Zavrnitev pomislekov.** 1. Kakor je bilo zgoraj povedano (čl. 1. tega vpr.), se ne imenujejo vse dobrine, ki nam jih Bog podeljuje, milostni darovi, ampak le one, ki presegajo zmožnost narave, kakor če ima ribič v posebno obilni meri besedo modrosti, vednosti in druge takšne darove. Le taki darovi se tu stavijo med milostne darove za druge.

2. Vera se ne šteje med milostne darove za druge, kolikor je neka krepost, ki človeka notranje opraviči, ampak v tem smislu, da

vsebuje neko posebno odlično izvestnost vere, po kateri je človek zmožen, da poučuje druge o tem, kar spada k veri. Upanje pa in ljubezen spadata pod težavno moč, ki človeka naravnava k Bogu.

3. Milost ozdravljanja se loči od splošnih čudežnih del, ker na poseben način navaja k veri; zanjo postanejo nekateri bolj voljni po dobroti telesnega ozdravljenja, kakor pa samo iz kreposti vere dosežejo. Podobno imata tudi darova raznovrstnih jezikov in razlaganja jezikov svoje posebne načine nagibanja k veri in zato se postavljata kot posebna milostna darova za druge.

4. Modrost in vednost se ne štejeta med milostne darove za druge, kolikor se naštevata med darovi Svetega Duha. Po teh je namreč človeški duh lahko sprejemljiv za nagibe Svetega Duha, za predmet modrosti in vednosti. To je namreč namen darov Svetega Duha, kakor je zgoraj povedano. (Vpr. 68., čl. 1., 4.) Pač pa se prištevata med milostne darove, kolikor dajeta neko obilnost vednosti in modrosti, da more človek ne samo sam zase prav misliti o božjih rečeh, ampak tudi druge poučiti in ugovarjajoče ovreči. In zato se med milostne darove izrecno stavlja beseda modrosti in beseda vednosti, kajti kot pravi Avguštin (De Trin. l. 14, c. 1): »Nekaj drugega je samo vedeti, kar mora človek vedeti za dosego blaženega življenja; nekaj drugega je vedeti, kako naj se s tem pomaga pobožnim in brani proti nevernim.«

#### P e t i   č l e n :

#### **Ali je milostni dar za druge odličnejši kot posvečujoča milost?**

P o m i s l e k i. Zdi se, da je milostni dar za druge odličnejši od posvečujoče milosti.

1. »Dobro rodu je namreč boljše, nego dobro poedinca,« kakor pravi Filozof (Ethic. l. 1, o. c. 2). Toda, posvečujoča milost je naravnana le v dobro posameznika. Milostni dar pa je naravnana v skupno dobro vse cerkve, kakor je zgoraj povedano (čl. 1. in 4. tega vpr.) Torej je milostni dar za druge odličnejši kakor posvečujoča milost.

2. Večjo moč kaže stvar, ki more delovati na drugo, kakor pa ona, ki se le sama v sebi izpopolnjuje; kakor je večja svetloba telesa, ki more tudi druga telesa razsvetljevati, kakor pa onega, ki se tako samo v sebi sveti, da drugih ne more razsvetljevati. Zato tudi Filozof pravi (Ethic. l. 5, c. 1), da je »pravičnost najodličnejša krepost«, ker se po njej človek prav ravna tudi nasproti drugim. Toda po posvečujoči milosti se človek izpopolnjuje v sebi; po milostnih darovih pa dela za popolnost drugih. Torej je milostni dar odličnejši, kakor pa posvečujoča milost.

3. To, kar je lastno boljšim bitjem, je vrednejše od onega, kar je skupno vsem. Tako je dejavnost sklepanja, ki je svojska človeku, vrednejša kakor čutenje, ki je skupno vsem živalim. A posvečujoča milost je skupna vsem udom cerkve; milostni dar za druge pa je svojski dar vrednejših udov cerkve. Torej je milostni dar za druge vrednejši od posvečujoče milosti.

Proti temu pa je, kar apostol dostavi po naštevanju milostnih darov za druge (1 Kor 12, 31): »Hočem vam pokazati še mnogo odličnejšo pot.« Kakor kažejo naslednji odstavki, govori o ljubezni, ki spada k posvečujoči milosti. Torej je posvečujoča milost odličnejša kot milostni dar za druge.

**Odgovor.** Vsaka krepost je tem odličnejša, k čim višji dobrini je naravnana. Vedno pa je smoter boljši kot sredstva za smoter. Posvečujoča milost pa človeka naravnava neposredno v zvezo s končnim smotrom; milostni darovi za druge naravnava človeka k nekaterim pripravam za končni smoter, kakor se po prerokbi in čudežih in podobnih rečeh ljudje navajajo na to, da se s končnim smotrom združijo. In zato je posvečujoča milost mnogo odličnejša od milostnih darov za druge.

**Zavrnitev pomislekov.** 1. Kot pravi Filozof (Metaph. I, 12, tekst 52), je dobrina množice, na primer vojske, dvojna: Ena se nahaja v množici sami, na primer red vojske; druga pa je ločena od množice kot dobrina, ki jo ima pred seboj vojskovodja, in ta je boljša, ker se k tej naravnava tudi ona prva. Milostni dar za druge pa se naravnava v skupno dobro cerkve, kar je cerkveni red. Toda posvečujoča milost je naravnana v ločeno skupno dobro, to je Bog sam. In zato je posvečujoča milost odličnejša.

2. Če bi milostni dar za druge mogel v drugem to povzročati, kar človek doseže po posvečujoči milosti, bi sledilo, da je milostni dar odličnejši kakor je tudi odličnejša svetloba sonca, ki razsvetljuje, od svetlobe razsvetljenega telesa. Toda z milostnim darom človek ne more v drugem človeku povzročiti zveze z Bogom, ki jo ima sam po posvečujoči milosti, ampak povzroči neke dispozicije zanjo. In zato ni treba, da bi bil milostni dar odličnejši; kakor tudi v ognju vročina, ki razkriva njegovo vrsto, s katero druga bitja razgreva, ni odličnejša od njegovega podstatnega lika.

3. Čutenje je naravnano na sklepanje kot svoj smoter. In zato je sklepanje odličnejše. Tu pa je obratno, kajti svojsko je naravnano k skupnemu smotru. In zato ni podobnosti.

## 112. vprašanje:

### O VZROKU MILOSTI

Za tem nam je razmišljati o vzroku milosti in o tem vprašujemo pet reči:

1. Ali je samo Bog tvorni vzrok milosti?
2. Ali je potrebna neka priprava za milost z dejanjem svobodne volje tistega, ki milost prejme?
3. Ali taka priprava nujno zahteva milost?
4. Ali je milost enaka v vseh?
5. Ali more kdo vedeti, da ima milost?



## Prvi člen:

**Ali je samo Bog vzrok milosti?**

P o m i s l e k i. Zdi se, da ni samo Bog vzrok milosti.

1. Sveti Janez pravi (Jan 1, 17): »Milost in resnica je prišla po Jezusu Kristusu.« Toda pod imenom Jezusa Kristusa se ne razume le božja privzemajoča narava, ampak tudi privzeta ustvarjena narava. Torej more biti neka stvar vzrok milosti.

2. Zakramenti novega in starega zakona se razlikujejo med seboj tako, da zakramenti novega zakona milost povzročajo, katero so zakramenti starega zakona samo pomenili. A zakramenti novega zakona so neke vidne stvari. Torej ni le Bog vzrok milosti.

3. Po Dionizijevem nauku (De coel. hier. c. 3, 4) angeli očiščujejo, razsvetljujejo in izpopolnjujejo nižje angele, pa tudi ljudi. Toda umno ustvarjeno bitje se očiščuje, razsvetljuje in izpopolnjuje po milosti. Torej ni le Bog vzrok milosti.

Proti temu pa je, kar pravi sveto pismo (Ps 83, 12): »Milost in slavo bo dal Gospod.«

O d g o v o r. Nobena stvar ne more delovati preko svoje vrstne popolnosti, kajti vedno mora biti vzrok močnejši (potior), kakor učinek. Dar milosti pa presega sleherno zmožnost ustvarjene narave, ker ni nič drugega kot neki delež na božji naravi, ki vsako drugo naravo presega. In zato je nemožne, da bi kakšna stvar povzročala milost. Le Bog sam more pobožiti s tem, da daje skupnost božje narave po deleženju neke podobnosti tako kakor more le ogenj nekaj užgati.

Z a v r n i t e v p o m i s l e k o v. 1. Človeška Kristusova narava je »neki organ njegovega božanstva«, kakor pravi Damaščan (Orthod. fidel 3, c. 15). Orodje pa dela glavnega delujočega počela ne vrši z lastno močjo, ampak v moči glavnega počela. In zato Kristusova človeška narava ne povzroča milosti iz lastne moči, ampak po moči pridružene božje narave, po kateri so dejanja Kristusove človeške narave zveličavna.

2. V osebi Kristusa človeška narava povzroča naše zveličanje po milosti tako, da poglobitno deluje božja moč kot glavni vzrok. Tako se tudi po zakramentih novega zakona, ki izvirajo od Kristusa, povzroča milost sredstveno, poglobitno pa iz moči svetega Duha, ki deluje v zakramentih. To povedo one besede (Jan 3, 5): »Ako se kdo ne prerodi iz vode in svetega Duha, ne more priti v božje kraljestvo.«

3. Angel očiščuje, razsvetljuje in izpopolnjuje drugega angela, ali človeka na način nekega poučevanja, ne pa z opravičenjem po milosti. Zato pravi Dionizij (De coel. hier.), »da je takšno očiščevanje in razsvetljevanje le sprejem božjega spoznanja.«

## Drugi člen:

### Ali je na strani človeka potrebna neka priprava ali dispozicija za milost?

Pomislek i. Zdi se, da nobena priprava ali dispozicija za milost ni potrebna na strani človeka.

1. Apostol namreč pravi (Rim 4, 4): »Kdor dela, se mu plačilo ne šteje po milosti, marveč po dolžnosti.« Toda priprava človeka po svobodni volji se more vršiti le po neki dejavnosti. Torej bi se pojm milosti uničil.

2. Kdor vztraja v grehu (živi), se ne pripravlja, da bi dobil milost. A nekaterim, ki so vztrajali v grehu, je bila dana milost. To se vidi na svetem Pavlu, ki je dosegel milost med tem, ko »je dihtel po grožnji in moriji zoper učence Gospodove« (Apd 9, 1). Torej se s strani človeka ne zahteva nobena priprava.

3. Dejavno počelo z neskončno močjo ne zahteva nikake dispozicije v snovi, saj niti snovi same ne zahteva. To je razvidno pri stvarjenju. Temu se primerja podelitev milosti, ki se imenuje »nova stvar« (Gal 6, 16). A le Bog, ki ima neskončno moč, povzroča milost, kakor je rečeno (prejšnji člen). Torej se ne zahteva nobena priprava s strani človeka za doseglo milosti.

Proti temu pa je, kar pravi prerok (Amos 4, 12): »Pripravi se za prihod svojega Boga, Izrael«; in (1 Kor 7, 3): »Pripravite svoja srca za Gospoda!«

Odgovor. Kakor je zgoraj povedano (vpr. 111., čl. 2.), pomeni milost dvoje. Včasih pomeni habitualni božji dar, včasih pa pomoč Boga, ki nagiblje dušo k dobremu. Če vzamemo milost v prvem pomenu, se zahteva za milost prej neka priprava milosti, zakaj vsak lik more biti le v pripravljeni snovi. Če pa govorimo o milosti, ki pomeni pomoč Boga, nagibajočo dušo k dobremu, pa se na strani človeka ne zahteva nobena priprava, ki bi šla pred božjo pomočjo, marveč kakršna koli priprava more biti v človeku, je iz pomoči Boga, ki dušo nagiba k dobremu. V tem pogledu je tudi dobro nagnjenje samo svobodne volje, s katerim se nekdo pripravlja na sprejem daru milosti, dej svobodne volje, ki jo giblje Bog. V tem smislu je rečeno, da se človek pripravlja po onih besedah (Preğ 16, 1): »Človek naj pripravi dušo.« To dela poglavitno Bog, ki giblje svobodno voljo. V tem pogledu se pravi tudi, da Bog pripravlja voljo človeka in Gospod vodi korake človeka.

Zavrnitev pomislekov. 1. Neka priprava človeka za prejem milosti je obenem s podelitvijo milosti. In tako delovanje je sicer zaslužno, a ne za milost, ki jo že ima, ampak za slavo, ki je še nima. — Je pa še druga, nepopolna priprava za milost, ki je včasih pred darom posvečujoče milosti, pa je vendar od božjega vpliva (gibanja) Toda ta ne zadostuje za zasluženje, ker človek še ni opravičen po milosti. Zakaj sleherno zasluženje more izvirati le iz milosti, kakor bomo spodaj razložili (vpr. 114., čl. 2.).

2. Človek se na milost more pripravljati le, če ga Bog prehitava in nagiba k dobremu. Zato je vseeno, če kdo pride nenadoma ali polagoma do popolne priprave za milost. Sveto pismo pravi namreč (Sir 11, 23): »Zakaj lahko je v božjih očeh reveža naglo obogatiti.« — Zgodi se pa včasih, da Bog nagiba človeka k neki dobrini, ki ni tako popolna, in taka priprava gre pred milostjo. Včasih pa takoj popolno nagne človeka na dobro in človek nenadno prejme milost, po onih besedah (Jan 6, 45): »Vsak, kdor od Očeta nauk sliši in se da poučiti, pride k meni.« In tako se je zgodilo Pavlu, ki je vztrajal v grehu, a je bilo njegovo srce nenadno vznemirjeno od Boga, ker je videl, naučil se in prišel. Zato je hipno dosegel milost.

3. Delujoče počelo z neskončno močjo ne zahteva snovi ali priprave snovi kot predpostavke, ki bi izvirala iz dejanja drugega vzroka. Vendar pa je potrebno, da po značaju reči, ki naj se povzroči, v stvari sami povzroči i snov i dispozicijo, potrebno za lik. In podobno se za to, da Bog duši vlije milost, ne zahteva nobena priprava, ki je ne bi on sam povzročil.

### Tretji člen:

**Ali se milost mora dati njemu, ki se pripravi na milost ali naredi, kar more po svojih močeh?**

Pomisleki. Zdi se, da se milost nujno daje onemu, ki se pripravi nanjo, ali ki napravi, kar sam more.

1. Kajti o onih besedah (Rim 5, 1): »Ker smo torej iz vere opravičeni, imamo mir itd.«, pravi glosa (Rabanus, l. 2, razlage k temu mestu): »Bog sprejme njega, ki k njemu pribeži, sicer bi bil krivičen.« Bog pa nikakor ne more biti krivičen. Torej je nemogoče, da bi Bog ne sprejel njega, ki se k njemu zateče. Nujno torej doseže milost.

2. Anzelm pravi (Knjiga De Casu diaboli c. 3), da Bog hudemu duhu ni podelil milosti iz razloga, ker je ta ni hotel sprejeti in ni bil pripravljen. Če se pa odpravi vzrok, se nujno odstrani tudi učinek. Če torej kdo hoče sprejeti milost, se mu nujno da.

3. Dobro razdaja samo sebe, kakor je razvidno iz Dionizijevih besed (De div. nom. c. 4). Toda, dobro milosti je boljše kot dobro narave. Če se torej naravni lik nujno združi s pripravljeno snovjo, se zdi, da se še mnogo bolj nujno daje milost njemu, ki se pripravi na milost.

Proti temu pa je: Človek se primerja Bogu kot glina lončarju, po onih besedah (Jerem 18, 6): »Kot glina v rokah lončarja, tako ste vi v moji roki.« Toda lončar ne oblikuje gline nujno, naj bo še tako pripravljena. Torej tudi človek ne prejme nujno milosti od Boga, če se še tako pripravi.

Odgovor. Kakor je bilo zgoraj rečeno (prejšnji člen), vrši pripravo človeka na milost Bog tako, da nagiba, svobodna volja pa tako, da se da gibati. Moremo pa na pripravo gledati na dva načina: na en način, v kolikor je od svobodne volje in v tem pogledu ni

nikake nujnosti za dosego milosti, ker dar milosti presega vsako pripravo človeške moči. Na drug način moremo gledati nanjo, kakor izhaja od Boga, ki nagiba. In tedaj je nujna po tem, kar določi Bog, a to ni nujnost sile, ampak nezmotnosti, ker božji namen ne more zgrešiti cilja, po besedah Avguština (De praedest. sanct. 1, 9 ali De dono persev c. 14): »da se po božjih dobrotah popolnoma izvestno rešijo vsi, kateri se rešijo.« Če je torej namen Boga, ki nagiblje, da človek, čegar srce giblje, doseže milost, jo bo nezmotno dosegel po onih besedah (Jan 6, 46): »Vsak, kdor od Očeta nauk sliši in se da poučiti, pride k meni.«

Zavrnitev pomislekov. 1. Omenjena glosa govori o njem, ki se zateče k Bogu z zaslužnim dejanjem svobodne volje, katera je že oblikovana po posvečujoči milosti. Če bi takega ne sprejel, bi to bilo proti pravičnosti, ki jo je sam določil. Če pa se nanaša na nagnjenje svobodne volje pred milostjo, pa govori v tem smislu, da se človek zateče k Bogu pod vplivom božjega gibanja. Ta pa ne more zgrešiti.

2. Prvi vzrok, da milosti nimamo, je iz nas; toda prvi vzrok, da se nam milost podeli, je od Boga, po onih besedah (Ozej 13, 9): »Tvoja poguba, Izrael, je iz tebe; tvoja pomoč je samo v meni.«

3. Tudi naravne stvari po pripravljenosti snovi ne dosežejo nujno lika, ampak le po moči delujočega počela, ki povzroči dispozicijo.

#### Četrty člen:

#### Ali je milost večja v enem kakor v drugem?

Pomisleki. Zdi se, da milost ni večja v enem kakor v drugem.

1. Milost namreč v nas povzroča božja ljubezen, kot je rečeno (vpr. 110., čl. 1.). Toda sv. pismo pravi (Modr 6, 8): »Majhno in veliko je naredil on in enako skrbi za vse.« Torej vsi dosežejo od njega milost v enaki meri.

2. Kar je najvišje, se ne more povečati, ne zmanjšati. O milosti pa pravimo, da je najvišja, ker veže z zadnjim smotrom. Torej ne sprejme večje ali manjše stopnje.

3. Milost je življenje duše, kakor je zgoraj povedano (vpr. 110., čl. 1. ad 2. in čl. 4.). Ne pravimo pa, da živimo v večji ali manjši meri. Torej tudi za milost to ne velja.

Proti temu pa je, kar pravi apostol (Ef 4, 7): »Sleher-nemu je bila dana milost po meri Kristusovega daru.« Kar se pa po meri daje, se ne daje vsem enako. Torej nimajo vsi enake milosti.

Odgovor. Kakor je bilo zgoraj povedano (vpr. 52., čl. 1., 2.), more naravnava imeti dvojno velikost. Eno od smotra ali predmeta, v tem oziru imenujemo eno krepost žlahtnejšo kakor drugo, če je naravnana na večjo dobro. Drugo veličino pa ima od subjekta, ki je bolj ali manj deležen notranje naravnave. Po prvi velikosti milost, ki nas dela všečne Bogu, ne more biti večja in manjša, kajti milost po svojem bistvu veže človeka z najvišjo dobrino, ki je Bog.

Toda v subjektu je milost dovzetna za večjo ali manjšo mero, kolikor namreč luč milosti enega bolj razsvetljuje kakor drugega.

Neki razlog te različnosti je sicer na strani človeka, ki se pripravlja na milost, kdor se namreč bolj pripravi na milost, prejme obilnejšo milost. Toda prvi vzrok te različnosti ni na tej strani. Zakaj na milost se more človek pripravljati le, kolikor Bog pripravlja njegovo voljo in zato je prvi vzrok te različnosti Bog sam, ki darove svoje milosti v različni meri deli z namenom, da iz različnih stopenj nastane lepota in popolnost cerkve; kakor je tudi ustvaril različne stopnje biti, da bi bil svet popoln. Zato pa apostol najprej reče: »Slehnemu je dana milost po meri Kristusovega daru,« nato pa dostavi (Ef 4, 12): »Da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida Telo Kristusovo.«

**Zavrnitev pomislekov.** 1. Božjo skrb moremo motriti z dveh vidikov: Na en način po božjem deju samem, ki je enovit in enoličen. V tem pogledu je božja skrb enaka za vse, ker namreč z enim enovitim dejem deli večje in manjše darove. Na drug način jo lahko motrimo v učinkih, ki stvarjem prihajajo iz božje skrbi. V tem oziru pa obstoja neenakost, ker namreč Bog po svoji skrbi nekaterim preskrbi večje, drugim manjše darove.

2. Ta razlog velja za prvi način velikosti milosti. Milost ne more biti večja tako, da bi naravnavala k večji dobrini, ampak tako, da naravnava k večji ali manjši deležnosti iste dobrine. Različnost more pač obstojati v močnejši ali slabotnejši deležnosti subjekta na sami milosti in končni slavi.

3. Naravno življenje pristoji substanci človeka in zato ni do-  
vzetno za večjo ali manjšo stopnjo. A življenja milosti je človek pritično deležen in zato ga more imeti v večji ali manjši meri.

#### Peti člen:

#### **Ali more človek vedeti, da ima milost?**

**Pomisleki.** Zdi se, da človek more vedeti za svojo milost.

1. Milost je namreč v duši po svojem bistvu. Toda duša najbolj izvestno spoznava to, kar je po svojem bistvu v duši, kakor je razvidno iz Avuguštinovih besed (Super Genes, ad litt. l. 12 implic. c. 31). Torej milost more najizvestnejše spoznati, kdor jo ima.

2. Kakor znanje, vednost (scientia), je tudi milost dar božji. Toda, kdor prejme od Boga znanje, ve, da ima znanje, po besedah (Modr 7, 17): »Gospod mi je dal resnično znanje tega, kar je.« Torej, enako tudi tisti, ki je prejel milost od Boga ve, da ima milost.

3. Luč je bolj spoznatna ko tema, zakaj po apostolovih besedah (Ef 5, 13): »Vse, kar se samo razodeva, je luč.« Toda za greh, ki je duhovna tema, z gotovostjo more vedeti, kdor ga ima. Torej še mnogo bolj za milost, ki je duhovna luč.

4. Apostol pravi (1 Kor 2, 12): »Mi pa nismo prejeli duha sveta, temveč duha, ki je iz Boga, da bi spoznali, kar nam je Bog milostno

daroval.« Milost pa je poglavitni božji dar. Torej človek, ki je prejel milost po svetem Duhu, po istem Duhu ve, da mu je bila milost dana.

5. V Gospodovem imenu je bilo rečeno Abrahamu (1 Mojz 22, 12): »Sedaj sem spoznal, da se bojiš Gospoda,« to je, dal sem, da si spoznal. Na tem mestu govori o svetem strahu, ki ni brez milosti. Zato človek more spoznati, da ima milost.

Prot i t e m u p a j e , kar pravi sveto pismo (Prid 9, 1), da »nihče ne ve, ali je vreden sovraštva ali ljubezni.« Milost pa, ki nas dela Bogu všeč, naredi človeka vrednega ljubezni. Zato nihče ne more vedeti ali ima milost, ki nas dela Bogu všeč.

O d g o v o r. Na tri načine je mogoče neko reč spoznati. Prvi način je iz razodetja. Na ta način more kdo vedeti, da ima milost, zakaj včasih Bog to nekaterim po posebnem privilegiju razodene, da se v njih začne že v tem življenju veselje, ki izvira iz gotovosti, in da se z večjim zaupanjem in večjo močjo predajo dobrim delom in prenašajo hudo sedanjega življenja. Tako je bilo Pavlu rečeno (2 Kor 12, 9): »Dovolj ti je moja milost.«

Na drug način spozna človek nekaj sam s svojo močjo, in sicer izvestno. Tako pa nihče ne more vedeti, da ima milost. Ni namreč mogoče imeti izvestnost o neki stvari, če je ni mogoče presoditi iz njenega lastnega počela. Tako izvestnost imamo o zaključkih, ki jih moremo dokazati iz nedokazljivih splošnih načel. Nihče pa ne more vedeti, da ima znanost, po nekem sklepu, če ne pozna počela. Počelo milosti in njen predmet pa je Bog sam, ki nam je zaradi svoje vzvišenosti neznan po onih besedah (Job 36, 26): »Glej, Bog je velik in presega našo vednost.« Zato pa njegove navzočnosti v nas in odsotnosti ni mogoče izvestno spoznati po onih besedah (Job 9, 9): »Ko pride k meni, ga ne vidim; ko odide, ga ne čutim.« In zato človek ne more z izvestnostjo presoditi, ali ima sam milost, kakor pravi tudi sveti Pavel (1 Kor 4, 3): »Pa tudi sam se ne sodim — Gospod je, ki me sodi.«

Na tretji način se nekaj spozna domnevno (coniecturaliter) iz nekih znamenj. In na ta način more kdo spoznati, da ima milost, če namreč zazna, da se veseli v Bogu in prezira svetne reči in če se ne zaveda smrtnega greha. Tako moremo razumeti besede (Raz 2, 17): »Kdor zmaga, mu bom dal skrite mane — ki je nihče ne pozna, razen kdor jo prejme.« Zakaj on, ki prejme, ve to po nekem občutku sladkosti, katerega ne občuti, kdor ne prejme. Toda to spoznanje je nepopolno; zato pa pravi apostol (1 Kor 4, 4): »Nič sicer nimam na vesti, vendar s tem še nisem opravičen.« Kajti psalmist pravi (Ps 18, 13): »Kdo spozna grehe? Očisti me mojih skrivnih grehov in zavoljo tujih prizanesi svojemu hlapcu.«

Z a v r n i t e v p o m i s l e k o v. 1. Kar je po svojem bistvu v duši, se spozna z izkusenim spoznanjem, kolikor človek občuti notranja počela po dejanjih, kakor zaznamo voljo v hotenju in življenjsko počelo v delih življenja.

2. K bistvu vednosti spada, da ima človek izvestnost o tem, o čemer ima vednost; in podobno k bistvu vere, da je človek gotov

o tem, kar veruje. To pa zato, ker izvestnost spada k popolnosti razuma, v katerem so ti darovi. Kdor ima torej vednost ali vero, je gotov, da jih ima. Ni pa enakega razloga za milost in ljubezen ter podobne darove, ki izpopolnjujejo težavno moč.

3. Počelo in predmet greha je spremenljivo dobro, ki nam je znano. Predmet ali smoter milosti pa nam je neznan, zaradi neizmernosti svoje luči po onih besedah (1 Tim 6, 16): »Prebiva v nedostopni svetlobi.«

4. Apostol na onem mestu govori o darovih slave, ki so nam dani v upanju; te najizvestnejše spoznamo po veri, čeprav z izvestnostjo ne spoznamo, da imamo milost, po kateri jih moremo zaslužiti. Ali pa moremo reči, da govori o izrednem spoznanju iz posebnega razodetja. Zato doda: »Nam pa je Bog razodel po svetem Duhu.«

5. One besede, ki so bile izgovorjene Abrahamu, se morejo nanašati na izkustveno spoznanje, ki je iz storjenega dela. Abraham je namreč iz onega dela, ki ga je naredil, mogel izkustveno spoznati, da ima strah božji. Ali pa more tudi to izhajati iz razodetja.

### 113. vprašanje:

#### O UČINKIH MILOSTI

Za tem je razmišljati o učinkih milosti. Najprej o opravičenju grešnika, kar je učinek delujoče milosti. Nato pa o zaslužanju, kar je učinek sodelujoče milosti. O prvem delu vprašujemo deset reči:

1. Kaj je opravičenje grešnika?
2. Ali je zanj potrebna podelitev milosti (*gratiae infusio*)?
3. Ali je zanj potrebno neko dejanje svobodne volje?
4. Ali je zanj potrebno dejanje vere?
5. Ali je zanj potrebno dejanje svobodne volje proti grehu?
6. Ali k prej storjenim rečem moramo prištevati tudi odpuščanje greha?
7. Ali je v opravičenju grešnika časovno zaporedje ali pa se izvrši hipno?
8. O naravnem redu vseh činiteljev, ki sodelujejo pri opravičenju.
9. Ali je opravičenje grešnika največji božji dar?
10. Ali je opravičenje grešnika čudežno delo?

#### Prvi člen:

##### Ali je opravičenje grešnika odpuščanje grehov?

Pomisleki. Zdi se, da opravičenje grešnika ne obstoji v odpuščanju grehov.

1. Greh namreč ni samo pravičnosti nasproten, ampak vsem krepostim, kakor je iz zgoraj povedanega razvidno (vpr. 71., čl. 1.). A opravičenje pomeni neko gibanje k pravičnosti. Zato ni odpuščanje

vsakega greha opravičenje, zakaj vsako gibanje gre od enega nasprotja proti drugemu nasprotju.

2. Vsaka reč se mora imenovati po tem, kar je predvsem v njej, kakor je rečeno (De Anima I. 2, tekst 49). Toda odpuščanje greha se zvrši predvsem po veri, po onih besedah (Apd 15, 9): »Ko je z vero očistil njih srca« in po ljubezni, po besedah (Preg 10, 12): »Ljubezen pokrije vse grehe.« Torej bi odpuščanje grehov morali imenovati bolj po veri ali ljubezni kakor po pravičnosti.

3. Zdi se, da je odpuščanje grehov isto kot poklic; pokliče se namreč tisti, ki je oddaljen. Od Boga oddaljen pa je kdo po grehu. Toda poklic gre pred opravičenjem, po onih besedah (Rim 8, 30): »Katere je poklical, jih je tudi opravičil.« Torej opravičenje ni odpuščanje grehov.

Proti temu pa je, kar po besedah »katere je poklical, jih je tudi opravičil« (Rim 8, 30) pravi glosa interl., »z odpuščanjem grehov«. Torej je odpuščanje grehov isto kot opravičenje.

Odgovor. Opravičenje v pasivnem smislu vzeto pomeni neko gibanje k pravičnosti; kakor je tudi ogrevanje neko gibanje k gorkoti. Ker pa pravičnost po svoji naravi znači neko pravilnost reda, se more jemati v dveh pomenih: Na en način pomeni pravilni red v samem dejanju človeka in v tem pogledu je pravičnost neka krepkost, najsi bo posebna pravičnost, ki ureja dejanje človeka po pravilnosti v odnosu k drugemu posameznemu človeku; ali pa je legalna pravičnost, ki ureja dejanje človeka po odnosu k skupni dobrini množice, kakor je razvidno iz Filozofovega nauka (Ethic. I. 5, c. 1).

Na drug način se pravičnost imenuje, kolikor znači neko pravilnost reda prav v notranjem razpoloženju človeka, da se namreč najvišje zmožnosti človeka podredijo Bogu in se nižje moči duše podredijo najvišji, namreč pameti. In to razpoloženje imenuje Filozof (Ethic. I. 5, zadnje pogl.) pravičnost v metaforičnem pomenu. Ta pravičnost pa more v človeku nastati na dva načina. Na en način po enostavnem nastanku (per modum simplicis generationis), ki obstoji v prehodu iz pomanjkanja lika do lika. In na ta način more doseči opravičenje tudi, kdor nima greha, če namreč prejme to pravičnost od Boga, kakor se pravi o Adamu, da je prejel prvotno pravičnost.

Na drug način pa more takšna pravičnost nastati v človeku po načinu gibanja, ki se vrši od nasprotja v nasprotje. V tem pogledu pa opravičenje pomeni neko menjavo iz stanja krivičnosti v stanje prej omenjene pravičnosti. In na ta način govorimo o opravičenju grešnika po onih besedah apostola (Rim 4, 5): »Temu pa, ki ne dela, toda veruje vanj, ki grešnika opravičuje, se v pravičnost šteje njegova vera po sklepu božje milosti.« In ker se gibanje bolj poimenuje po cilju, kjer se ustavi, kakor pa po izhodišču, zato se ta sprememba, ko se kdo spremeni iz stanja krivičnosti v stanje pravičnosti po odpuščanju greha, imenuje po cilju, kjer se ustavi in se naziva opravičenje grešnika.



Zavrnitev pomislekov. 1. Ker je vsak greh neki nered duha, ki ni podrejen Bogu, se more imenovati krivičnost nasproti prej označeni pravičnosti po onih besedah (1 Jan 3, 4): »Vsakdo, ki dela greh, dela tudi nepostavno in greh je nepostavnost.« V tem oziru se odstranitev vsakega greha imenuje opravičenje.

2. Vera in ljubezen izražata poseben red človeškega duha k Bogu po razumu ali čustvu. Toda pravičnost pomeni splošno in celotno pravilnost reda. In zato se ta sprememba rajši poimenuje po pravičnosti kakor pa po ljubezni ali veri.

3. Poklic se nanaša na pomoč Boga, ki notranje nagiblje in vzbuja duha, naj zapusti greh. Ta božji nagib ni odpuščanje greha sámo ampak njegov vzrok.

### Drugi člen:

**Ali je za odpuščanje greha, kar je isto kot opravičenje grešnika, potrebno, da se vlije milost?**

Pomisleki. Zdi se, da za odpuščanje greha, kar je opravičenje grešnika, ni potrebno, da se vlije milost.

1. Nekoga moremo odmakniti od enega nasprotja, ne da bi ga prestavili v drugo, če je med nasprotji kaj vmes. Toda med nasprotji stanja greha in stanja milosti je nekaj vmes. Obstoja namreč stanje nedolžnosti, v katerem človek nima ne milosti, ne greha. Zato se more komu odpustiti greh, ne da bi bil prestavljen v stanje milosti.

2. Bog krivdo odpusti tako, da je več ne prišteva, po onih besedah (Ps 31, 2): »Blagor človeku, ki mu Gospod ne prišteva greha.« Toda podelitev milosti v nas nekaj povzroči, kakor je zgoraj ugotovljeno (vpr. 110., čl. 1.). Torej podelitev milosti ni potrebna za odpuščanje greha.

3. Nihče ni obenem podvržen dvema nasprotjima. Toda neki grehi so si nasprotni. Tako zapravljevost in skopost. Kdor ima torej greh zapravljevosti, nima istočasno greha skoposti. Vendar je mogoče, da mu je bil prej vdan. Če torej greši z grehom zapravljevosti, se reši greha skoposti in tako se odpusti neki greh brez milosti.

Proti temu pa je, kar je rečeno (Rim 3, 24): »Opravičenje pa jim daruje njegova milost.«

Odgovor. Človek z grehom razžali Boga, kakor je iz zgoraj povedanega razvidno (vpr. 71., čl. 6.). Razžalenje pa se odpusti le tako, da se duh razžaljenega izmiri z žalivcem. In zato pravimo, da se nam greh odpusti, ko se Bog z nami izmiri. Ta mir je v ljubezni, ki nas z njo Bog ljubi. Božja ljubezen, kar zadeva božji dej, je večna in nespremenljiva. Toda kar zadeva učinek, ki ga nam vtisne, je včasih prekinjena, ko namreč včasih odpademo od nje, in včasih ga zopet pridobimo nazaj. Učinek božje ljubezni v nas, ki se z grehom uniči, pa je milost, po kateri je človek vreden večnega življenja, od katerega pa greh izključuje. In zato ni mogoče misliti odpuščanja greha, če se ne bi podelila milost.

Zavrnitev pomislekov. 1. Za to, da se žalivcu odpusti žalitev, se zahteva več kakor pa za to, da kdo, ki sploh ne žali, ni osovražen. Med ljudmi se namreč utegne zgoditi, da en človek drugega niti ne ljubi, niti ne sovraži. Toda če ga razžali, mu ta brez neke posebne dobrohotnosti ne more odpustiti žalitve. Božja dobrohotnost do človeka se obnovi po daru milosti. Čeprav bi torej človek pred grehom mogel biti brez milosti in krivde, po grehu ne more biti brez krivde, če nima milosti.

2. Božja ljubezen ne obstoja le v dejju božje volje, marveč prinaša tudi neki milostni učinek, kakor je zgoraj omenjeno (vpr. 110., čl. 1.). Tako tudi to, da Bog greha ne prišteva, prinaša neki učinek vanj, ki se mu greh ne prišteva. Iz božje ljubezni namreč izvira, če Bog komu greha ne prišteva.

3. Avguštin pravi (De nuptiis et concupiscentia l. 1, c. 26): »Če bi bilo isto nehati grešiti in ne imeti greha, bi zadostovalo, da bi sveto pismo opominjalo le: Sin, grešil si, ne greši ponovno. Toda to ni dovolj, ampak se dostavi: In prosi, da se ti prejšnji grehi odpustijo.« Dejanje greha sicer mine, ostane pa zadolženost krivde, kakor je zgoraj rečeno (vpr. 87., čl. 6.). Če zato kdo od greha ene naopake (vitium) preide v greh nasprotne naopake, sicer nima več dejanja preteklega greha, a ima še zadolženost krivde. In zato ima istočasno zadolženost obeh grehov. Grehi si namreč niso nasprotni po odvrnitvi od Boga, odkoder izvira zadolženost krivde.

