

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO IX

ZVEZEK III/IV

LJUBLJANA 1929

KAZALO

(INDEX)

I. Razprave (Dissertationes):

Baláć, De Collationibus Joannis Duns Scoti, Doctoris subtilis ac Mariani	185
Ehrlich, Šamanizem (Le chamanisme)	220

II. Praktični del (Pars practica):

Krepost zmernosti v spisih sv. Janeza Hrizostoma (Doctrina s. Joannis Chrisostomi de virtute temperantiae). — J. Ujčić	255
Paberki o pastirovanju moških. — R.	274
Virgo-sacerdos. — J. Fabijan	279
Altare privilegiatum v svetem letu 1929. — F. U.	282
Odgovori odbora za razlaganje cerkvenega zakonika. — F. U.	282
Obhajanje bolnikov. — F. U.	284
Sprejemanje Rusov v kat. Cerkev. — F. U.	285

III. Slovestvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Iz literature o Mariji srednici vseh milosti (J. Fabijan)	286
---	-----

b) Ocene in poročila:

Zimmermann, Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj (A. U.) 298. — Vogels, Vulgatastudien (A. Snaj) 298. — Pohl, De vera religione quaestiones selectae (L. Ehrlich) 299. — Spáčil, Doctrina theologiae Orientis separati de Ss. Eucharistia I. II (F. K. Lukman) 300. — Jelenić, Spomenici kulturnoga rada franjevacu Bosne Srebreničke (J. Turk) 306. — Oberški, Strossmayerovi govori na vaticanskom koncilu (F. Grivec) 307. — Spiletak, Biskup J. J. Strossmayer u vaticanskom saboru (F. Grivec) 307. — Novak, Šmarna gora (V. Steska) 308. — Hülster, Codicis Iuris Can. Interpretatio authentica (Rožman) 309. — Cimetier, Pour étudier le Code du Droit Canonique (Rožman) 309. — Zbornik znanstvenih razprav VI. letnik (Rožman) 310. — Bauer, Der Altar und seine Ausstattung nach Auffassung und Anordnung der Kirche (F. U.) 310. — Holzmeister, Orationes liturgicae (F. U.) 311. — Talijsa, Lijek duševnim bolima (F. U.) 311. — Opeka, Odrešenje (C. Potočnik) 311. — Gerster a Zeil, De quaestionibus a confessario ponendis (F. U.) 312.
--

IV. Razno (Miscellanea):

»Jamski motiv v prakršćanstvu« (Lkm.) 312.
--

DE COLLATIONIBUS IOANNIS DUNS SCOTI DOCTORIS SUBTILIS AC MARIANI.

P. C. Dr. Ballé, O. F. M.

Tractatus Collationum seu Disputationum inter reliquas Doctoris Subtilis elucubrations a historicis reponitur. Communis autem sententia est has disputationes a Duns Scoto Parisiis habitas esse, unde et Collationes Parisienses vocantur¹.

Hoc opusculum magni momenti esse Scotistae pluries edixerunt. Romulus Laurentianus Servita hoc opusculum »celestes«², Cavellus quidem »aureum«³ appellant. Waddingus vero has Collationes »maturum faecundumque« ingenium redolere asserit⁴.

His ultimis annis codices manu scriptos Duns Scoti in quamplurimis Europae bibliothecis perlustrando necnon antiquis cum

¹ Egidio M. Giusto O. F. M., Vita del B. Giovanni Duns Scoto, Dottore Sottile e Mariano, p. 374. S. Maria degli Angeli, 1921. — P. A. Bertoni scribit: »Les Collationes furent écrites à Paris; elles sont connues sous le nom de Collationes ou Disputationes parisienses. Personne jusqu'à présent n'en a contesté la paternité à Scot qui doit avoir soutenu ces thèses à la Sorbonne.« Bertoni, Le B. Jean Duns Scot, p. 425. Levanto, 1917. — Cfr. etiam M. de Wuff, Histoire de la Philosophie Médiévale, t. II, p. 65. Paris-Louvain, 1925; R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, p. 60. Leipzig, 1900.

² Romulus Laurentianus Servita Florentinus editionem Collationum suo Generali praefecto Angelo Morellio Aretino dedicavit et hanc dedicationem terminat: »Te unicum nostri seculi lumen huic operi delegi cuius auspicio celeste hoc opusculum et cui non facile par invenias omnibus esset gratissimum.« (Volumen Bibliothecae Conventus Sanctae Crucis Živočočé in Dalmatia.)

³ In praefatione ad Lectorem scribit celeberrimus Cavellus: »Tractatus Collationum, seu Disputationum Doctoris Subtilis vere aureus... Habet in hisce Collationibus Doctor selectas quaestiones in utramque partem acutissime ventilatas, quasi quodlibetice, alteri, ut resolvantur, propositas. Habent hic juniores Theologi quasi armarium bene instructum unde sine labore in Scholasticis dissertationibus, et velut ex opere (ut ajunt) operato disputent; habent etiam promptuarium difficultatum et objectionum, quibus Doctoris Subtilis opiniones impugnari possint, quarum perpensis solutionibus ipsius doctrina, solida et perspicua appareat.« Cfr. Joannis Duns Scoti Opera Omnia. Editio Vivès, t. V, p. 130.

⁴ Cfr. Censuram Waddingi in Collationes. Editio Vivès, t. V, p. 129.

editionibus hos codices conferendo, communem auctorum sententiam de numero deque origine Collationum cum antiquitatis testimonio minime concordare animadvertens, exitum investigationis meae hic brevissimo calamo exhibere in mente habui⁵.

Ad hunc finem consequendum in prima parte praesentis elucubrationis descriptionem codicum Collationes exhibentium perficiam, deinde convenientiam et inconvenientiam eorum instituum, postremo antiquis cum editionibus conferam. In secunda vero parte huius disquisitionis tres quaestiones Collationum nunc primum typis mandabuntur.

I. Observationes historico-criticae circa Collationes I. Duns Scoti

A) Codicum descriptio.

Sex praecipui codices manu scripti inveniuntur, in quibus Collationes Duns Scoti continentur, scilicet: cod. 90 et cod. 65 Collegii Mertonensis et cod. 209 Coll. Balliolensis Oxoniae; cod. 2—4—3 Coll. Domus Petri Cantabrigiae; cod. addit. 2969 (Pluth. CXXXI. 4) Musaei Britannici Londini, denique cod. lat. 876 Bibliothecae Vaticanae⁶.

a) Cantabrigiae, Bibl. Coll. Domus Petri (Petershouse), cod. 2—4—3 [241.] — Membran., mm 230×140, saec. XV. Folia 99. Fol. 1 r: »Scoti Collationes. Utrum sit tantum una prudentia.« Fol. 69 v desinit: »opposita sunt in eodem etc. Expliciunt collationes Doctoris Subtilis.« Fol. 96—97 v tabula quaestionum. Deinde sequitur, posteriore manu insertus, tractatus »de suppositionibus«: »Maria — Jesus — Nicholaus. Quoniam ignorantibus

⁵ P. Balić: Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences, p. 4—5. Louvain. 1927. P. 5, n. 2 scripsimus: »On sait que Wadding a publié toutes les Collationes sous le titre de Collat. Paris. On admet cette opinion comme un fait. C'est une erreur... le ms. 90 (de Merton College) du XIV. siècle, renferme des Collationes Oxon. et Paris. Fol. 155 r. on lit »Collationes Parisienses secundum doctorem subtilem«. Fol. 200 r. »Collationes Oxonienses sec. Doctorem subtilem«. Nous en parlerons ailleurs.«

⁶ Quidam adhuc codices inveniuntur in quibus sive tituli sive quaedam tantum quaestiones Collationum inveniuntur. Ita ex. gr. cod. Vat. lat. 890 inter alia tabulam Scoti super »alicas cedulas« continet. De hoc postea. Cfr. opus iam cit. Les commentaires de Jean Duns Scot... p. 4—5, 23, 195. — Pelster Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben, in Franzisk. Studien, 1923, t. X, p. 22.

suppositionibus terminorum veritates propositionum latent . . .«
Fol. 99 desinit: »Ad finem conducunt qui vivit et regnat Deus
per omnia seculorum secula. Amen. Expliciunt suppositiones.«

b) Londini, Bibl. Musaei Britannici, cod. add. 2969
(Pluth. CXXXI. 4). — Cartaceus, mm 210×140, anno 1478 exaratus. Folia 73 et 2 folia insititia in principio et 2 in fine. Ligatus assibus. In dorso typis mandatum: »Joannis Duns Scoti Collationes XLVI. Ms. Brit. Ex dono Henr. Clifton.« Fol. 2 ra: »Collatio prima. Utrum sit tantum una prudentia . . .« Fol. 71 vb desinit: »opposita sunt in eodem etc. Expliciunt collationes doctoris subtilis, etc. Hic incipiunt tituli questionum doctoris subtilis in suis collationibus secundum ordinem . . .« In hac vero tabula non invenitur titulus quaestionis 39. quae est exarata fol. 67 ra usque ad 68 ra: »Utrum apprehenso fine ultimo in universali voluntas viatoris possit non velle illum . . .« In fine rubrica: »expliciunt collationes doctoris subtilis cum tabula sequenti per manus J. de m. Anno domini 1478, 22 die mensis decembris etc.«

c) Oxoniae, Bibl. Coll. Balliolensis, cod. 209. — Membran., mm 430×300, anno 1456 exaratus. Folia 174. Ligatus tabulis cartaceis corio gilvo coopertis. Fol. 1—98: »Scoti Quodlibeta.« Fol. 99—113: »tractatus Scoti de primo rerum principio.« Fol. 114 r incipiunt Collationes: »Utrum sit tantum una prudentia directiva . . .« Fol. 141 v rubrica: »Explicit Collatio Parisiensis Doctoris Subtilis. Scriptum per me Johannem Reynboldi de monte ornato terre hassie Almanicum Anno Domini millesimo CCCC 56 die mensis mai vicesimo primo etc.« Fol. 142 r: »Utrum cum simplicitate persone divine possit stare pluralitas rationum realium in eadem ante omnem actum intellectus . . .« Haec quaestio inopinate desinit: »infinitum«.