### Tretji člen:

#### Ali se za opravičenje grešnika zahteva dejanje volje?

Pomisleki. Zdi se, da za opravičenje grešnika ni potrebno dejanje svobodne volje.

1. Vidimo, da se otroci opravičijo po zakramentu krsta brez dejanja svobodne volje. Včasih pa tudi odrasli. Avguštin namreč pripoveduje (Izpovedi l. 4, c. 4), da je neki njegov prijatelj bil bolan za hudo vročico. »Ležal je dolgo brez zavesti v smrtnem znoju. Ker so že obupavali nad njim, so ga dali, ne da bi bil vedel, krstiti, in je bil prerojen.« To se zgodi po opravičujoči milosti. A Bog svoje moči ni navezal izključno na zakramente. Torej more opravičiti človeka brez vsakega dejanja svobodne volje tudi izven zakramentov.

2. V spanju človek ne more rabiti razuma, brez česar pa dejanja svobodne volje ni. Toda Salomon je od Boga dobil v spanju dar modrosti, kakor se bere (III Kr. 3 in 2 Paral. 1). Enako se tudi dar opravičujoče milosti včasih človeku daruje od Boga brez dejanja svobodne volje.

3. Isti vzrok proizvede milost po njeni biti in jo ohranjuje. Avguštin namreč pravi (Super Gen. ad litt. l. 8, c. 10. 12), da se človek mora k Bogu tako spreobrniti, da ga vedno le on opraviči. Toda milost se ohranjuje v človeku brez dejanja svobodne volje. Torej jo Bog more vlit v začetku brez dejavnosti svobodne volje.

Proti temu pa je, kar pravi sv. Janez (Jan 6, 45): »Vsak, kdor od Očeta nauk sliši in se da poučiti, pride k meni.« Poučiti pa se ne more brez dejavnosti svobodne volje. Kdor se namreč uči, pritrjuje učitelju. Zato nihče ne pride k Bogu po opravičujoči milosti brez dejavnosti svobodne volje.

Odgovor. Opravičenje grešnika izvrši Bog, ki nagiblje človeka k pravičnosti. On namreč grešnika opraviči, kakor pravi apostol (Rim 4, 5). Bog pa giblje vse stvari po njih naravi. Tako vidimo, da v prirodi drugače giblje težke stvari, drugače lahke zaradi različne narave, ki jo vsaka stvar ima. In zato človeka nagne k pravičnosti po načinu človeške narave. Človek pa ima po svoji svojski naravi svobodno voljo. Kdor torej more rabiti svobodno voljo, tistega Bog nagne k pravičnosti le obenem z dejavnostjo svobodne volje. In tako tudi vlije dar opravičujoče milosti, da z njim obenem tudi nagiba svobodno voljo, da tisti, ki so za to gibanje dovzetni, tudi prejmejo dar milosti.

Zavrnitev pomislov. 1. Otroci niso sposobni dejanj svobodne volje. Zato jih Bog giblje k pravičnosti samo tako, da njihovi duši da lik. To pa se brez zakramenta ne dogaja. Kakor namreč izvirni greh, od katerega se opravičimo, ni dospel do njih po njihovi lastni volji, ampak po telesnem izvoru, tako prihaja vanje od Kristusa milost po duhovnem prerojenju. Isti razlog velja za blazne in neumne, ki niso nikoli imeli rabe svobodne volje. Če pa je kdo nekoč imel rabo svobodne volje, pozneje pa je postal brez nje, bodisi zaradi bolezni ali po spanju, ne doseže opravičujoče milosti po zunanje podeljenem krstu ali po nekem drugem zakramentu, če prej ni imel namena prejeti zakrament. To pa se ne godi brez rabe svobodne volje. In na ta način je bil prerojen oni človek, o katerem govori Avguštin, ker je i prej i pozneje krst sprejel voljno (acceptavit).

2. Tudi Salomon ni v spanju zaslužil in prejel modrosti. V sanjah mu je bilo le naznanjeno, da bo zaradi prejšnje želje prejel od Boga modrost. Zato je v njegovem imenu rečeno (Modr 7, 7): »Želel sem in dana mi je bila modrost.« Ali pa se more reči, da ono spanje ni bilo naravno, ampak spanje preroškega stanja, ki ga omenja sveto pismo (4 Mojz 12, 6): »Ako je med vami Gospodov prerok, se mu razodenem v prikazni, v sanjah govorim z njim.« V tem primeru ima rabo svobodne volje.

Vendar pa je treba vedeti, da ne velja isti razlog za dar modrosti in za dar opravičujoče milosti. Zakaj dar opravičujoče milosti predvsem človeka naravnava k dobremu, ki je predmet volje. Zato se človek k njemu nagiba po dejavnosti volje, to je po dejavnosti svobodne volje. A modrost dopolnjuje razum, ki je pred voljo. Zato more biti um razsvetljen z darom modrosti, ne da bi se izpolnila dejavnost svobodne volje. Tako tudi vidimo, da se nekatere stvari ljudem razodenejo med spanjem. Tako pravi sveto pismo (Job 33, 15): »Kadar prevzame ljudi trdno spanje in spe v postelji, takrat odpre možem ušesa in jih uči in poučuje z naukom.«

3. Ko prešine človeško dušo opravičujoča milost, se zgodi z njo neka sprememba. Zato pa je potrebna svojska dejavnost človeške duše, da se duša giblje primerno svojemu naravnemu značaju. Ohranjanje milosti pa je brez spremembe. Zato ni potrebna dejavnost duše, ampak samo nadaljevanje božjega vpliva.

#### Četrty člen:

#### **Ali je za opravičenje grešnika potrebno dejanje vere?**

Pomisleki. Zdi se, da za opravičenje grešnika dejanje vere ni potrebno.

1. Kakor se namreč človek po veri opraviči, tako se tudi po nekaterih drugih stvareh, na primer po strahu, o katerem pravi sveto pismo (Prid 1, 27): »Strah Gospodov izžene greh. Kdor je namreč brez strahu, ne more biti opravičen.« Prav tako po ljubezni, po onih besedah (Lk 7, 47): »Ker je mnogo ljubila, ji je odpuščenih mnogo grehov.« In zopet po ponižnosti, kakor pravi sv. Jakob (Jak. 4, 6): »Bog se prevzetnim ustavlja, ponižnim pa daje milost.« In zopet po usmiljenju po besedah (Preğ 15, 27): »Po usmiljenju in veri se očiščujemo grehov.« In zato dejanje vere ni bolj potrebno za opravičenje grešnika kakor dejanja imenovanih kreposti.

2. Dej vere se zahteva za opravičenje le toliko, kolikor z vero človek spozna Boga. Toda tudi drugače more človek spoznati Boga, namreč na naraven način in z darom modrosti. Torej dej vere ni potreben za opravičenje grešnika.

3. Členi vere so različni. Če bi zahtevali dej vere za opravičenje grešnika, se zdi, da bi moral človek, ko je prvič opravičen, misliti na vse člene vere. To pa se zdi neprikladno, zakaj tako premišljevanje zahteva dosti časa. Zato se zdi, da dej vere ni potreben za opravičenje grešnika.

Proti temu pa je, kar pravi apostol (Rim 5, 1): »Ko smo torej iz vere opravičeni, imamo mir z Bogom.«

Odgovor. Kakor je bilo rečeno (prejšnji člen), se dejanje svobodne volje zahteva za opravičenje grešnika tako, da Bog vpliva na človekovega duha. Bog pa giblje dušo človeka tako, da jo obrne k sebi, kakor je rečeno (Ps 94, 7, po drugem besedilu LXX): »Ti, o Bog, nas boš oživil, ko nas boš spreobrnil.« In zato so za opravičenje grešnika potrebna dejanja duha, s katerimi se spreobrne k Bogu. Prvo spreobrnjenje k Bogu pa se zgodi po veri, po onih besedah (Hebr 11, 6): »Kdor hoče priti k Bogu, mora verovati, da je.« In zato je dejanje vere potrebno za opravičenje grešnika.

Zavrnitev pomislov. 1. Dejanje vere ni popolno, če ni oblikovano po ljubezni. Zato je v opravičenju grešnika obenem z dejanjem vere tudi dejanje ljubezni. Svobodna volja pa se nagiba k Bogu tako, da se mu podredi, zato se pridruži tudi dejanje otroškega strahu in dejanje ponižnosti. Dogaja pa se, da je eno in isto dejanje odvisno od različnih kreposti, ena ukazuje, drugim je ukazano, če se namreč eno dejanje da naravnati k različnim smotrom.

Dejanje usmiljenja pa se udejstvuje ob grehu ali na način zadoščenja in tako sledi opravičenju, ali pa se udejstvuje kot priprava, kolikor usmiljeni usmiljenje dosežejo, in tako more iti tudi pred opravičenjem ali pa celo delovati v opravičenju skupaj z imenovanimi krepostmi, kolikor je usmiljenje vključeno v ljubezni do bližnjega.

2. Človek se z naravnim spoznanjem ne spreobrne k Bogu kot predmetu blaženosti in vzroku opravičenja. Zato tako spoznanje ne zadostuje za opravičenje. Dar modrosti pa predpostavlja spoznanje vere, kakor je iz zgoraj povedanega razvidno (vpr. 67., čl. 4. ad 3.).

3. Apostol pravi (Rim 4, 5): »Kdor veruje vanj, ki grešnika opravičuje, se mu v pravičnost šteje njegova vera po sklepu božje milosti.« Iz tega je razvidno, da se v opravičenju grešnika zahteva dejanje vere v tem obsegu, da človek veruje v Boga, ki opravičuje ljudi po skrivnosti Kristusovi.

#### Peti člen:

#### **Ali je v opravičenju grešnika potrebno dejanje svobodne volje proti grehu?**

P o m i s l e k i. Zdi se, da se za opravičenje grešnika ne zahteva dejanje svobodne volje proti grehu.

1. Le ljubezen je zadostna za uničenje greha po onih besedah (Preg. 10, 12): »Ljubezen pokrije vse grehe.« Toda predmet ljubezni ni greh. Zato za opravičenje grešnika ni potrebno dejanje svobodne volje proti grehu.

2. Kdor teži za tem, kar je pred njim, se ne sme ozirati za tem, kar je za njim, po onih apostolovih besedah (Fil 3, 13): »Pozabljam, kar je za menoj in se stegujem za tem, kar je pred menoj in tako hitim proti cilju za nagrado božjega klica od zgoraj.« Toda zanj, ki teži za pravičnostjo, so grehi pretekla reč. Torej jih mora pozabiti in se ne sme proti njim obračati z dejanji svobodne volje.

3. V opravičenju grešnika se en greh ne odpusti brez drugega. Brezbožno je namreč od Boga upati polovično odpuščanje« (iz pogl. Sunt plures, dist. 3, De poenit.). Če torej v opravičenju grešnika svobodna volja mora delovati proti grehu, bi morala misliti na vse svoje grehe. To pa se zdi neprikladno, kajti potrebno bi bilo za tako razmišljanje veliko časa. Človek pa tudi ne bi mogel dobiti odpuščanja grehov, ki jih je pozabil. Torej za opravičenje grešnika ni potrebno dejanje svobodne volje proti grehu.

O d g v o r. Kakor je bilo zgoraj povedano (čl. 1. tega vpr.), je opravičenje grešnika neko gibanje, s katerim Bog spremeni človeškega duha iz stanja greha v stanje pravičnosti. Zato je potrebno, da se človeški duh obrača z dejavnostjo svobodne volje k obema skrajnostima, kakor se ima telo, ki ga nekdo giblje v prostoru, k obema mejnima točkama gibanja. V prostornem gibanju teles pa je očitno, da se telo, ki se giblje, odmika od izhodne točke in se pomika proti cilju gibanja. Zato se mora človeški duh med opravičenjem z dejanjem svobodne volje odmakniti od greha in približati pravič-

nosti. Odmaknitev in približanje pa se v gibanju svobodne volje vrši po studu in hrepenenju. Avguštín namreč pravi o Jan 10, ko razlaga besede »najemnik pa beži« (In Io tract 46): »Naša čustva so gibi našega duha. Veselje je razširitev duha, strah je umik duha; ko poželiš, se pomikaš naprej z duhom; ko se bojiš, se z duhom umikaš.« Zato je potrebno, da je v opravičenju grešnika dvojen gib svobodne volje: eden, ki z njim po hrepenenju težimo k božji pravičnosti in drugi, s katerim s studom obžalujemo greh.

Zavrnitev pomislekov. 1. Ista krepost eno izmed dveh protivnih točk zasleduje, od druge pa beži. Kakor je zato delo ljubezni, da ljubi Boga, tako je njeno delo tudi, da s studom obsoja greh, s katerim se duša loči od Boga.

2. K temu, kar je za njim, se človek ne sme vračati z ljubeznijo, in v tem pogledu mora to pozabiti, da se mu ne zbudi nagnjenje do njega. Mora pa se grehov spominjati v razmišljanju, da jih obžaluje s studom, tako se namreč od njih odmika.

3. V času pred opravičenjem mora človek posamezne storjene grehe obžalovati, katerih se spominja. In iz tega predhodnega razmišljanja sledi v duši neko nagnjenje splošnega obžalovanja vseh storjenih grehov, med katerimi so vključeni tudi pozabljeni grehi. Zakaj človek je v onem stanju tako razpoložen, da bi se kesal tudi teh, ki se jih ne spominja, če bi jih imel v spominu. In to dejanje sodeluje v opravičenju.

#### Šesti člen:

### **Ali se odpuščanje grehov mora šteti med to, kar se zahteva za opravičenje grešnika?**

Pomisleki. Zdi se, da odpuščanja grehov ne smemo šteti k temu, kar se zahteva za opravičenje grešnika.

1. Substanca neke reči se namreč ne šteje k temu, kar se zahteva, kakor tudi človeka ne moremo šteti poleg duše in telesa. A opravičenje samo je odpuščanje grehov, kakor je rečeno (1. čl. tega vpr.). Torej ne smemo šteti odpuščanja grehov med tiste reči, ki se zahtevajo za opravičenje grešnika.

2. Podelitev milosti in odpuščanje greha je ena in ista reč, kakor je razsvetljenje in izgon teme istovetno. Toda iste reči ne moremo šteti poleg nje same; kajti enota stoji nasproti množini. Torej ne moremo odpuščanja greha šteti poleg podelitve milosti.

3. Odpuščanje grehov sledi gibu svobodne volje k Bogu in proti grehu kot učinek vzroku; zakaj po veri in kesanju se grehi odpustijo. Toda učinek se ne more šteti s svojim vzrokom; kajti reči, ki se skupaj štejejo, so med seboj razdeljene, a po naravi obenem. Zato odpuščanja grehov ne smemo šteti z drugimi rečmi, ki se zahtevajo za opravičenje grešnika.

Proti temu pa je, da pri naštevanju tega, kar se zahteva za neko stvar, ne smemo opustiti smotra, ki je pri vsaki stvari najvažnejša reč. Toda odpuščanje greha je v opravičenju grešnika smoter; rečeno je namreč (Iz 27, 9): »Ves sad je v tem, da se odvzame

njegov greh.« Torej se mora odpuščenje greha šteti med to, kar se zahteva za opravičenje.

**O d g o v o r.** Štiri reči se naštevajo kot potrebne za opravičenje grešnika. Te so: podelitev milosti, gib svobodne volje k Bogu po veri, gib svobodne volje proti grehu in odpuščenje greha. Zakaj opravičenje je, kakor smo rekli (čl. 1. tega vpr.), gibanje, s katerim Bog dušo premakne iz stanja greha v stanje pravičnosti. V vsakem gibanju, kadar je ena reč od druge gibana, so potrebne tri stvari: najprej, da eno bitje giblje, drugič, da se drugo bitje giblje in tretjič dopolnitev gibanja ali prihod k smotru. Od božjega gibanja prihaja podelitev milosti; na strani svobodne volje pa sta dve gibanji: oddaljuje se od izhodne točke in približuje se končni točki. Dopolnitev pa ali prihod k cilju tega gibanja pa se zvrši z odpuščanjem greha, zakaj s tem se opravičenje dopolni.

**Z a v r n i t e v p o m i s l e k o v.** 1. Pravimo, da je opravičenje grešnika odpuščenje grehov samo, ker vsako gibanje dobi svoj vrstni značaj od cilja. Vendar pa je za to, da cilj dosežemo, potrebnih več drugih reči, kakor je razvidno iz zgoraj povedanega.

2. Na dva načina moremo gledati na podelitev milosti in odpuščenje greha: Na en način po bistvu (substanci) deja in v tem pogledu sta eno, zakaj z istim dejanjem Bog daruje milost in odpusti greh. Na drug način moremo gledati nanje s strani njih predmetov. Tako pa se razlikujeta po različnosti krivde, ki se uniči, in milosti, ki se vlije; kakor se tudi v prirodi razlikujeta nastanek in smrt, čeprav je rojstvo enega smrt drugega.

3. To skupno naštevavanje ni tako kakor pri razdelitvi rodu v vrste, kjer naštevane reči morajo biti obenem, ampak je po razliki reči, ki so potrebne za dovršitev nečesa. Pri tem naštevanju more biti nekaj prej in nekaj pozneje. Zakaj med počeli in deli sestavljene reči more biti eno pred drugim.

#### Sedmi člen:

##### **Ali se opravičenje grešnika zgodi trenutno ali postopoma?**

**P o m i s l e k i.** Zdi se, da se opravičenje grešnika ne zgodi trenutno, ampak postopoma.

1. Za opravičenje grešnika je potrebno kakor rečeno (čl. 3. tega vpr.) dejanje svobodne volje. Dej svobodne volje pa je izbrati, ta pa zahteva prej umskega premisleka, kakor je rečeno (vpr. 13., čl. 1.). Ker pa premislek vsebuje neko sklepanje in ima to zopet neko zaporednost, se zdi, da je opravičenje grešnika postopno.

2. Dej svobodne volje je spojen z dejanskim razmišljanjem. Nemogoče pa je več reči obenem dejansko umeti, kakor je rečeno (I. 85, 4). Ker pa se za opravičenje grešnika zahteva gib svobodne volje proti raznovrstnim predmetom, namreč k Bogu in proti grehu, se zdi, da se opravičenje ne more izvršiti trenutno.

3. Subjekt polagoma sprejema lik, ki je dovteten za večjo ali manjšo stopnjo. Zgled je belina in črnina. A milost more biti v večji

ali manjši stopnji, kot je zgoraj povedano (vpr. 112., čl. 4.). Torej je subjekt ne sprejme v hipu. Ker je torej za opravičenje grešnika potrebno, da se vlije milost, se zdi, da se opravičenje grešnika ne more izvršiti v trenutku.

4. Gibanje svobodne volje, ki sodeluje pri opravičenju grešnika, je zaslužno, in zato mora izhajati iz milosti, brez katere ni zasluženja, kakor bomo spodaj razložili (vpr. 114., čl. 2.). Toda bitje mora prej dobiti lik in šele potem delovati po liku. Zato se prej vlije milost in potem se svobodna volja nagiba k Bogu in v obžalovanje greha. Torej opravičenje v celoti ni istočasno.

5. Če se milost duši podeli, mora biti neki hip, ko začne biti v duši. Podobno ko se greh odpusti, mora biti zadnji hip, ko je človek še v grehu. A to ne more biti en in isti hip, ker bi na ta način nasprotni stanji bili istočasno v istem bitju. Torej morata biti dva hipa, ki sledita drug drugemu. Med njima mora biti po Filozofovih besedah (Phys. I 6. tekst 2) neki vmesni čas. Torej se opravičenje ne zgodi v celoti istočasno, marveč postopoma.

Proti temu pa je, da se opravičenje grešnika izvrši po milosti svetega Duha, ki opraviči. Sveti Duh pa hipoma pride v človekovo dušo, po onih besedah (Apd 2, 2): »Nastal je nagloma z neba šum, kakor prihajajočega silnega vetra.« K temu pravi glosa (Interloc. in je iz Ambroz. v razlagi Lk 1: odšla je v gore), da »milost svetega Duha ne pozna počasnega napora.« Torej opravičenje grešnika ni postopno, ampak hipno.

Odgovor. Celotno opravičenje grešnika izvirno (originaliter) obstoja v podelitvi milosti. Po tej se namreč nagiba svobodna volja in odpusti krivda. Podelitev milosti pa se zgodi v hipu brez zaporednosti. Razlog za to je ta: če se neki lik ne vtisne takoj v subjekt, se to dogaja zato, ker subjekt ni pripravljen in delujoče počelo potrebuje časa za to, da subjekt pripravi. In zato vidimo, da snov takoj prejme substancialni lik, kakor hitro je po neki predidóči spremembi snov pripravljena. Iz istega razloga neko dejansko svetlo telo hipno razsvetli prozorno snov, ker je sama po sebi pripravljena za sprejem luči. Zgoraj pa je rečeno (vpr. 112., čl. 2.), da Bog za to, da duši milost vlije, ne zahteva neke priprave, razen tisto, ki jo sam povzroči. Tako, za sprejem milosti zadostno pripravo pa naredi včasih v hipu, včasih pa polagoma in zaporedoma, kakor je zgoraj povedano (vpr. 112., čl. 2. ad 2). Naravno delujoče počelo pa ne more hipoma pripraviti snovi iz razloga, da se v snovi upira neko nesorazmerje nasproti moči delujočega počela. Zato vidimo, da se snov tem hitreje pripravi, čim krepkejša je moč delujočega počela. Ker je božja moč neskončna, more vsako ustvarjeno snov v trenutku pripraviti na lik, še bolj pa svobodno voljo človeka, katere gibanje more po naravi biti trenutno. Tako se torej opravičenje grešnika zvrši hipno po Bogu.

Zavrnitev pomislekov. 1. Gib svobodne volje, ki sodeluje pri opravičenju, je privolitev v obžalovanju greha in za pristop k Bogu. Ta pritrditev se zvrši hipno. Včasih se dogodi, da gre pred



tem neki razmislek, ki pa ne spada k bistvu opravičenja, ampak je pot k opravičenju; kakor je prostorno gibanje pot k razsvetljenju in sprememba k nastanku.

2. Kakor je bilo zgoraj povedano (I. vpr. 85, čl. 5.), ni nič proti temu, da dva predmeta obenem dejansko spoznamo, če sta v nekem pogledu eno. Tako tudi obenem spoznamo subjekt in predikat, kolikor se združita v redu ene trditve. In na isti način se more svobodna volja obenem gibati proti dvema stvarima, kolikor se ena naravnava k drugi. Dejavnost svobodne volje proti grehu se naravnava v dejavnost svobodne volje proti Bogu, s katerim se hoče zediniti. In zato svobodna volja v opravičenju grešnika obenem obžaluje greh in se spreobrne k Bogu; podobno kakor se telo istočasno z odmičanjem od enega kraja pomika k drugemu.

3. Da snov lika trenutno ne privzame, razlog ni v tem, ker more lik biti v njej v večji ali manjši meri. Če bi bilo tako, bi zrak luči ne sprejel hipno, kajti zrak more biti bolj ali manj razsvetljen. Razlog moramo priznati na strani priprave snovi ali subjekta, kakor je rečeno (v odgovoru).

4. V istem trenutku, ko stvar lik dobi, začne delovati po svojskem liku. Tako se tudi ogenj takoj, ko se zaneti, dviga kvišku. In če bi bilo njegovo gibanje hipno, bi bilo v istem trenutku dopolnjeno. Gibanje svobodne volje, ki je hotenje, ni zaporedno, ampak hipno, zato ni treba, da bi bilo opravičenje grešnika postopno.

5. O zaporednosti nasprotnih stanj v istem subjektu je treba drugače misliti pri onih rečeh, ki so podvržene času in drugače pri onih, ki so nad časom. O teh, ki so podvržene času, ni zadnjega hipa, v katerem bi bil prejšnji lik v subjektu, je pa zadnji čas in prvi hip, ko je naslednji lik v snovi ali subjektu. Razlog tega je, ker v času ne moremo pojmiti pred enim hipom drugega hipa, ki gre neposredno pred njim, kajti trenutki si ne sledijo drug za drugim v času, kot tudi ne točke v črti, kakor dokazuje Filozof (Physic. I. 6, tekst 1 sl.), ampak čas se končuje v hip. Zato je v vsem predidčem času, ko se nekaj giblje k nekemu liku, to podrejeno nasprotnemu liku; in v zadnjem hipu onega časa, ki je prvi hip sledečega časa, ima lik, ki je cilj gibanja.

Zadeva pa je drugačna pri stvareh, ki so nad časom. Če je namreč tam neka zaporednost čustev ali umskih pojmov (na primer pri angelih), se ta zaporednost ne meri z nepretrganim časom (tempore continuo), ampak z razločenim (tempore discreto); saj tudi to, kar se meri, ni nepretrgano zvezno, kakor je povedano (I. 53, 2. 3). Zato pri teh dogajanjih moramo priznati zadnji hip, v katerem je bilo prvo, in prvi hip, v katerem je to, kar sledi. Tudi ni potreben vmesni čas, ker tam ni nepretrganosti časa, ki bi to zahtevala. Človeški duh pa, ki se opraviči, je sam po sebi sicer nad časom, a naključno je podložen času, kolikor namreč spoznava zvezno in časovno po čutnih likih, v katerih motri umske like, kakor je rečeno (I, 85, 1. 2). In zato moramo po tem pravilu soditi o njegovi spremembi po načinu

časovnih gibanj tako, da pravimo, da ni zadnjega trenutka, ko je krivda v subjektu, ampak zadnji čas; je pa prvi trenutek, ko je milost v subjektu, v vsem preteklem času pa je bila krivda v subjektu.

Osmi člen:

**Ali je podelitev milosti po redu narave med vsemi rečmi prva, ki se zahtevajo za opravičenje grešnika?**

P o m i s l e k i. Zdi se, da podelitev milosti po redu narave ni prva med rečmi, ki se zahtevajo za opravičenje grešnika.

1. Prej se je treba odmakniti od hudega, kakor pa se približati dobremu, po onih besedah (Ps 33, 15): »Odvрни se od hudega in delaj dobro.« Toda odpuščenje krivde spada k odmaknitvi od hudega, podelitev milosti pa k doseženju dobrega. Torej je naravno prej odpuščenje krivde, kakor pa podelitev milosti.

2. Priprava je po naravi prej kakor lik, na katerega pripravlja. A gibanje svobodne volje je neka priprava za sprejem milosti, torej je po naravi pred podelitvijo milosti.

3. Greh ovira dušo, da ne teži prosto k Bogu. Najprej pa je treba odstraniti ovire gibanja in šele nato to sledi. Zato je prej odpuščenje krivde in gibanje svobodne volje proti grehu, kakor pa gibanje svobodne volje k Bogu in podelitev milosti.

P r o t i t e m u p a j e, da je vzrok po naravi pred učinkom. A podelitev milosti je vzrok vsega drugega, kar se zahteva za opravičenje grešnika, kakor je bilo zgoraj povedano (prejšnji člen). Torej je po naravi prej.

O d g o v o r. Omenjene štiri reči, ki se zahtevajo za opravičenje grešnika so sicer časovno obenem, ker opravičenje ni postopno, kakor je rečeno (prejšnji člen); a po redu narave je ena pred drugo. In med njimi je po naravnem redu prva podelitev milosti, drugo gibanje svobodne volje k Bogu, tretje je gibanje svobodne volje proti grehu, četrto pa je odpuščenje krivde.

Razlog za to je, ker je v vsakršnem gibanju po naravi prvi gib gibajočega počela, drugo pa je priprava snovi ali gibanje gibljivega bitja, zadnji pa je smoter ali cilj gibanja, kjer se dovrši gibanje gibajočega počela. Gib Boga, ki giblje, je torej podelitev milosti, kakor je bilo zgoraj povedano (čl. 6. tega vpr.); gibanje ali priprava gibljivega bitja je dvojno gibanje svobodne volje; cilj pa ali konec gibanja je odpuščenje krivde, kakor je iz zgoraj povedanega razvidno. In zato je po naravnem redu v opravičenju grešnika prvo, da se vlije milost, drugo gibanje svobodne volje k Bogu, tretje pa je gibanje svobodne volje proti grehu. (Zaradi tega namreč tisti, ki je deležen opravičenja, obžaluje greh, ker je zoper Boga in zato gibanje svobodne volje k Bogu gre naravno pred gibanjem svobodne volje proti grehu, ker je ono vzrok in razlog tega.) Četrto pa in zadnje je odpuščenje krivde, na katero je ta sprememba naravnana kot na svoj cilj, kakor je rečeno (čl. 1. in 6. tega vpr.).

Zavrnitev pomislekov. 1. Na odmaknitev od cilja in približanje k cilju moremo gledati z dveh vidikov: s strani gibljivega bitja in tako je po naravi odmaknitev od izhodne točke pred približanjem cilju. Prej je namreč v subjektu, ki se giblje, nasprotno, kar se odvrže in nato ono, kar gibljivo bitje po gibanju doseže. Toda s strani delujočega počela je obratno: delujoče počelo namreč po liku, ki v njem že biva, deluje za odstranitev protivnega, kakor sonce s svojo lučjo deluje za odstranitev teme. Zato pa je s strani sonca prej razsvetljevati kakor odstraniti temo; na strani zraka, ki naj se razsvetli, pa je prej, da se očisti teme, kakor da doseže luč. A prej po redu narave, čeprav je oboje istočasno. Ker pa Bog, ki opraviči, daje milost in odpušča krivdo, zato je po naravi prej, da vlije milost, kakor da odpusti greh. Če pa gledamo na to, kar se godi v opravičenem človeku, je obratno. Prej je po naravi rešitev od greha kakor doseženje opravičujoče milosti. — Moremo pa tudi reči, da sta tečaja opravičenja krivda kot izhodišče in pravičnost kot cilj; milost pa je vzrok odpuščenja krivde in prejema pravičnosti.

2. Priprava subjekta se zvrši pred prejemom lika po redu narave; vendar pa sledi dejavnosti delujočega počela, po kateri se tudi subjekt sam pripravi; in zato je gibanje svobodne volje po redu narave pred doseženjem milosti; sledi pa podelitvi milosti.

3. Kakor pravi Filozof (Physic. I. 2, tekst 89) »je v gibanjih duha vsekakor prej gibanje k počelu umne namere ali cilju dejanja«; toda v zunanjih gibanjih pa je odstranitev ovire pred doseženjem cilja. In ker je gibanje svobodne volje gibanje duha, zato se po redu narave prej giblje k Bogu kot k cilju, kakor pa za odstranitvijo ovire greha.

#### Deveti člen:

#### **Ali je opravičenje grešnika največje božje delo?**

Pomisleki. Zdi se, da opravičenje grešnika ni največje božje delo.

1. Po opravičenju doseže človek milost tega življenja. Toda po poveljanju doseže človek milost domovine, ki je večja. Torej je poveljanje angelov ali ljudi večje delo kakor opravičenje.

2. Opravičenje grešnika je naravnano v posamezno dobro enega človeka. Toda dobrina vesoljstva je večja kakor dobro enega človeka, kakor je razvidno (Ethic. I. 1, s. 2). Torej je stvarjenje nebes in zemlje večja dobrina kakor opravičenje grešnika.

3. Večje delo je narediti nekaj iz nič, ko nič ne sodeluje s tvornim počelom, kakor iz nečesa kaj narediti s sodelovanjem trpnega subjekta. A v delu stvarjenja se iz nič nekaj naredi, zato ne more nobeno bitje sodelovati s stvarnikom; v opravičenju grešnika pa Bog iz nekega bitja nekaj naredi, to je iz grešnika naredi pravičnega; tudi je tu neko sodelovanje s strani človeka, ker je pri tem gibanje svobodne volje, kakor je bilo omenjeno (čl. 3. tega vpr.). Zato opravičenje grešnika ni največje božje delo.

Proti temu pa je, kar pravi sveto pismo (Ps 144, 9): »Njegovo usmiljenje je nad vsa njegova dela veliko«. In v neki kolekti se pravi: »Bog, ki svoje usmiljenje najbolj kaže s prizanašanjem in usmiljenjem«. Avguštin tudi pravi (Tract. 72 v Jan), ko razlaga Jan 14: »večje od teh reči bo delal«, da je »večje delo iz grešnika narediti pravičnega, kakor pa ustvariti nebo in zemljo«.

Odgovor. Neko delo se more imenovati veliko v dveh pogledih. V enem pogledu po načinu delovanja in tako je največje delo delo stvarjenja, kjer iz nič nekaj nastane. V drugem pogledu se more imenovati delo veliko zaradi velikosti učinka in v tem pogledu je opravičenje grešnika, ki se dopolni z večno dobrino božje deležnosti večje, kakor stvarjenje nebes in zemlje, ki se dopolni z dobrino spremenljive narave. Ko je torej Avguštin rekel, da je večje delo napraviti iz grešnika pravičnika, kakor ustvariti nebo in zemljo, je dostavil: »Nebo in zemlja bosta namreč prešla, zveličanje in opravičenje vnaprej določenih (predestiniranih) pa bosta ostala.«

Vedeti pa je treba, da se neka reč imenuje velika na dva načina. Na en način po absolutni kolikosti. Na ta način je dar slave večji kot dar milosti, ki grešnika opraviči. V tem oziru je povečanje pravičnika večje delo kot opravičenje grešnika. Na drug način se neko delo imenuje veliko po sorazmerni kolikosti, kakor se imenuje hrib majhen in proseno zrno veliko. In na ta način je večji dar milosti, ki opraviči grešnika, kakor dar slave, ki napravi pravičnega blaženega. Kajti dar milosti bolj presega vrednost grešnika, ki je bil vreden kazni, kakor pa dar slave vrednost pravičnega, ki je po svojem opravičenju vreden slave. In zato pravi Avguštin na istem mestu: »Naj presodi kdor more, ali je več ustvariti angele pravične kakor opravičiti grešnike. Če je obojno delo enako po moččnosti, je to gotovo delo večjega usmiljenja.«

Zavrnitev pomislekov. 1. Odgovor je razviden iz povedanega.

2. Dobrina veseljstva je večja od posebne poedine dobrine posameznega bitja, če se oboje vzame v istem rodu. A dobrina milosti enega bitja je večja kakor naravna dobrina vsega sveta.

3. Oni razlog velja za način delovanja, tako je stvarjenje največje božje delo.

Deseti člen:

### Ali je opravičenje grešnika čudežno delo?

Pomisleki. Zdi se, da je opravičenje grešnika čudežno delo.

1. Čudežna dela so namreč večja od onih, ki niso čudežna. A opravičenje grešnika je večje delo, kakor so druga čudežna dela, kar je razvidno iz mesta, ki smo ga navedli iz Avguštinove knjige (prejšnji člen). Torej je opravičenje grešnika čudežno delo.

2. Nagnenje volje je v duši na tak način kakor naravno nagnenje v prirodnih stvareh. Kadar pa Bog v prirodnih stvareh nekaj dela proti nagnenju narave, je to čudežno delo; na primer, če ozdravi slepca ali zbudi mrliča k življenju. Volja grešnika pa teži

v hudo. Ker torej Bog v opravičenju človeka nagne k dobremu, se zdi, da je opravičenje grešnika čudežno delo.

3. Kakor modrost je tudi pravičnost božji dar. Čudežno delo pa je, če kdo hipno brez lastnega prizadevanja dobi od Boga modrost. Torej je čudežno delo, ko Bog grešnika opraviči.

Proti temu pa je: Čudežna dela so nad naravno zmožnostjo. Toda opravičenje grešnika ni nad naravno zmožnostjo, zakaj Avguštin pravi (*De praedest. sanct. c. 5.*): »da morejo imeti vero in morejo imeti ljubezen je v naravni moči ljudi. Da pa imamo vero, imamo ljubezen je milost vernikov.« Torej opravičenje grešnika ni čudežno delo.

Odgovor. V čudežnem delu navadno najdemo tri znake: Eden je na strani zmožnosti delujočega počela, ker se morejo narediti le z božjo močjo. In zato so povsem čudovita dela, ker imajo skriti vzrok, kakor je bilo rečeno (*I, 105, 7*). V tem pogledu se more imenovati čudežno delo prav tako opravičenje grešnika, kakor stvarjenje sveta in sploh vsako delo, ki ga more le Bog napraviti. Drugič pa najdemo v nekaterih čudežnih delih, da je lik vpeljan preko naravne zmožnosti take snovi. Tako se zgodi v zbujuju mrliča, kjer življenje presega naravno zmožnost takšnega telesa. V tem pogledu opravičenje grešnika ni čudežno delo, ker je po naravi duša sposobna za milost. Že samo s tem, da »je bila ustvarjena po božji podobi, je sposobna za deležnost božje narave po milosti«, kakor pravi Avguštin (na označenem mestu).