d) Oxoniae. Bibl. Coll. Mertonensis, cod. 65. — Membran., mm 374×270, anno 1456 exaratus. Folia 155. In parte interiore tegumenti alia manu contentum voluminis exhibetur:

»1. Johannis Duns Scoti quaestiones quodlibetiales novissimo eque ac primo folio truncate. — 2. Collationes aliquot eiusdem: opus mancum. — 3. Collatio Parisiensis Johannis Duns Scoti: circa medium volumen. — 4. Eiusdem tractatus de Primo Principio capitulo 4 truncatus. — 5. Item Scotus de Perfectione Statuum. — 6. Franciscus de Mayronis de Dominio Apostolorum. — 7. Questio Francisci de subiectione universalis et plenitudinarie potestatis seu principatus Monarche ad Yerarchiam. —

8. Beda de 12 lapid. Apocalip. — 9. Item sermo Francisci de Maronii in Asciso tempore indulgentiarum.«

Dimidium primi folii abscissum est. Item plura folia desunt. Folio 65 v alia manu: »desideratur folium novissimum questionum quodlibetarum Joh. Duns Scoti.« Incipit: »nec debet poni quod includit . . .« Quaestio desinit: »talis est tantum Deus.« Haec autem pars est quaestionis sextae. Ergo plura folia abscissa sunt. Sequitur quaestio: »Utrum intellectus possit quietari in aliqua relatione simpliciter . . .« In margine manu primi amanuensis: »Questio 7.« Manu moderna: »Haec est collatio 12 Johannis Duns Scoti secundum ordinem libb. impressorum ed. Lugduni 1639 vol. 3.« In margine superiore fol. 90 r alia manu: »Scoti Collatio Parisiensis ἀκρότατος.« Incipit: »non esset delectatio.« Desinit fol. 90 r: »ut supra dictum est.« In margine manu primi amanuensis: »Questio 4.« Etiam hic plura folia abscissa sunt. Haec altera pars Collationum 19 quaestiones habet. Quaestio 19 incipit fol. 109 r: »Utrum in Deo sint aliquae relationes ad intra preter relationes originis . . .« Desinit fol. 110 r: »sic de Spiritu Sancto; ergo, etc.« Deinde rubrica: »Explicit Collatio Parisiensis doctoris subtilis. Scriptum per me Johannem Reynboldi de monte ornato Almanicum. Anno Domini millesimo CCCCLVI.« Index quaestionum exaratur a manu diversa ab ea, quae textum scripsit.

In margine fol. 111 r alia manu: »Joh. Duns Scotus de Primo Principio.« Incipit: »Primum rerum Principium . . .« Desinit fol. 118 v: »de simplicitate essentiali.« — Fol. 119 r: »Quod status perfectionum ecclesiasticorum presupponit . . .« Desinit fol. 137 v: »temeraria assertione sunt scripta.« Deinde rubrica: »Explicit opus Doctoris subtilis de perfectione statuum. Scriptum per me Johannem Reynboldi Almanicum de monte ornato. Anno Domini millesimo CCCCLVI.« Fol. 138 r incipit quaestio: »Utrum apostoli habuerut bonorum dominium in communi . . .« Desinit fol. 144 r: »declaratum.« Sequitur rubrica: »Explicit questio Francisci de Maronis de dominio apostolorum scriptum per me Johannem Reynboldi Almanicum de Monte ornato. Anno Domini millesimo CCCCLVI.« Incipit quaestio: »Utrum ille qui principatur secundum iurisdictionem universalem tamquam monarcha.« Folio 148 r rubrica: »Explicit questio Francisci de Maronis de subiectione universalis et plenitudinariae potestatis seu principatus . . .« (sicut supra). — Fol. 148 v: »Cives superne patrie . . .«

In fine rubrica: »Explicit rithmus venerabilis Bede presbyteri de duodecim lapidibus preciosis qui numerantur in fine apocalypsis, sc. calorio . . .« — Denique incipit sermo: »Quodcumque ligaveris super terram erit ligatum . . .« Desinit fol. 154 v: »in secula seculorum amen.« Deinde rubrica: »Explicit sermo venerabilis doctoris fratris Francisci de Maronis predicatus in Assiso tempore indulgentiarum in presentia domini Pape et Cardinalium de indulgentiis. Scriptum per me Johannem Reynboldi de monte ornatu Almanicum. Anno Domini millesimo CCCCLVI.«

e) Oxoniae, Bibl. Coll. Mertonensis, cod. 90. — Membran., mm 220×160, saec. XV. Folia 216. Ligatus assibus corio tectis. In parte interiore assis anterioris: »Contenta: Scoti quodlibeta. — Item de primo Principio. — Item de cognitione Dei. — Item Collationes Parisienses. Eiusdem Collationes Oxonienses incomplete.« — Fol. 1 vacuum. Fol. 2 r tabula quaestionum quodlibetalium. Fol. 2 r: »Quodlibeta Doctoris Subtilis. Cuncte res difficiles . . .« Fol. 130 v alia manu rubrica: »Explicit quodlibetum D. S.« — Fol. 131 r: »Doctor subtilis de primo principio. Primum rerum Principium . . .« Fol. 146 v: »Explicit primus tractatus J. Scoti de primo principio.« — Fol. 147 r: »Doctor Subtilis de cognitione Dei. Quia suprema cognitio . . .« Desinit fol. 154 v: »nisi tantum finite.« — Fol. 155 r: »Collationes Parisienses secundum doctorem subtilem. Utrum sit tantum una prudentia directiva . . .« Desinit fol. 199 v: »alia in Filio et sic de Sp. Sancto, igitur, etc.« — Fol. 200 r: »Collationes Oxonienses secundum Doctorem Subtilem . . .« Desinit fol. 216 r: »non est ratio cognoscendi.«

f) Romae, Bibl. Vat., lat. 876. — Membran., mm 342×228, saec. XIV. Inter varia Scoti opera continet etiam 17 quaestiones Collationum fol. 311 r—323 ra. Fol. 311 r in margine superiore: »Collationes Parisienses.« Deinde incipit: »Queritur utrum sit tantum una prudentia . . .« Desinit ultima quaestio fol. 323: »supra se informatum.« Deinde rubrica: »Expliciunt Collationes.« Sequitur quaestio: »Utrum in predestinato sit aliqua causa previsa quare ille sit predestinatus et ille reprobatus . . .« In fine quaestionis rubrica: »Ista questio non est de Collationibus.« Sequitur tabula: »Incipiunt tituli questionum de Collationibus paris. magistri Johannis Duns Scoti . . .«⁷

⁷ Codicem describit Pelzer, *Le 1^{er} livre des Reportata Paris. de J. Duns Scot.* p. 467—479. Cfr. Balić, *op. cit.*, p. 16—22; Pelster, *art. cit.* 21.

B) Codicum ad invicem collatio.

Codicum descriptionem, quam summarie dedimus, sedulo legenti sat magnam discrepantiam inter hos codices existere statim apparebit. In duas praecipuas series hos codices dividere possumus: unam seriem redactionem completam (cod. 2—4—3 Coll. Domus Petri et cod. add. 2969 Musaei Britannici), alteram vero redactionem incompletam (cod. 209 Coll. Balliolensis, cod. 65 et 90 Coll. Mertonensis, cod. Vat. lat. 876) nominamus.

Iuxta redactionem completam Collationes 46 quaestiones continent codices autem redactionis incompletae hunc numerum minime attingunt: codex Vat. lat. 876 enim 17 quaestiones, cod. 90 Coll. Mertonensis 27 quaestiones, cod. 65 eiusdem Collegii 45 quaestiones exhibent.

Codices redactionis completae Universitatem, in qua Doctor Subtilis has disputationes habuerit, non assignant. Cod. Vat. lat. 876 Duns Scotum 17 quaestiones Parisiis, codices vero Oxonienses quamplures quaestiones etiam Oxoniae habuisse testantur⁸. Hoc iudicium notatu dignum est eo quod cognitio vitae Duns Scoti uberior fit.

Quot disputationes Duns Scotus Oxoniae, quot Parisiis habuerit? Responsum ad hanc quaestionem dare difficultate non caret. Teste cod. 65 Collegii Mertonensis et cod. 209 Coll. Balliolensis Duns Scotus 19 quaestiones Parisiis habuit⁹. Codici 90 Coll. Merto-

⁸ Etiam cod. 137 Bibl. Municipalis Assisiensis de Collationibus Oxoniensibus loquitur. Cfr. Balić, op. cit. p. 5.

⁹ Hoc testimonium etiam cod. Vat. lat. 890 confirmat. Dum in cod. Vat. lat. 876 tantum 17 quaestiones exaratae sunt, cod. 890 titulos 19 quaestionum affert. Quia hi tituli omnino cum Collationibus Parisiensibus codicum Oxoniensium concordant, illas indicamus.