Tretjič pa najdemo v čudežnem delu nekaj mimo običajnega navadnega reda, po katerem se učinek proizvede. Tako se godi, če neki bolnik hipoma popolnoma ozdravi preko navadnega poteka zdravljenja, ki ga opravlja narava ali pa zdravniška veda. V tem pogledu je opravičenje grešnika včasih čudežno, včasih pa ne. Splošen in navaden potek opravičenja je namreč tak, da Bog notranje dušo nagiba in se nato človek spreobrne k Bogu, najprej z nepopolnim spreobrnjenjem, da nato pride do popolnega, zakaj »začetna ljubezen zasluži, da se pomnoži, pomnožena nato zasluži, da se dopolni«, kakor pravi Avguštin (*186. pismo, c. 5.*). Včasih pa Bog tako silno razgiba dušo, da ta takoj doseže neko popolnost pravičnosti. Tako je bilo pri Pavlovem spreobrnjenju, ki je bil tudi zunanje čudežno vržen na tla, in zato se Cerkev Pavlovega spreobrnjenja slovesno spominja kot čudežnega.

Zavrnitev pomislekov. 1. Čeprav so nekatera čudežna dela po ustvarjeni dobrini manjša kot opravičenje grešnika, se vendar izvršijo mimo navadnega reda takih učinkov, in zato imajo bolj značaj čudeža.

2. Ni vedno čudežno delo, če se prirodna stvar giblje proti svojemu nagnenju. Sicer bi bil čudež, da se voda ogreje ali da se kamen vrže kvišku. Čudežno je le tedaj, če se to godi mimo reda svojskega vzroka, ki je sposoben, da to napravi. Grešnika pa ne more noben drug vzrok opravičiti kot edino Bog, kakor tudi vodo

more ogreti le ogenj. In zato opravičenje grešnika v tem pogledu ni čudežno.

3. Človek je sposoben, da dobi od Boga modrost in vednost po lastni nadarjenosti in umskem delu. In zato je čudež, če kdaj postane človek moder in učen mimo tega načina. Toda opravičujoče milosti človek ni zmožen pridobiti s svojim delovanjem, ampak le po božjem delovanju in zato ni podobnosti.

#### 114. vprašanje:

### O ZASLUŽENJU

Nato je razpravljati o zasluženju, ki je učinek sodelujoče milosti. In o tem vprašujemo deset reči:

1. Ali more človek od Boga kaj zaslužiti?
2. Ali more kdo brez milosti zaslužiti večno življenje?
3. Ali more kdo z milostjo večno življenje zaslužiti po vrednosti?
4. Ali je milost počelo zasluženja predvsem po ljubezni?
5. Ali more človek zase zaslužiti prvo milost?
6. Ali more kdo prvo milost zaslužiti za drugega?
7. Ali more kdo zase zaslužiti obnovo po grehu?
8. Ali more kdo zase zaslužiti rast v milosti in ljubezni?
9. Ali more kdo zase zaslužiti stanovitnost do konca?
10. Ali so časne dobrine predmet zasluženja?

#### Prvi člen:

### Ali more človek kaj zaslužiti od Boga?

Pomisleki. Zdi se, da človek nič ne more od Boga zaslužiti.

1. Zdi se, da nihče ne more zaslužiti plačila za to, če drugemu vrne, kar mu je dolžan. Toda z vsemi dobrimi deli, kar jih napravimo, ne moremo dovolj povrniti Bogu tega, kar mu dolgujemo, ampak mu ostanemo še vedno več dolžni. Tako misli tudi Filozof (Ethic. I. 8. c. ult). In zato pravi sveto pismo (Lk 17, 10): »Ko storite vse, kar vam je bilo zapovedano, recite: nekoristni hlapci smo; storili smo, kar smo bili dolžni storiti«. Torej človek ne more nič zaslužiti od Boga.

2. Zdi se, da s tem, če kdo sebi koristi, ne more nič zaslužiti pri Bogu, kateremu nič ne koristi. A človek s tem, da dobro dela, sebi ali drugemu človeku koristi, ne pa Bogu. Sveto pismo namreč pravi (Job 35, 7): »Če prav delaš, kaj daruješ njemu, ali kaj prejme on iz tvojih rok?« Torej človek ne more nič zaslužiti od Boga.

3. Kdor koli pri kom kaj zasluži, si ga napravi za dolžnika. Zakaj ta je dolžan dati plačilo njemu, ki zasluži, Bog pa ni nikomur

dolžnik, zato pravi sveto pismo (Rim 11, 35): »Kdo mu je prej kaj dal, da bi se mu povrnilo.« Torej nihče ne more od Boga kaj zaslužiti.

Proti temu pa je, kar pravi sveto pismo (Jerem. 31, 16): »Za tvoje delo je plačilo.« Plačilo pa se imenuje to, kar se daje za zasluge. Torej se zdi, da človek more od Boga kaj zaslužiti.

Odgovor. Zasluga in plačilo se nanašata na isto reč. Plačilo se namreč imenuje, kar se komu povrne za storitev dela ali truda kot neka njegova cena. Kakor je torej dej pravičnosti, vrniti pravično ceno za stvar, ki smo jo od nekoga prejeli, tako je tudi dej pravičnosti dati plačilo za neko delo ali trud. Pravičnost pa je neka enakost, kakor je razvidno iz Filozofovih besed (Ethic. I. 5. c. 4). Zato je pravičnost v polnem smislu med onimi, ki so si popolnoma enaki. Med onimi, ki si niso popolnoma enaki, ni pravičnosti v polnem smislu, ampak je mogoč le neki način pravičnosti; kakor se govori o nekem očetovskem ali gospodarjevem pravu, kot pravi Filozof (v isti knjigi). Zaradi tega pa je v polnem smislu razmerje zasluge in plačila med onimi, kjer je bistvo pravičnosti v polnem smislu. Kjer pa pravičnost ne vlada v polnem smislu, ampak samo v nekem oziru, tam tudi ni v polnem pomenu razmerja zasluženja, ampak le v nekem pogledu, kolikor se uveljavlja ideja pravičnosti. Na ta način tudi sin kaj zasluži od očeta, ali služabnik od gospodarja.

Očitno pa je, da je med Bogom in človekom največja neenakost. Zakaj med njima je neskončna razdalja in vse dobro, kar ga človek ima, je od Boga. Zato v razmerju človeka do Boga ne more biti pravičnosti na osnovi absolutne enakosti, ampak le po nekem sorazmerju, kolikor namreč vsak dela po svojem načinu. Način in mero svoje moči pa ima človek od Boga in zato človek pri Bogu more zaslužiti le na predpostavki božje naredbe, tako da namreč človek s svojim delovanjem doseže od Boga za plačilo to, za kar mu je Bog odmeril moč delovanja. Tako tudi prirodne reči s svojim gibanjem in delovanjem to dosežejo, za kar so od Boga določene, a na različne načine. Zakaj umno ustvarjeno bitje samo sebe giblje k delovanju po svobodni volji in zato je njegovo dejanje zaslužno, česar v drugih ustvarjenih bitjih ni.

Zavrnitev pomislekov. 1. Človek zasluži, kolikor iz lastne volje dela to, kar more. Drugače bi dej pravičnosti, s katerim se dolg vrača, ne bil zaslužen.

2. Bog od naših dobrih del ne išče koristi, ampak slavo, to je razodetja svoje dobrote, kar tudi zahteva od drugih del. Iz tega pa, da njega častimo, on nič ne pridobi, ampak mi. Od Boga ne zaslužimo zato, ker bi iz naših del nekaj pridobil, ampak, ker delamo zaradi njegove slave.

3. Ker je naše dejanje zaslužno le na osnovi predpostavljene božje naredbe, ne sledi, da bi postal Bog naš dolžnik v strogem pomenu besede, ampak je le svoj dolžnik, ker se njegova naredba mora izpolniti.

## Drugi člen:

### Ali more kdo brez milosti zaslužiti večno življenje?

P o m i s l e k i. Zdi se, da kdo more brez milosti zaslužiti večno življenje.

1. Človek namreč more od Boga to zaslužiti, za kar je od Boga naravnán, kakor je bilo povedano (prejšnji člen). Toda človek je po svoji naravi naravnán na blaženost kot svoj cilj; zato tudi naravno želi biti blažen. Torej more človek z naravnimi močmi brez milosti zaslužiti blaženost, ki je večno življenje.

2. Isto delo je tem bolj zaslužno, čim manj je dolgovano. Toda manj dolgovano je dobro delo, katero napravi tisti, ki je bil obdarjen vnaprej z manjšimi darovi. Kdor pa ima le naravne dobrine, je prejel manjše dobrine od Boga, kakor pa tisti, ki ima z naravnimi tudi milostne. Zato se zdi, da so dela onega bolj zaslužna pri Bogu. In če torej tisti, ki ima milost, more nekako zaslužiti večno življenje, ga bo še toliko bolj tisti, ki je nima.

3. Božje usmiljenje in radodarnost neskončno presejata človeško usmiljenje in radodarnost. Toda en človek more pri drugem zaslužiti, čeprav ni imel prej nikoli njegove milosti. Zdi se torej, da še mnogo bolj more človek brez milosti zaslužiti od Boga večno življenje.

Prot i t e m u p a j e, kar pravi apostol (Rim 6, 23): »Milost božja je večno življenje.«

O d g o v o r. Človeka brez milosti moremo motriti v dvojnem stanju, kakor je zgoraj povedano (vpr. 109., čl. 2.). Prvo je stanje celostne narave, kakršno je bilo v Adamu pred grehom; drugo je stanje pokvarjene narave, kakršno je v nas pred obnovo milosti. Če torej govorimo o človeku v prvem stanju, tedaj človek brez milosti z naravnimi silami ne more zaslužiti večnega življenja iz edinega razloga, ker je namreč zasluženje odvisno od božje vnaprejšnje uredbe. Nobenega dejanja neke stvari namreč Bog ne naravnava na nekaj, kar presega sorazmerje moči, ki je počelo deja. Tako je namreč urejeno po božji previdnosti, da nobena reč ne deluje preko svoje moči. Večno življenje pa je neka dobrina, ki presega sorazmerje ustvarjene narave, ker presega tudi njeno spoznanje in hrepenenje po onih besedah (1 Kor 2, 9): »Oko ni videlo in uho ni slišalo in v srce človekovo ni prišlo.« In zato nobena ustvarjena narava ni zadostno počelo zaslužnega dela za večno življenje, ako se ne doda neki nadnaravni dar, ki se imenuje milost.

Če pa govorimo o človeku, ki je v grehu, se prvemu razlogu pridruži še drugi iz ovire greha. Greh je namreč razžalenje Boga in izključuje od večnega življenja, kakor je razvidno iz zgoraj povedanega (vpr. 71., čl. 6. in vpr. 113., čl. 2.). Zato ne more nihče, ki je v stanju greha, zaslužiti večnega življenja, če se prej ne spravi z Bogom po odpuščenju grehov, kar se zgodi po milosti. Grešniku ni namreč dolgovano življenje, ampak smrt po onih besedah (Rim 6, 23): »Plačilo za greh je smrt.«



Zavrnitev pomislekov. 1. Bog je naraval človeško naravo, da doseže cilj večnega življenja, a ne z lastno močjo, temveč s pomočjo milosti. Na ta način more biti njegovo dejanje zaslužno za večno življenje.

2. Človek brez milosti ne more imeti dela, ki bi bilo enako delu, izvirajočemu iz milosti, zakaj čim popolnejše je počelo dejanja, tem popolnejše je dejanje. Razlog pa bi veljal, če bi predpostavljali na obeh straneh enakost dejavnosti.

3. Prvi navedeni razlog je različno v Bogu in človeku. Zakaj človek ima vso svojo moč za dobra dela od Boga, ne pa od človeka in zato more človek od Boga zaslužiti edinole po njegovem daru. To apostol izrecno izrazi rekoč: »Kdo mu je prvi dal in se mu bo povrnilo.« Toda od človeka more kdo zaslužiti s pomočjo zmožnosti, ki jo je prejel od Boga, preden je od človeka samega kaj prejel. Glede drugega razloga, ki je vzet iz ovire greha, pa velja podobno za človeka in Boga. Zakaj tudi človek ne more od drugega človeka kaj zaslužiti, če ga je prej razžalil, dokler mu ne da zaščena in se tako z njim ne spravi.

### Tretji člen:

#### **Ali človek v milosti more po vrednosti zaslužiti večno življenje?**

Pomisleki. Zdi se, da človek v milosti ne more zaslužiti po vrednosti večnega življenja.

1. Apostol namreč pravi (Rim 8, 18): »Trpljenje sedanjega časa se ne da primerjati s slavo, ki se bo razodela nad nami.« A zdi se, da je med drugimi zaslužnimi deli najbolj zaslužno trpljenje svetnikov. Torej nobena človeška dela niso zaslužna za večno življenje po vrednosti.

2. O onih besedah (Rim 6, 23): »Milost božja je večno življenje,« pravi glosa (Ord. August. v knjigi De Grat. et lib. arb., c. 9): »Pravilno bi mogel reči: plačilo pravičnosti je večno življenje, a rajši je dejal: milost božja je večno življenje, zato da bi razumeli, da nas Bog po svojem usmiljenju pripelje v večno življenje, ne pa zaradi naših zaslug.« Kar pa kdo zasluži po vrednosti, ne prejme iz usmiljenja, ampak po zasluženju. Torej se zdi, da človek ne more zaslužiti z milostjo večnega življenja po vrednosti.

3. Ono zasluženje se zdi po vrednosti, ki je enako plačilu. A nobeno dejanje sedanjega življenja ne more biti enako večnemu življenju, katero presega naše spoznanje in hrepenenje, presega tudi prijateljsko nadnaravno ljubezen do tega življenja, kakor tudi presega naravo. Torej človek ne more z milostjo zaslužiti večnega življenja po vrednosti.

Proti temu pa je: Kar se podeli po pravični sodbi, se zdi plačilo po vrednosti. A Bog podeli večno življenje po sodbi pravičnosti, kot pravi apostol (2 Tim 4, 8): »Odslej mi je pripravljena krona pravice, ki mi jo bo dal oni dan Gospod, pravični sodnik.« Torej človek zasluži večno življenje po vrednosti.

**Odgovor.** Zaslužno delo človeka moremo motriti z dveh vidikov: na en način, kolikor izvira iz svobodne volje; na drug način kolikor izhaja iz milosti Svetega Duha. Če gledamo na bistvo dela in kolikor izhaja iz svobodne volje, tedaj v njem ni vrednosti zaradi prevelike neenakosti, pač pa je primernost zaradi neke razmerne enakosti. Zdi se namreč primerno, da človeku, ki dela po svoji moči, Bog poplača po odličnosti svoje moči.

Če pa govorimo o zaslužnem delu, kolikor izhaja iz milosti svetega Duha, pa je zaslužno za večno življenje po vrednosti. Tako namreč cenimo vrednost zasluženja po moči svetega Duha, ki nas giblje k večnemu življenju po onih besedah (Jan 4, 14): »bo postala v njem studenec vode, tekoče v večno življenje.« Ocenjuje se tudi cena dela po dostojanstvu milosti, po kateri človek postane deležen božje narave, se posinovi v otroka božjega in se mu dolguje dediščina po pravu posinovljenja, kakor pravi apostol (Rim 8, 17): »Če pa sinovi tudi dediči.«

**Zavrnitev pomislekov.** 1. Apostol govori o trpljenju svetnikov po njegovem bistvu (sec. substantiam).

2. Besedo one glose je treba razumeti o prvem vzroku, da pridemo k večnemu življenju. Ta je usmiljenje božje. Naše zasluženje pa je onemu sledeči vzrok.

3. Čeprav milost Svetega Duha, ki jo imamo v sedanjem življenju, dejansko ni enaka slavi, je vendar enaka po moči, kakor seme drevesa, v katerem je moč za celo drevo. Podobno po milosti prebiva v nas Sveti Duh, ki je zadostni vzrok večnega življenja. Zato se Sveti Duh tudi imenuje poroštvo naše dediščine (2 Kor 1, 17).

#### Četrty člen:

**Ali je milost počelo zasluženja poglavitneje po ljubezni kakor po drugih krepostih?**

**Pomisleki.** Zdi se, da milost ni poglavitneje po ljubezni počelo zasluženja kakor po drugih krepostih.

1. Plačilo se namreč dolguje za delo, po onih besedah (Mat. 20, 8): »Pokličite delavce in jim daj plačilo.« A vsaka krepost je počelo našega dela; krepost je namreč dejavnostna naravnava, kakor je zgoraj ugotovljeno (vpr. 55., čl. 2.). Torej je vsaka krepost v enaki meri počelo zasluženja.

2. Apostol pravi (1 Kor 3, 8): »Vsak bo prejel svoje plačilo po svojem delu (trudu).« A ljubezen trud bolj zmanjšuje, kakor pa povečuje. Zakaj, kakor pravi Avguštin (De verb. Dom. sermo 70 (9) c. 3 in sermo 49, de temp.): »vse divje in grozovito ljubezen napravi lahko in skoraj brez napora.«

3. Zdi se, da je ona krepost poglavitnejše počelo zasluženja, katere dejanja so najbolj zaslužna. Najbolj zaslužna pa se zdijo dejanja vere in potrpežljivosti ali srčnosti, kakor se vidi pri mučencih, ki so se za vero potrpežljivo in srčno borili do smrti. Torej so druge kreposti bolj poglavitna počela zasluženja kakor ljubezen.

Proti temu pa je, kar pravi Gospod (Jan 14, 21): »Kdor mene ljubi, ga bo ljubil moj Oče in jaz ga bom ljubil in se mu razodel.« Toda v jasnem spoznanju Boga obstoja večno življenje po onih besedah (Jan 17, 3): »To pa je večno življenje, da poznajo tebe, edinega pravega in živega Boga.« Zaslužnost za večno življenje je torej najbolj v ljubezni.

**Odgovor.** Kakor moremo razbrati iz že povedanega (čl. 1. tega vpr.), ima človeško dejanje zaslužnost iz dveh stvari. Prvič in poglavitno iz božje naredbe, po kateri se dejanje imenuje zaslužno za ono dobro, h kateremu je človek od Boga naravnán. Drugič pa s strani svobodne volje, v kolikor namreč človek pred vsemi drugimi ustvarjenimi bitji po svoji naravi z voljo dela. V obeh pogledih pa zasluženje poglavitneje obstoja v ljubezni.

Najprej je treba upoštevati, da večno življenje obstoja v uživanju Boga. Gibanje človeškega duha k uživanju božje dobrine pa je svojski dej ljubezni, ki vse deje drugih kreposti naravnava k temu smotru, kolikor ljubezen vsem drugim krepostim ukazuje. In zato zasluženje večnega življenja naprej pritiče ljubezni, drugim krepostim pa v drugi vrsti, kolikor so njih deji ukazani od ljubezni.

Podobno je tudi jasno, da to, kar iz ljubezni delamo, najbolj voljno delamo. Tudi zato se torej predvsem ljubezni prideva zasluženje, ker je za zaslužnost potrebno, da je delo z voljo narejeno,

**Zavrnitev pomislekov.** 1. Ljubezen nagiba druge kreposti k delovanju, ker ima zadnji cilj za svoj predmet. Vedno namreč naravnava, ki ji pritiče cilj, ukazuje naravnavam, ki so njih predmet sredstva k cilju, kakor je iz zgoraj povedanega razvidno (vpr. 9., čl. 1.).

2. Neko delo more biti trudapolno in težavno na dva načina: na en način zaradi velikosti dela. In taka velikost truda pomnožuje zasluženje. V tem pogledu ljubezen ne zmanjšuje napora, ampak stori, da se lotimo največjih del; »velike reči namreč dela, če jo imamo«, pravi Gregorij v neki homiliji (30. v Evang.). Na drug način je delo težavno iz pomanjkljivosti delavca. Vsakemu je namreč trudapolno in težavno, česar ne dela s pripravljeno voljnostjo. In takšen napor zmanjšuje zaslužnost. Ljubezen pa tak napor odpravlja.

3. Dej vere ni zaslužen, če vera ne deluje po ljubezni, kakor je rečeno (Gal 5, 6). Podobno tudi dejanje potrpežljivosti in srčnosti ni zaslužno, če kdo tega ne dela iz ljubezni po besedah (1 Kor 13, 3): »Ko bi dal svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa ne bi imel, mi nič ne koristi.«

#### Peti člen:

#### **Ali more človek sebi zaslužiti prvo milost?**

**Pomisleki.** Zdi se, da človek sebi more zaslužiti prvo milost.

1. Avguštin pravi (186. pismo): »Vera zasluži opravičenje.« Opraviči pa se človek po prvi milosti. Torej sebi more zaslužiti prvo milost.

2. Bog da milost le vrednim. Ne pravimo pa, da je kdo vreden neke dobrine, ako je ni zaslužil po vrednosti. Torej more prvo milost zaslužiti po milosti.

3. Pri ljudeh more kdo zaslužiti neki dar, ki ga je že prejel. Če je kdo na primer dobil konja od gospodarja, ga zasluži s tem, da ga dobro uporablja v službi gospodarja. Bog pa je radodarnejši od človeka. Torej more človek toliko bolj od Boga zaslužiti prvo milost, ki jo je že prejel, s sledečimi deli.

Proti temu pa je, da je ideja milosti nasprotna plačilu del, po onih besedah (Rim 4, 4): »Kdor dela, se mu plačilo ne šteje po milosti, ampak po dolžnosti.« Človek pa zasluži to, kar se mu šteje po dolžnosti, kot plačilo za dela. Torej prve milosti človek ne more zaslužiti.

Odgovor. Dar milosti moremo motriti na dva načina. Na en način po ideji zastonskega daru. Tako je jasno, da vsako zaslužnje nasprotuje milosti, kajti tako pravi apostol (Rim 2, 9): »Če pa je milost, ni iz del.« Na drug način moremo gledati na dar milosti po naravi stvari, ki se podeli. Tudi tako ne more biti predmet zaslužnja njega, ki milosti nima, zato ker presega sorazmerje narave in zato ker ima človek pred milostjo v stanju greha oviro, da bi zaslužil milost, namreč greh sam. Ko pa kdo milost že ima, ne more milost, ki jo ima, postati predmet zaslužnja: zakaj plačilo je cilj dela, milost pa je počelo vsakega našega dobrega dela, kakor je zgoraj rečeno (vpr. 109.). Če pa kdo z močjo neke prejšnje milosti zasluži drug milostni dar, potem pa ta milost ni prva. In tako je jasno, da prve milosti zase nihče ne more zaslužiti.

Zavrnitev pomislekov. 1. Avguštin se je po svojih lastnih besedah (Retract l. 1. c. 23) nekoč motil, ko je veroval, da je začetek vere iz nas, a dopolnitev, da nam podari Bog. To zmotu tu prekliče. Zdi se, da velja to tudi za trditev, da vera zasluži opravičenje. Če pa predpostavljamo, kar uči resnica vere, da imamo začetek vere od Boga, potem pa tudi dejanje samo sledi prvi milosti, in tako ne more biti zaslužno za prvo milost. Po veri je torej človek opravičen, ne tako, da bi z verovanjem zaslužil opravičenje, ampak ker veruje, ko se opraviči. Dejanje vere je namreč potrebno za opravičenje, kakor je zgoraj rečeno (vpr. 113., čl. 4.).

2. Bog milost da le vrednim, vendar pa ne tako, da bi bili prej vredni, ampak ker jih z milostjo sam napravi vredne. On, ki edini »more narediti čistega njega, ki je spočet iz nečistega semena«.

3. Vsako človeško dobro delo izhaja od prve milosti kot počela. Ne izhaja pa iz vsakršnega človeškega daru in zato ne velja podoben razlog za dar milosti in za človeški dar.

#### Šesti člen:

#### **Ali more človek prvo milost zaslužiti za drugega?**

Pomisleki. Zdi se, da človek more prvo milost zaslužiti za drugega.

1. K onim besedam (Mat 9, 2): Ko je Jezus videl njih vero itd., pripominja glosa ordin.: »Koliko velja lastna vera pri Bogu, če je pri njem toliko veljala tuja, da je notranje in zunanje ozdravil človeka.« A notranje ozdravljenje se zvrši po prvi milosti. Torej more človek zaslužiti prvo milost za drugega.

2. Molitve pravičnih niso prazne, ampak učinkovite, po onih besedah (Jak 5, 16): »Veliko premore goreča molitev pravičnega.« Prav tam pa je prej naročeno: »Molite drug za drugega, da ozdravite.« Ker pa je zdravje človeka le iz milosti, se zdi, da more en človek za drugega zaslužiti prvo milost.

3. Sveto pismo pravi (Lk 16, 9): »Pridobite si prijateljev s krivičnim mamonom, da vas, ko obnemorete, sprejmejo v večna bivališča.« Toda sleherni je sprejet v večna bivališča le po milosti, s katero edino zasluži večno življenje, kakor je zgoraj rečeno (čl. 2. tega vpr. in vpr. 109., čl. 5.). Torej more en človek drugemu pridobiti z zasluženjem prvo milost.

Proti temu pa je, kar je rečeno (Jer 15, 1): »Ko bi tudi Mojzes in Samuel pred menoj stala, bi vendar ne imel srca do tega ljudstva.« Ta dva sta bila vendar najbolj zasluža pri Bogu. Zdi se torej, da nihče ne more zaslužiti milosti za drugega.

Odgovor. Kakor je iz zgoraj povedanega razvidno (čl. 1. in 4. tega vpr.), ima naše delo značaj zasluge iz dveh virov: najprej po moči božjega vpliva; in tako kdo zasluži po vrednosti. Na drug način ima značaj zasluge, ker izhaja iz svobodne volje in kolikor z voljo nekaj naredimo. S te strani je zasluženje po primernosti, zakaj primerno je, da Bog po svoji neskončni moči odličneje deluje, če se človek dobro poslužuje svoje moči. Iz tega je razvidno, da z zasluženjem po vrednosti ne more nihče zaslužiti prve milosti za drugega, razen samo Kristus. Kajti vsakega izmed nas nagiblje Bog z darom milosti, da dospe do večnega življenja. Zato se zasluženje po vrednosti ne razteza preko tega vpliva. Dušo Kristusovo pa je božja milost gibalna ne le, da je sam prišel do slave večnega življenja, ampak tudi, da kot glava cerkve in začetnik človeškega zveličanja druge pripelje do nje po onih besedah (Hebr 2, 10): »Ki je pripeljal mnogo sinov v slavo in je začetnik njih zveličanja itd.«

Toda z zasluženjem po primernosti more kdo za drugega zaslužiti prvo milost, zakaj ker človek v milosti izpolnjuje božjo voljo, je po razmerju prijateljstva primerno, da Bog izpolni voljo človeka za rešitev drugega, čeprav bi mogla biti kdaj ovira na strani onega, za katerega svetnik prosi opravičenja. In o tem primeru govori mesto iz Jeremijeve prerokbe (zgoraj navedeno).

Zavrnitev pomislekov. 1. Vera velja za drugega v njegovo zveličanje kot zasluža po primernosti, ne zasluža po vrednosti.

2. Da po molitvi dosežemo, se opira na usmiljenje; zasluženje po vrednosti pa se opira na pravičnost. Zato človek z molitvijo mnogo doseže od božjega usmiljenja, česar pa ne zasluži po pravičnosti, po besedah (Dan 9, 18): »Ne v zaupanju na svojo pravico,

ampak na tvoje usmiljenje, pokladamo svoje prošnje pred tvoje obličje.«

3. Pravimo, da reveži, ki sprejmejo miloščino, sprejmejo druge v večna bivališča, tako da jim z molitvijo izprosijo odpuščanje ali pa da z drugimi dobrimi deli zaslužijo po primernosti. Ali pa, če govorimo z ozirom na delo, potem tisti, ki revežem izkazuje dela usmiljenja, z njimi zasluži, da je sprejet v večna bivališča.

#### Sedmi člen:

##### Ali more človek zase zaslužiti obnovo po grehu?

Pomisleki. Zdi se, da more kdo sebi zaslužiti obnovo po grehu.

1. Kar namreč upravičeno prosimo od Boga, moremo zaslužiti. Toda nobene stvari bolj upravičeno od Boga ne prosimo, kot pravi Avguštin, kakor to, da bi se po grehu obnovili, kakor pravi psalm (70, 9): »Ko bo opešala moja moč, me ne zapusti Gospod!« Torej more človek zaslužiti, da se obnovi po grehu.

2. Mnogo več koristijo človekova dela njemu samemu kakor pa drugemu. A drugemu človek more nekako zaslužiti obnovo po grehu kakor tudi prvo milost. Torej mnogo bolj more zaslužiti, da se sam po grehu obnovi.

3. Kdor je bil nekoč v milosti, si je z dobrimi deli, ki jih je naredil, zaslužil večno življenje, kot je iz zgoraj povedanega razvidno (čl. 2. tega vpr. in vpr. 109., čl. 5.). Toda do večnega življenja ne more dospeti, ako se z milostjo ne obnovi. Torej se zdi, da je sebi zaslužil obnovo po milosti.

Prot temu pa je, kar pravi Ezechiel (18, 24): »Če se bo pravični odvrnil od svoje pravičnosti in delal hudobijo, se ne bom spominjal nobenih njegovih pravičnih del, ki jih je napravil.« Torej vse prejšnje zasluge ne bodo nič veljale za to, da bi zopet vstal. Zato nihče ne more zaslužiti zase obnove po nekem prihodnjem grehu.

Odgovor. Nihče si ne more zaslužiti obnove po prihodnjem padcu, ne z zasluženjem po vrednosti, ne z zasluženjem po primerčnosti. Z zasluženjem po vrednosti si tega ne more zaslužiti, ker je to zasluženje po svojem bistvu odvisno od vpliva (gibanja) božje milosti. Ta vpliv pa se pretrga po naslednjem grehu. In zato nobene dobrote, ki jo kdo pozneje doseže od Boga in po kateri se obnovi, niso predmet zasluženja, ker vpliv prejšnje milosti do njih ne seže.

Tudi zasluženju po primernosti, s katerim kdo drugemu zasluži prvo milost, je preprečeno, da bi doseglo učinek, zaradi ovire greha v njem, kateremu bi zaslužil. Toliko bolj se prepreči učinkovitost tega zasluženja z oviro, ki je v njem, ki bi zaslužil, in v njem, kateremu bi zaslužil. V tem primeru je namreč oboje združeno v eni osebi. In zato nihče na noben način ne more sebi zaslužiti obnove po grehu.

Zavrnitev pomislekov. 1. Želja, s katero kdo želi obnove po padcu, je pravična; podobno se tudi molitev, s katero kdo prosi obnove po padcu, imenuje pravična, ker teži za pravičnostjo, vendar pa se ne opira na pravičnost kot zasluženje, ampak se sklicuje le na usmiljenje.

2. Prvo milost more kdo za drugega zaslužiti po primernosti, če tam ni ovire vsaj ne na strani onega, ki zasluži. Ta pa je, če se kdo po zasluženju milosti odmakne od pravičnosti.

3. Nekateri so rekli, da brezuvetno nihče ne zasluži večnega življenja, razen z dejanjem končne milosti, toda le pod pogojem, da vztraja. Toda to mnenje je neutemeljeno, zakaj včasih dej zadnje milosti ni bolj, ampak še manj zaslužen kakor prejšnja dejanja. To pa zaradi stiske bolezn.

Zato je treba reči, da vsako dejanje ljubezni brezuvetno zasluži večno življenje, da pa se s sledečim grehom postavi ovira prejšnjemu zasluženju, da ne doseže učinka. Podobno tudi naravni vzroki zgrešijo svoje učinke zaradi ovire, ki nastopi.

#### Osmi člen:

##### **Ali more človek zaslužiti rast v milosti ali ljubezni?**

Pomisleki. Zdi se, da človek ne more zaslužiti rasti v milosti ali ljubezni.

1. Če je kdo prejel nagrado, ki jo je zaslužil, se mu ne dolguje več drugo plačilo. Tako pravi o nekaterih evangelijskih (Mat 6, 5): »Prejeli so svoje plačilo.« Če bi torej kdo zaslužil rast ljubezni ali milosti, bi sledilo, da potem, ko mu je milost pomnožena, ne more pričakovati nadaljnega plačila. To pa je neprimerno.

2. Nobeno bitje ne deluje preko svoje vrste. A počelo zasluženja je milost ali ljubezen, kakor je iz zgoraj povedanega jasno (čl. 2., 4. tega vpr.). Torej nihče ne more večje milosti ali ljubezni zaslužiti, kakor jo že ima.

3. To, kar je predmet zasluženja, zasluži človek z vsakim dejanjem, ki izvira iz milosti ali ljubezni, kakor tudi z vsakim takšnim dejanjem zasluži večno življenje. Če se torej rast v milosti ali ljubezni da zaslužiti, se zdi, da kdo z vsakim dejanjem, ki je oblikovano po ljubezni, zasluži rast v ljubezni. Toda, kar človek zasluži, doseže nezmotno od Boga, če ne preprečuje tega greh, ki bi sledil. V drugem pismu Timoteja (1, 12) je namreč rečeno: »Vem, komu sem veroval in sem prepričan, da more moj zaklad ohraniti za oni dan.« Tako bi torej sledilo, da se z vsakim zaslužnim dejanjem pomnoži milost ali ljubezen. To pa se zdi neprimerno, ker včasih zaslužna dejanja niso posebno goreča, da bi zadostovala za pomnožitev ljubezni. Torej rast v ljubezni ni predmet zasluženja.

Proti temu pa je, kar pravi Avguštin v razlagi pism sv. Janeza (p. 186 in 106, c. 3): »Ljubezen zasluži rast zato, da povečana zasluži, da se dopolni.« Torej je rast v ljubezni ali milosti predmet zasluženja.

**Odgovor.** Kakor je zgoraj povedano (čl. 3. 6. 7. tega vpr.), je predmet zasluženja po vrednosti to, na kar se razteza vpliv milosti. Vpliv ali gibanje nekega gibajočega počela pa se ne razteza le na zadnji cilj gibanja, ampak tudi na ves potek gibanja. Zadnji cilj gibanja milosti je večno življenje. Napredek v tem gibanju pa je po rasti ljubezni ali milosti, po onih besedah v knjigi Pregovorov (4, 18): »Pot pravičnih pa je kakor svetla luč, napreduje in raste do polnega dneva, ki je dan slave.« Tako je torej rast v milosti predmet zasluženja po vrednosti.

**Zavrnitev pomislekov.** 1. Plačilo je cilj zasluženja. Cilj gibanja pa je dvojen: Zadnji in srednji, ki je obenem počelo in cilj. In tak cilj je plačilo rasti. Plačilo človeške naklonjenosti pa je za one, ki postavljajo vanjo svoj smoter zadnji cilj. In zato taki ne prejmejo nobenega drugega plačila.

2. Rast v milosti ne presega moči že prej obstoječe milosti, čeprav presega njeno mero. Tako tudi drevo sicer presega velikost semena, vendar ne njegove moči.

3. Z vsakim zaslužnim dejanjem človek zasluži rast milosti, kakor tudi dopolnenje milosti, ki je večno življenje. Kakor pa se večno življenje ne da takoj, ampak ob svojem času, tako se tudi milost ne pomnoži takoj, ampak ob svojem času, ko je namreč kdo zadosti razpoložen za pomnožitev milosti.

#### Deveti člen:

##### **Ali so časne dobrine predmet zasluženja?**

**Pomisleki.** Zdi se, da si kdo more zaslužiti stanovitnost.

1. Kar namreč človek doseže s prošnjo, to si more zaslužiti, če ima milost. Toda s prošnjo morejo ljudje doseči od Boga stanovitnost, sicer bi jo v prošnjah Gospodove molitve zaman prosili, kot razlaga Avguštin (v knjigi De Bono Persever, c. 2, 17; prim. De corrept. et grat. 6). Torej si more stanovitnost zaslužiti, kdor ima milost.

2. Več je vredno, če kdo ne more grešiti, kakor če ne greši. Toda ne moči grešiti je predmet zasluženja, kajti zaslužiti moremo večno življenje, a njegovo svojstvo je negrešljivost. Toliko bolj more torej kdo zaslužiti, da ne greši: to pa je vztrajati v dobrem.

3. Večja je rast v milosti kakor stanovitnost v milosti, ki jo kdo že ima. A človek more zaslužiti rast v milosti, kakor je zgoraj povedano (prejšnji člen). Torej more toliko bolj zaslužiti stanovitnost v milosti, katero že ima.

Proti temu pa je, da vse, kar kdo zasluži, od Boga doseže, če ga ne ovira greh. Toda mnogi imajo zaslužna dela, pa ne dosežejo stanovitnosti. Ne moremo pa reči, da se to zgodi zaradi ovire greha, zakaj grešno dejanje samo je nasprotno stanovitnosti, tako da bi, če bi kdo zaslužil stanovitnost, Bog ne dopustil, da bi kdo padel v greh. Torej stanovitnost ni predmet zasluženja.



**Odgovor.** Ker ima človek po naravi svobodno voljo, ki se more nagniti k dobremu in hudemu, more kdo na dva načina dobiti od Boga stanovitnost v dobrem. Na en način tako, da se svobodna volja določi za dobro po dopolnjeni milosti (*gratia consummata*); to bo v povelečanju. Na drug način po božjem vplivu, ki človeka nagiba k dobremu do konca. Kakor pa je iz povedanega razvidno (čl. 5. 8.), je predmet človeškega zasluženja to, kar je do gibanja svobodne volje, ki jo vodi vpliv božji, v razmerju cilja, ne pa to, kar je do tega gibanja v razmerju počela. Od tod je razvidno, da je stanovitnost v slavi, ki je cilj imenovanega gibanja, predmet zasluženja; stanovitnost v dobi preizkušnje pa ni predmet zasluženja, ker je odvisna edinole od božjega vpliva (gibanja), ki je počelo vsakega zasluženja. Ampak Bog dobroto stanovitnosti zastonj podeli, komur koli jo podeli.

**Zavrnitev pomislekov.** 1. Tudi to, česar ne zaslužimo, z molitvijo izprosimo. Zakaj tudi grešnike Bog usliši, če prosijo za odpušcanje grehov, ki ga ne zaslužijo. To je razvidno iz Avguštinove razlage onih besed iz evangelija sv. Janeza 9, 31 (tract. 44 in Joan.): »Vemo, da grešnikov Bog ne usliši, drugače bi bil cestinar zastonj govoril: ‚Bog bodi milostljiv meni, grešniku‘, kakor je rečeno v evangeliju po Luki 18, 13.« Podobno izprosi kdo od Boga z molitvijo dar stanovitnosti sebi ali drugemu, čeprav ni predmet zasluženja.

2. Stanovitnost v prihodnji slavi ima do zaslužnega gibanja svobodne volje razmerje cilja, ne pa tako stanovitnost v dobi preizkušnje iz prej označenega razloga (v odgovoru).

3. Podobno je reči na tretji pomislek o rasti milosti, kakor je iz prej omenjenega razvidno (istotam in prejšnji člen).

#### Deseti člen:

##### Ali so časne dobrine predmet zasluženja?

**Pomisleki.** Zdi se, da so časne dobrine predmet zasluženja.

1. Kar je komu obljubljen kot plačilo pravičnosti, je predmet zasluženja. A časne dobrine so bile obljubljene v starem zakonu kot plačilo za pravičnost, kakor je razvidno iz pete Mojz. knjige (28). Zdi se torej, da so časne dobrine predmet zasluženja.

2. Zdi se, da moremo to zaslužiti, kar Bog komu povrne za neko službo, ki jo je opravil. Toda Bog povrne za neko službo, ki jo je kdo njemu opravil, s časnimi darovi. Sveto pismo namreč pravi (2 Mojz 1, 21): »In ker sta se babici bali Boga, jima je sezidal hiše itd.« K temu pravi glosa (Gregorija lib. 18 Mor, c. 4), da bi se jima plačilo za dobrotljivost moglo povrniti v večnem življenju, a zaradi krivde laži sta prejeli časno povračilo. In v Ezehielu (29, 18) se pravi: »Babilonski kralj je dal svoji vojski trdo službo zoper Tir in ni plačila prejel.« Pozneje pa doda: »In to bo plačilo njegovi vojski in dal mu bom egiptovsko deželo za delo, s katerim mi je služila.« Torej so časne dobrine predmet zasluženja.

3. Kakor se ima dobro k dobremu zasluženju, tako se ima zlo k slabemu zasluženju. Toda zaradi zasluženja greha so nekateri kaznovani od Boga s časnimi kaznimi, kakor je znano o Sodomljanih (Gen 19). Torej so tudi časne dobrine predmet zasluženja.

Proti temu pa je: Kar je predmet zasluženja, se nima podobno do vseh. A časno dobro in zlo se imata podobno do dobrih in hudobnih, po onih besedah (Pridig 9, 2): »Vse se enako godi pravičnemu in krivičnemu, dobremu in hudobnemu, čistemu in nečistemu, darovalcu in zaničevalcu darov.« Torej časne dobrine niso predmet zasluženja.

Odgovor. Kar zaslužimo, je nagrada ali plačilo, ki je neko dobro. Dobro človeka pa je dvojno. Eno popolno (simpliciter), drugo pa v nekem pogledu. Popolno dobro človeka je njegov končni smoter, po onih besedah (Ps 72, 28): »Zame pa je dobro, da se Boga držim« in dosledno je tako tudi vse, kar je namenjeno, da vodi k temu smotru. In takšne reči so docela predmet zasluženja. Dobro v nekem pogledu in ne popolno dobro za človeka je dobro zanj v sedanjem času, ali dobro zanj v nekem oziru. In takšne dobrine niso enostavno predmet zasluženja, ampak le v nekem oziru.

Z ozirom na to je treba torej reči: če gledamo na časne dobrine kolikor so koristne za dela kreposti, ki nas vodijo k večnemu življenju, so v tem oziru naravnost in popolnoma predmet zasluženja. Tako tudi rast v milosti in vse tisto, kar človeka po prvi milosti podpira na poti do blaženosti. Kajti toliko časnih dobrin ali pa tudi hudega da Bog pravičnim ljudem, kolikor jim koristi, da dosepejo v večno življenje. In toliko so takšne časne reči docela dobre. Zato pravi sveto pismo (Ps 33, 10): »Nič ne bo manjkalo njim, ki se Gospoda boje« in drugod (Ps 36, 25): »Nisem videl pravičnega zapuščenega.«

Če pa gledamo te časne dobrine same v sebi, tako niso čiste dobrine, ampak le v nekem oziru. In tako niso enostavno predmet zasluženja, ampak le v nekem pogledu, kolikor namreč Bog nagiba ljudi, da vršijo neka časna dela, s katerimi po božji naklonjenosti dosežejo svoj namen. Kakor je večno življenje popolno plačilo za dela pravičnosti po odnosu k božjemu vplivu, kot je zgoraj rečeno (čl. 3.), tako naj bi časne dobrine, gledane same v sebi, imele značaj plačila po odnosu k božjemu vplivu, ki volje ljudi giblje, da jih iščejo, čeprav ljudje glede njih včasih nimajo pravega namena.

Zavrnitev pomislekov. 1. Kot pravi Avguštin (Contra Faustum l. 4, c. 2), »so bile v onih obljubljenih časnih dobrinah podobe prihodnjih duhovnih, ki se uresničujejo med nami. Meseno ljudstvo je namreč viselo na obljubah sedanjega življenja; ne le njihov jezik, ampak tudi življenje je imelo preroški pomen.«

2. Ona povračila se imenujejo bogodana po primerjavi k božjemu gibanju, ne pa po odnosu k zlosti volje. Posebno velja to glede babilonskega kralja, ki se ni boril proti Tiru zato, da bi Bogu služil, ampak bolj da bi si prilastil oblast. Podobno je bilo tudi pri babicah;

dasi so imele dobro voljo glede rešitve dečkov, vendar njihova volja ni bila prava, v kolikor so si izmislile laž.

3. Časno zlo zadene hudobne kot kazen, ker jim namreč ne služi v pomoč za dosego večnega življenja. Pravičnim pa je takšno zlo pomoč, zato zanje ni kazen, ampak bolj zdravilo, kakor je bilo zgoraj povedano (vpr. 87., čl. 7).

4. Vse se enako dogaja dobrim in slabim, če gledamo samo na naravo časnih dobrin ali nesreč. Toda ni tako z ozirom na cilj, zakaj dobre takšne reči vodijo k blaženosti, ne vodijo pa hudobnih.

\* \* \*

In to, kar smo povedali, naj zadošča o moralnih razmerjih na splošno.

# Ljubljanski glagolski brevir in njegov oficij v čast sv. Cirilu in Metodu

De Breviario glagolitico Labacensi eiusque officio in honorem  
ss. Cyrilli et Methodii

Dr. Franc Gnidovec

**S u m m a r i u m :** Disertatio praeter breve proemium et epilogum haec quattuor capita pertractat: 1. De historia Breviarii glagolitici Labacensis. 2. De eius aestimatione ex parte peritorum. 3. De eius officio in honorem ss. Cyrilli et Methodii. 4. De fragmento e Vita s. Cyrilli in hoc officio contento eiusque pondere scientifico. Hoc loco emendantur aliqua apud Berčić aliosque e manuscripto false transcripta.

V ljubljanski univerzitetni knjižnici se v oddelku za rokopise med drugimi glagolskimi rokopisi hranijo trije rokopisi glagolskega brevirja. Pod imenom »ljublanskega glagolskega brevirja« je od teh v znanstvenem svetu znan predvsem rokopis št. 161 (točnejša oznaka II C 161<sup>a/2</sup>). Je to častitljiv zgodovinski spomenik. Že kot glagolski brevir, staroslovenski prevod latinskega brevirja zapadne Cerkve, priča o veliki, izjemni časti, ki je je bil nekaj in je je ponekod po posredovanju svetih slovanskih apostolov še danes deležen staroslovenski jezik; saj drugače — lahko rečemo — vsa zahodna katoliška Cerkev moli latinski. A takih glagolskih brevirjev je ohranjenih več. Redka posebnost ljubljanskega je v tem, da ima med drugimi svetniškimi oficiji na dan 14. februarja poseben oficij (= služba) v čast sv. Cirilu in Metodu. Take službe so važne zgodovinske priče njunega češčenja. Med temi redko ohranjenimi službami je ljubljanska posebej važna v dveh pogledih: Ta služba je edini do sedaj znani ohranjeni primer prav posebne vrste oficija v čast sv. bratoma; obenem pa je velikega pomena za zgodovino Žitja Konstantina in njegovega teksta, ker iz njega jemlje besedilo za šest beril (lekcij).

S tem je nakazan red, po katerem si hočemo ogledati najprej ljubljanski glagolski brevir in potem njegov oficij v čast sv. bratoma.

## Rokopis v zgodovini

Rokopis ljubljanskega glagolskega brevirja je eden od glagolskih rokopisov iz Zoisove zapuščine. To nam priča že za te njegove knjige značilna zunanost, okusna vezava. Rokopis je po velikosti podoben danes navadnemu oltarnemu misalu srednje velikosti; listi merijo 30 × 22 cm. Vezan je v rjavo usnje in nosi na hrbtu zlat napis: Officium sanctorum. To pomeni v današnji terminologiji »propriūm sañc-

torum«. Tako predstavlja rokopis le del celotnega brevirja. Rokopis je ohranjen v celoti in obsega 180 dobro ohranjenih pergamentnih listov, ki jih je Zois na vrhu s svinčnikom zaznamoval s številkami. Listi so popisani na obeh straneh, vsaka stran v dveh stolpcih po 35 vrst. Pisava je dovolj lepa oglata hrvatska glagolica. Pisar je poleg črnila porabljal za rubrike, začetnice in navadno tudi za številke rdečo barvo. Nekatere večje začetnice so dosti čedno izdelane v rdeči, rumeni, zeleni, modri barvi. Miniature, ki jih je nekaj, so lepe tiste, ki so narejene s črnilom ali v eni sami barvi. Pri onih v več barvah med barvami ni dobrega skladja. Začenja se rokopis z besedami: *Почетне службавъ отъ свѣтаца по вѣсе лѣтѣ. На данѣ Глагоуриина*<sup>1</sup> itd. Pred začetkom rokopisa so uvezani v knjigo štirje navadni papirnati listi, na katerih je nekaj s svinčnikom v latinici zapisanih prepisov zgodovinskih glagolskih zapiskov, ki jih je v rokopisu mnogo. Nekaj stavkov je tu tudi glagolsko prepisanih. Vse to je izpod Zoisove roke.

Tak je na zunaj ta glagolski rokopis. A kaj nam kot zgodovinski spomenik iz davne preteklosti kliče v spomin?

Rokopis nam je že po svojem obstoju zgovorna priča velikega dela in zgodovinskega vpliva slovanskih apostolov. Brez njiju teh izrednih del in sploh cerkvenoslovanskega slovstva ne bi bilo. Ona sta dala staroslovenskemu jeziku pismenstvo in knjižni jezik potem celo dvignila na oltar. Po njunem prizadevanju je staroslovenski jezik kot liturgični jezik za panonsko nadškofijo sv. Metoda papež izjemoma dovolil že l. 869 in znova l. 880. S to cerkvenopravno podlago je bila dana možnost in obenem pobuda za prireditev vseh potrebnih liturgičnih knjig v cerkvenoslovanskem jeziku. Po prizadevanju nemških škofov je Rim cerkvenoslovanski jezik v liturgiji po Metodovi smrti l. 885 spet prepovedal, učenci sv. bratov so bili pregnani in razkropljeni. Bila je nevarnost, da bo njuno veliko kulturno delo za vedno uničeno. Vendar vidimo, da se to ni zgodilo. Njuno delo je v zgodovini pustilo za seboj močne sledi. Rokopis v naših rokah nam o tem priča. Izgnani učenci so v Macedoniji in Bolgariji razvili veliko slovstveno delavnost, o čemer nam priča bogato rokopisno staroslovensko slovstvo v macedonsko-bolgarski obli glagolici. Podobno se je v Cerkvi tudi v zahodnem delu med južnimi Slovani pri Hrvatih ohranila pod vplivom Ciril-Methodovih učencev staroslovenska glagolska pismenost; to pa nam predstavljajo glagolski rokopisi v oglati hrvatski glagolici.

Na zahodu se je med katoličani staroslovenski jezik v liturgiji ohranil v Istri in Dalmaciji. Sicer so ga dalmatinske sinode prepovedovale, toda l. 1248 ga je Rim posredno spet odobril, ko je za nekatere dalmatinske škofije dovolil, da smejo duhovniki opravljati sv. mašo v staroslovenskem jeziku v onih krajih, kjer vlada ta običaj. Kakor se je cerkvenoslovanska glagolska pismenost v Dalmaciji in na Hrvaškem v cerkvene namene vzdrževala in naprej gojila, čeprav

<sup>1</sup> Spomin tega svetnika-mučenca obhaja zahodna Cerkev 29. novembra, torej nekako v začetku cerkvenega leta. S tem dnem se še danes začinja proprium sanctorum rimskega brevirja.

je bil staroslovenski jezik v liturgiji prepovedan in ga je romanski živelj zatiral, tako je s to potrditvijo staroslovenska cerkvena pismenost prejela celo novo pobudo. Zato nam je prav iz sledečih 14. in 15. stoletja ohranjenih razmeroma veliko rokopisov hrvatske glagolske cerkvene literature.

Iz tega rokopisnega slovstva pridejo za nas v poštev predvsem glagolski brevirji (= časoslovi). So ohranjeni v najrazličnejših oblikah in se močno razlikujejo med seboj po kraju in času nastanka. Danes jih navadno imenujemo po kraju, kjer se nahajajo. Tako se naš rokopis imenuje »ljubljski«, čeprav bi se po svoji preteklosti — kot bomo videli — bolj upravičeno imenoval »bermski« glagolski brevir.

Ti rokopisi so seveda samo prepisi starejših rokopisov, ker so se vse liturgične knjige mnogo prepisovale. Torej oznaka 14. in 15. stoletja ne pomeni časa nastanka glagolskega brevirja po vsej njegovi vsebini, sestavu in jeziku, kot da bi bil takrat preveden na staroslovenski jezik. Ta oznaka pomeni le čas prepisa neke starejše predloge že obstoječega glagolskega brevirja.

Kdaj je bil napisan oziroma prepisan rokopis ljubljanskega glagolskega brevirja in kje se je to zgodilo? — Z izvestnostjo ga stavimo v začetek oziroma prvo polovico 15. stoletja pred l. 1444. Za ta čas so se odločili najprej predvsem na podlagi najstarejše zgodovinske opazke na koncu rokopisa na zadnjem listu, ki nosi to letnico. Tako sklepa najprej Berčić in potem Milčetić, ki pravi: Spomenik ide u XV. vijek, i to u prvu polovico istoga, jer to pokazuje najstariji zapis (1444).<sup>2</sup> S tem rezultatom soglaša Jagić, ki pa isti časovni izvor rokopisa ugotavlja na podlagi paleografskih razlogov (gl. niže str. 271).

Kako so te vrste liturgičnih rokopisov prepisovali iz starejših predlog, nam nazorno kažejo napake, ki jih je zaradi mehaničnega prepisovanja zagrešil pisar. Poglejmo le dve taki značilni napaki, ki jih zasledimo v oficiju v čast sv. bratoma, čeprav bi verjetno na podobne primere naleteli tudi drugod v rokopisu.

Na prvo od teh napak je opozoril in jo razjasnil že Berčić.<sup>3</sup> V 3. antifoni k psalmom v laudes (hvalnice) pravi rokopis o svetnikih: Гѣ ѣ'та ѿ маслинѣ изъ заградѣ голн'скнѣ...<sup>4</sup> to sta dve oljki iz vrta<sup>5</sup> solinskega (= splitskega), pravilno solunskega, изъ заградѣ голн'скнѣ. V originalu je vsekakor bilo tako, čeprav ne morda več v predlogi našega prepisovalca. Prepisovalcu na Hrvatskem ali v Dalmaciji je bilo pač dobro znano in večkrat na jeziku ime mesta Solin in je tako ta napaka razumljiva; morda se je s prepisovanjem vlekla v dolgi vrsti rokopisov.

<sup>2</sup> Iv. Milčetić, Hrvatska glagoljska bibliografija, Zagreb 1911, str. 69.

<sup>3</sup> Iv. Berčić, Dvie službe rimskoga obreda za svetkovinu sv. Cirila i Metuda, Zagreb 1870, str. 66.

<sup>4</sup> Tako ima tudi služba sv. bratov v dunajskem rokopisu (gl. Teodorov-Balan, Kiril i Metodij II, Sofija 1934, str. 100).

<sup>5</sup> Berčić prevaja: Hi sunt olivae ex urbe Salona (str. 35); masline iz grada solinskoga (str. 66). Pravilnejši je gori označeni prevod. Glej Lavrov, Kirilo ta Metodij 118.

Druga taka zanimiva napaka je v matutinu na prehodu s 4. na 5. lekcijo (berilo) v drugem nokturnu. Responzorij po 4. lekciji se končuje z verzom: *Сн соутъ нже от Господа оукрашени соутъ. Берчіц (32) ima pod črto k temu opazko: Ornati sunt coronis aureis = оукрашени соутъ вкнци златими. — Sledeča glagolska lekcija pa nadaljuje:*

*И са даръ при фѣнци злѣтими.*

*км'ше . . .*

Ta začetek res ni razumljiv in Berčić h krajsani besedi фѣнци pod črto pripominja: Ne znam, kako bih razabralo ovu skratcu. Ni opazil, da sta tu besedi, ki sta gori v responzoriju opuščeni in ju sam v prejšnji opombi dopolnjuje: вкнци златими (coronis aureis). To težavo je razrešil že Jagić.<sup>6</sup> Tu je napaka mehaničnega prepisovanja. Besedi »venci zlatimi« sta morali v pravilni predlogi morda zaradi naknadne dopolnitve biti na robu lista. Mehanični prepisovalec pa ju je napačno vstavil k naslednji vrsti in tako celo presekal besedo, ki je bila v tej vrsti na koncu deljena: при-км'ше. Tudi v ljubljanskem rokopisu je druga polovica besede (-км'ше) še vedno v začetku nove vrste, kot je zgoraj v citatu tega mesta nakazano. Seveda je prepisovalec mesto s tem napravil neumljivo. Obe mesti sta se v nepokvarjeni predlogi torej nekoč glasili: *Сн соутъ нже от Господа оукрашени соутъ вкнци златими*; začetek 5. lekcije pa: *И са даръ при-км'ше . . .* Tako je pojasnjena beseda фѣнци, kar Berčić smatra za nerazumljivo kratico. Začetni ф v rokopisu, če ga pogledamo natančneje, ni pravi ф, temveč krožek s piko v sredi in s črto bolj ob strani krožka, ne čez sredo. Ta ф je po svojem izvoru verjetno ostanek prenosnega znamenja, ki je ob robu pred besedicama »venci zlatimi« kazalo, da ti spadata gori.

Kje je bil rokopis napisan? Pač nekje v Istri ali Dalmaciji, čisto mogoče, da v kraju, kjer je naslednja stoletja tudi služil; to je Berm pri Pazinu v Istri. Iz tega kraja je v rokopisu na raznih mestih raztresenih mnogo zgodovinskih glagolskih beležk iz različnih dob.<sup>7</sup> Vsaka je napisana v sočasni glagolski pisavi, da jim je že po tej mogoče določiti približni čas izvora. Poleg tega skoraj vsaka teh beležk tudi vsebuje in izrečno navaja leto, ko je bila napisana. Taki zapiski so v glagolskih rokopisih precej navadni, a v tem rokopisu jih je posebno veliko. Večinoma so iz 16. stoletja, najstarejši že omenjeni iz l. 1444. Zapiski so z nekaterimi izjemami izpod roke vsakokratnega župnika v Bermu, kot se nam sam v njih predstavlja — navadno tudi s svojim imenom in priimkom, ali izpod peresa njegovega diakona (žakan), ki se je pri njem učil.

Te opazke so zgodovinsko zelo zanimive. Iz njih zvemo za nekatere bermške župnike ali kak dogodek iz življenja pisca; tako, da je izgubil vse svoje premoženje (iz l. 1510, list 175 b), da je prejel na posodo 4 zlate na te knjige (l. 1444, list 180 b). Zvemo o letinah in vremenskih neprilikah: da je bil še maja meseca sneg na Učki in

<sup>6</sup> Anzeiger der philos.-histor. Classe, 18. okt. 1899, nr. 20. Do tega zvezka, žal, nisem mogel priti, da bi se poučil, kako Jagić v podrobnostih pojasnjuje to napako.

<sup>7</sup> Gl. niže str. 271 (Jagićev fotografski posnetek).

v Istri velika lakota (l. 1581, list 177 a), da je bila huda zima ves marec in je več kot polovico živine poginilo (l. 1586, list 177 a), da je več navedenih krajev okrog potolkla tako huda toča, da ni ostalo nič (l. 1590, list 177 a). Zvemo spet za važnejše zunanje zgodovinske dogodke: da je bilo v začetku avgusta v Istri mnogo pšenice in dovolj vina in so bili ljudje zdravi, ko pride glas od rimskega kralja, da morajo kmetje nad Turke (l. 1494, list 180 b), da so bili poboji med ljudmi cesarja Maksimilijana in sv. Marka iz Benetk (l. 1509, list 177 a), da je bil l. 1564 cesar Karel v Ljubljani (list 177 a).

### Rokopis v znanosti

Za naslednja stoletja v rokopisu samem ni več zapiskov in nam njegova nadaljnja zgodovina ni znana. Iz pozabe nam ga je na prelomu 18. in 19. stol. otel naš Zois: med drugimi glagolskimi rokopisi je tudi ta prišel v njegovo knjižnico in s tem postal dostopen znanosti, ki se je tudi kmalu začela zanj zanimati. Zois sam je s številkami označil pergamentne liste rokopisa in mu dal novo vezavo. Sam se je v njem zanimal zlasti za omenjene glagolske zgodovinske pripiske, ki jih je v svoji bolezni za kratek čas tudi prepisoval v latinico in deloma v glagolici. Ti s svinčnikom zapisani prepisi so ohranjeni na papirnih listih, ki so v knjigo uvezani pred pravim pergamentnim glagolskim rokopisom (gl. zgor str. 267).

Iz Zoisove zapuščine je ta rokopis z drugimi prišel v ljubljansko licejsko knjižnico. Vzbudil je pozornost znanstvene javnosti zlasti po svojevrstnem glagolskem oficiju v čast sv. bratoma. Važnost rokopisa zaradi te njegove posebnosti je odkril dalmatinski slavist Ivan Berčić, semeniški profesor v Zadru, član Jugoslovanske akademije znanosti in umetnosti v Zagrebu. Na potovanju se je oktobra 1864 v ljubljanski knjižnici mimogrede oglasil hrvatski frančiškan p. Dragotin Parčić, ki je pregledal tamkajšnje glagolske rokopise in pri tem v našem brevirju naletel na oficij sv. bratov. Na to zanimivost je opozoril prijatelja Berčića, kateremu je tudi prinesel iz začetka oficija prepis prve vrstice himna pri vesperah. Že ta je po primerjavi pokazala, da gre tu za posebne vrste oficij sv. bratov, drugačen, kot ga je dotlej znanost poznala iz nekaterih rokopisov.<sup>8</sup> Na Berčićevo prošnjo je ves oficij prepisal in mu ga poslal tedanji skriptor v ljubljanski knjižnici, naš pisatelj Fr. Levstik.

Kasneje se je za glagolske rokopise sploh v ljubljanski knjižnici zanimal znani bibliograf hrvatske glagolske književnosti Iv. Milčetić. Kot dopisni član Jugoslovanske akademije je dobil (l. 1907/8) posebni študijski dopust in podporo za študijska potovanja. Bil je tudi v Ljubljani in si v študijski biblioteki natančno ogledal glagolske rokopise. Kasneje so mu bili nekateri ponovno poslani na vpogled v Zagreb.<sup>9</sup> L. 1911 je akademija v Zagrebu izdala njegovo znanstveno velevažno delo *Hrvatska glagoljska bibliografija*. Tu (str. 69—73) med drugimi

<sup>8</sup> Berčić 20—21.

<sup>9</sup> Milčetić IX (uvod).



ljubljskimi glagolskimi rokopisi podaja izčrpno zunanjo oznako našega brevirja.

Nekako istočasno z Milčetičem, a neodvisno od njega, ponovno poroča o ljubljanskih glagolskih rokopisih in o našem brevirju V. Jagić<sup>10</sup> v svoji razpravi *Глаголическое письмо*,<sup>11</sup> ki je priobčena v *Энциклопедія славянской филологій, III (Графика у Славянъ)*, Petrograd 1911. Našemu rokopisu tu Jagić posveča veliko pozornost (str. 171—172). Sam ga Jagić ni pregledal; opira se na fotografske posnetke in opis tedanjega knjižničarja ljubljanske študijske biblioteke L. Pintarja. Na koncu knjige prilaga za ponazoritev med drugimi fotografskimi posnetki (str. XXX; fot. 66 b) fotografirano prvo stran 177. lista (177 a) našega rokopisa. Prav ta stran je med najbolj zanimivimi v rokopisu, ker je najbolj bogata s kasnejšimi zgodovinskimi glagolskimi pripisi iz raznih dob v različnih glagolskih pisavah.<sup>12</sup> Jagić tu ugotavlja izvor rokopisa v prvi polovici 15. stol. na podlagi paleografskih razlogov in našteva za to več značilnosti nekaterih črk (gl. zgor str. 268).

### Oficij (služba) sv. bratov

Tako je naš rokopis v znanstvenem svetu vzbudil največje zanimanje. A glavna za enkrat znana njegova vrednost je še vedno njegov oficij sv. bratov. Temu je znanost posvetila posebno pozornost. Besedilo oficija je v rokopisu na listih 33 b do 35 b, torej na petih straneh. Začne se na prvi strani sredi prvega stolpca in konča na zadnji v spodnji polovici drugega stolpca.

Zanimiv je že splošen značaj te službe. Nastavljena je na 14. februar, smrtni dan sv. Cirila. Ta dan je v zahodni Cerkvi tudi god sv. Valentina, ki ima v ljubljanskem brevirju svoj oficij šele na drugem mestu, za sv. bratoma. Služba je naslovljena na oba brata: *14. februarja sv. Cirila in Metoda*. V splošnem je sestavljena po nekem »commune plurimorum confessorum pontificum«. V skladu s tem se v službi omenjata navadno oba brata skupaj in se takrat vedno imenujeta arhieraja (škofa). Vendar ima izmed znanih podobnih služb v čast sv. bratoma v glagolskih brevirjih prav ta služba po svoji sestavi največ svojiskih, originalnih delov: zlasti dva himna (pri vesperah in matutinu) in lekcije prvih dveh nočturnov. Ti posebni deli so posvečeni Cirilu in se dosledno v njih sam večkrat imenuje, dočim v vsej službi Metod sam ni nobenkoli imenovan.<sup>13</sup>

Nobeden od znanstvenikov, ki so se zanimali za to službo svetih bratov, je ni proučeval iz ljubljanskega rokopisa samega. Vsa znanost v tem vprašanju zida na temelju od Berčiča prirejenega glagolskega

<sup>10</sup> Kratko poročilo o ljubljanskih glagolskih in cirilskih kodeksih je priobčil že v *Anzeiger der philos.-histor. Klasse*, 18. okt. 1899, nr. 20.

<sup>11</sup> Milčetič IX (uvod) to delo kot pravkar izšlo že omenja, a ni odvisen od njega.

<sup>12</sup> Gl. spredaj str. 269—270.

<sup>13</sup> Podrobneje primerjati te posamezne službe po njih sestavi, je naloga, ki še čaka liturgiste (prim. Lavrov, *Materialy*, uvod XXXVIII).

prepisa službe, ki ga je preskrbel Levstik. Levstikov prepis je namreč Berčić obenem z glagolskim prepisom podobne službe sv. bratov iz novljanskega rokopisa priobčil v posebni razpravi.<sup>14</sup> Izdala jo je po njegovi smrti — sredi dela je malo prej nenadoma umrl — Jugoslovanska akademija v Zagrebu l. 1870 v posebni knjigi z naslovom: *Dve službe rimskoga obreda za svetkovinu sv. Ćirila i Metuda*. Za uvod je v knjigi nekrolog, ki ga je za pokojnim govoril V. Jagić na seji akademije. V tej razpravi priobčuje Berčić zanimive in važne znanstvene izsledke glede češčenja sv. bratov na vzhodu in na zapadu. Rešuje vprašanje, kdaj se je to češčenje začelo in kateri dnevi v letu so bili njima posvečeni. Prihaja do zaključka, da sta bili od najstarejših časov v katoliški Cerkvi znani dve vrsti služb njima v čast. Edini doslej znan primer prve, starejše vrste je v ljubljanskem brevirju, druge med drugimi v novljanskem rokopisu. Obe službi, ki ju v glagolskem prepisu priobčuje, predpostavljata Žitje Konstantina, ker iz njega jemljeta besedilo za lekcije prvih dveh nokturnov: ljubljanska služba vse 14. in začetek 15. poglavja, novljanska pa iz 18. pogl. ŽK. To važno dejstvo je v obeh službah odkril šele Berčić, kar v knjigi priobčuje in izvaja iz tega nadaljnje znanstvene sklepe, zlasti glede časa in kraja nastanka službe.

Starost ljubljanske službe je razvidna iz službe same. Dokazujeta jo dve njeni posebnosti v vsebini in jeziku: 1. Avtor naziva v njej Ćirila »učitelja«, sebe pa »učence« in »otroke« njegove; besedilo torej izvira iz kroga učencev sv. bratov.<sup>15</sup> 2. Do istega sklepa na izvor službe na koncu 9. ali v začetku 10. stoletja nas privedejo njene starinske jezikovne posebnosti.<sup>16</sup>

Nastala je služba na čeških tleh. V odlomku Ćirilovega življenjepisa v službi se sicer imenuje Morava kot njegova misijonska dežela, a v službi se drugače omenja le »češki narod« in na drugem mestu »češki narodi«. Tako je mogel pisati le pisec na čeških tleh.<sup>17</sup> Panonske vplive na službo izdajajo jasno opazni panonizmi.<sup>18</sup> Sledove poznejših hrvatskih prepisovalcev smo na kratko že omenili.<sup>19</sup>

Vsi poznejši znanstveniki in prireditelji ljubljanske službe se opirajo na Berčića. Na podlagi njegove glagolske prireditve jo je kmalu za njim v cirilskem prepisu priredil A. Voronov v knjigi: Главнѣйшіе источники для исторіи свв. Кирилла и Методія, Киев 1877, str. 207—222.

V. Jagić, ki poroča o Berčićevem delu že v svojem nekrologu v uvodu Berčićeve knjige, je to delo razmeroma kasno ocenil in

<sup>14</sup> Prepis je zelo točen; krajsave, ki jih je v rokopisu mnogo, so razvezane. Na nekaj netočnosti v odlomku iz ŽK opozorim na koncu ob pregledu teksta tega odlomka.

<sup>15</sup> Lavrov pravi, da so službo napisali ljudje, ki so nepretrgano ohranili Ćiril-Metodovo tradicijo (Ćirilo ta Metodij 116).

<sup>16</sup> Berčić 74—75.

<sup>17</sup> Berčić (str. 63) jemlje pojem »češki« v nekem razširjenem pomenu (pars pro toto). Prim. Lavrov, Ćirilo ta Metodij 115.

<sup>18</sup> Gl. niže str. 276.

<sup>19</sup> Solin: Solun (gl. spredaj str. 268).

dodal kritične opombe k tekstu ljubljanske službe v *Anzeiger der philos.-histor. Classe*, 18. okt. 1899, nr. 20. Tu priobčuje Jagić tudi kratko poročilo o ljubljanskih glagolskih in cirilskih kodeksih.<sup>20</sup>

M. Kević je l. 1905 v *Programu C. K. Velike Gimnazije u Spljetu* v latinskem prepisu priobčil okrnjeno glagolsko službo sv. bratov, kot je ohranjena v rokopisu glagolskega brevirja v dunajski dvorni knjižnici. To službo primerja z ljubljansko in jo smatra po jeziku za starejšo. A starostna razlika med dunajsko in ljubljansko službo ni tako očitna in jasna. Lavrov pravi, da je zato treba nekoliko omejiti Kevićev sklep, ki ga izraža tako: Ko bi Berčić videl in preiskoval dunajski rokopis, bi prišel do sklepa: 1. da so bile v katoliški Cerkvi tri različne službe sv. Cirilu in Metodu, 2. da je od teh po kompoziciji in jeziku najstarejša v dunajskem rokopisu.<sup>21</sup> Ti sklepi so v resnici preveč drzni in neutemeljeni.

Hrvatske glagolske službe in med drugimi tudi to iz ljubljanskega brevirja je v cirilskem prepisu na novo priredil Lavrov v svojem delu: *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*, Ленинград 1930, str. 128—137. Pri priredbi ljubljanske službe se je — kot sam pravi — naslonil na izdajo Voronova, kjer pa so že bile nekatere napake. Zato je obenem primerjal prvo izdajo, glagolski Berčićev prepis, in po njem popravil Voronova. Sam še pravi, da mu je žal, da ni črke ъ v izdaji Voronova povsod spremenil nazaj v ъ, ki ga glagolski original dosledno rabi.<sup>22</sup> Znanstvene rezultate glede ljubljanske službe povzame Lavrov v drugem velikem delu: *Кирило та Методій в давньо-слов'янському письменстві*, Київ 1928, str. 106—120.

Zadnji je priredil ljubljansko službo tudi v cirilici Teodorov-Balan v *Кириль и Методіи II*, Sofija 1934, str. 82—92. Naslonil se je na Voronova, a je obenem upošteval Lavrova.<sup>23</sup> Tekst je v cirilski priredbi praktično zelo uporaben, a se je vanj vrinilo precej napak. To je zaradi obsežnosti dela sicer razumljivo, a znanstveno moti.

Splošno velja, da je prva, Berčićeva prireditev ljubljanske službe najbolj točna, a je prirejena v glagolici. Vse poznejše prireditve so, kakor so praktično uporabne, ker so cirilske, znanstveno manj točne in niso brez napak.

### Ljubljanska služba in Žitje Konstantina

Prvenstvene važnosti je v znanosti ljubljanska služba — poleg novljanske — zaradi odlomka iz Žitja Konstantina, ki se v njej nahaja.<sup>24</sup> To je vse 14. pogl. ŽK, ki je v službi razdeljeno v prvih pet lekcij, šesta pa je iz začetka 15. pogl. ŽK. Vse je iz Žitja porabljeno skoraj doslovno. Ta odlomek ŽK v službi, ki ji služi za šest beril, je velikega pomena za zgodovino ŽK in njegovega teksta.

<sup>20</sup> Milčetić 86.

<sup>21</sup> Lavrov, *Materialy XXXVIII*.

<sup>22</sup> Lavrov, *Materialy XXXVII*.

<sup>23</sup> Teodorov-Balan, o. c. 90.

<sup>24</sup> Prim. Lavrov, *Materialy XXXIX*.

Po starosti tako častitljiva ljubljanska služba sv. bratov torej ŽK že predpostavlja, ker iz njega črpa, in je tako važna priča njegove starosti. Isto častitljivo starost Žitja pa nam potrjuje tudi jezik teh odlomkov. Obsega namreč jezikovne posebnosti, ki so značilne za jezik 9. in 10. stoletja.