Cod. Vat. lat. 890, fol. 4v—5rb:

Utrum sit tantum una prudentia respectu omnium agibilium... — Utrum actus intelligendi sint effective ab objecto... — Utrum habitus perficiens potentiam sit principium activum actus... — Utrum intellectus possibilis sit activus in causando actum intelligendi... — Utrum voluntas possit avertere intellectum humanum ab uno dictamine ad aliud... — Utrum dictamen intellectus sit principium activum respectu electionis... — Utrum voluntas possit peccare eliciendo contra dictamen rationis... — Utrum voluntas necessario velit ultimum finem sicut ostensum a ratione... — Utrum voluntas per aliquid aliud a se possit necessitari ut non possit non velle finem ultimum sibi ostensum... — Utrum intellectus circumscripto actu voluntatis possit assentire omni per se scibili... — Utrum ad hoc quod intellectus assentiat alicui non requiratur lumen infusum... — Utrum ad hoc quod intellectus noster videat Deum

nensis 8 quaestiones Oxonienses insunt. Hoc vero testimonium exclusivum non esse iam ex eo patet, quod codex mancus est. Duo ali codices Oxonienses (cod. 65 Coll. Mertonensis et cod. 209 Coll. Balliolensis) distinctionem inter »Collationes Parisienses« et »aliquot collationes« faciunt. Licet de loco, ubi hae »aliquot collationes« habitae sunt, nihil dicitur, tamen vel sola haec distinctio momento suo minime caret. Collatis quoque his codicibus ad invicem, momentum istud patefiet.

Uterque codex ab eodem amanuensi J. Reynboldi exaratus est. In cod. 65 Coll. Mertonensis primo loco »aliquot collationes«, deinde (fol. 90 r—110 r) »Collationes Parisienses«; in cod. vero 209 Coll. Balliolensis imprimis (fol. 114 r—141 v) Collationes Parisienses, deinde (fol. 142 r—173 v) Collationes, quibus titulus deest, exaratae sunt. Quoniam, ut vidimus, in utroque codice plura folia abscissa sunt, ordo, quem scriptor in exarandis his codicibus secutus est, collationes, quae in foliis abscissis erant, invenire permittit. Ita sex quaestiones, quae quaest. 7 cod. 65 (fol. 66) Coll. Mertonensis praecedebant, in codice 209 (fol. 142 r—148 v) Coll. Balliolensis reperire bene nobis succedit. Titulum denique harum collationum exacte afterre multum in hac re iuvabit.

Coll. Mertonense. cod. 65

Coll. Balliolense, cod. 209

Quaest. 1 (fol. 142 r—142 v): Utrum cum simplicitate persone divine possit stare pluralitas rationum realium.

Quaest. 2 (fol. 142 v—144 r): Utrum intellectus paternus sit principium formale producendi verbum in divinis...

Quaest. 3 (fol. 144 r—145 v): Utrum hec essentia divina ut hec distincta a seipsa... sit primum obiectum intellectus...

in patria requiratur lumen infusum... — Utrum essentia divina sub eadem ratione formali sit obiectum Dei et beati... — Utrum in divinis possit esse maior distinctio quam conceptuum... — Utrum in essentia divina possit esse aliqua persona producta... — Utrum in divinis filius generetur de substantia Patris... — Utrum verbum in divinis producatur per actum intellectus informati noticia simplici... — Utrum in divinis possint esse plures emanationes unius rationis... — Utrum in Deo sint aliquae relationes ad intra praeter relationes originis...

Post has quaestiones de quibus praeter titulum parum in codice indicatum est, sequitur quaestio: »Utrum omnes rationes quae dicuntur de Deo secundum substantiam sint eodem Deo omnibus modis et inter se...« Summarium huius quaestionis in 40 lineis exhibetur.

Quaest. 4 (fol. 145 r—146 v): Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus Deo et creature...

Quaest. 5 (fol. 146 v—148 v): Utrum theologia Dei sit practica vel speculativa...

Quaest. 6 (148—150): Utrum relatio creature ad Deum sit realiter alia ab essentia.

Utrum intellectus possit quietari in aliqua relatione...

Quaest. 7 (fol. 66): Utrum intellectus possit quietari in aliqua relatione

Item, cod. 209 Coll. Balliolensis auxilio nobis est quando volumus reperire, quatenus quaestiones in principio Collationum Parisiensium (fol. 90) codicis 65 Coll. Mertonensis desint. Illae tres quaestiones quae deberent praecedere quaest. 4 codicis Mertonensis iuxta codicem 209 Coll. Balliolensis sunt sequentes:

Coll. Mertonense, cod. 65

Coll. Balliolense, cod. 209

Quaest. 1 (fol. 114 r—117 r): Utrum sit tantum una prudentia...

Quaest. 2 (fol. 117 s—119 r): Utrum actus intelligendi sit effective ab obiecto...

Quaest. 3 (fol. 119 r—122 r): Utrum habitus perficiens potentiam sit principium activum actus...

Quaest. 4 (fol. 122 v): Utrum intellectus possibilis sit activus...

Quaest. 4 (fol. 90 r): Utrum intellectus possibilis sit activus...