Primerjanje tega odlomka z besedilom ŽK, kot nam je ohranjeno v doslej znanih rokopisih ŽK, je posebej važno za zgodovino teksta tega Žitja. Rokopisi ŽK so razmeroma zelo pozni. Doslej nam je znanih 34 rokopisov, ki so vsi cirilski; od teh je opisanih in raziskanih 21. Trije najstarejši so iz 15. stoletja, torej iz časa, ko je bil napisan naš brevir s službo in odlomkom ŽK. A v tako poznih rokopisih je ohranjenih mnogo sledov prvotnega besedila in prvotnih oblik.<sup>25</sup> Besedilo odlomka ŽK v ljubljanski službi pa po starosti jezika mnogo presega doslej znane rokopise ŽK in tako v jezikovnem pogledu predstavlja najstarejšo doslej znano njegovo obliko. Tako nam more ta odlomek služiti tudi kot dragoceno merilo ali vsaj kot potrdilo pri odločanju za pravo inačico v besedilu ŽK, koder si rokopisi nasprotujejo.

Kje pa je besedilo vsebinsko verneje ohranjeno, ali v odlomku v službi, ali v rokopisih ŽK, naj pokaže kratek pregled razlik in spornih mest:

Odlomek (ŽK XIV) govori o poslanstvu moravskega kneza Rastislava k bizantinskemu cesarju Mihaelu s prošnjo, da mu pošlje misionarjev; dalje, kako je cesar za to izbral Cirila in ga z darovi in posebnim spremnim pismom poslal na Moravsko. Moravski poslanci tožijo pred cesarjem med drugim: »Nimamo učitelja takega, ki bi nam v našem jeziku pravo krščansko vero razložil, da bi tudi druge dežele to videle in nas posnemale. Torej pošlji nam, gospodar, takega škofa in učitelja...<sup>26</sup> Besede v našem jeziku (Ž — въ сѣмъ языкѣ) odlomek v ljubljanskem brevirju (L) izpušča.<sup>27</sup> Namesto druge dežele (Ž — инѣ страны; L — инѣ страны) imata Lavrov in Teodorov-Balan paračno — все страны);<sup>28</sup> besede to videle (Ž — того зрѣща) L izpušča. Za takega škofa in učitelja (Ž — ипископа и оучителя такого) ima L obliko — епископ и оучитель; tako v L večkrat in je ta starinski akuzativ za L značilen.

Cesar pa, zbravši posvet, je poklical Konstantina filozofa ... Besed zbravši posvet (Ž — събравъ же съборъ) L nima.

Cesar mu je rekel: »Vem, da si truden, o filozof...« (Ž — вѣмъ те трудоуна соуща; L — те трудоуна соуща, stari akuzativ).

Odgovoril pa mu je spet cesar z Bardom, svojim ujem (Ž — и съ Бардоу оумемъ сѣмемъ, ali и оумомъ namesto оумемъ, ali па-

<sup>25</sup> Fr. Grivec, Žitja Konstantina in Metodija, Celje 1936, str. 34.

<sup>26</sup> Slovensko besedilo jemljem iz prevoda Žitij — Fr. Grivec, Žitja Konstantina in Metodija, Celje 1936, str. 81—82.

<sup>27</sup> Stsl. besedilo rokopisov Žitja (Ž) jemljem, če ni posebej drugače označeno, iz Miklošiča, Die Legende vom hl. Cyrillus, Dunaj 1870 (Ivovski rokopis), kot ga je ponatisnil Teodorov-Balan, Kiril i Metodi I, Sofija 1920, 29—67. Besedilo ljubljanskega brevirja (službe) označujem z L.

<sup>28</sup> Lavrov, Materialy 130. Teodorov-Balan, Kiril i Metodi II, 86.

mesto vsega съ правдою и оумомъ своимъ; L — с Бардою оумомъ своимъ). Šafařík, ki je izdal ŽK po Rilskem rokopisu, v beležkah omenja, da ima rokopis и оумомъ, in ne pove, ali ima kateri rokopis оумомъ, niti, ali je on uvedel ta popravek. Dejansko imajo tu napako vsi doslej znani in preiskani rokopisi.<sup>20</sup> Ta napaka je torej zelo stara, ker je skupna staremu odlomku Žitja v ljubljanski službi in rokopisom ŽK. Napaka je torej bila že v prastari, vsem skupni predlogi ŽK, iz katere poteka odlomek v službi in vsi znani cirilski rokopisi Žitja. Nastala je, kot razlaga Berčič, v 9. ali v začetku 10. stoletja na podlagi prvotnih rokopisov Žitja, pisanih v obli glagolici, po zamenjavi črke o in e, ki se v obli pisavi malo ločita. Obla glagolica se je od 9. do 12. stoletja itak splošno rabila za knjige vzhodnega kot zapadnega obreda. Do istih sklepov privede Berčiča (str. 64) tudi študij novljanske službe. Tudi tam je v berilih, vzetih iz ŽK, napaka, ki je na isti način razložljiva (zamenjava glagolske številke 5 s 50).

Žitje v tem odlomku dalje pripoveduje, kako je Konstantin *sestavil črke in začel pisati evangeljske besede: V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu, in Bog je bila Beseda itd.* Ljubljanska služba na tem mestu konča s splošno ugotovitvijo: *начетъ есѣдоу писати*, ne da bi bilo naprej označeno, da gre tu za svetopisemsko besedo, kot je to v ŽK. Berčič prav na podlagi tega mesta dokazuje mnenje, ki so ga nekateri pred njim izrazili, da sta se Žitji v sedaj znani obliki oddaljili od svoje prvotne podobe in popolnosti (Rački i. dr., glej Berčič 67). To po njegovem mnenju za ŽK dokazuje prav to mesto, iz katerega je vidno, da je v Žitju marsikaj kasneje pridejano, kot so tu besede: »*evangeljske besede: V začetku je bila Beseda ... itd.*« Tega ta odlomek v ljubljanski službi kot zastopnik prvotnejše oblike ŽK nima.

Prav na podlagi tega mesta pa Berčič izvaja še bolj daljnosežne sklepe: Sv. brata ništa prevajala sv. knjig za bodoče misijonsko delo že doma v Carigradu, kot se iz podatkov Žitij navadno sklepa. Prvotno Žitje o tem nič ne ve; to je v njem kasnejšega izvora.

Po sedanjem stanju znanosti Berčiču ne moremo pritrditi, da ima odlomek v ljubljanski službi prednost pred rokopisi ŽK tudi v vsebinskem in vsebinsko-oblikovnem pogledu, češ da je v rokopisih marsikaj pozneje pridejano, spremenjeno in pokvarjeno. Zanj je ta sklep razumljiv, ker rokopisi ŽK takrat (pred l. 1870) še niso bili toliko dostopni in preiskani. Vendar je tudi pri njem ta sklep preveč drzen in premalo utemeljen. Edino mesto, ki ga navaja v prid svoji trditvi, je to, pravkar imenovano, ki pa ni tako daljnosežnega pomena. Da bi bilo na tem mestu mogoče tudi nasprotno, da imajo prav rokopisi ŽK in je sestavljalec službe te besede za konec lekcije namenoma opustil, Berčič smatra za nemogoče in o tem sploh ne govori. Tako močno je prepričan o vsebinski prednosti odlomka v tej službi zaradi njegovega jezikovnega starinskega značaja. In vendar mora priznati, kot bomo videli pri pismu cesarja knezu Rastislavu, da si je sestavljalec službe v tem odlomku dovolil izpremembe in ne obratno.

<sup>20</sup> Prim. Lavrov, *Materialy* 60, op. 10 in 27, op. 22.

Cesar je Konstantina-Cirila *poslal z mnogimi darovi, napisavši Rastislavu tako pismo: »Bog, ki hoče, da bi vsak k spoznanju resnice prišel (1 Tim 2, 4) in se k višji stopnji podvizal, videvši tvojo vero in podvig...«* Glagol *napisavši služba izpušča* in ima drugačno zvezo: *ga* je *poslal z mnogimi darovi k Rastislavu s takim pismom.*

Pri izrazu *k spoznanju resnice* (Ž — къ разоумъ истинькини) ima L panonizem — к' разоумъ рѣснотники. Ta panonizem je v odlomku tudi v 5. lekciji v zvezi: рѣснотники поуть, dočim imamo v 1. lekciji izraz истинноюю крѣоу. Ta panonizem je značilen tudi za službo sploh, ne le za odlomek ŽK v njej. Verz po prvi lekciji ima namreč izraz рѣснотнико братарство и рѣсное дружинство, podobno verz po 6. lekciji моужни правд'ни и рѣснотники; dočim ima tudi v službi responzorij po 2. lekciji izraz к истинноу еств.

Prepis izraza se — *podvizal* (Ž — се сътежалъ, L — се потежалъ) se pri Berčiču ne ujema z ljubljanskim izvornim rokopisom. Namesto *се потежалъ* ima Berčič *се потезалъ*. Ali je to pomota ali svojevoljni popravek? Ali je to spremembo uvedel Berčič, ali Levstik, ki je zanj službo prepisoval? Glagolski ж je od з tako različen, da si je tu pomoto prepisovalca težko razložiti. Popravek je vsekakor neupravičen, ker ravno ta oblika (*се потежалъ*) od raznih variant po rokopisih na tem mestu odločilno potrjuje obliko *се сътежалъ*.

Ta oblika cksl. rokopisov ŽK je bila že starim prepisovalcem težko umevna. Zato so jo nekateri nadomeščali z izrazom *se podvizal*; tako rokopis moskovske duh. akademije 15. stoletja (Lavrov, Materialy 27). Rokopis Vladislava Gramatika (1649) pa ima *se vrdvigl* (Lavrov 60). Ljubljanski breviri torej s svojim izrazom potrjuje varianto *se сътежалъ*. Če vse to upoštevamo, je jasno, da oblike *se potežal* v rokopisu ne smemo svojevoljno popravljati v *se potezal*, kot ima Berčičev prepis. — Izraz *se podvizal* (v mosk. rokopisu) pravilno izraža isto, kar *se сътежалъ*. N. van Wijk (Südost-Forschungen 1941, 90s) je to obliko razložil kot moravizem v zvezi s češkim *težiti* v pomenu *vleči* (ziehen, an sich ziehen); takšen pomen ima stsl. glagol *težiti* v ŽM 7 (браздоу тажаши) in v začetku ŽK 8: Saraceni nas vlečejo (тажоутъ) na svojo vero. (Prim. sl. samotěž.) Torej pomeni *stežati se* — *vleči se, potegovati se*, naposled v tej zvezi *prizadevati si* za večje dostojanstvo (v smislu Cirilovih pradednih časti).

Razlika, ki je med rokopisi ŽK in odlomkom v službi v besedah *videvši tvojo vero in podvig* (Ž — видѣвъ крѣоу твою и подвигъ, L — видѣвъ крѣоу вашоу и подвигъ вашъ), je značilna za vse cesarjevo pismo. V ŽK nagovarja cesar od začetka do konca kneza Rastislava — v ednini; pismo v ljubljanski službi pa od začetka do poslednje četrtine nagovarja Moravljane — v množini. Prav ta posebnost v usmerjenosti cesarjevega pisma, ki je ne pozna noben rokopis ŽK, je najbolj očiten znak, da je glagolski prepisovalec oziroma sestavljalec službe svojemu namenu primerno zavedno prikrojeval vsebino žitja. O tem Berčič ne govori, je torej prezrl ali pa premalo upošteval. Prav to dejstvo izpodbija Berčičevo domnevo o pokvarjenosti teksta v rokopisih ŽK. V resnici imajo v tem pogledu prednost rokopisi pred odlomkom v službi. Ta oblika pisma nima opore v nobenem rokopisu ŽK in tudi v odlomku v službi ni v pravem skladju z vso vsebino pisma. Tako

je razumljivo, da je to prikrojavanje povzročilo težavo in zadrego, ki se kaže proti koncu pisma, ki ga hoče pisec odlomka predčasno zaključiti in ga smatra kot cesarjev nagovor, ki naj velja filozofu Konstantinu (gl. niže).

Cesar dalje piše moravskemu knezu, da je Bog razodel črke za njihov jezik, da bi se tudi oni prišteli *velikim narodom, ki slave Boga v svojem jeziku*, in mu zato pošilja Konstantina, *moža častitljivega in pravovernega, zelo izobraženega in filozofa*. — Namesto *velikim narodom* (ž — великихъ языкъхъ) ima služba *prvim narodom* (L — прѣкъхъ ꙗзыкъхъ); Teodorov-Balan pomotoma pravъхъ — Za *moža častitljivega in pravovernega*... (ž — мужа чѣстива и благовѣрна, книжна ꙗзѣка и философа) ima služba isto v starinskem akuzativu (L — мужѣ чѣстивѣ благовѣранѣ, книжанѣ велѣми, и филосопѣ).

In *glej, sprejmi dar*... govori dalje cesar v pismu (ž — и се прими даръ; L — и са даръ при ꙗзыци златими ꙗмъше; besedi po pomoti prepisovalca vstavljeni v deljeno besedo; gl. spredaj str. 269).

Cesar vzpodbuja v pismu Rastislava, naj podpira Konstantina-Cirila pri delu, da bo tudi on deležen njegovega plačila: »*da tudi ti — prejmeš svoje plačilo za to — za vse duše, ki bodo verovale v Kristusa, našega Boga, — in svoj spomin zapustiš drugim rodovom, podobno velikemu cesarju Konstantinu*.« — Namesto *da tudi ti* (Rastislav) ima služba *da tudi ti, filozof*. Do tu pismo v ljubljanski službi nagovarja Moravljane. Tu pa preide v ednino, kot je to v rokopisih ŽK, kjer skozi nagovarja Rastislava. Ob tem prehodu pa je v našem odlomku neprikladno vrinjen nagovor *filozofe*. S tem naj bi se ta cesarjev nagovor nanašal na Konstantina-Cirila.<sup>30</sup> Dejansko pa je to del pisma, ki velja knezu Rastislavu. Neprimernost tega dostavka ugotavljata Berčić in Lavrov.<sup>31</sup> Čudno je, da Berčiću, ki opominja na to neprikladnost, ni prišel pomislek proti nepokvarjenosti odlomka. To tako odločno zatrjuje — pač zaradi jezikovnega starinskega značaja odlomka — da zmotno sklepa na pokvarjenost cirilskih rokopisov ŽK. — Neprimernost tu vstavljenega naziva *filozofe* poleg rokopisov Žitja potrjuje tudi kontekst pisma: Počastitev, da bo svoj spomin zapustil poznim rodovom, podobno cesarju Konstantinu, bi v službi veljala Konstantinu-Cirilu. A takšno primerjanje z državnim vladarjem vsekakor primerneje velja Rastislavu, kakor je v tekstu ŽK. Tako je tudi patriarh Fotij priporočal bolgarskemu knezu Borisu, naj posnema zgled cesarja Konstantina (Ep. 108; PG 102, 660).

Za *prejmeš svoje plačilo za to* ima ž — примиши свою мѣзду въ того мѣсто, L prav tako, a na koncu samo к того, Berčić v svoji izdaji samo того. Naj opustitev tega odločilno važnega в pomeni pomoto ali popravek, vsekakor ni upravičena. Ta в namreč izdaja, da je tu pravilna prvotna popolna varianta, ki je ohranjena v rokopisih Žitja: в того мѣсто = namesto njega (prejel plačilo namesto Konstantina). V ljubljanski službi je ta nekoliko težka opomba okrnjena, ker

<sup>30</sup> Tako tudi rešuje to mesto Teodorov-Balan, Kiril i Metodi II, 87. 92., op. 19. Zapeljal ga je prav nagovor »filozofe«, ki ga ni vzel kritično.

<sup>31</sup> Berčić 59, op. 1; Lavrov, Materialy 133, op. 5.

pač ni razumljiva, če naj bi se ta nagovor nanašal na Konstantina, kot služba hoče.

Za v *Kristusa, našega Boga* ima L spet starinsko obliko в Хри-  
сть Богъ нашъ (stari akuzativ).

Začetek 15. poglavja ŽK, ki služi ljubljanski službi za šesto lek-  
cijo, pripoveduje, kako uspešno je začel Konstantin na Moravskem  
delovati. Med drugim je v kratkem *vse cerkveno bogoslužje pre-  
vedel* in učence *naučil jutrnjice, ure, večernice, povečernice in  
mašo*. — Izraz *bogoslužje prevedel* L dopolnjuje in pojasni z be-  
sedami на словни'ское пис'мо; za izraze *jutrnjice, ure, večernice, po-  
večernice in mašo* (Ж — оутрѣнницѣ, часокомъ, вечерни, пакечернницѣ  
и тани'ки слоужбѣ), v rokopisu moskovske akademije po Lavrovu  
— оутрѣннѣ, и годинамъ, обѣднѣ, и вечернѣ, и пакечернницѣ, и  
тани'ки слоужбѣ) ima L izraze ютрни и годинамъ и вечерни и  
маш'нимъ слоужбамъ; s tem zadnjim izrazom sestavljalec službe že  
interpretira prvotni izraz *tajna služba*, ki pomeni mašo, pa bi ga  
svoje terminologije vajeni zapadnjak ne razumel dobro.

Iz vsega je razviden velik znanstveni pomen ljubljanskega gla-  
golskega brevirja in njegove službe v čast sv. Cirilu in Metodu. Naj-  
večji pomen ima ta služba za zgodovino ŽK in njegovega teksta.  
Rokopisi ŽK so sicer razmeroma mladi, a je besedilo Žitja v njih  
bistveno nepokvarjeno ohranjeno. Dokaz za to so, kot ugotavlja že  
Jagić,<sup>32</sup> tudi glagolski teksti v ljubljanski službi, ki so vzeti iz ŽK.  
Ti so važna priča prvotnega staroslovenskega besedila Žitja. Tako  
veliko je namreč jezikovno in vsebinsko skladje med tem odlom-  
kom in ŽK.

Res so med njima tudi neke razlike, ki pa jih je treba pravilno  
pojmovati. Berčičev sklep, ki daje odlomku zaradi njegovega jezikovno  
starinskega značaja prednost na škodo rokopisov ŽK, nam je za tiste  
čase razumljiv, a očitno ne drži. Spremembe so v odlomku in jih je  
 uvedel sestavljalec službe, ne pa v rokopisih ŽK. Nekatere izraze je —  
kot smo videli — izpustil, nekaj besed dostavil ali spremenil, kar se  
mu je zaradi lažjega razumevanja zdelo primerno; zato je tudi nekatere  
stvari skušal prilagoditi svojemu namenu — liturgični uporabi (ce-  
sarjevo pismo obrača na ljudstvo, namesto na kneza). Drugače pa se  
je sestavljalec službe verno držal besedila ŽK in je teh sprememb raz-  
meroma malo. Tako ne moremo reči, da bi bil tekst iz Žitja vzetega  
odlomka v službi pokvarjen. Spremembe v odlomku kažejo, da je pač  
tekst iz ŽK tu porabljen v liturgične namene in da odlomek nima  
mena kot kak rokopis ŽK zgolj tekst verno ohranjati zgodovini.

<sup>32</sup> Archiv für slavische Philologie 1905, 360.



# Nauk Vladimira Solovjeva o razvoju dogem

## Doctrina Vladimiri Solovjev de evolutione dogmatum

Dr. Karel Truhlar

**Summarium.** In parte prima e scriptis Solovjev eruitur eius doctrina de evolutione dogmatum: Auctor evolvit suam doctrinam ex conceptu Ecclesiae vivae et propter indolem suam theandricam sese perpetuo evolvendis. Uti dogma primordiale explicitè revelatum unice »veritas theandricitatis« admittitur. Ex qua veritate aliae nonnisi decursu temporis evolvuntur et determinantur. Etiam dogma de SS. Trinitate, ut videtur, secundum auctorem talem evolutionem subiit. — In parte secunda crisis doctrinae instituitur. Mentione facta elementorum positivorum doctrinae defectus statuuntur: sub influxu praesertim platonismi numerus veritatum explicitè revelatarum nimis coarctatur, implicatio dogmatum sensu nimis lato concipitur et ita evolutio dogmatum necessario exaggeratur.

Ob izdelavi svoje doktorske disertacije »Der Vergöttlichungsprozeß bei Vladimir Solovjev« (Teildruck, Roma 1941) sem postal pozoren še na nek drug Solovjevov nauk, na njegov nauk o razvoju dogem. Ex professò celotnega nauka Solovjev nikjer ne podaja. Poskušal ga bom v prvem delu razprave iz njegovih spisov na kratko povzeti in ga v drugem delu v luči katoliškega nauka oceniti.

Nauk o razvoju dogem razvija Solovjev predvsem iz svoje ideje o bogočloveški bitnosti Cerkve. Poskuša se pa v svojih izvajanjih opreti tudi na zgodovino Cerkve. Zgodovinskega dokaza zaradi obširnosti v pričujočo razpravo ne bom vključil, ampak ga nameravam obdelati in oceniti v posebni razpravi. Tudi brez njega bo ostal nauk o razvoju dogem celoten, ker zgodovinski dokaz nauku samemu nič ne doda, ampak skuša biti zanj le neko potrdilo.

### I.

1. V svojem nauku o razvoju dogem izhaja Solovjev iz pojmovanja Cerkve kot žive bitnosti. Cerkev je po S. vse bolj živa, kot pa osebe in narodi, ki so vključeni v njen sestav. Po živosti prekaša Cerkev te osebe in narode prav tako, kot prekaša po živosti celotno človeško telo posamezne organe in celice, ki telo sestavljajo<sup>1</sup>.

Življenje Cerkve je rast. Rasti Cerkev mora; »drugače ne bi nikdar dospela do mere polne starosti Kristusove, kot pravi apo-

<sup>1</sup> Sbranie sočinenii Vladimira Sergeeviča Solovjeva, S. Peterburg, Izdanie Tovariščestva »Obščestvennaja Poljza« (kratica: SS) IV 297—298 s SS IV 290: »Dlja takogo podvižnago ohraneniija ili, čto to že, razvitija istiny trebuetsja cerkovj kak realjnoe živoe suščestvo...«

stol —, drugače ne bi nikdar dosegla popolnega poboženja (θεωσις), kot se izražajo nekateri veliki cerkveni očetje<sup>2</sup>.

Rast Cerkve je kot rast semena. Kaj je seme? Seme ni del ali kak organ živega telesa; seme je vse telo, le v skritem, še indiferenciranem stanju. V čem obstoji rast semena? Rast semena obstoji v postopnem razkrivanju tega indiferenciranega stanja živega telesa. Pri tem se v svojem bistvu nespremenljivo živo telo, ki je celo vključeno že v semenu, pojavlja v vedno jasnejših oblikah<sup>3</sup>. Te oblike niso mehanično od zunaj dodane, ampak izvirajo iz organske razrasti semena<sup>4</sup>. Jasnejša oblika živega telesa (n. pr. razcvetela rastlina) manj jasni (n. pr. rastlini pred razcvetom) ne nasprotuje in je ne uniči, ampak jo dopolnjuje in dalje razkriva<sup>5</sup>. — Kot rast semena je tudi rast Cerkve. Cerkev nam je že od vsega početka dana vsa<sup>6</sup>. V apostolski jeruzalemski občini se pojavlja v čisto preprostih oblikah<sup>7</sup>. Potem se — v svojem bistvu nespremenljiva — razkriva in spopolnjuje vedno bolj<sup>8</sup>. To spopolnjevanje ne izhaja iz »mehaničnega prilaganja novih form od zunaj, ampak iz organične razrasti božjega semena«<sup>9</sup>. Nove oblike, ki se v njih Cerkev v svojem spopolnjevanju pojavlja, stari oblikam ne nasprotujejo, ampak so le njih močnejše razkritje<sup>10</sup>. Nasprotovati pa nove oblike stari ne morejo, ker so vse izraz Duha božjega; ta sicer razodeva svojo prisotnost v Cerkvi na različne načine, kakor pač to zahteva zgodovinski položaj in poslanstvo kake dobe; je pa vedno eden in isti Duh božji, ki samemu sebi ne more nasprotovati<sup>11</sup>.

2. Tako rast omogoča Cerkvi njena bogočlovečnost, t. j. zedinjenje božjega in človeškega, v katerem se božje in človeško ne oddeljujeta, a tudi ne zlijata v eno. Kako omogoča bogočlovečnost Cerkvi rast, razloži S. takole: »Božje in človeško načelo v Cerkvi razlikujemo, a ne oddeljujemo. V Cerkvi ne poznamo nikakih človeških osebnih ali narodnih sil, ki bi bile izven božjega... Z druge strani pa so se vezale in se vežejo tudi božje sile, ki delujejo v Cerkvi, vedno s človeško naravo in voljo, — so se odevale in se odevajo tudi božje sile v človeške prvine. Tako v Cerkvi ni ne

<sup>2</sup> SS IV 299.

<sup>3</sup> SS III 355.

<sup>4</sup> SS III 356.

<sup>5</sup> Prim. SS III 359.

<sup>6</sup> Prim. SS III 355: »I v istoričeskom bytii vidimoj cerkvi eto božestvennoe telo uže s samago načala dano, vse, no ne vse obnaruzeno ili otkryto, a lišj postepenno otkryvaetsja ili obnaruzivaetsja.« V kontekstu str. 354—355.

<sup>7</sup> Prim. III 356.

<sup>8</sup> Prim. SS 358: »... kak estestvenno etot porjadok, sohranjaja to že samoe načalo, dolžen byl razvitj ego i prinjatj bolee složnyja formy...« z ibd.: »Itak, Cerkov ne toljko po materialnomu svoemu sostavu i vnešnemu rasprostraneniu, no i po javleniju svoih obrazujuščih form rastet, razvivaetsja i soveršenstvuetsja.«

<sup>9</sup> SS III 356.

<sup>10</sup> SS III 359.

<sup>11</sup> SS III 360; prim. za ves odstavek še La Russie et l'Eglise Universelle<sup>5</sup>, Librairie Stock, Paris 1922 (kratrica REU), 148—150.

oddeljenega božjega, ne oddeljenega človeškega, ampak le njiju zedinjenje, v katerem se božje in človeško ne oddeljujeta, a tudi ne zlijata v eno. To zedinjenje sestavlja svojsko bogočloveško bistvo Cerkev, ki se nahaja eno in isto v obeh straneh svoje bitnosti, a se v njima različno javlja. Odtod tudi splošni zakon življenja za Cerkev. Če je božje samo po sebi absolutno nespremenljivo, če je človeško samo po sebi podvrženo slučajnim menam, se bogočloveško pravilno razvija; t. j.: ko ohranja nespremenljivo svoje bistvo in svoje osnovne forme, raste ne le po zunanem obsegu, temveč tudi po notranji polnosti in popolnosti svojih javljenj v vseh sferah svojega bivanja<sup>12</sup>.

3. Rastoča bogočloveška bitnost Cerkev obsega hierarhično nasledstvo, veroizpoved in svete zakramente<sup>13</sup>. Kakor celota Cerkev, raste tudi vse, kar je v njej obseženo. Tako tudi veroizpoved: »In če se Cerkev, po pričevanju sv. apostola Pavla, pravilno razvija v svojem življenju, rastoč iz sile v silo, da bi tako zrasla v popolnega moža, v mero polne starosti Kristusove, se mora prav tako razvijati tudi v svojem verujočem umu, stopati iz luči v luč, iz resnice v resnico<sup>14</sup>. Le rast veroizpovedi bomo odslej motrili. S tem prehajamo k neposrednemu predmetu razprave. Kajti motriti rast veroizpovedi se ne pravi nič drugega, kot motriti razvoj predmeta vere (fides divina), kar je isto kot motriti razvoj dogem.

4. Po S. je razodeta resnica nespremenljiva, »ena in nedeljiva. Od prvih poglavij Geneze pa do zadnjih poglavij Apokalipse, od Edena na vzhodu pa do Novega Jeruzalema, prihajajočega iz nebes, obstoji ta resnica v enem in istem, ji gre eno in isto ime — bogočlovečnost<sup>15</sup>, »pradogma popolne bogočlovečnosti<sup>16</sup>. Ta dogma je »osnovna dogma božjega razodetja<sup>17</sup>, »osnovna resnica Cerkev<sup>18</sup>, »temeljna ideja krščanstva<sup>19</sup>, »resnična osrednja dogma krščanstva<sup>20</sup>, »krščanska resnica<sup>21</sup>, je »resnica par excellence<sup>22</sup>. Živela je že tudi pred Kristusom: pri poganih kot slutnja, pri izvoljenem narodu kot obljuba<sup>23</sup>.

5. Katera resnica je Solovjevu pradogma bogočlovečnosti? Včasih mu je to čisto splošno »popolno in živo zedinjenje absolutnega z relativnim, neskončnega s končnim<sup>24</sup>, zveza Boga s stvarstvom<sup>25</sup>, »zedinjenje božjega s človeškim<sup>26</sup>. Drugič mu je pradogma bogo-

<sup>12</sup> SS IV 297.

<sup>13</sup> SS III 354—355.

<sup>14</sup> SS IV 255—256.

<sup>15</sup> SS IV 255.

<sup>16</sup> SS IV 283.

<sup>17</sup> SS IV 263, 273.

<sup>18</sup> REU 113.

<sup>19</sup> REU LX.

<sup>20</sup> REU XLVI.

<sup>21</sup> Prim. REU XXVIII, XXIX.

<sup>22</sup> REU 114, 118.

<sup>23</sup> SS IV 255.

<sup>24</sup> REU 114.

<sup>25</sup> SS IV 255; REU 114.

<sup>26</sup> REU 113, REU XLVI.

človečnosti določneje resnica o »Kristusu kot popolnem Bogu in popolnem človeku«<sup>27</sup>, resnica o »Kristusu Sinu božjem«<sup>28</sup>, o »Besedi, ki je postala meso«, resnica »bogočloveške inkarnacije«<sup>29</sup>, o »Sinu človekovem, ki je bil Kristus, Sin živega Boga«<sup>30</sup>. Spet drugič mu je pradoğma bogočlovečnosti še določneje resnica o »dejstvu vstajenja bogočloveka Kristusa«<sup>31</sup>, o »Bogočloveku, ki je že prišel v mesu in bo še prišel v slavi«<sup>32</sup>, resnica o »Kristusu, Sinu božjem, ki se je učlovečil za rešenje ljudi«<sup>33</sup>, o Bogočloveku, »ki se je v resnici pojavil, umrl za ljudi in vstal«<sup>34</sup>, resnica »učlovečenja, smrti in vstajenja Jezusa Kristusa«<sup>35</sup>. Na enem mestu omenja S. v pradoğmi bogočlovečnosti tudi Sv. Duha: »Edinstvena doğma, edina resnica, vključujoča v sebi vse ostale, je resnica Bogočloveka, ki se je pojavil v mesu, ki je vstal, šel v nebesa in izlil Sv. Duha na svoje učence«<sup>36</sup>. Na enem mestu pa je omenjen v pradoğmi poleg Sv. Duha tudi Bog Oče; pradoğma je namreč resnica o Jezusu Kristusu, Sinu božjem, resničnem pričevalcu Boga Očeta in darovalcu Sv. Duha, ki pričuje o Njem<sup>37</sup>. — Če povzamemo vse, kar kdaj stavlja S. v pradoğmo bogočlovečnosti, se nam ta pradoğma pokaže kot resnica o popolnem in živem zedinjenju Boga s stvarjo, ki ga predstavlja Bogočlovek, popolni Bog in popolni človek, Sin božji Jezus Kristus, ki se je učlovečil za rešenje ljudi, pričeval o Očetu, umrl za ljudi, vstal od mrtvih, šel v nebesa, poslal pričevalca Sv. Duha in bo še prišel v slavi. To je »edina od začetka dana absolutno nespremenljiva in za vse vernike vedno in povsod nesporna resnica«<sup>38</sup>.

6. V pradoğmi omenja S. tudi Očeta in Sv. Duha. Ali je takó po S. v pradoğmi izrečno (explicito) že tudi doğma o presv. Trojici, ali ne? S. o stvari ne govori jasno. Toda zdi se, da doğma o presv. Trojici ni izrečno v pradoğmi. Za Didahe namreč, ki mu predstavlja bistvo apostolskega nauka, kakor si je ta utrl pot v splošno zavest poapostolske Cerkve, trdi S., da se v njej »resnica Kristusa (t. j. Bogočloveka) še ni razčlenila v cerkveni zavesti na posebne doğme o Njegovih osebnih odnosih do Božanstva« in da v njej »zvmemo o Bogu Očetu le to, kar so vedeli o njem verni Judje in prosvetljeni pogani«, o Sv. Duhu pa da se v njej govori »izključno kot o nadnaravni sili, delujoči v resničnih prerokih«<sup>39</sup>. To bi se z drugimi besedami reklo, da se krščanska doğma o presv. Trojici za časa Didahe še ni razvila iz pradoğme in da je potemtakem v njej ni

<sup>27</sup> SS III 354.

<sup>28</sup> SS IV 257.

<sup>29</sup> SS IV 280.

<sup>30</sup> REU 113.

<sup>31</sup> SS III 357.

<sup>32</sup> SS IV 255, prim. SS IV 264.

<sup>33</sup> SS IV 260.

<sup>34</sup> SS IV 259.

<sup>35</sup> SS IV 261.

<sup>36</sup> SS IV 256.

<sup>37</sup> SS IV 257.

<sup>38</sup> SS IV 256.

<sup>39</sup> SS IV 264.

izrečno. Tako bi S. pojmoval dogmo o presv. Trojici kot dogmo, ki je usebljeno (implicite) v pradogmi, kot dogmo, ki postane izrečna šele po razvoju iz pradogme.

Toda kako izvesti dogmo o presv. Trojici iz dogme o bogočlovečnosti? Izrečno o tem S. nikjer ne govori. Zdi se pa, da pojmuje stvar takole:

Po Solovjevu se dajo vse delne resnice izvesti iz resnice o bogočlovečnosti zato, ker Bogočlovek Kristus v absolutni enoti vključuje v sebi vso polnost božjega in človeškega življenja<sup>40</sup> in s človeškim življenjem tudi brezumno naravo<sup>41</sup>; z eno besedo: ker Bogočlovek Kristus vključuje v absolutni enoti vse. Jezus Kristus je Solovjevu resnica »par excellence«<sup>42</sup>; formalni značaj resnice je, da združuje vse realno v enosti<sup>43</sup>; ta značaj nosi tudi resnica »par excellence«<sup>44</sup>. Vseobsegajočo polnost Bogočloveka in vseobsegajočo polnost resnice o bogočlovečnosti veže Solovjev, ko piše: »Resnica Bogočloveka ..., ta edina resnica, vsebuje vso polnoto novozaveznega razodetja (kot prebiva v samem Kristusu vsa polnota Božanstva telesno)«<sup>45</sup>. Oboje veže tudi, ko trdi, da se je evangelijska krstna formula, v imenu Očeta in Sina in Sv. Duha' prvotno vezala »z živim dejstvom razodetja ali bogojavljenja (treh božjih oseb), čez učlovenčenje Kristusa, v njem pa prebiva vsa polnota božanstva telesno«<sup>46</sup>; to se pravi: trinitarna krstna formula se je zato mogla vezati na Bogočloveka samega, ker je v Bogočloveku polnost Božanstva in se v njem bogojavljata tudi Oče in Sv. Duh.

Vse delne resnice se dajo torej izvesti iz resnice o bogočlovečnosti zato, ker je v Bogočloveku vključeno vse. Ker se da iz resnice o bogočlovečnosti izvesti tudi dogma o presv. Trojici, morata biti po Solovjevovem pojmovanju na nek način v Bogočloveku vključena tudi Oče in Sv. Duh. In res pravi S. v delu »Zgodovina in bodočnost teokratije«; »... v Njem (Kristusu) prebiva vsa polnota Božanstva telesno. V tem je razlog, zakaj govorijo Apostolska dela enostavno o krstu, v imenu Gospoda Jezusa'. Kajti le v Jezusu sta se odkrili človeštvu sila Očeta in dejavnost Duha«<sup>47</sup>, kjer pomeni sila Očeta, kot je razvidno iz konteksta, Očeta samega in dejavnost Duha Duha samega, kot se S. tako tudi drugod izraža<sup>48</sup>. In v predgovoru

<sup>40</sup> REU 118—119.

<sup>41</sup> Prim. REU 256—258.

<sup>42</sup> REU 114, 118.

<sup>43</sup> REU 118: »Le caractère formel de la vérité est de ramener à une unité harmonieuse les multiples éléments du réel.« z REU XVII: »La vérité c'est l'existence absolue de tous dans l'unité...«

<sup>44</sup> REU 118.

<sup>45</sup> SS IV 255.

<sup>46</sup> SS IV 256—257.

<sup>47</sup> SS IV 256—257.

<sup>48</sup> Za istovetenje sile Očeta in Očeta prim. REU 228: »La force, la vérité et la grâce; ou bien la puissance, la justice et la bonté... — toutes ces expressions relatives de la totalité absolue sont des définitions objectives de la substance divine correspondant à la Trinité des hypostases qui la possèdent éternellement.« Za istovetenje dejavnosti Duha in Duha prim.

knjige »Duhovne osnove življenja« pravi, da prebiva v Kristusu vsa polnota Božanstva in da »izven Kristusa Bog za nas nima žive resničnosti«<sup>49</sup>. Tako v istem predgovoru še enkrat: »Bog za nas nima resničnosti izven Bogočloveka Kristusa«<sup>50</sup>. Prav tako kažejo neko vključenje Očeta in Sv. Duha v Bogočloveka mesta, ki definirajo Besedo (Logos) kot razodevajočega se in navzven delujočega Boga, v nasprotju z absolutno, v sebi počivajočo polnoto božjega bitja. Tako pravi S.: »Nepogojeno prvo načelo in izvor vsakega bitja je absolutna celost vsega bivajočega, t. j. Bog. Ta celost vsega, ki prebiva sama po sebi v pokoju večnosti brez men, se odkriva in javlja v vsezedinjajočem smislu sveta, tako da je ta smisel premi izraz ali Beseda (λόγος) Božanstva, pojavljeni in delujoči Bog«<sup>51</sup>. In podobno: »V Jezusu se ne učlovečuje transcendentna stran Božanstva, ne absolutna, v sebi počivajoča polnota bitja (kar bi bilo nemogoče), ampak se učlovečuje Bog-Beseda, t. j. navzven se pojavljajoče, na periferijo bitja delujoče načelo«<sup>52</sup>. Če je torej pri S. navzven se pojavljajoči in delujoči Bog Logos, pa se navzven pojavljata in delujeta pri njem tudi Oče in Sv. Duh<sup>53</sup>, morata biti Oče in Sv. Duh po njegovem pojmovanju na neki način vključena v Logosu.

Tako, se zdi, izvaja S. dogmo o presv. Trojici iz dogme o bogočlovečnosti.

7. Pradogma o bogočlovečnosti je kot seme, ki je določeno za rast. Kaj je skrito, vključeno v njem? Včasih gleda S. v pradogmi »logično vključeno vso polnoto resnice«<sup>54</sup>. Včasih omenja kot skrito v pradogmi le »vso polnoto novozaveznega razodetja«<sup>55</sup>. Včasih pa ima ob trditvi, da se da vsa resnica zvesti v pradogmo bogočlovečnosti, v misli le krščanstvu svojsko resnico, ne pa resnice, ki je krščanstvu skupna z Judi in pogani<sup>56</sup>.

8. V začetku so se kristjani po S. držali pradogme bogočlovečnosti v njenem edinstvu, ne da bi jo mogli hkrati dojeti tudi v vsej polnoti njenih delnih opredelitev. Te opredelitve so se morale šele

SS III 130: »Vosprimajaja edinoe božestvennoe načalo i svjazyvaja etim edinstvom vsju množestvennostj suščestv, mirovaja duša tem samym daet božestvennomu načalu polnoe deistviteljnoe osuščestvlenie vo vsem; posredstvom neja Bog projavljaetsja kak živajaja deistvujuščajaja sila vo vsem tvorenii ili kak Duh Svjatyi.«

<sup>49</sup> SS III 272.

<sup>50</sup> ibd.

<sup>51</sup> SS III 323.

<sup>52</sup> SS III 335.

<sup>53</sup> Prim. REU 224 in sl.

<sup>54</sup> SS IV 283.

<sup>55</sup> SS IV 255.

<sup>56</sup> SS IV 260: »No značenie Iisusa kak Messii ili Hrista, kak Syna Božija, prišedšago vo ploti dlja spasenija ljudei — eto bylo edinstvennym dogmatom hristianskoi very, opredeliteljno i bezuslovno objazateljnym dlja vseh pravoverujuščih. Ja ne imeju zdesj v vidu teh religioznyh istin, kotoryja byli u hristian obščii s iudejami, ili daže s jazyčnikami, ja govorju toljko pro sobstvenno hristianskuju istinu, ona že vyražalasj v edinom dogmate voploščennago Bogočloveka.«

postopoma razkriti<sup>57</sup>. Od manjše jasnosti in določenosti so morale preiti v večjo jasnost in določenost<sup>58</sup>, iz neobveznih so postale splošno obvezne<sup>59</sup>.

9. Tako razkritje pradogme je bilo potrebno, prvič, ker so glede nje začele vstajati kmalu zmote, ki so vedno zahtevale njeno natančnejšo opredelitev<sup>60</sup>; drugič, ker so kmalu začeli vstopati v Cerkev ljudje, ki so stali kulturno mnogo više kot preprosti verniki prve krščanske občine: »Krščanska zavest — izpovedovanje resnične vere —, je bila v prvi občini sicer krepka in trdna, a vendar ni mogla imeti v njej popolnega izraza: kajti ta občina se je sestavljala iz Judov, in po večini iz neizobraženih Judov; veroizpoved ni mogla in ni smela ostati pri svojih prvotnih izrazih in formulah, potem ko so v Cerkev vstopali ljudje, ki so razpolagali z vsem bogastvom grško-rimske prosvete; krščanska resnica se je morala, ohranjajoč nespremenljivo svojo vsebino in bistvo, razviti v bolj kompliciran pojmovni sistem, izraziti se v točnejših in natančnejših opredelitvah«<sup>61</sup>. Razkriti pa se je mogla pradogma toliko, v kolikor si je um Cerkve navzel uma Kristusovega<sup>62</sup>.

10. Razvoj pradogme ne obstoji v odkritju novih resnic, temveč le v novem razkritju ene in iste praresnice. Novost je pri tem dvojna: 1. nova je opredeljenost, s katero stopa ta ali oni del veroizpovedi v cerkveno zavest; 2. nov je značaj obveznosti, ki si ga tako opredeljeni del veroizpovedi po odgovarjajočem odloku Cerkve nadene<sup>63</sup>.

11. Cerkev sprejme nove opredelitve zaradi njih notranje zveze s pradogmo; herezije obsodi zaradi njih notranjega, bolj ali manj prikritega nasprotja s pradogmo<sup>64</sup>.

12. Trditev, ki nasprotuje še neopredeljeni in neobvezni verski resnici, je zmeta; trditev, ki nasprotuje opredeljeni in obvezni verski resnici, je herezija<sup>65</sup>. Ker je nemogoče, da bi bili cerkveni očetje heretiki, je vsako zmotno mnenje katerega koli cerkvenega učitelja v katerem koli vprašanju veroizpovedi jasen znak, da tega vprašanja do takrat Cerkev še ni dogmatično rešila, da tod še ni bilo dogme v svojskem smislu besede<sup>66</sup>.

<sup>57</sup> SS IV 255—260.

<sup>58</sup> SS IV 256.

<sup>59</sup> SS IV 282.

<sup>60</sup> Prim. SS IV 255.

<sup>61</sup> SS III 358.

<sup>62</sup> SS IV 255.

<sup>63</sup> SS IV 282.

<sup>64</sup> SS IV 285; prim. SS IV 263: »...vtoraja istina stanovitsja dlja verujuščih ne osporimoju lišj togda, koğda prizvannyi učitelj very obnaružit vnutrennjuju svjazj etoi istiny s tem pervonačalnym dannym Otkrovennija, pokažet, čto ona soderžitsja podrazumevateljno v tom bezspornom Otkrovennii, vyvedetj ee ottuda.«

<sup>65</sup> Prim. SS IV 282: »A pervonačaljnaja neopredelennostj i neobjazateljnostj teh ili drugih istin pozvoljali, kak my videli, daže velikim učiteljam cerkvi imetj pogrešiteljnija mnenija odnositeljno etih istin, ne vpadaja odnako v eresj.«

<sup>66</sup> SS IV 276.

## II.

1. V Solovjevovem nauku o razvoju dogem najdemo mnogo pozitivnega. Lepo razpravlja S. o rasti Cerkve; posebno preseneča to razpravljanje, če pomislimo, da je S. izšel iz ruskega pravoslavja, ki kak razvoj v Cerkvi le nerad in redkokdaj pripušča. Globoko utemeljuje S. rast Cerkve iz nje bogočloveške bitnosti. Spretno zveže s to rastjo Cerkve razvoj dogem.

2. Je pa v Solovjevovem nauku tudi marsikaj pomanjkljivega. Korenika teh pomanjkljivosti je predvsem Solovjevov platonizem. Solovjev v svoji teološki metodi ni aristotelik, ki gre s pojmi, pridobljenimi iz logične analize bitja, nad depositum fidei, da bi prišel tako do globljega uvida razodetih verskih resnic. S. je platonik: vsega ga prevzema ideja vseedinosti, ki mu jo je dal predvsem platonizem; iz te ideje potem tolmači svetovno dogajanje in si gradi svoj miselni svet.

a) Po S. je resnica ena sama, resnica bogočlovečnosti. V nekem smislu je resnica bogočlovečnosti res edina resnica: v kolikor je namreč vsa resnica poganov stopila v polno luč in trdnost šele po razodetju Bogočloveka Kristusa, v kolikor so preroki, ki so sicer govorili o mnogočem, pripravljali vendarle eno samo — Bogočloveka Kristusa, in v kolikor je vsa resnica nove zaveze razodeta po Bogočloveku Kristusu. A po S. je resnica o bogočlovečnosti edina resnica zato, ker obsega vse druge resnice. Obsega pa vse druge resnice, ker tudi Bogočlovek obsega v sebi vso polnoto biti. Solovjevovo sklepanje ima za podlago na eni strani tesno vezanje logične in ontologične resnice, in na drugi strani izvajanje vsega iz enega; potezi, ki sta za platonika čisto naravni, a sta »platonični«.

a<sup>1</sup>) Najprej je zmotna trditev, da obsega Bogočlovek vso polnoto biti. Bogočlovek obsega v sebi vso polnoto biti pač v tem smislu, da kot Bog predstavlja območje božjega, neustvarjenega, in kot človek — mikrokozmos — območje izvenbožjega, ustvarjenega; torej predstavlja obojno bit, ustvarjeno in neustvarjeno, vso polnoto biti. Dalje obsega Bogočlovek v sebi vso polnoto biti tudi v tem smislu, da je na eni strani kot Beseda iste narave z Očetom in Svetim Duhom in je Bog le eden, na drugi strani pa je vse, kar je izven Boga, nastalo po Njem ter ima v Njem kot v Bogu svoj prazrok in pravir. A zdi se, da je Solovjevovo pojmovanje obseženosti vse biti v Bogu pod vplivom monističnega realizma, ki je zrastle iz platonizma in neoplatonizma. Po monističnem realizmu je realna osnova vseh bitij eno nerazločeno bistvo, ki se, vedno isto in eno samo v sebi, določuje v kategorije, razspole, spole in vrste; naposled se v najnižjih vrstah po pritičnih določilih poedini. Tako je v vesoljstvu prav za prav vse eno ter isto. Bog je bistvo vseh stvari<sup>67</sup>. Primerjajmo s tem pojmovanjem na primer Solovjevovo trditev: »Nepogojeno prvo načelo in izvor vsakega bitja je absolutna celost vsega bivajočega, t. j. Bog. Ta celost vsega, ki prebiva sama

<sup>67</sup> Aleš Ušeničnik, Izbrani spisi VII, 151.



po sebi v pokoju večnosti brez men, se odkriva in javlja v vsezedinjajočem smislu sveta, tako da je ta smisel premi izraz ali Beseda (logos) Božanstva, pojavljeni in delujoči Bog.<sup>68</sup> Če vzamemo trditev, da obsega Bogočlovek vso polnoto biti, v smislu monističnega realizma, je seveda zmotna. Katoliška dogmatika uči, da z Bogočlovekom še ni dana vsa bit: z Bogočlovekom še ni dan Bog Oče, Bog Sveti Duh; tudi ni v njem — razen Jezusove človeške narave — bitno vključeno stvarstvo.

b<sup>1</sup>) Pa tudi če bi Bogočlovek dejansko obsegal v sebi vso polnoto biti, bi bilo vendar napačno iz tega sklepati, da tudi resnica o Bogočloveku obsega vse druge resnice. Tudi tu je viden vpliv monističnega realizma: tudi monistični realizem je vzporejal na eni strani kot realno osnovo vseh bitij eno nerazločeno bistvo, ki se vedno bolj določuje in poedinjuje, ter na drugi strani najsplošnejši pojem bitja, ki se vedno bolj določuje in razločuje v kategorijah od najsplošnejšega razspola do najnižje vrste<sup>69</sup>. Med pojmi in realnostjo ne vlada popolna vzporednost. Pojmov ne proizvede samo realnost: pojmi potekajo iz sodelovanja realnosti in mislečega človeka; deleža mislečega človeka pri tem sodelovanju ne smemo prezreti<sup>70</sup>. V primeru, da bi Bogočlovek dejansko obsegal v sebi vso polnoto biti, bi bila realnost Bogočloveka silno bogata, ker bi vključevala v sebi vse; pojem takega Bogočloveka pa bi vključeval v sebi prav malo, pač bitje, ki je Bog in človek in vključuje v sebi vse; iz tega pojma bi sicer mogli izvesti nekaj resnic, ki so v njem kakor koli vključene, a vseh resnic na noben način ne.

c<sup>1</sup>) Zdi se, da je tudi široki obseg pradogme o bogočlovečnosti pod vplivom zgoraj imenovanega monističnega realizma, vzporejanja ontološke in logične resnice. Po S. obsega resnica o bogočlovečnosti tudi Jezusovo pričevanje o Očetu, smrt za ljudi, vstajenje od mrtvih, vnebohod, poslanje Sv. Duha, prihod v slavi; verjetno zato, ker je Bogočlovek dejansko pričeval o Očetu, umrl za ljudi itd., idejni red pa se v smislu monističnega realizma popolnoma krije z realnostjo. Dejansko pa so resnice o Jezusovem pričevanju o Očetu, o smrti za ljudi, vstajenje od mrtvih, vnebohodu itd. resnice zase, ločene od resnice bogočlovečnosti.

č<sup>1</sup>) K Solovjevovi platonični ideji izvajati vse iz enega, vse poenotiti, je treba reči sledeče: Izvajanje vsega iz enega, enotenje mora imeti za osnovo realnost, dejansko stanje. Če najdemo v dejanskem stanju na začetku vsega tri božje osebe in ne eno samo, Besedo, se mora ideja poenotenja temu dejanskemu stanju ukloniti, ne pa poskušati to stanje zaradi poenotenja potvoriti. Če je v dejanskem stanju ustvarjena realnost izven božje biti in ni vsa bit v božji biti, potem mora ideja poenotenja vsega to stanje priznati. Prvo je de-

<sup>68</sup> SS III 323.

<sup>69</sup> Prim. Aleš Ušeničnik, Izbrani spisi I. c.

<sup>70</sup> Prim. August Brunner, Die Grundfragen der Philosophie, Freiburg im Br., 1933, 47—48.

jansko stanje, potem šele ideja, ki se mora dejanskemu stanju pri-  
krojiti.

b) Resnica bogočlovečnosti je po S. edina od začetka dana res-  
nica. To bi se reklo, da je resnica bogočlovečnosti edina formalno  
izrečno (explicito) razodeta resnica. Sicer obsega pri S. resnica bogo-  
človečnosti — kot smo videli — formalno izrečno ne le resnico o  
dejanskosti učlovečenja, ampak tudi druge resnice o Bogočloveku.  
Toda vkljub temu je število izrečno razodetih resnic prenizko po-  
stavljeno. Sicer je res, da je resnica izrečno razodeta le tedaj, kadar  
jo izrazijo neposredno (directe) že sami termini stavka s svojim po-  
menom (vi propriae significationis). Toda to se zgodi — kot opominja  
P. R. M. Schultes O. P.<sup>71</sup> — lahko na različne načine. Prvič so ter-  
mini, ki izrazijo resnico neposredno z lastnim pomenom, lahko  
»signati«, kot če pravim: Bog je silen, ali pa so »metaphorici«,  
kot če pravim: Gospod bojnih čet; svojski pomen metaforičnega go-  
vora namreč ni figura, ampak to, kar figura zaznamuje. Drugič  
izrazijo termini kako resnico neposredno z lastnim pomenom,  
lahko jasno in določno, ali pa temno in zabrisano, v kolikor je kaka  
stvar bolj ali manj določno izrečno razodeta<sup>72</sup>. Tako je poleg Solov-  
jevove dogme bogočlovečnosti še mnogo drugih resnic, ki so izrečno  
razodete. J. Kleutgen S. J. pravi: »Prehajamo ... k dejstvu, da je  
velika večina dogem razodeta ne le usebljeno (implicito) v drugih  
splošnih resnicah, ampak posebej in izrečno (explicito). Tako je  
gotovo izrečno razodeto, ne le, da je Bog ustvaril nebo in zemljo in  
vse, kar je v njima, ampak da je vse to iz nič ustvaril; ne le, da so  
duše ljudi na nek način nesmrtni, ampak tudi, da ohranijo svojo  
individualno bit, svoje lastno mišljenje in čutenje, dalje, da traja  
vprav tako kot kazen brezbožnih tudi plačilo vernih večno. Prav  
tako izrečno vsebuje razodetje nauk o vicah in o uspešnosti naše  
priprošnje za duše, ki v njih trpe. In ali se ne da isto reči o skoraj  
vseh drugih resnicah, ki jih je Cerkev postavila kot dogme proti  
zmotnim učiteljem šestnajstega stoletja? Ali ne izgovori beseda  
božja čisto izrečno, da smo po milosti Kristusovi notranje opravičeni  
in posvečeni? Da vera brez del ne vodi v življenje? Da sta prostov-  
oljno uboštvo in devištvo Bogu všeč in tistim, ki hočejo božjemu  
Odrešeniku popolneje slediti, priporočljiva? In realna navzočnost  
Telesa in Krvi Kristusove v oltarni skrivnosti, polnomočje Cerkve,  
da uči in vlada, Petrov primat —, ali ni vse to razodeto v izrečnih  
besedah?<sup>73</sup> Da je resnica o presv. Trojici formalno izrečno razodeta,  
ni treba posebej poudarjati.

c) Ker predmet vere (fides divina) ni samo to, kar je izrečno  
razodeto, ampak tudi vse, kar je usebljeno razodeto, bi ostala So-  
lovjevu vkljub njegovi tezi o edini izrečno razodeti dogmi samo po  
sebi še vedno možnost, da na kak način reši depositum fidei. Rešil

<sup>71</sup> *Introductio in Historiam Dogmatum*, Parisiis 1922, str. 173.

<sup>72</sup> Johannes a S. Thoma, *Cursus theol.*, De fide, d. 4, a. 1 (ed. Par. VII 94); cit. pri Schultes, l. c.

<sup>73</sup> *Die Theologie der Vorzeit III*, Münster 1860, str. 964—965.

bi ga, če bi vse verske resnice, ki so izven pradoğme, v to pravilno vključeval, tako da bi te vključene, usebljene resnice ostale resnice, ki jih je Bog razodel. Ali jih S. vključuje tako?

Po nauku katoliških teologov je usebljeno razodeta resnica resnica, ki je izražena v razodetju le »aequivalenter« ali »aequipollenter«. Iz ekvivalentnih terminov izrečnega razodetja moramo resnico šele izvesti. Izvedemo jo sicer s pomočjo umskega sklepanja — navadno uporabljamo silogizme — toda ne tako, da bi umska resnica, s pomočjo katere resnico izvedemo, stopila kot sestavni del v izvedeno resnico. Sklep namreč, s pomočjo katerega usebljeno razodeto resnico izvedemo, ni sklep v polnem pomenu besede: ni sklep, ki bi nas privedel do kake nove spoznavne, izražene v konkluziji, osnovani deloma v razodetem stavku, deloma v stavku, od drugod znanem. V sklepu, s pomočjo katerega usebljeno razodeto resnico izvedemo, je praemissa maior izrečno razodeta resnica; praemissa minor pa je le ključ ali orodje, s pomočjo katerega odkrijemo, kar se v izrečno razodeti resnici skriva<sup>74</sup>.

Solovjevovo vključevanje (implicatio) resnic, ki so usebljeno razodete, v onih, ki so izrečno razodete, ne odgovarja pravkar očitnemu katoliškemu pojmovanju vključevanja. Kako si S. zamišlja vključevanje, moremo sklepati iz dveh primerov, ki ju v njegovem razpravljanju najdemo: iz vključevanja resnice o vstajenju mrtvih v resnici o Kristusovem vstajenju in iz vključevanja resnice o dovoljenosti kulta sv. podob v resnici, da je bil Kristus Bog in človek. Ob prvem primeru je pripomniti tole: Sv. Pavel res spravlja v neko zvezo vstajenje Kristusa in vstajenje umrlih, ko pravi, da je po človeku (vstalem Kristusu) vstajenje mrtvih (1 Kor 15, 21), da bodo v Kristusu vsi oživel (ibd.) in da bo Bog tiste, ki so zaspali po Jezusu, pripeljal obenem z njim (1 Tes 4, 14). Toda resnica o vstajenju mrtvih na noben način ni ekvivalentno v resnici Kristusovega vstajenja: saj nimata resnici iste moči, istega smisla. — Glede drugega primera vključevanja je pripomniti tole: S. veže resnico o dovoljenosti kulta sv. podob z resnico o učlovečenju takole: če je Bog v skrivnosti učlovečenja res stopil v območje vidnih oblik našega sveta, potem so predmeti in podobe, ki jih uporabljamo po cerkvah, v pozitivnem odnosu z duhovnimi silami in dejstvi sveta nad nami, in kot takim jim gre relativni kult<sup>75</sup>. Po supoziciji Solovjeva bi kulta svetih podob brez inkarnacije ne bilo, v kar je težko uvideti. Pa naj bi bil ta kult stvarno zvezan z inkarnacijo tako ali tako, v logičnem redu resnica o dovoljenosti kulta sv. podob gotovo ni vključena ekvivalentno v resnici o učlovečenju. — Ta dva primera kažeta, da pojmuje S. vključevanje preširoko, da resnice, ki jih vključuje v pradoğmo, v njo niso vključene tako, da bi ostale razodete, da bi depositum fidei ostal neokrnjen. Ker je torej z ene strani pri S. tako malo resnic, ki so izrečno razodete, in z druge strani

<sup>74</sup> Prim. Th. Spáčil, *Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate II*, Roma 1935, str. 155, izšlo kot *Orient. Chr. Anal.* 104.

<sup>75</sup> SS IV 280.

vključevanje preširoko pojmovano, je pa nujno pretiran tudi razvoj, ki je potreben za opredelitev pradogme v delne resnice. Težko je videti, kako bi razvoj, kakor ga pojmuje S., ne pomnožil substance razodete resnice. To pretiranost v Solovjevovem pojmovanju razvoja si moremo deloma razlagati iz avktorjevega boja proti konservativnosti ruskega pravoslavja: v boju proti temu okorelemu konservatizmu je padel S. v drugo nasprotje.

č) Kot v ostalem Solovjevovem nauku stopa tudi v njegovem nauku o razvoju dogem do izraza nejasen pojem presv. Trojice. Nekateri stavki razodevajo zadosti določno nagnjenje k nekakemu trinitarnemu modalizmu. Vzemimo na primer stavke: »Bog za nas nima resničnosti izven Bogočloveka Kristusa«<sup>76</sup>; ali pa: »Nepogojeno prvo načelo in izvor vsakega bitja je absolutna celost vsega bivajočega, to je Bog. Ta celost vsega, ki prebiva sama po sebi v pokoju večnosti brez men, se odkriva in javlja v vsezedinjajočem smislu sveta, tako da je ta smisel premi izraz ali Beseda (λόγος) Božanstva, pojavljeni in delujoči Bog«<sup>77</sup>. V teh in podobnih stavkih je nekaj, kakor da bi ne šlo za resnično, notranjebožje in imanentno trojstvo oseb, ampak zgolj za modalno, navidezno, zunanje in prehodno razlikovanje, ki temelji na različnih odnosih enoosebnega Boga do sveta<sup>78</sup>.

d) Netočna je še trditev, da sprejme Cerkev nove opredelitve zaradi njih notranje zveze s pradogmo. Cerkev sprejme nove opredelitve zato, ker so formalno razodete.

Solovjevov nauk o razvoju dogem nam torej razprava pokaže kot zanimivo zamisel, ki raste predvsem iz avktorjeve ideje bogočloveške bitnosti Cerkve in ima v sebi marsikaj pozitivnega. Pod vplivom zlasti platonizma pa dopušča ta zamisel premajhno število izrečno razodetih resnic, vključevanje dogem pojmuje preširoko in mora zato njih razvoj nujno pretiravati.

<sup>76</sup> SS III 272.

<sup>77</sup> SS III 323.

<sup>78</sup> Prim. Pohle-Gierens, Dogmatik I<sup>o</sup>, Paderborn 1936, 346.

# Nova okrožnica o svetem pismu

(»Divino afflante Spiritu«).

Tri mesece po znameniti okrožnici »Mystici Corporis Christi« (29. jun. 1943) je papež Pij XII. presenetil svet z novo okrožnico, ki je posvečena preučevanju svetega pisma.

To je v teku petdesetih let že tretja okrožnica o sv. pismu; pred njo sta izšli okrožnici »Providentissimus Deus« (Leon XIII., 18. nov. 1893) in »Spiritus Paraclitus« (Benedikt XV., 15. sept. 1920).

Nova okrožnica se pričinja z besedami »Divino afflante Spiritu« (po navdahnjenju božjega Duha) in je izšla na godovni dan sv. Hieronima (30. septembra) l. 1943<sup>1</sup>.

## I. Povod in namen.

Zunanji povod okrožnici je bila petdesetletnica Leonove okrožnice »Providentissimus Deus«, ki je bila, kakor omenja Pij XII. sam v uvodu, »osnovni zakon bibličnega študija«, in se zato zdi papežu primerno, da se po petdesetih letih osveži spomin nanjo.

Vsebina pa jasno razodeva, da jo je rodila tudi nujna časovna potreba: treba je bilo z najvišjega mesta zavriniti nekatere zmote, ki so se glede sv. pisma pričele v zadnjem času širiti, tako zlasti omalovaževanje znanstvenega preučevanja sv. pisma in bibličnih pomožnih ved, podcenjevanje tekstne kritike in izvirnega besedila, zanemarjanje besednega pomena svetih knjig in pretirano iskanje duhovnega ali mističnega smisla v navdahnjenem besedilu in podobno<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Slovenski prevod okrožnice je prinesel »Ljubljanski škofijski list« (1944, str. 17—35). Po tem prevodu so povzeti citati v naslednjem kratkem komentarju.

<sup>2</sup> Te in podobne zmote je že od l. 1929 z veliko vnamo v Italiji širil duhovnik Dolindo Ruotolo (s psevdonimom Dain Cohelen). Zaradi nenavadne pisateljske spretnosti, ki je daleč nadkriljevala njegovo teološko in filološko znanje, je pridobil dosti privrženecv. Njegovo delo »La Sacra Scrittura. Psicologia — Commento — Meditazione« (1929—1939) je prišlo na indeks (A. A. S. 16. dec. 1940). Ponovitev zmot v posebni anonimni knjižici »Un gravissimo pericolo per la Chiesa e per le anime«, ki jo je avtor (Dain Cohelen) razposlal kardinalom, škofom in redovnim predstojnikom v Italiji in jo predložil tudi sv. očetu, je izzvala proti avtorju poseben dekret biblične komisije (20. avgusta 1941). Dekret ima obliko pisma, presega po dolgosti vse dosedanje dekrete biblične komisije in je naslovljen na nadškofe in škofo v Italiji. V njem so jasno in kratko zavrjnene zmote glede sv. pisma in njegovega preučevanja (prim. A. Vaecari, Lo studio della Sacra Scrittura. Roma 1943, kjer je tudi v celoti objavljen dekret bibl. komisije; L. Čepon, Študij in meditacija svetega pisma. BV 1943, str. 243—7). Z novo okrožnico »Divino afflante Spiritu« so vse te zmote še enkrat in definitivno zavrjnene ter obsojene.

Namen okrožnice je po besedah papeža samega dvojen: prvič, da se ob petdesetletnici prve biblične okrožnice ponovno in slovesno »potrdi ter zabiči«, kar je Leon XIII. »modro ukrenil in so njegovi nasledniki prispevali k utrditvi in spopolnitvi«, drugič pa, da se tudi glede preučevanja sv. pisma jasno določi, »kar se zdi, da sedanje razmere zahtevajo«.

Poleg tega je tudi hotel Pij XII. kot najvišji učitelj resnice in duhovni oče vesoljne krščanske družine »v sedanjih žalostnih časih, ko se skoraj vsi narodi in vsa ljudstva potapljajo v morju nesreč, ko strašna vojska kopiči razvaline na razvaline, poboje na poboje, ko je vzplamtelo najbesnejše sovraštvo med narodi«, z očetovsko besedo vse ljudi opozoriti, naj se vnamejo »za spoznanje in premišljevanje svetih knjig« in naj po sv. pismu skušajo zopet najti Kristusa, neskončno usmiljenega Odrešenika: »On je namreč božji tolažnik žalujočih; on uči vse — tiste, ki imajo javno oblast, in tiste, ki so dolžni slušati in se pokoravati — prave poštenosti, resnične pravičnosti, velikodušne ljubezni; on, edino on more končno biti trden temelj, trdna opora miru in pokoja.«

Tako ima okrožnica ne samo doktrinarni značaj, ampak ji je vtisnjen tudi pečat izrednih časov in posebnih razmer, v katerih je nastala.

## II. Vsebina.

Glede na predmet, ki ga obravnava, je okrožnica logično nadaljevanje prvih dveh bibličnih okrožnic, Leon XIII. in Benedikt XV. sta proti racionalističnim in modernističnim zmotam novejšje dobe predvsem utrdila božjo veljavo sv. pisma in z jasnimi izjavami o inspiraciji zavarovala njegovo resničnost in nezmotnost (inerrantia); Pij XII. pa z novo okrožnico postavlja temelje zdrave, vsem znanstvenim zahtevam današnje dobe ustrezajoče eksegeze svetega pisma.

Okrožnica je razdeljena v dva dela. Prvi del je zgodovinski in ima bolj značaj uvoda k drugemu, glavnemu delu. V tem delu papež podaja kratek, poučen pregled o vsem, kar so Leon XIII. in njegovi nasledniki storili za preučevanje sv. pisma. Že iz tega bežnega pregleda je razvidno, da okrožnica »Providentissimus Deus« tvori zares važen mejnik v zgodovini preučevanja sv. pisma. Kajti, ko je Leon XIII. razložil nauk o resničnosti svetih knjig in začrtal program o bodočem delu na bibličnem polju, je s tem dal pobudo za celo vrsto ustanov, ki naj bi pospeševale biblični študij. Okrožnica omenja sledeče: Biblično šolo pri sv. Štefanu v Jeruzalemu, ki so jo ustanovili op. dominikanci (1892), biblično komisijo v Rimu (1902), ustanovitev akademskih stopenj v bibličnih vedah (1904), načrt bibličnega študija v bogoslovnih učiliščih (1906), ustanovitev Papeškega bibličnega zavoda (1909), predpis o akademskih stopnjah za profesorje bibličnih ved na bogoslovnih učiliščih (1924), ustanovitev komisije za revizijo in izboljšanje vulgate (1907) in posebne opatije sv. Hijeronima, določene za ta namen (1933), družbo sv. Hijeronima za širjenje in branje sv. pisma, biblična združenja, kongrese, študijske tedne, knjižnice, bratovščine za premišljevanje evangelijev.

Vse te ustanove zgovorno dokazujejo, da je okrožnica Leona XIII. o sv. pismu sprožila mogočno gibanje, ki je v petdesetih letih na bibličnem polju doneslo nepričakovano bogate sadove. Z zadoščenjem lahko ugotavlja papež na koncu tega zgodovinskega pregleda, da je »po odredbah, navodilih in spodbudah njegovih prednikov, pa tudi po sodelovanju vseh tistih, ki so vneto podpirali prizadevanje papežev in se požrtvovalno trudili za premišljevanje, raziskovanje in pisanje, ali tudi za poučevanje, pridiganje, prevajanje svetih knjig in za njih širjenje, med katoličani znanost svetega pisma in uporaba svetih knjig prav znatno napredovala«. Vnema, ki jo kaže za svetopisemski študij zlasti mlajša generacija duhovnikov in bogoslovcev, ga navdaja »s trdnim zaupanjem, da bo v bodoče spoštovanje, uporaba in poznanje svetih knjig vedno bolj napredovalo in prinašalo obilo dušne koristi«. Pogoj seveda je, da načrt za svetopisemski študij, ki ga je predpisal Leon XIII., ki so ga njegovi nasledniki še jasneje razložili in spopolnili, Pij XII. pa ga potrdil in razširil, »vsi še trdneje, vneteje in zvesteje ohranijo in se ne dajo motiti zaradi težav, ki spremljajo vsako človeško delo in jih tudi pri tem znamenitem delu ne bo manjkalo«.

V drugem delu, ki tvori prav za prav jedro okrožnice, podaja papež smernice za času primerno preučevanje in razlaganje sv. pisma. Po kratkem orisu današnjega stanja bibličnega študija opozarja na najvažnejše pogoje, ki jim mora zadostiti ekseget, da bo njegova razlaga na potrebni časovni višini. Prvi pogoj je poznanje orientalskih jezikov. Ti mu odpirajo pot do izvirnih tekstov sv. pisma in do raznih pisanih spomenikov, po katerih spoznava slovstvo, dogodke, navade in verstva najstarejših narodov, pa tudi miselnost in način izražanja starih pisateljev. To mu zelo olajšuje razumevanje svetih knjig.

S poznanjem jezikov se mora družiti solidna tekstna kritika, ki eksegetu omogoča uporabo zanesljivega svetopisemskega teksta; izvorni teksti imajo prednost pred vulgato, ki je sicer v stvareh vere in nravnosti prosta vsake zmote in ima zaradi dolgotrajne uporabe v Cerkvi veliko veljavo, ni pa brez pogrškov.

Nato podaja papež nekatere smernice za pravilno razlaganje svetopisemskega besedila. Glavno načelo je, da ekseget spozna in razloži besedni pomen svetopisemskih mest. Pri tem naj se vestno opira »na razlage in izjave cerkvenega učiteljstva, na razlago svetih očetov, pa tudi na versko analogijo«. Duhovni (mistični) pomen naj odkriva in podaja le tam, kjer je res gotovo, da prihaja od Boga; vestno pa naj »se varuje, da ne bo prenešenega pomena stvari razglašal za naravni pomen svetega pisma«.

Katoliškega razlagalca opozarja na nekatere posebne naloge, ki mu jih nalaga današnji čas. Predvsem ga svari, naj ne bo zadovoljen z dosedanjimi rezultati eksegeze in si ne misli, da nima ničesar več dodati temu, kar so odkrili drugi. Nasprotno »je treba priznati, da je naš čas prinesel mnogo stvari, ki zahtevajo novega raziskovanja, novega preskušanja in nemalo podžigajo današnjega

razlagalca k živahnemu delu«. — Razlagalec naj se seznanj z vsakim odkritjem, ki so ga prinesla novejša raziskovanja; v luči teh odkritij naj se skuša vživeti v dobo in v posebne življenjske prilike, v katerih je živel in deloval sveti pisatelj. Posebno važno je, da s pomočjo zgodovine, arheologije, etnologije in drugih ved »razloči in spozna, katere literarne vrste, kakor pravijo, so pisatelji one starodavne dobe hoteli uporabljati in jih v resnici uporabljali«. Ekseget, ki bi to plat svoje dolžnosti zanemaril, bi moral biti prepričan, da je zakrivil veliko škodo katoliški eksegezi.

Z orožjem znanosti, ki so ga katoliški eksegetje zadnji čas pridno uporabljali, so bili premagani in dokončno rešeni mnogi ugovori, ki jih je še za časa Leona XIII. Cerkvi nasprotna kritika stavila proti pristnosti, starosti, integriteti in zgodovinski verodostojnosti svetega pisma. Zaupanje v veljavo in zgodovinsko resničnost sv. pisma, ki je bilo zaradi številnih napadov pri nekaterih že nekoliko omajano, se je danes pri katoličanih v celoti obnovilo. Celo nekatoliški pisatelji se polagoma vračajo k tradiciji.

Seveda, nadaljuje sveti oče, je pa še vedno veliko težkoč, ki vzlic razveseljivemu napredku biblične znanosti niso povoljno rešene. Ekseget zaradi tega ne sme izgubiti poguma. Mnoga vprašanja, ki se v tem trenutku zdijo še zelo zamotana in težka, se bodo po neutrudnem prizadevanju vendarle enkrat popolnoma pojasnila. Bog je v sv. pismo po besedah sv. Avguščina »namenoma natrosil težkoč, da bi bili mi prisiljeni marljiveje se vanj poglobljati in jih reševati, pa da bi v lastno korist spoznali svojo omejenost ter se vadili v dolžni ponižnosti«. Če pa enega ali drugega vprašanja ne bo mogoče nikoli popolnoma zadovoljivo rešiti, se tudi temu ne smemo čuditi; saj gre v sv. pismu marsikdaj za temne stvari, ki so od naših časov in od našega izkustva preveč odmaknjene in more tako tudi eksegeza kakor druge teološke stroke vsebovati svoje skrivnosti, ki jih človeškemu razumu ni dano popolnoma razjasniti.