Initium Collationum tum in codice 65 Coll. Mertonensis tum in cod. 209 Coll. Balliolensis, recognitione facta, habemus. Folium vero, in quo finis illarum »aliquot collationum« erat, in utroque codice (cod. 65 Coll. Mertonensis fol. 89 v, et cod. 209 Coll. Balliolensis fol. 173 v) abscissum est. Ex quo patet testimonium horum codicum de numero collationum exclusivum non esse. Item quaedam indicia habentur ex quibus constat Duns Scotum omnes illas »aliquot collationes« Oxoniae habuisse. Quaestiones enim quas iuxta testimonium codicis 90 Coll. Mertonensis Duns Scotus Oxoniae habuit in illis »aliquot collationibus« continentur. Hoc ex sequenti tabula apparebit:

Coll. Merton., cod. 90 (fol. 200): Collationes Oxonienses secund. Doctorem Subtilem.

Coll. Balliolense, cod. 209 (Cfr. Coll. Mertonen., cod. 65).

Quaest. 1 (fol. 200—201 r): Utrum cum simplicitate persone divine possit stare pluralitas rationum realium

Quaest. 1 (fol. 142 r—142 v): Utrum cum simplicitate persone divine possit stare pluralitas rationum realium

in eadem ante omnem actum intellectus...

Quaest. 2 (fol. 201 r—202 v): Utrum intellectus practicus sit principium formale producendi verbum in divinis...

Quaest. 3 (fol. 202 r—204 v): Utrum hec essentia divina ut hec distincta a seipsa... sit primum obiectum...

Quaest. 4 (fol. 204 v—207 r): Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus...

Quaest. 5 (fol. 207 r—210 r): Utrum theologia Dei sit practica.

Quaest. 6 (fol. 210 r—212 v): Utrum relatio creature ad Deum sit realiter aliqua essentia.

Quaest. 7 (fol. 212 v—215 r): Utrum intellectus possit quietari in aliqua relatione...

Quaest. 8 (fol. 215 r—216): Utrum in intellectione qua intelligit lapidem...

in eadem ante omnem actum intellectus...

Quaest. 2 (fol. 142 v—144 r): Utrum intellectus practicus sit principium formale producendi verbum in divinis...

Quaest. 3 (fol. 114 r—145 r): Utrum hec essentia divina ut hec distincta a seipsa... sit primum obiectum

Quaest. 4 (fol. 145 r—146 v): Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus...

Quaest. 5 (fol. 146 v—148 v): Utrum theologia Dei sit practica vel speculativa.

Quaest. 6 fol. 148 v—150 r): Utrum relatio creature ad Deum sit realiter alia a essentia...

Quaest. 7 (fol. 150 r—151): Utrum intellectus possit quietari in aliqua relatione...

Quaest. 8 (fol. 151-): Utrum in intellectione qua intelligit lapidem...

Conclusiones. — Ex hucusque dictis sequentes conclusiones eruuntur:

a) Teste cod. addit. 2969 Musaei Britannici Londini necnon cod. 2—4—3 Collegii Domus Petri Cantabrigiae, tractatus Collationum J. Duns Scoti 46 quaestiones habet. Quod vero alios codices attinet (cod. 65 et 90 Coll. Mertonensis Oxoniae, cod. 209 Coll. Balliolensis, etc.) tantum abest, ut huic testimonio contradicant ut illud confirmet. Historice ergo certum est a Duns Scoto 46 quaestiones Collationum habitas esse et proinde reiicienda est sententia quae tenet illum tantum 39 quaestiones habuisse.

b) Codex 209 Collegii Balliolensis necnon cod. 65 Coll. Mertonensis Oxoniae testantur Parisiis a Duns Scoto tantum 19 quaestiones habitas esse. Hoc vero testimonium confirmatur aliis codicibus. Codex enim Vat. lat. 890 summarium 19 tantum quaestionum affert; codex vero 137 Bibl. Communalis Assisensis, saec. XIV exaratus, de Collationibus »Oxonii« habitis loquitur; denique cod. 90 Coll. Mertonensis Oxoniae nonnullas quaestiones »Oxonenses« vocat. Utrum autem Duns Scotus omnes alias 27 quaestiones Oxoniae habuerit necne, de hoc codices explicite nihil dicunt. Attamen affirmativum responsum

probabilitate saltem gaudet. In omni casu reicienda est sententia traditionalis, quae tenet omnes quaestiones Collationum a Duns Scoto Parisiis habitas esse.

C) Codicum cum editionibus collatio.