Na koncu podaja sveti oče več praktičnih navodil, kako naj duhovniki in verniki v obilni meri zajemajo iz bogate zakladnice sv. pisma v svojo dušno korist in kako naj se vsem vernikom omogoči dostop do te knjige in njene vsebine.

Škofom naroča, naj pospešujejo one pobožne družbe, ki širijo med verniki knjige sv. pisma ter pospešujejo njih branje in premišljevanje; sv. pismo, prevedeno v domače jezike, naj z besedo in z uporabo v liturgiji uspešno priporočajo; imajo naj predavanja o sv. pismu ali naj poskrbe, da jih bodo imeli drugi spretni cerkveni govorniki.

Duhovniki naj svete knjige temeljito preuče in si jih z molitvijo ter premišljevanjem osvoje, nato pa naj nebeško bogastvo božje besede marljivo podajajo vernikom v govorih, homilijah in pridigah. To naj storijo tako zgovorno in jasno, »da bo vernike kar ganilo in ogrelo in bodo pripravljani, ne samo svoje življenje poboljšati, tem-

<sup>3</sup> Epist. 149 ad Paulinum, n. 34 (PL XXXIII, 644); De diversis quaestionibus, q. 53, n. 2 (PL XL, 36); Enarr. in Ps. 146, n. 12 (PL XXXVII, 1907).



več bodo tudi v svojem srcu začutili največje spoštovanje do svetega pisma«.

Podlago za duhovnikovo delo v tem pravcu mora dati že vzgoja v semenišču: že tu se morajo bodoči duhovniki navzeti dejavne in trajne ljubezni do sv. pisma. Da se to doseže, morajo skrbeti škofje in učitelji svetega pisma. Slednji naj se pri razlagi ne zgubljajo v brezplodnih špekulacijah, marveč naj iz svetih knjig izluščijo čim več bogoslovne vsebine. Pod njihovim vodstvom morajo bogoslovcem postati svete knjige »vir lastnega duhovnega življenja, pa tudi hrana in moč v sveti službi pridiganja, ki jo bodo nekoč sprejeli«.

Okrožnica je zaključena s toplim apelom na vse, ki jih stiskajo nesreče in nadloge, naj iz sv. pisma zajemajo resnično tolažbo in božjo moč, da bodo vzdržali; v svetih knjigah bodo vsi našli Kristusa, »največji in najpopolnejši vzor pravičnosti, ljubezni, usmiljenja; tu so razmesarjenemu in trepetajočemu človeškemu rodu odprti vrelci one božje milosti, brez katere narodi in voditelji narodov ne bodo mogli utrditi nobenega miru v svetu in nobenega soglasja v dušah«.

To so glavne misli vsebinsko izredno bogate, jasno razdeljene in s čutečim očetovskim srcem pisane okrožnice o sv. pismu.

### III. Pomen okrožnice.

Prvi vtis, ki ga imamo, če okrožnico preberemo, je ta, da je posebno v drugem delu izredno praktična. To tudi izraža njen uradni naslov »De sacrorum Bibliorum studiis opportune provehendis« (kako s pridom pospeševati preučevanje svetega pisma). Vsa okrožnica se suče okrog vprašanja, kako gojiti biblično znanost, da bo na tisti višini, ki jo današnji čas zahteva, pa da ne bo nasprotovala tistim osnovnim načelom, ki sta jih glede sv. pisma pribila Leon XIII. in Benedikt XV. Namen, ki ga ima papež Pij XII. in ki tudi odseva z vsake strani okrožnice, je ta, da bi vsi verniki dobili čimprej v roke sveto pismo, prevedeno po znanstvenih načelih in tako razloženo, da bo vsakdo spoznal misel svetega pisatelja, ne subjektivno mnenje prevajalca ali eksegeta.

Ko daje papež eksegetom in profesorjem bibličnih ved praktična navodila, so nekatere stvari, ki so nanje opozorili že drugi papeži in jih Pij XII. znova zabičuje, a druge, glede katerih se Pij XII. izraža mnogo jasneje, kot so to storili njegovi predniki. Naj opozorim samo na nekatere važnejše stvari.

1. Izredno močno podčrtava enciklika študij svetopisemskih in njim pomožnih ved. Samo ta vodi do spoznanja pravega, od Boga nameravanega pomena svetopisemskih knjig. Študij zahtevajo nova odkritja v Palestini in sosednjih deželah, ki so se za Leona XIII. šele pričela, v zadnjih letih pa se silno namnožila in njihov pomen vedno bolj raste; zahtevajo ga pápiri, ki so jih v zadnjem času pogosto našli in raziskali, pa tudi drugi stari rokopisi, zlasti biblični in patristični. Arheološka odkritja v bibličnih deželah so važna, ker »veliko pripomorejo k temu, da spoznamo jezike, slovstva, dogodke, navade in verstva najstarejših narodov«; pápiri nas seznanjajo z je-

zikom, književnostjo in kulturno stopnjo starih narodov; stari rokopisi pa nam na nešteti zgledeh pojasnjujejo, kako so se stari izražali, kako pripovedovali in pisali. Kdor se hoče vtopiti v miselnost in način izražanja navdahnjenih pisateljev, mora nujno vse to poznati. Posebej priporoča papež katoliškemu razlagalcu:

a) študij bibličnih jezikov. Kdor hoče razumeti in razlagati sv. pismo, se mora zateči k izvornim tekstom. Tako so učili že cerkveni očetje, predvsem Avguštin. Izvirno besedilo, ki ga je napisal sveti pisatelj, ima, kakor pravi papež, »večjo veljavo, večji pomen nego kateri koli tudi najboljši stari ali novi prevod«. Za to pa je treba nujno poznati biblične in druge orientalske jezike. Za priučitev teh jezikov je danes »toliko pripomočkov, da bi se ekseget, ki bi le-te zanemaryl in si tako zaprl dostop do izvornih tekstov, ne mogel izogniti očitku površnosti in zanikrnosti«;

b) študij tekstne kritike. Svetna znanost pri izdajanju starih rokopisov vedno bolj upošteva tekstno kritiko. Z isto in še večjo pravico mora to panogo znanosti gojiti ekseget, in to zaradi spoštovanja, ki ga je dolžan božji besedi. Po papeževih besedah je naloga biblične tekstne kritike, »da sveto besedilo kolikor mogoče postavi v prvotno stanje, ga očisti napak, ki mu jih je povzročila slabost prepisovalcev, ter po možnosti odpravi dostavke in vrzeli, zamenjave besednega reda, ponavljanje besed in vsakovrstne druge pogoške, ki se navadno vrinejo v spise, če so več stoletij prehajali iz rok v roke«. Cerkev je skrb za izboljšanje besedila vedno priporočala tistim, ki so preučevali sv. pismo. Vendar v prejšnjih časih ni bilo jasnih načel, po katerih naj bi se besedilo izboljševalo; zato encikliki »Providentissimus Deus« in »Spiritus Paraclitus« tekstne kritike sploh ne omenjata. Še pred nekaj desetletji, pravi papež, so mnogi to kritiko uporabljali popolnoma svojevoljno, neredko na tak način, da bi se moglo reči, da hočejo v sveto besedilo zanašati svoje misli in predsodke. Zdaj pa so načela tekstne kritike že tako ustaljena in zanesljiva, da je le-ta postala odlično sredstvo, da se more božja beseda izdajati čista in nepokvarjena ter da se z lahkoto odkrije vsaka zloraba. Častna naloga strokovnjakov na bibličnem polju je, poskrbeti, da se pripravijo izdaje svetih knjig in starih prevodov, prirejene po teh načelih;

c) študij bibličnih starožitnosti. Eksegeza mora uvaževati napredek na vseh poljih, ki so v zvezi z biblično znanostjo. Zato naroča papež v okrožnici gojiteljem svetopisemskega študija, naj »ne opuste nobene novosti, ki jo je prinesla arheologija, ali zgodovina starega veka, ali poznanje starih slovstev, in kar je še primerno, da se bolj jasno spozna misel starih pisateljev ter način, oblika in lastnosti njih mišljenja, pripovedovanja in pisanja«.

Papež se obrača tudi na katoliške laike, ki se bavijo z raziskovanjem starodavnosti; bodri jih k delu in jih zagotavlja, da si bodo na tem polju pridobili zaslug ne samo za prosep svetne znanosti, ampak tudi za krščansko stvar. Piše: »Vsako človeško spoznanje, tudi če se ne tiče svetih stvari, ima že neko prirojeno dosto-

janstvo in vzvišenost — saj je v nekem oziru končen delež na neskončnem božjem spoznanju — če pa se uporabi za to, da se božje stvari prikažejo v jasnejši luči, zadobi s tem novo, še višje dostojanstvo.«

2. Posebno pažnjo posveča okrožnica pravilnemu razlaganju sv. pisma, t. j. odkrivanju in razjasnjevanju pravega smisla svetih knjig. Ta posel, ki naj se ga loti ekseget šele potem, ko se je nanj »temeljito pripravil z znanjem starih jezikov in pripomočki tekstne kritike«, je po besedah Pija XII. »izmed vseh mu naloženih najvažnejši«. Ker so se v novejšem času glede načina razlaganja sv. pisma razširile nekatere zmote<sup>4</sup>, čuti papež potrebo, da poda razlagalcem podrobnejša navodila, ki naj se jih drže pri razlaganju. Glavna načela so sledeča:

a) Razlagalec naj se predvsem potruzi, da odkrije dobesedni pomen svetopisemskih besed. Kajti vsak vernik želi vedeti, kaj nam Bog v svetih knjigah govori, ne pa, kaj razlaga zgovorni pridigar ali pisatelj. Božja beseda ne potrebuje nobenih olupšav ali prilagoditve ljudem; svete knjige, ki so spisane po navdahnjenju božjega Duha, »so po sebi prepolne pomena, ki je v njih samih; obdarjene z božjo močjo so same na sebi dovolj močne; okrašene z nebeškim sijajem same od sebe svetijo in se bleščijo, da jih le razlagalec tako natančno in skrbno razloži, da pridejo na dan vsi zakladi modrosti in vednosti, ki so v njih skriti«.

b) Pri podajanju besednega smisla naj se razlagalec ne omeji samo na stvari, ki se tičejo zgodovine, starožitnosti, jezikoslovja in podobnega, marveč naj to sicer primerno uvažuje, vendar pa naj skuša pokazati predvsem teološki nauk posameznih knjig. Ta opomin velja posebno učiteljem sv. pisma na bogoslovnih učiliščih, ki naj se pri razlagi izognejo vsakemu nepotrebnemu prerekanju in se ozirajo predvsem na bogoslovno plat inspiriranega teksta, t. j. na verske in npravne nauke svetih knjig. Taka razlaga bo podpirala ne samo »bogoslovne profesorje pri podajanju in dokazovanju verskih resnic, ampak bo tudi v pomoč duhovnikom, da bodo mogli ljudstvu razlagati krščanski nauk, in bo končno pomagala vsem vernikom k svetemu, krščanskega človeka vrednemu življenju«. S teološko razlago bodo eksegetje najuspešneje zavrnil tiste, ki trdijo, da v svetopisemskih komentarjih ne najdejo ničesar, kar bi dvigalo duha k Bogu in pospeševalo notranje življenje, pa se zato zatekajo k neki duhovni in mistični razlagi. Tak duhovni pomen iz svetega pisma sicer ni popolnoma izključen; če res prihaja od Boga, naj ga ekseget s tisto vestnostjo odkriva in podaja, ki jo zahteva dostojanstvo božje besede. Drugače pa naj se skrbno varuje, da ne bo prenešenega pomena stvari proglašal za naravni pomen sv. pisma.

c) Pri iskanju besednega pomena in teološkega nauka svetih knjig naj se ekseget posebno opira na svete očete, cerkvene učitelje in slavne razlagalce prejšnjih časov. V ta namen papež priporoča temeljito preučevanje del, v katerih so ti razlagali svete knjige in v njih nakopičili »skoraj neizmerno bogastvo«

<sup>4</sup> Prim. A. Vaccari, o. c.

misli. Cerkevni očetje so bili namreč včasih v svetnih vedah in v znanju jezikov manj izvedeni kakor razlagalci naših časov, a zaradi naloge, ki jo jim je Bog v Cerkvi odločil, »se odlikujejo po nekem prijetnem vpogledu v nebeške reči in čudoviti bistroumnosti, s katero prodirajo do največjih globin božje besede in pojasnjujejo vse, kar more pripomoči, da se osvetli Kristusov nauk in pospeši čistost življenja«. Iz tega razloga papež iskreno želi, da bi jih bilo mnogo, ki bi skrbno preiskali pisatelje in dela katoliške razlage sv. pisma. Sad tega raziskovanja bi bilo spoznanje, »kako globoko so stari prodrli v božji nauk svetih knjig in ga razjasnili«.

d) Pri razlagi sv. pisma je dolžan ekseget upoštevati tudi tako imenovane literarne vrste (»litteraria, ut aiunt, genera«), ki so jih stari pisatelji uporabljali. Ta določba je tako važna, da zasluži prav posebno pozornost. Okrožnica »Divino afflante Spiritu« je prvi uradni cerkveni dokument, ki pri razlaganju svetih knjig ne samo priporoča, ampak naravnost zahteva ozir na literarne vrste. Leon XIII. jih v okrožnici »Providentissimus Deus« nič ne omenja, a tudi svetno slovstvo tedanje dobe jim še ni prisojalo važnosti. V bogoslovni literaturi se je pričelo vprašanje literarnih vrst obravnavati šele v začetku sedanjega stoletja<sup>5</sup>, a Cerkev je bila glede njih zelo rezervirana. Biblična komisija je 23. junija 1905 v svojem odgovoru na tozadevno vprašanje priporočila skrajno previdnost in zahtevala trdnih dokazov (solida argumenta) za to, da je mogoče pri kakem zgodovinskem poročilu dopustiti literarno vrsto, t. j. ne zgodovino v strogem pomenu besede, ampak parabelo, alegorijo ali nekaj, kar ni v popolnem skladu z besednim pomenom tistega mesta<sup>6</sup>; načelno pa literarnih vrst ni odklonila. Podobno se izraža Benedikt XV. v okrožnici »Spiritus Paraclitus«. V njej se obrača proti nekaterim, ker ne glede na mišljenje in sodbo Cerkve brez zadostne utemeljitve trdijo, da so v svetih knjigah literarne vrste, ki niso združljive s popolno resničnostjo božje besede<sup>7</sup>. Vzrok, da je bila Cerkev do eksegetov, ki so pri razlaganju sv. pisma reševali težkoče neredko s pomočjo literarnih vrst, nezaupna, je v tem, da so slednji vprašanje literarnih vrst navadno vezali s problemom nezmotnosti sv. pisma v zgodovinskih poročilih; skoraj vedno so a priori zanimali resničnost nekaterih zgodovinskih poročil, zlasti starozaveznih, iz tega pa potem sklepali na literarno vrsto.

Vprav zaradi splošne neorientiranosti teologov glede literarnih vrst so bile potrebne tudi o tem vprašanju neke jasne, pozitivne norme. In te je podal Pij XII. v novi okrožnici.

<sup>5</sup> N. pr. M. — J. Lagrange, *La méthode historique*<sup>2</sup>, Paris 1904. — A. Durand, *L'autorité de la Bible en matière d'histoire* (*Rev. du Clergé Français* 1902—1903, str. 5—30). — F. Prat, *Les historiens inspirés et leurs sources* (*Études* 1901, str. 474—500). — N. Peters, *Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung*, Paderborn 1905. — F. v. Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (*Bibl. Studien* 1904) i. dr.

<sup>6</sup> *Ench. Bibl.* n. 154.

<sup>7</sup> »Quod, sensu et iudicio Ecclesiae posthabito, nimis facile... genera quaedam litterarum in Libris Sacris inveniri contendunt« (*Ench. Bibl.* n. 474).

Papež opira svoja izvajanja na dokazano dejstvo, da zgodovinske vrste pri starih vzhodnih pisateljih so in da je treba tudi pri razlagi sv. pisma z njimi računati. Vzhodni pisatelji starega veka »namreč svojih misli niso vedno izražali z istimi oblikami in na isti način kakor dandanes mi, marveč na način, ki je bil med ljudmi v njihovem času in na njihovem kraju v navadi«. Natančno preiskovanje starih vzhodnih slovstev v zadnjih letih je pokazalo, kako so se pisatelji nekoč izražali, kadar so stvari pesniško opisovali, ali podajali pravila za življenje, ali opisovali zgodovinske dogodke.

Kar velja za svetne pisatelje starega Vzhoda, velja tudi za hagiografe. Tudi pri slednjih se najdejo neki določeni načini razlaganja in pripovedovanja, neke določene posebnosti, ki so lastne vsem semitskim jezikom. »Svete knjige namreč ne izključujejo nobenega izmed načinov, ki jih je pri starih narodih, posebno vzhodnih, uporabljala ljudska govorica za izražanje misli.«

Zato pravi papež, da je katoliški ekseget, ki hoče zadostiti današnjim potrebam bibličnega študija, dolžan študirati in ne kar vnaprej določati literarne vrste; njegova naloga je, da ugotovi, če gre v poedinih primerih res za literarne vrste. Okrožnica dobro poudarja, da mora to sredstvo razlage »po pameti« uporabljati in da pri sv. pismu kot inspirirani knjigi nikoli niso možne literarne vrste, ki bi nasprotovale božji svetosti in resnici.

Ekseget, ki bi danes pomen navdahnjenih besed določal samo po slovničnih in jezikoslovnih pravilih ter po miselni zvezi v govoru, ne bi pa upošteval posebnosti semitskih pisateljev in bi zanemarjal študij literarnih vrst, bi po izjavi papeža Pija XII. povzročil katoliški eksegezi veliko škodo. Kajti vprav študij literarnih vrst v zgodovinskem pripovedovanju je dokazal, da je tam, kjer so nekateri svetim pisateljem očitali zgodovinske zmote ali pomanjkljivosti, šlo »samo za one navade in njim lastne načine izražanja ter pripovedovanja, ki so jih stari v medsebojnem občevanju splošno uporabljali in so zaradi splošne navade veljali za dovoljene«.

Papež še dostavlja: »Kadar torej naletimo na take reči v božji govorici, ki je namenjena ljudem in se vrši s človeškimi besedami, zahteva pravičnost, da ne očitamo zmote bolj, kakor kadar iste reči najdemo v navadnem vsakdanjem življenju.« S tem je postavil načelo, ki je za zgodovinske stvari v sv. pismu enako važno kot znano načelo Leona XIII. za naravoslovne stvari<sup>8</sup>, seveda če se bo uporabljalo po pameti in s primernim upoštevanjem drugih hermenevtičnih pravil, ki jih okrožnica poudarja<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> »... in consideratione sit primum, scriptores sacros sen verius 'Spiritus Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam ad spectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli salutis profutura' (S. Aug., de Gen. ad litt. 2, 9, 20); quare eos... res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos« (»Prov. Deus«, — Ench. Bibl. 106).

<sup>9</sup> Prim. A. Bea, L'Enciclica »Divino afflante Spiritu« (La Civiltà Cattolica 1943, str. 223).

3. Biblicisti bodo Piju XII. hvaležni za to, ker je v okrožnici podal tudi avtentično pojasnilo o odloku tridentskega cerkvenega zbora v zadevi vulgate (8. apr. 1546)<sup>10</sup>. Papež poudarja, da odlok o avtentičnosti vulgate nikakor ne nasprotuje uporabi izvirnih tekstov sv. pisma, seveda če so ti prirejeni po načelih tekstne kritike. Sklicuje se na listine, iz katerih se je dognalo, da je bila namera cerkvenega zbora v Tridentu, dati popraviti ne samo latinsko, ampak tudi grško in hebrejsko besedilo sv. pisma in to popravljeno besedilo razširiti med ljudstvom<sup>11</sup>. Da se grško in hebrejsko besedilo takrat ni popravilo, so bile krive težavne časovne razmere in druge ovire; papež upa, da se bo to v bližnji bodočnosti izvršilo, in sicer veliko popolneje in v večji meri kot bi se moglo takrat.

Odllok o avtentičnosti vulgate, pravi papež, »zadeva samo latinsko cerkev in javno uporabo sv. pisma v tej cerkvi«, nikakor pa ne zmanjšuje moči in veljave izvirnih tekstov. Priznanje, da je vulgata avtentična, pomenja, da je med latinskimi prevodi, ki so v oni dobi krožili med ljudmi, edino vulgata »v stvareh vere in nravi prosta vsake zmote, in sicer tako, da se sme, kot izpričuje in potrjuje Cerkev sama, v javnih razgovorih, predavanjih in pridigah navajati, ne da bi bila nevarnost za zmoto«. Cerkvni zbor te veljave ali avtentičnosti vulgati ni priznal »iz kritičnih razlogov, ampak bolj zaradi tega, ker so jo cerkve toliko stoletij zakonito uporabljale«. Ne gre torej za kritično, ampak za juridično avtentičnost. Zato ne le ni prepovedano, marveč se »danes skoraj zahteva«, da se bogoslovni nauk »dokazuje in potrjuje z izvirnimi teksti in da se razlagalec ob vsaki priliki zateka k istim tekstom, ker se po njih vedno bolj odpira in pojasnjuje pravi pomen svetega pisma«.

Vulgata bo torej tudi po tej uradni konstataciji papeža Pija XII. ostala še vedno službeni tekst latinske cerkve in bo kot častitljiv dokument stare krščanske Cerkve ohranila nezmanjšano veljavo; toda v znanstvenih bogoslovnih vprašanjih se bo ne samo biblicist, marveč tudi dogmatik, moralist ali kateri koli teolog moral za potrdilo cerkvenega nauka zatekati k izvirnemu besedilu svetih knjig.

4. V tesni zvezi z vprašanjem vulgate je tudi vprašanje prevodov v žive jezike za privatno ljudsko uporabo. Do nedavna so se taki prevodi, zlasti katoliški, prirejali po vulgati<sup>12</sup>. Zadnji čas pa so skoraj vsi narodi dobili moderne prevode na podlagi izvirnih tekstov. Cerkev teh prevodov, če so ustrezali določenim pogojem<sup>13</sup>, ni niti prepovedovala niti njih širjenja ovirala, a tudi pre-

<sup>10</sup> Ench. Bibl. n. 46—49.

<sup>11</sup> Prim. Concilium Tridentinum, ed. Soc. Goeres t. X, pg. 471.

<sup>12</sup> V slovenščini je zadnji prevod po vulgati (Ev. in Apd) oskrbel mariborski bogoslovni profesor Jos. Zidanšek (Novi zakon. Prvi del: Sveti evangeliji in Dejanje apostolov. Maribor 1918).

<sup>13</sup> Kan. 1391: »Prevodi sv. pisma v ljudski jezik se ne smejo natisniti, če jih ni odobrila apostolska stolica, ali če se ne izdajo pod nadzorstvom škofov in z opombami, vzetimi zlasti iz cerkvenih očetov ter učenih in katoliških pisateljev.«

vajanja sv. pisma po izvirnih tekstih ne izrečno priporočala. Iz tega zadržanja Cerkve so ne samo laiki, ampak mnogokrat celo duhovniki in v stari šoli vzgojeni bogoslovni profesorji pomotoma sklepali, da Cerkev ni naklonjena prevajanju sv. pisma po izvirnikih in so na take prevode gledali z nezaupanjem<sup>14</sup>.

Sedaj je tudi v tem pogledu spregovoril sveti oče jasno besedo. Odlok tridentskega cerkvenega zbora, pravi, nikakor »ne prepoveduje, da bi se vernikom v uporabo, duhovno korist in lažje umevanje božje besede prirejali prevodi v žive jezike, in to tudi po izvirnih tekstih«. Z odobrenjem cerkvene oblasti se je to že marsikje zgodilo, in papež pravi, da je to »hvale vredno« (laudabiliter factum esse novimus). Prirediteljem modernih ljudskih prevodov sv. pisma bo v veliko zadoščenje, da so z najvišjega mesta prejeli tako tople besede priznanja in pohvale.

5. K vsemu temu lahko dostavimo še to, da so sicer že tudi prejšnje biblične okrožnice in uradne cerkvene izjave priporočale študij, širjenje in branje sv. pisma v najširših krogih, a nobena ni dala toliko pobud in tako praktičnih smernic kakor ta, da bi se svete knjige čim bolj približale duhovnikom in preprostim vernikom.

Ni dvoma, da bo okrožnica zarezala globoko brazdo v znanstveno preučevanje in razlaganje sv. pisma. Njen pomen je zlasti v tem, da tako lepo združuje spoštovanje do starih izročil in smisel za znanstvene ugotovitve moderne dobe.

Kakor je pred petdesetimi leti Leonova okrožnica o sv. pismu zajezila razkrajajoči racionalizem na bibličnem polju in za vedno vpostavila božjo veljavo svetih knjig, tako bo nova Pijeva okrožnica zaustavila pot modernim zmotam o sv. pismu in za vse bodoče čase kazala smer, v kateri naj se giblje praktično delo preučevanja in razlaganja sv. pisma.

Zaradi svoje izrazito praktične smeri bo imela okrožnica trajno vrednost za vse. Upoštevati jo bodo morali škofje pri apostolskem delu za širjenje božjega kraljestva s pomočjo navdahnjene božje besede; uvaževali jo bodo duhovniki pri lastnem duhovnem spopolnjevanju in pri vzgoji vernikov na prižnici ter v šoli, profesorji bibličnih ved pri študiju in razlagi svetih knjig, bogoslovci pri svoji pripravi na vzvišeni bodoči poklic ter končno vsi verniki pri iskanju duhovne hrane in tolažbe v težkih časih.

Po svoji globoki vsebini in modrih smernicah bo okrožnica imela trajno vrednost in bo ostala za vedno kažipot pri bibličnem študiju in pouku.

A. Snoj.

<sup>14</sup> Tudi novemu slovenskemu prevodu evangelijev (Jerè-Pečjak-Snoj, Ljubljana 1925) se je tako godilo. Čeprav je bil prirejen po direktivah biblične komisije v Rimu in pod nadzorstvom domačega škofa ter opremljen z opombami v smislu kan. 1391, so celo s prav resne strani leteli nanj očitki, da je modernističen, protestantski, da je tekst ponekod svojevolsjno razširjen, drugod okrnjen, da so prireditelji heretiki, in podobno. Vzrok temu je bilo izključno nepoznanje tekstne kritike in zmotno naziranje, da je v smislu odloka tridentskega cerkvenega zbora samo tekst vulgate avtentičen. Okrožnica Pija XII. je takim izpadom napravila za vedno konec.

## Ocene in poročila

Dr. phil. - dr. theol. Franjo Šanc D. I., **Poviest filozofije**. II. Dio: **Filozofija srednjega veka**. Zagreb 1943 (Knjižnica Života, Niz III. Znanstveni niz. Izdaje prof. zbor Filozof. Instituta D. I. u Zagrebu). Knjiga V, 8<sup>o</sup>, XXIV in 429 str.

Tudi razne ocene je treba včasih spraviti v kritičen sistem. Drugače bi kdo utegnil misliti, da se razna dela vse preveč, morda celo recipročno, dogovorno ali naročeno hvalijo in da potem čitatelj pri izbiranju v resnici ne ve, kaj naj izbere in kam naj kaj postavi.

Ko sem l. 1939 izdal knjigo »Pota in cilji sholastike«, jo je prvi prikazal hrvatski javnosti mons. dr. Ivan Jablanović v Vrhbosni 1939, str. 136 do 141 ne toliko z navadno recenzijo in referatom, marveč s posebno študijo ob referatu in recenziji pod naslovom »Uz jednu historijsko-filozofsku publikaciju (Novo i staro o skolastici)«. V njej pravi: »Djelo T-ovo odlikuje se svestranim poznavanjem sholastike i njene povijesti; jasnoćom i preciznošću izražavanja; dobro pogodonom raščlanbom, bogatim, zbijenim sadržajem, obilatom uporabom vrela i novije literature, jasnoćom prikazivanja, besprijekornom vanjskom formom i tehničkom opremom. — Manjeg opsegom a punijeg sadržajem djela o skolastici i njenoj povijesti nisam zapazio. Dvapat sam ga uživanjem pročitao. I mi bi Hrvati trebali da imamo takovo jedno ili slično djelo« (l. c. 140).

Enako pohvalno se je o njej izrazil v svoji oceni Franjo Šanc D. I. v Životu XXII (1941), str. 224—225: »S velikim sam veseljem upoznao ovu knjigu. Ona je krasna, temeljita, svestrana monografija o jednom od najzanimljivijih predmeta u povijesti ljudskoga duha. Ona prikazuje puteve i ciljeve sholastike u prošlosti i sadašnjosti. Time daje odgovor onima, koji pitaju, što je sholastika, i zašto zasluđuje toliko pažnju. — Tako nam podaje povijest filozofije pod jednim posebnim vidikom, naime kao povijest sholastične filozofije. Ali budući da su njezini problemi usko povezani sa svim raznim strujama filozofskog mišljenja, zato je ova knjiga povijest filozofije uopće. Pisac je uspio, da toliku gradu zaodjene u privlačivu formu sistematske problematike.«

Ali navajam te tuje sodbe zato, da bi sam sebe hvalil? Nikakor ne. Ali naj bi se jih sramoval? Tudi ne. Skromnost in ponižnost ne obstoji v tem, da bi to, kar je dobro, škodljivo zamolčevali ali pa se dobrega sramovali, saj bi potem eno dobro nasprotovalo drugemu. Prav zaradi napačne ponižnosti in krivičnega poniževanja dobrega se žal v življenju vse preveč uveljavlja zmota in zmeda, da se nasprotno hvali to, kar hvale ne zasluđu, kar pa jo zasluđu, pa se bolj ali manj prezira in zamolčuje. Kako nerešnično in neiskreno je žal že postalo danes marsikako »ocenjevanje«, ki se je ponižalo v gošč literarno propagando in neokusno trgovsko reklamo, odvisno od dobrih osebnih konjunktur, kartelov in kreditov. A objektivno kritične zgodovine vsa takšna reklama končno vendarle ne more premagati.

Zgornje sodbe sem navedel zato, ker lahko avtentično pričam, da so zelo dobro zadele moje namene in uspehe, ki sem jih upal doseči ne zaradi osebnih koristi, ampak zaradi interesa stvari same. In ta namen je bil, čim bolj pospeševati zanimanje in razumevanje za tisto kulturnozgodovinsko dejstvo, ki se imenuje sholastika in nam more teoretično in praktično tako zelo koristiti. Kakor je namreč Leon XIII. pravilno poudarjal, se socialno vprašanje naše dobe ne bo moglo uspešno rešiti brez duhovne



obnove. Za takšno duhovno obnovo pa je eno izmed najboljših naravnih sredstev prava filozofija, ki jo uči sholastika. V znanstvenem življenju pa je treba danes bolj kot kdaj prej poudarjati sholastično prepričanje, da je prava filozofija potrebna in koristna ne le za spoznanje in uveljavljanje filozofskih znanstvenih resnic, ampak tudi za vsako drugo znanost. Predvsem pa sem zgornjo oceno navedel zato, ker jo sedaj iz največjega veselja nad novim uspehom sholastike pri Hrvatih avtentično zelo rad prenesem na zgodovino filozofije srednjega veka, ki jo je spisal jezuit dr. Franjo Šanc, prof. jezuitskega Filozofskega instituta v Zagrebu in privatni docent ter naslovni izredni profesor zagrebske univerze. Tako se je namreč hitro in sijajno uresničila želja mons. Jablanovića, ki jo je izrazil ob moji knjigi z besedami: »I mi bi Hrvati trebali da imamo takovo jedno ili slično djelo.«

A v čem je potem razlika med obema knjigama, se lahko vprašamo v drugem delu svoje primerjalne ocene. Ali v tem, da večje in novejšo delo izpodrine in nadomesti manjše in prejšnje? Da, če sta predmet in metoda pri obeh delih ista. Ne glede na to, da je bila moja knjiga že pred letom razprodana, je razlika med obema naslednja.

Bistvena vsebina moje knjige ni zgodovina sholastike sama na sebi, ampak vprašanje, kako moremo najbolje označiti bistvo, naloge in pomen sholastike. Seveda ker je sholastika zgodovinski pojav, ki ima že veliko in pisano zgodovino za seboj, se je bilo treba pri tem ozirati tudi na njeno zgodovino kot na eno izmed sredstev za dosego namena. A kolikor se je bilo treba posluževati tudi tega sredstva, sem se obenem prizadeval, da bi v tej zvezi koristil tudi zgodovinskemu študiju sholastike z novim in jasnim pregledom glavnih potez njene zgodovine. Ker pa se je sholastika razvijala po različnih potih, ki so se med seboj razlikovala po idejah, je bilo treba označiti prav ta različna pota in pokazati, katera od teh je bila in je še danes edino prava, oziroma najboljša pot in kakšno nalogo lahko izvede po tej poti, če hoče smotno napredovati in se okoristiti tudi s svojimi zgodovinskimi izkušnjami.

Za Šančevo knjigo pa je značilno, da nam hoče podati kot svojo bistveno vsebino zgodovino sholastične filozofije v srednjem veku samo na sebi, a ne samo sholastično, temveč zgodovino vse srednjeveške filozofije, ki obsega še bizantinsko, sirska, arabsko in judovsko filozofijo. Zato nam poleg zgodovinskega ozadja in v okviru zgodovinskih okoliščin nudi poleg idejne zgodovine vse bistvene biografske, literarnozgodovinske in bibliografske podatke o vseh teh različnih srednjeveških filozofijah. Daje nam jasen pregled posameznih dob v razvoju srednjeveške filozofije, tako da spoznamo njih značaj in žive podobe vseh vodilnih filozofov. Popolnoma naravno obdela predvsem sholastično filozofijo, v tej pa še posebno obširno filozofijo sv. Tomaža Akvinskega (str. 188—360).

Za uvodom, v katerem razpravlja o razmerju med filozofijo srednjega veka in sholastično filozofijo ter o bistvu sholastične filozofije, dalje o virih za zgodovino filozofije srednjega veka in o razdelitvi posameznih dob, navaja najprej obširen alfabetično urejen seznam najnovejše literature, zlasti one, ki je izšla po l. 1928 in nam je Ueberweg-Geyer zato v svoji zadnji izdaji (1928) ne more nuditi. Ta literatura se potem na koncu posameznih poglavij ponovno navaja, a ne alfabetično in tudi ne kronološko, v tistem obsegu, ki ga zahteva dotično poglavje. V skladu z zgodovinskim razvojem je snov razdeljena na tri glavne dele: na dobo priprave, dobo ustvarjanja velikih sistemov in dobo iskanja nove filozofije. V okviru teh razdobij so seveda obdelana vsa različna pota srednjeveške filozofije po njihovem kronološkem razvoju, ne pa, kakor je popolnoma pravilno, po njihovi stvarni sistematiki kot v moji knjigi. Knjigo zaključujeta alfabetično kazalo problemov in alfabetični imenski register.

Šančeva knjiga predstavlja dragoceno novost že po svoji bogati najnovejši bibliografiji, kakor je ne najdemo drugod. Druga njena odlika je, da je pisana zares jasno in globoko. Namen vsakega znanstvenega dela je, da nam prinese nekaj novega. Tisto novo pa ni treba, da bi nujno moralo biti le novo gradivo, odkrivanje novih dežel, kakor se v »materialnem«

novem veku po odkritju Amerike in raznih drugih iznajdbah z nekim podzavestnim pretiravanjem zahteva, ko se zato n. pr. srednjeveški sholastiki očita, da ni ustvarila nobene nove filozofije; nasprotno je tisto novo lahko tudi novo jasno spoznanje in izražanje o sicer morda že znanem gradivu, ki so ga izkopal ali odkrili drugi, pa ga še niso obdelali po vseh stopnjah jasnosti. Saj je jasnost in globina spoznanja in točnost izražanja za znanost bistvenega pomena in tudi v tem je mogoč napredek. Spomnimo se samo na zgodovino teološke znanosti in na vedno jasnejše spoznavanje in izražanje od Boga razodetih resnic. Tak znanstveni napredek nam predstavlja Šančeva Filozofija srednjega veka, čeprav nam poleg tega tudi sam na več mestih na osnovi lastnega stvarnega zgodovinsko kritičnega raziskavanja nudi novo gradivo. Piščeva jasnost in globina se nam razodeva v razdelitvi snovi, v izvajanjih in v izražanju. V ta namen se je poslužil tistega »zgodovinskega« vira, brez katerega ni mogoče prav orisati zgodovine filozofije. Ta vir je njegova jasna objektivno kritična filozofija. Kajti pravo zgodovino filozofije, ki mora dejansko orisati in oceniti različne filozofije, je mogoče napisati le s stališča resnične filozofije, ki je samo ena. Zlasti je treba pohvalno omeniti, da nam tako izčrpno, tako sistematično in naravnost z njegovimi besedami oriše filozofijo sv. Tomaža Akvinskega. Kdor se hoče z njo na lahek način teoretično in praktično seznaniti in opajati, ima v Šančevi Filozofiji srednjega veka najboljši pripomoček za to. Ne morem si želeti drugega, kakor da bi med Hrvati Šančeva Zgodovina filozofije doživljala isto zgodovino, kakor pri Nemcih Ueberwegov Grundriß der Geschichte der Philosophie, ker ima res vse pogoje za to. Za prihodnjo izdajo bi bilo treba odpraviti zaenkrat le pogoške, ki so bolj lapsus calami ali ortografske in alfabetične nedoslednosti ali pa gredo na račun tiskarskega škrata, n. pr. str. V: Problemi (ne Sistemi), str. 31 Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie (ne Philosophie) ter leto izdaje I. in II. zvezka Mittelalterliches Geistesleben, str. 86, da je izšla kritična izdaja Lombardovih Sentenc v Quaracchiju, str. 177 De unitate (ne universitate) intellectus ali str. 354, kjer je izpadlo ime Bačić A. itd. Toda to so stvari, ki jih bo avktor sam opazil in popravil.