Collationes Duns Scoti iam ante editionem Waddingianam pluries typis mandatae sunt¹⁰. Anno 1513 Parisiis sumptibus Johannis Parvi Bibliopoleae Universitatis Parisiensis impressae sunt¹¹. Romulus Laurentianus Servita videns, quod hoc praeclarissimum opus »sine frontispicio et absque tituli magnificentia« latebat, seorsim eddidit hoc opus 1517¹². Editio vero recognita »adiunctisque pluribus additionibus ab eximio doctore Antonio de Fantis Tarvisino« Lugduni 1520 excusa est. Salvator

¹⁰ P. Egidio Giusto putat primam editionem anno 1517 typis mandatam fuisse. Cfr. Egidio Giusto, op. cit. 377, n. 8. Waddingus sequenti modo historiam editionum narrat: »Ab initio prodierunt cum reliquis Scoti operibus, sed inculca et corrupta. Correxerit primus sub annum 1510, Antonius de Fantis, vir doctissimus in Scoti operibus ultra omnes versatus. Secundus paulo post Romulus Laurentianus Servita Florentinus, dedicavitque suo Generali Praefecto Angelo Aretino, quem ob Scotiae disciplinae peritiam Scoti animam appellabant. Tertius Paulinus Berti Lucensis, Eremita Augustinianus. Quartam et potissimam editionem... Cavellus... quam hic subiungo.«

¹¹ Volumen invenitur in Bibl. Conventus Sancti Laurentii Sibenici sub numero 72. In hoc volumine continentur: a) Quodlibeta Scoti, fol. 1—60. Inveniuntur 21 quaestiones. Fol. 60 v ab: »Additiones aliorum« Deinde tabula et in fine: »Expliciunt quaestiones Quodlibetales editae a fratre Joane Duns ordinis fratrum minorum... per Mauritium de Portu Hibernicum... Impresse Parisiis sumptibus honesti viri Johannis Parvi bibliopoleae universitatis parisiensis. Anno 1513, decembris 6« b) Collationes. Fol. 61 v: »Collatio prima. Utrum tantum sit una prudentia...« Habentur 36 quaestiones et in fine (fol. 90 v b) rubrica: »Impresse Parisiis sumptibus honesti viri Johannis parvi Bibliopoleae universitatis parisiensis. Anno salutis 1513, decembris 20.« c) Fol. 91—98: De primo rerum Principio. d) Fol. 98—108: Theoremata. e) Fol. 109—114: De primo Principio. f) Fol. 114—132: Castigationes Theorematum.

¹² In dedicatione dicit: »Latebat et apertum erat hoc opus, apertum quidem quum nulli sacrarum litterarum experto ob auctoris excellentiam esset abdutum, latebat demum quod sine frontispicio et absque tituli magnificentia in hominum manus prodiret: miscebatur etenim ceteris tam iluculenter Scoti operibus ut qui eorum liminares paginas intuerentur nullam huius mentionem invenirent. id ego ipse egre ferens: et quod minus honorifice tractaretur: quodque nullius auspicio egrederetur volui quo carebat honore spectatissimum reddere. Nec minimum laboris assumpsi quum mendis quamplurimis scatens opusculum in veram sanitatem reduxi...« (Bibliotheca Conventus Sanctae Crucis Živošće, n. 2008.)

Bartolucius Collationes denuo a mendis repurgavit, et in lucem prodierunt Venetiis 1580¹³. Paulinus veto Berti paravit editionem quae item Venetiis prodit anno 1617. Sed ut ipse Waddingus testatur, »potissimam editionem reliquis cultiorem, et Scholiis illustriorem adhibuit Illustriss. Dom. Cavellus«, quam Waddingus reproduxit¹⁴. Collationes in nominatis editionibus 36 quaestiones habuerunt. In editione vero Parisiis apud Vivès typis mandata, in qua editio Waddingiana reproducitur, habentur tantum 35 quaestiones; collatio nimirum 19 quae in antiquis editionibus adest et sic incipit: »Utrum voluntas possit peccare eliciendo contra dictamen rationis rectae«, in editione Vivès deest¹⁵. Illis autem 35 quaestionibus Waddingus quatuor alias adiunxit¹⁶. Et ita in editione Waddingus-Vivès 39 inveniuntur. Cum, sicut diximus, 46 quaestiones opus Collationum Duns Scoti habeat, clarum est in editione, quae communiter adhibetur, 7 quaestiones deesse.

¹³ »F. Joan. Duns Scoti Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, Theologorum omnium Principis, Disputationes Collationales. Nupperime a R. P. Salvatore Bartolucio de Assisio, quam didigentissime recognitae, ab innumeris mendis repurgatae, candorique pristino restitutae. Venetiis, 1580.« Hanc editionem dedicavit Francisco Venerio Patricio Veneto, in qua dedicatione inter alia dicit: »Quantum sit Joannis Duns Scoti ingenii acumen... quanta reconditae doctrinae profunditas, et tu optime nosti, et eius preclare disputationes, quibus inter alios adeo excelluit ut sine controversia ceteris in hoc genere palmam preriperit, omnibus apertissime ostendunt.«

¹⁴ Cfr. censuram Waddingi in Collationes.