Dr. Jos. Turk.

### ZAKONIK CERKVENEGA PRAVA

Sestavljen po ukazu papeža Pija X. in razglašen z oblastjo papeža Benedikta XV. Prevedel in z novimi odloki priredil dr. Alojzij Ođar. V Ljubljani 1944. 8<sup>o</sup>, XXXII + 1054 strani.

Slovenski prevod latinskega izvornika »Codex iuris canonici« Zakonik cerkvenega prava (ZCP) je izredno in odlično znanstveno delo. Je izredno, ker »Codex« takoj na drugi strani uradne objave v Acta Apost. Sedis IX, 2 (1917) določa: »Nihče ne sme brez dovoljenja apostolske stolice ta Zakonik znova natisniti ali prevesti na drug jezik.« To izdajo in prevod je po posredovanju prevzvišenega gospoda ljubljanskega škofa dovolila interpretacijska komisija v pismu z dne 15. julija 1943 št. 1. Najbrž je ZCP prvi celotni dobesedni prevod na drug jezik, gotovo pa še ni mnogo takih prevodov; zato je to za slovenski jezik izredna prednost.

Zakonik obsega vse kakor izvornik, le viri, »fontes«, ki so tamkaj navedeni pod črto, so opuščeni, ker imajo pomen le za znanstvene pravne razprave, za dejansko uporabo pa niso potrebni. Saj prevajatelj sam pravi ob koncu svojega uvoda: »Namen, ki sem ga imel s tem delom, je bil ta, da svojim slušateljem in vsem, ki se po svoji službi morajo zanimati ali se sicer zanimajo za pravno življenje katoliške Cerkve, s prireditvijo zakonskih in uradnih tekstov približam cerkveno pravo in olajšam njega umevanje in uporablanje.«

Tudi abecedno kazalo ni podano tako dobesedno in podrobno, kakor je v latinskem izvorniku, vendar je točno in zadostno.

Prevod ZCP je takole povečan in pomnožen:

A. Pri posameznih kánonih so navedeni vsi odloki apostolske stolice, ki so po objavi »Codex-a« dne 27. maja 1917 s pravno veljavnostjo od 19. maja 1918 v zadevi cerkvenega prava bili doslej izdani. Vseh teh odlokov, okrožnic in odgovorov je 732, nekaj jih je obširnih, n. pr. pri kan. 1399 (str. 518—520): »Navodilo nadškofom, škofom in krajevnim ordinarijem o senzualnih in senzualno mističnih literarnih proizvodih.« Znanje teh odlokov je za praktično uporabo potrebno in koristno. Priporočljivo je, da si bo odslej vsak, kdor želi biti v cerkvenem pravu vedno na tekočem, sproti zaznamoval nove odloke.

B. Pri mnogih kánonih so dodana pojasnila, razlage in pripombe (približno 250), prav obširna na str. 25, 49, 570—572, 665, ki posredujejo pravilno pravno umevanje.

C. Med »Dokumenti« je na str. 889 dodan Motuproprij papeža Pija XI. »Cum proxime« z dne 1. marca 1922 o papeški volitvi.

D. Ob koncu Zakonika sta dobesedno objavljena za cerkvena sodišča važni navodili kongregacije za upravljanje zakramentov:

I. Navodilo za škofijska sodišča o postopku pri ničnostnih zakonskih pravadah z dne 15. avgusta 1936 (str. 893—972; 240 členov s tremi dodatki: 1. Pravila, da se pri postopkih o trdnem, a še ne izvršenem zakonu prepreči zlonamerna zamenjava oseb, z dne 27. marca 1929 (str. 973—975). 2. Navodilo o sodnikovi pristojnosti v zakonskih pravadah iz razloga nepravlega domovanja z dne 23. decembra 1929 (str. 976—978). 3. Pismo prevzvišenim nadškofom, škofom in krajevnim ordinarijem o poročilu glede zakonskih pravad, ki jih je treba vsako leto poslati kongregaciji za upravljanje zakramentov, z dne 1. julija 1932 (str. 979—980).

II. Navodilo za postopek o razvezi trdnega in še ne izvršenega zakona z dne 7. maja 1923 (str. 981—1018; 106 odstavkov).

V začetnem zaporednem kazalu, v peterih knjigah Zakonika in v dveh Navodilih je ob slovenskem besedilu tudi latinsko, vse drugo je v slovenščini.

Prevod ZCP na slovenski jezik je prav dober. Kdor je kdaj prevajal latinske okrožnice in odloke svete stolice, bo vedel, kako trudapolno delo je, prav in razumljivo prevesti v slovenščino latinske besede, stavke in periode. Slovenščina v tem prevodu je lepa, gladko čitljiva, točno umljiva, pravilno uporabljena, zlasti je podano mnogo novih, slovenskemu jeziku primernih strokovnih izrazov, ki se bodo težko našli bolj primerni in bodo zato morali obveljati ter se udomačiti. Zaradi pregleda navedem nekatere važnejše takšne cerkvenopravne strokovne izraze (številno v oklepaju znači kánon):

Abbas nullius — samosvoj opat (215); acta causae, processus — pravdna, postopkovna dejanja (1642); actio civilis, contentiosa, poenalis, criminalis, rescissoria — nekazenska (2210, 1704), kazenska (2210, 1702), izpodbijna tožba (1684); actio reconventionalis — protitožba (1630); actio de damno infecto — tožba na zavarovanje zaradi grozeče škode (1678); actio de spolio — tožba zaradi neupravičenega odvzema posesti (1560); actor — tožitelj (1646), predlagatelj (2004); actus legitimi ecclesiastici — cerkvena častna opravila (2256); apparitores — sodni izvrševalci (363); appellatio in devolutivo, in suspensivo — priziv brez odložljive moči, z odložljivo močjo (1889); arbitri, arbitratores — rabsodniki, rabsodni zapupniki (1929).

Beneficia amovibilia, inamovibilia — odtegljive, neodtegljive nadarbine (1411).

Causa contentiosa, criminalis — nekazenska (1927), sporna (1701), kazenska stvar (1927); contumacia — zamuda po krivdi (1842), trdovratnost (2340); contumax — uporen (133), nepokoren (1729), krivi zamudnik (1842); crimen falsi — zločin potvorbe (2360); cultus patriae, hyperduliae, duliae

— božje češčenje, višje češčenje (1255), svetniško češčenje (1277); curator — skrbnik (1648).

Delictum frustratum — izpodletelo kaznivo dejanje (2212); diffamatio — žalitev dobrega imena (1938); dubia causae — sporna pravdna vprašanja (1728).

Emphyteusis — dedni zakup (1542); emphyteuta — dedni zakupnik (1554); exceptio dilatoria, peremptoria — odložljivi (1628), strogi ugovor (1629); excommunicatus per sententiam condemnatoriam vel declaratoriam — izobčenec, čigar izobčenje je bilo s sodbo naloženo ali razglašeno (2259).

Factum concordatum — sporazumno ugotovljeno dejansko stanje (2113); fatalia — strogi roki (1634); forum — območje (196), podsodnost (1559); forum competens — pristojnost sodišč (1556, pristojno sodišče (1960).

Hypotheca — zemljiška zastava (1538).

Indemnitas testium — pričnine (1787); indultu iubilacionis — indult dosluženja (422); infamia facti, iuris — dejanska, pravna brezčastnost (2293); interdictum — prepoved (873), zapora bogoslužja (2268); interdictum ab ingressu ecclesiae — zapora cerkve (2291); iurisdictio voluntaria — nesodna oblast (1507); iusiurandum aestimatorium, decisivum, suppletorium — cenitvena (1833), razsodna (1834), nadomestna prisega (1829).

Libellus litis introductorium — tožbeni spis (1706); litis contestatio — ugotovitev pravnega spora (1726); litis instantia — tek pravde (1732); litterae dimissoriae — odpustnica (955); litterae remissoriae — poverilna pisma (2087).

Matrimonium conscientiae — tihi zakon (1104); matrimonium ratum — dosledno: trden zakon (1015), le dvakrat: sklenjen (97, 1053); meritum causae — razsojena stvar (1921).

Parochiae aequae principaliter unitae — župnije združene neodvisno druga od druge (460); parochus amovibilis, inamovibilis — odstavljivi, neodstavljivi župnik (454); patrocinium gratuitum — siromaška pravica, brezplačna pravna zaščita (1914), brezplačno zastopstvo (1916); poena ferendae, latae sententiae — vnaprej še ne izrečena, vnaprej izrečena kazen (2117); poenae medicinales, vindicativae — zdravilne (poboljševalne), povračilne kazni (2216); postulator — pospeševatelj (2004); potestas delegata — poverjena oblast (196); potestas iurisdictionis ecclesiasticae — dosledno: cerkvena vodstvena oblast (obsega zakonodajno, upravno, sodno in kaznilno oblast (118), enkrat: pravna oblast (218); potestas ordinis — posvečevalna oblast (118); praesumptio iuris et de iure — kvalificirana pravna domneva (1904); privatio sepulturae ecclesiasticae, sacramentalium — zadržitev cerkvenega pogreba, zakramentalov (2291); processus summarius — skrajšani postopek (2145); procurator — zastopnik (1656); promotor fidei — branilec vere (2010); promotor iustitiae — pravdnik (363).

Quasi-paroecia — kakor-župnija (216).

Relator (ponens) — poročevalec (1584); remedia poenalia — pokorila (2306); res fungibilis — nadomestna stvar (1543); res iudicata — pravnomočnost (1902); reservatio in pectore — zamolčano ime (233); reus conventus — toženec (1647); revelatio secreti — prekršitev tajnosti (239).

Sententia definitiva, interlocutoria — dokončna, vmesna sodba (274); sequestratio rei — zasega predmeta (1672); sollemnitas — obličnost (1513); subiectum coactivae potestati obnoxium — podložnik kaznilne oblasti (2226).

Titulus — naslov (979), zavetnik (1201), bogulud al latorem — vrednostni papir na ime prinositelja (1539).

Vagus — potikavec (91); voluntas studiosa — premišljena volja (727).

Tisk je sicer droben, vendar razločen; tiskovni pogreški so zelo redki in malenkostni, večinoma je napačne črke. Zunanja oprema je prav izbrana.

Po vsem navedenem moramo priznati izredno delavnost in skrbnost, odlično cerkvenopravno izobraženost in strokovno izvežbanost gospoda prevajatelja ter mu biti za dolgotrajno in trudapolno delo hvaležni.

Dr. M. Vraber.

## INCEPTORES ALI ZAČETNIKI

Ni treba, da bi bili to ravno začetniki, ampak so tudi starejši ljudje, ki se znajo o kaki stvari na dolgo in široko razpisati. To so večinoma ljudje, ki jim misel, beseda in pero gladko in lahko teče. Navadna posledica tega pa je, da so tudi njihove misli in besede po svoji vsebini zares lahke. O eni sami misli znajo napisati debelo knjigo in mislijo, da so napisali »veliko« delo. V tem jih potrjujejo tudi njihovi čitatelji, ki so prav tako lahki in zato takšno »veliko« delo občudujejo. Mnogi se ne zavedajo, da je specifična teža takih »velikih« del, njih pisateljev in čitateljev lahko zelo zelo majhna. Zmotno naziranje o tem pa bi še ne bilo tako hudo, če ne bi ljudje pod njegovim vplivom po krivici prezirali in podcenjevali del, ki so po zunanjem obsegu veliko manjša, po svoji vsebini pa neprimerno bolj bogata. Ne mislimo tu toliko na krivico, ki se dela pisateljem takšnih del, temveč veliko bolj na krivico, ki se dela stvari sami ali vsebini knjige. Lahka »velika« dela imajo namreč v širokem krogu čitateljev ta svoj neizbežen retoričen uspeh, da misli, ki jo oznanjajo, ni mogoče prezreti, ker pri takšnem poudarjanju ne more ostati neopažena, medtem ko se misli vsebinsko bogatih del kaj lahko prezro. To je krivica, ki se dela stvari sami.

So pa tudi resnejši in tehtnejši pisatelji, ki hočejo, če že ne z obsegom debelih lahkkih knjig, pa vsaj na drug način doseči isti namen, namreč da bi njihove misli ne ostale neopažene. To so ljudje, ki znajo isto stvar v svojih »številnih« razpravah na najrazličnejše načine ponavljati, ponavljati svojo temo z variacijami usque ad nauseam, čeprav ji tu pa tam v majhnih dozah dodajo kako novo misel, da bi se videlo, kakor da je zopet izšla neka nova razprava z novimi rezultati, ki naj končno potrjujejo prejšnje rezultate. A če se tudi »končno« potrjevanje ponavlja, moramo pač sklepati, da prejšnje končno dokazovanje vendarle še ni bilo končno in da prejšnje razprave le še niso bile izčrpno izdelane, kakor bi bile morale biti, če naj bi bile zares vsestransko solidne.

Posebno skupino pa nam predstavljajo dela, ki niso ravno lahko čtivo zato, ker so vsebinsko tako bogata in izčrpno obdelana. To so pač najboljša znanstvena dela, ki ohranijo vedno svojo vsaj relativno trajno vrednost. Avtorji teh del strogo pazijo na to, da se brez stvarno nujne potrebe nikjer ne ponavljajo niti v istih niti v raznih razpravah. Točno znajo ločiti didaktično znanstveno metodo od stroge znanstvene metode. Po didaktični znanstveni metodi je iz osebnih ali psiholoških razlogov učencev dovoljeno, koristno in potrebno izvestne momente večkrat in pri raznih prilikah ponavljati; zato je nastal pregovor: *repetitio est mater studiorum*. Strogo znanstvena dela pa se takšnega ponavljanja popolnoma pravilno izogibljejo. V zvezi s tem se celo prizadevajo, da nam čim več vsebine povedo v čim krajšem času in na čim manjšem prostoru. Zato se stvarno zavestno markantno izražajo, kakor se n. pr. markantno izražajo pregovori in sentence, in se izogibljejo epične širine in dolžine. Potem pa znajo uporabiti tudi vsako priliko, da spravijo »pod streho« svoje bogate misli in rezultate, ki jih zato priobčujejo namesto v posebnih, vsem vidnih člankih in razpravah raje v svojih opombah, digresijah, ekskurzih in dodatkih. Zato je znanstveni svet na vse te reči zelo pozoren, da ne bi prezrl novih znanstvenih dožnanj, ki so bolj ali manj kratko, a povsem utemeljeno priobčena na teh mestih. Citati, opombe, digresije med tekstom, ekskurzi in dodatki na koncu dela niso torej nikakšna slučajna moda znanstvenega pisateljevanja, kakor si misli kak nepoučen učenec, ampak bohoten razcvet strogo znanstvenega dela. Glede na te tako priobčene znanstvene rezultate se je treba zlasti varovati, da znanstveno uporabo literature ne uravnavamo zgolj po naslovih knjig, češ delo pod tem in tem naslovom mi pač ne more nuditi podatkov, ki bi bili zame važni, če ni važen zame že naslov dela. Takšno napačno naziranje namreč meni, da se delo na široko razpisuje samo o naslovu knjige, kakor smo to zgoraj naznačili.

Te splošne metodično-kritične opombe so koristne in potrebne ne le za začetnike v študiju kake znanstvene stroke, temveč tudi za znanstvenike, kakor nam kaže zgled, ki ga hočemo takoj navesti v bistveni zvezi z naslovom tega literarno-kritičnega članka.

Že l. 1925 je izdal kardinal Franc Ehrle svojo knjigo *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.* (Franziskanische Studien, Beiheft 9, Münster i. W.). Prav kardinal Ehrle je bil eden najodličnejših znanstvenikov, ki nam mora biti vzor pri znanstvenem delu, kakor smo ga pravkar označili. Ze njegovo ime nam je porok za to, da nam more to delo nuditi obilico zgodovinskih znanstvenih dognanj. Še bolj pa moramo biti že naprej prepričani o tem, če nas tak pisatelj sam v podnaslovu opozarja, da ne smemo iti preveč lahkomišelnostjo preko glavnega naslova, češ za Petra iz Kandije in njegov sentenčni komentar se mi »tu in sedaj« pač ne zanimamo. Kajti podnaslov nas opozarja, da ne gre samo za to, ampak še za mnogo več. Podnaslov se namreč glasi: *Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites.*

Se več! Kdo bi si že naprej mislil, da bo prav v tem delu zgodovinsko kritično pojasnjen tudi naslov, ki ga je dobil veliki začetnik, oziroma obnovitelj tako imenovanega nominalizma v 14. stoletju frančiškana Viljem Ockham? To je bil naslov »inceptor«. V tisku se je ta naslov razlagal napačno od početka (to je od inkunabul l. 1494) pa skoz do danes, ker se je v zadnjem času prezrla edina prava in zares zgodovinska razlaga, ki jo je v zgoraj navedenem delu podal Ehrle tako »lepo« mimogrede«. Tako beremo v X. zvezku A. Ušeničnikovih Zbranih spisov str. 316 (Ljubljana 1941), da je bil Ockham nasprotnik realizma in v tem smislu »venerabilis inceptor nominalium«. Fr. Sanc pa piše v svojem delu »Poviest filozofije, II: Filozofija srednjega veka« (Zagreb 1943) str. 384 o Ockhamu: On je obnovio i usavršio, ako smijemo tako kazati, stari nominalizam. Kao takav dobio je naslov »Venerabilis Inceptor«. Ovaj naslov znači, prema najnovijim iztraživanjima, isto kao »praeceptor« ili »doctor«. Kot dotične nove raziskave citira Ueberweg-Geyerja, str. 575. Tako torej zadenemo v literaturi na težave tudi pri »začetniku« Ockhamu, čeprav je imel poleg tega svojega naslova še častni pridevnik venerabilis ali singularis.

Preden pa predočimo posebni zgodovinski pomen naslova »začetnik«, naj pri tej priliki po metodi, ki smo jo zgoraj označili kot digresijo, opozorimo še na to, kako se tudi sicer v znanstveni kritiki beseda »začetnik« napačno uporablja. Če je bil v sholastiki, kakor bomo videli, naslov »inceptor« ali »začetnik« časten akademski naslov, ki je dobival še razne častne pridevnike, pa danes nekateri rabijo besedo »začetnik« v nekako zaničljivem pomenu: ta in ta je pač še začetnik, zato te in te pomanjkljivosti v njegovem delu ali zato še ne more stvari samostojno presojati in mora pač dati prav starejšemu znanstveniku ali profesorju, s katerim se kot začetnik ne sme primerjati, kaj šele merititi. Reči moramo, da s takšno rabo besede »začetnik« začetnikov ne vzgajamo, ampak z napačnimi predsodki metodično znanstveno morda nehoti celo kvarimo in pohujšujemo.

Z napačno rabo besede »začetnik« se predpostavlja, kakor da ima začetnik neko prirajeno pravico do izvestnih slabosti po napačni razlagi pregovora »vsak začetek je težak« in da je treba tiste slabosti pač priznati in oprostiti. Takšna predpostavka je res precej šolska, ne pa znanstvena. V šoli se namreč res lahko marsikaj oprsti in zato dajemo tudi različne pozitivne rede, v znanstveni kritiki pa se redi ne delijo.

Cisto gotovo je, da je tudi v znanosti začetnik pač začetnik in da se kot tak ne more primerjati z naprednejšimi ali starejšimi znanstveniki, zlasti če so ti že obhajali razne jubileje in so jim bili posvečeni na čast razni jubilejni zborniki. Toda tudi starejši znanstveniki so bili nekoč začetniki. Tudi začetnikom gre vse dolžno spoštovanje. Če se starejši znanstvenik lahko s ponosom ozira na svojo preteklost, pa ima začetnik lahko lepo bodočnost in v tej bodočnosti bo lahko prej ali slej nadomestil tudi starejšega znanstvenika, zlasti ker znanost s časom vedno bolj napreduje.

Se tako odlični znanstvenik si ne sme domišljati, da je nenadomestljiv, ker sploh noben človek ni nenadomestljiv. Vsakdo je nadomestljiv, če ne ravno enako, pa morda še bolje ali pa tudi slabše, a nadomestljiv je le, ker zgodovina gre zdržema in po navadi valovito svojo pot naprej. Spričo zgodovine, ki gre kljub človekovi najboljši volji preko njega, mora vsakdo ostati res lepo ponižen in se te svoje zgodovinske omejenosti iskreno zavedati.

V istem času je razlika med začetnikom in starejšim znanstvenikom pač popolnoma naravno v kvantiteti, ne pa v kvaliteti njihovih del. Napačen je predsodek, da mora ali da sme biti začetnikovo delo kvalitetno slabše. Zato lahko tudi začetnik po pravici in brez kršitve spoštovanja ovrže kako trditev starejšega znanstvenika. In če je ta etično prav razpoložen, mu tega tudi nikakor ne bo zameril in v resnih krogih njegov že pridobljeni ugled, seveda če si ga je pridobil na pošten način, ne bo zaradi tega prav nič trpel. Tudi se mu ni treba prav nič dvoumno zagovarjati, da se je nastopilo proti njemu neakademsko in neznanstveno, kar lahko kdo trdi pavšalno in brez dokazov zofistično se sklicujoč le na svojo avtoriteto ali v zadregi na avtoriteto drugih odličnikov.

Začetnikovo delo je kvalitetno enakovredno, če ne celo še boljše kot delo starejšega znanstvenika, če se zares strogo drži svojih naravnih mej in ne stremi po neki stvarno prisiljeni kvantiteti, ko n. pr. hoče na vsak način napisati nekaj velikega in obsežnega. Da se da takšna kvantiteta prisiliti, je jasno. Jasno pa je tudi, da pri tem trpi kvaliteta. Menda se je prav na osnovi tega dejstva ustvarilo napačno naziranje, kakor da je začetniško delo po svoji kvaliteti nekaj nujno manj vrednega. Prav zato je treba vzgajati učence h kvalitetnemu delu, ki mora dobiti svoje priznanje, najsi je še tako majhno. Takšno znanstveno delo je abc znanstvenega delovanja. Napačna bi bila znanstvena vzgoja tudi tedaj, če bi kdo komu boječe ali ljubosumno zapiral svoje znanstveno področje, češ da ni za začetnika, kakor da si je dostop na kako znanstveno področje mogoče pridobiti le po neki milosti starejšega, ne pa s kvalitetnim delom, ki ni odvisno od prav nobene milosti in ne potrebuje prav nobene reklame.

Kdor v znanstveni kritiki napačno rabi besedo »začetnik«, češ da je ta ali ta šele začetnik in zato ne more o stvari samostojno soditi, ker je treba poznati tudi še to in ono gradivo, in pri tem a priori in brez dokazov predpostavlja, da oni dotičnega gradiva ne pozna, greši z natolcevanjem in daje v znanstvenem svetu slabo spričevalo ne bližnjemu, ampak sam sebi.

Kaj so najnovejša raziskavanja dognala o Ockhamovem naslovu »inceptor«, citira Geyer na str. 573, ne pa na str. 575, kakor navaja Šanc. Tudi niso ta raziskovanja dognala, da pomeni inceptor isto kot »praeceptor« ali »doctor«, kakor trdi Šanc, temveč nekaj drugega. Tista najnovejša raziskavanja je izvedel, kakor smo že rekli, kardinal Ehrle v zgoraj navedenem delu (str. 80—83), ki ga tudi Geyer dosti pravilno citira.

Kaj nam torej povedo Ehrlejeva raziskavanja?

Najprej ugotavlja Ehrle, da rabijo naslov inceptor v zvezi z Ockhamovim imenom v pomenu početnika ali ustanovitelja sholastične šole nominalistov inkunabule, ki so bile ob koncu 15. stol. tiskane v Bologni. Dalje ugotavlja na osnovi srednjeveških rokopisov, da se v teh inkunabulah pravi in zgodovinski pomen tega naslova popolnoma krivo umeva. Nov zglede, kako je treba včasih kritično zavreči še tako vkoreninjeno napačno naziranje vsega »novega veka«. Kajti inceptor se v srednjeveških rokopisih ne imenuje samo Ockham, ampak še marsikdo drug, tako inceptor Uvarus (Viljem de la Ware), inceptor Cowton, inceptor Chatton. S častnimi privedniki se imenujejo: inceptor amicus Cowton, inceptor profundus Barro (Ware), inceptor singularis Guillelmus Ockham. Viljem iz Alnwicka se šteje med »inceptores Minorum, qui egregie scripserunt super Sententias«. Kot inceptor je spisal sentenčni komentar l. 1419 tudi avguštinski eremit Janez Clenckock. To trdi o njem Explicit njegovega komentarja v času, ko je bil Clenckock že doctor, oziroma magister teologije. Explicit se

glasi: *Expositio litteralis 4or ll. Sententiarum per venerabilem doctorem tam nomine quam re, magistrum Johannem Clenckock, inceptorem pro tunc theologie universitatis Oxonie, ord. herem. S. Aug., anno Domini MCCCXVIII.*

Ehrle je prišel do zaključka, da pomeni beseda inceptor neko akademsko stopnjo na teološki fakulteti in znači bakalavreja, ki je že začel z delom za dosego magisterija, pa tega cilja iz zunanjih vzrokov zaenkrat še ni ali pa sploh nikdar ni dosegel. To je specifični sholastični pomen naslova inceptor.

Ehrle nam pojasni, kako je do tega naslova prišlo. V štatutih oxfordske in pariške univerze se mnogokrat rabijo izrazi incipere, inceptio, incepturus, inceptor, incipere in theologia, incipere ad magisterium. V svojem osnovnem pomenu znači incipere začeti s tistimi deli, ki so se zahtevala za dosego akademske stopnje na teološki fakulteti; kajti te besede se rabijo le za mendikante, tem pa je bila odprta le teološka fakulteta. Ker sta pa bili na teološki fakulteti bistveno le dve akademski stopnji, namreč bakalavreat in magisterium, dočim je licenciat veljal le za uvod k magisteriju, je beseda incipere pomenila spočetka začetek del za bakalavreat in začetek del za magisterium in se je torej lahko rabila za navadnega sholarja in za bakalavreja. Potem pa se je njena raba skrčila le na bakalavreja v njegovem izvestnem štadiju.

Bakalavrej je že učil in bil v tej lastnosti doctor, čeprav še ni imel tega akademskega naslova, ki se je sicer imenoval magister. Navadni bakalavreat še ni pomenil nobenega stanu.

Baccalaureus sententiarus je razlagal Sentence Petra Lombarda. Ako je pri tem delu prišel do tretje knjige Sentenc, se je imenoval baccalaureus formatus. Ko je bakalavrej končal razlago Sentenc Petra Lombarda, se je moral za dosego magisterija še eno ali več let udeleževati disputacijskih vaj in pridigati. Ko je bilo tudi to delo opravljeno, so svetni kleriki lahko svobodno dosegli licenciat in magisterij, od redovnih klerikov pa ju je mogel doseči vsako leto le eden, oziroma od dominikancev v Parizu dva. Zato so mnogi redovni kleriki odšli z univerze domov zaenkrat samo s svojim bakalavreatom. Potem so se nekateri z dovoljenjem svojih predstojnikov ali s posebnim papeškim priporočilom zopet vrnili in dosegli še tudi magisterium, drugi pa so vse svoje življenje ostali le bakalavreji, ker se iz imenovanih ali tudi drugih zunanjih vzrokov (n. pr. če so že kot bakalavreji učili kake krive nauke kot Olivi ali Ockham) niso več vrnili na univerzo, da bi dosegli doktorat ali magisterij. Tem bakalavrejem je bil zaradi njihove začetne zveze z magisterijem priznan kot nekaj poseben akademski naslov naslov inceptor. Pri nas bi bil to danes kandidat, ki je že opravil diplomski izpit in zato sme učiti kot suplent na gimnaziji ter je že tudi začel z delom za dosego doktorata.

Tako se je poleg drugih imenoval inceptor tudi Viljem Ockham, torej kot baccalaureus formatus, ki je že začel z delom za dosego magisterija, a tega še ni dosegel; ne pa kot »početnik nominalistične šole«. Pridevek »venerabilis«  
pa pomeni pri njegovem naslovu »inceptor«  
toliko, kolikor pomeni pri naslovu doktorja Janeza Clenckocka.

Tako je po skoraj dvajsetih letih treba med literarnimi ocenami opozoriti na neke važne, znanstvene izsledke, da jih potem ni brez krivde ne bo več mogoče prezreti ali napačno umevati.

Dr. Josip Turk.

## POMOTA V PREVODU EST 14, 2

Ko je Aman z žrebom določil dan, ko bi naj bili pomorjeni vsi Judje v perzijskem kraljestvu, so Judje močno žalovali in se jokali. Po Mardohejevem nasvetu se Estera odloči, da bo tvegala življenje in šla nepoklicana h kralju prositi za svoj narod. Naročila pa je Mardoheju, naj se Judje tri dni in tri noči postijo in molijo. Prevod iz grške septuaginte ima dalje v Est 14, 1. 2 takole: »Tudi kraljica Estera je v smrtni stiski pribežala h Gospodu.



Slekla je oblačila svojega dostojanstva in se oblekla v oblačila stiske in žalosti. Namesto z dragocenimi dišavami je potresla glavo s pepelom in prahom, svoje telo hudo mrtvičila in vsa mesta, ki jih je sicer v svoje veselje krasila, pokrila s svojimi razpuščeni lasmi.« V tem prevodu je vse razumljivo tudi zadnji razprto natisnjeni stavek.

Vulgata pa podaja zadnji stavek takole: »omniaque loca, in quibus antea laetari consueverat, crinium laceratione complevit.«

Dalmatin (1584) ima po Luthrovem nemškem prevodu tole: »inu na vseh mejstih, ker je poprej vesela bila, je ona svoje lasi tezala«.

V prevodu vulgate, ki sta ga priredila J. Rihar in M. Schrey l. 1801. (Japljeva biblija) se glasi to mesto: »inu po mestih, kjer se je poprej veseliti navado imela, si je lase vun pulila, inu trosila«.

Wolfvo (1857) sv. pismo: »in vse kraje, kjer se je pred po navadi razveseljevala, je s populjenimi lasmi natrosila«. J. E. Krek je v Zgodbah sv. pisma (1901—1912) stavek prevedel takole: »in vse kraje, kjer se je prej navadno veselila, je potresla s populjenimi lasmi«. Tako ima tudi v vseh izdajah Allioli in za njim še Arndt, pa tudi Francoz A. Crampon (1928) in Italijan M. Sales (1939).

Po vseh teh prevodih iz vulgate je čudno Esterino žalovanje. Puliti si lase je sicer znamenje žalovanja. Toda Estera si vendar ne bo pulila las in jih trosila po krajih na zemlji, n. pr. na vrtu itd.!

Pomota je nastala, ker se grška beseda »kósmos« ni prav prevedla. V grščini se stavek glasi: πάντα τόπον κόσμου ἀγαλλιάματος αὐτῆς ἐπλησθη στρεπτῶν τριχῶν αὐτῆς.

Kosmos pomeni sicer (gl. Dokler, Grško-slov. slovar) svetovni red, svet, vesoljni svet, (zvezdnato) nebo, zemljo (prim. kozmogonija, kozmologija), pomeni pa tudi (ženski) nakit, okras, lišp, lepotičje (prim. kozmetika). Pri Esteri ne gre za mesta ali kraje na zemlji, ampak za mesta lepotičenja na glavi. Parsch (Klosterneuburg 1934) izpušča »mesto«, pa ima »kosmos« dobro prevajan: »und statt freudigen Schmuckes, raufte sie sich jetzt die Haare aus.« Jan Hejčl (Bible česka, l. 1921.) pravi v svojem prevodu pravilno: »a vš e c k a m i s t a, na kterých mivala prve (= prej) šperky (= okraske) k veselí svému, mela plná vytrhaných vlasů«. V opombi še razlaga »všecka místa«: uši (naušnice), hrdlo (náhrdelník = navratník), ramena, zapesti atd. Hejčl torej prevaja tako, da si je Estera pulila lase in ti izpuljeni lasje so ji bili na ušesih, na vratu, na ramedih in rokah.

Se bolje pa je latinski glagol implevit ali grški éplese prevajati: napolniti, polno storiti, pokriti; crinium laceratio ali grški strepton trihon pa: razpuščeni (ne: izpuljeni) lasje. Stavek torej pomeni: Prej si je Estera v svojem dostojanstvu krasila v veselju mesta na glavi, ušesih, vratu, ramedih itd., zdaj so na vseh teh mestih bili njeni razpuščeni lasje.

Tako prevaja P. Rießler (Mainz 1924): »und alle Stellen, die zu ihrer Freude Schmuck sonst zierte, bedeckte sie mit ihres Hauptes aufgelösten Flechten«. Enako E. Henne (Paderborn 1934): »und bedeckte alle Stellen, die sie sonst freudig schmückte, mit ihren aufgelösten Haarflechten«. Istotako I. Šarić (Sarajevo 1941): »i prekrila je raščupaním pletenicama sva mjesta, što bi ih prijé nakitila radosno.«

M. Slavič.



### III. Cerkvskih očetov izbrana dela.

**Sv. Avrelija Avguščina izbrani spisi.** IX. zvezek: Govori o Janezovem evangeliju I—XLIV. Poslovenil dr. F. K. Lukman. V Ljubljani 1943. Mala 8°, VIII in 342 strani. Broš L 53.—; v platno vez L 70.—.

**Sv. Avrelija Avguščina izbrani spisi.** X. zvezek: Govori o Janezovem evangeliju XLV—CXXIV. Poslovenil dr. F. K. Lukman. V Ljubljani 1943. Mala 8°, VIII in 403 strani. Broš L 70; v platno vez L 95.

**Sv. Cecilija Ciprijana izbrani spisi.** I. del: Pisma. Poslovenil dr. F. K. Lukman. Druga pomnožena izdaja. V Ljubljani 1944. Mala 8°, VIII in 322 strani. Broš L 95.—; v polplatno vez L 120.—.

**Sv. Cecilija Ciprijana izbrani spisi.** II. del: Traktati. Dodatek: Diakona Pontija Ciprianovo življenje. Poslovenil dr. F. K. Lukman. V Ljubljani 1943. Mala 8°, VIII in 280 strani. Broš L 50.—; v platno vez L 62.—.

**Sv. Hijeronima izbrana pisma.** II. del. Poslovenil dr. F. K. Lukman. V Ljubljani 1941. Mala 8°, VIII in 292 strani. Broš L 35.—; v platno vezana L 50.—.

**Sv. Janeza Krizostoma izbrani spisi.** I. zvezek: Šest knjig o duhovništvu. Pismi papežu Inocentiju. Pisma vdovi Olimpiji. Poslovenila dr. F. K. Lukman in F. P. Omerza. V Ljubljani 1942. Mala 8°, VIII in 332 strani. Broš L 55.—; v platno vez L 70.—.

»Cerkvenih očetov izbrana dela« izhajajo v založbi Ljudske knjigarnice po trije zvezki na leto (kolikor dopuščajo zunanje razmere). Celotna zbirka bo obsegala okoli 40 zvezkov. Kdor si naroči vso zbirko, dobi 15 odstotkov popusta. Zvezki, ki so izšli pri Družbi sv. Mohorja v Celju in ki jih ni mogoče več dobiti, izidejo na novo.

V tiskarni je II. zvezek izbranih spisov sv. Janeza Krizostoma, obsegajoč izbor homilij o evangeliju s. Mateja v slovenskem prevodu prof. dr. A. Čepona.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 30 lir. Od nekaterih publikacij je v zalogi le malo izvodov.

Naročajo se v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2.

---

---

**Bezugspreis:** 60 Lire jährlich.

**Naročnina:** 60 lir na leto.

**Schriftleiter — urednika:** prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/I, in prof. dr. Alojzij Odar, Ljubljana, Vidovdanska c. 9. —

**Herausgeber — izdaja:** Bogoslovna Akademija v Ljubljani.

**Verantwortlich für Herausgeber**

**odgovarja za izdajatelja** prof. dr. Fr. Lukman.

**Für Ljudska tiskarna verantwortlich**

**za Ljudsko tiskarno odgovoren** Jože Kramarič.