¹⁵ Duplex quaestio (Collatio 4 et 19) invenitur sub hoc titulo in editionibus antiquis (ita in editione Parisiensi anno 1513, in editionibus ab Antonio de Fantis, a Romulo Laurentiano, a Paulino Berti et Salvatore Bartolucio typis mandatis). Inter textum utriusque quaestionis fere nulla existit discordia. Collatio 4 in editionibus antiquis (in codicibus manu scriptis Collatio 7) desinit sicut et in editione Vivès (p. 154): »causatur in intellectu a voluntate mala, et haec ratio tacta est in Collatione immediate praecedente.« Collatio vero 19 in editionibus antiquis desinit sine hac indicatione: »et haec ratio... praecedente.«

¹⁶ Waddingus iudicium de his a se noviter quatuor additis Collationibus praebens, quaedam dubia de Collationibus in medium affert. »Sequentes quatuor collationes,« sic ait, »inveni in Bibliotheca Vaticana, cod. Ms. membraneo, num. 876 inter reliquas, quae hic praemittuntur, quibus omnibus praefigebatur titulus, Collationes Parisienses. Et in alio codice Ms. 890 recensentur istae quatuor collationes in indiculo, seu tabula resolutionum operum Scoti, quam nos dabimus in tomo postremo. Eandem sapiunt Scoti doctrinam, et argumentandi dissolvendique acutiem, quam priores praeferebant collationes. Incertus est numerus harum collationum, quippe in impressis deerant istae,

Insuper alio ac alio ordine dispositae sunt in codicibus et in editione Waddingiana, quae supponit Duns Scotum omnes has quaestiones Parisiis habuisse. Ad haec omnia clare perspicenda, ad rite intelligendum, quaenam quaestiones desint, quaenam vero Parisiis habitae sint, ex una parte redactionem completam codicum (cod. 2—4—3 Domus Petri Cantabrigiae et cod. add. 2969 Musaei Britannici), editionem vero Vivès alia ex parte ponemus. Deinde quaedam dicemus speciatim de convenientia et disconventia textus editi cum codicibus eius collati.

a) Tabula in qua omnes quaestiones Collationum iuxta ordinem exhibentur:

Domus Petri cod. 2—4—3 (cfr. cod. add. 2969 Musaei Britannici):	Editio Vivès, tomus V.	Domus Petri cod. 2—4—3 (cfr. cod. add. 2969 Musaei Britannici):	Editio Vivès, tomus V.
Collatio 1	Collatio 1, p. 131—142	Collatio 24	Collatio 30, p. 260—265
» 2	» 8, p. 175—181	» 25	» 34, p. 282—287
» 3	» 6, p. 156—167	» 26	» 12, p. 193—199
» 4	» 7, p. 168—175	» 27	» 32, p. 273—277
» 5	» 2, p. 142—149	» 28	» 33, p. 278—281
» 6	» 3, p. 149—153	» 29	» 31, p. 266—273
» 7	» 4, p. 153—154	» 30	» 21, p. 228—230
» 8	» 17, p. 211—218	» 31	» 13, p. 199—204
» 9	» 18, p. 218—221	» 32	» 22, p. 230—235
» 10	» 9, p. 181—183	» 33	» 27, p. 247—254
» 11	» 10, p. 183—186	» 34	» 25, p. 241—243
» 12	» 11, p. 186—193	» 35	» 24, p. 238—241
» 13	» 20, p. 226—228	» 36	» 35, p. 287—294
» 14	» 36, p. 296—303	» 37	» 14, p. 204—206
» 15	» 37, p. 303—309	» 38	» 16, p. 208—211
» 16	» 38, p. 309—313	» 39	
» 17	» 39, p. 314—317	» 40	» 15, p. 206—208
» 18		» 41	
» 19		» 42	
» 20		» 43	
» 21	» 23, p. 235—238	» 44	» 28, p. 255—256
» 22	» 26, p. 243—247	» 45	» 29, p. 257—260
» 23	» 19, p. 221—225	» 46	» 5, p. 155—156

Ex hac tabula apparet quaestiones 18—20, 24, 40, 42—43, quae in codicibus manu scriptis inveniuntur, in editione Waddingiana deesse. Hic titulum harum quaestionum indicabimus:

et in citatis codicibus Vaticanis aliquot ex iis, quae excusae sunt, desiderantur. Non uno eodemque tempore omnes continuata serie scripsit Scotus, sed prout occasiones, concertationesque Academicæ, aut publici congressus, vel conferendae in Scholis Laureae postulabant. Proinde singulae inscriptae schedis facile decidere poterant, aut perire...» (Editio Vivès, t. V, p. 296.)

Quaest. 18: Utrum in divinis possunt esse plures emanationes unius et eiusdem rationis.

Quaest. 19: Utrum in Deo sint aliquae relationes reales ad intra praeter relationes originis.

Quaest. 20: Utrum omne intrisecum Deo sit omnino idem essentiae divinae circumscripta quacumque consideratione intellectus.

Quaest. 24: Utrum conceptus entis sit univocus Deo et creaturis.

Quaest. 40: Utrum apprehenso per intellectum bono in communi in via possit voluntas non velle illud.

Quaest. 42: Utrum beatus videns Deum et amans eum possit non velle eum et peccare.

Quaest. 43: Utrum qui sic vult Deum ut dictum est necessario stet cum illo quod libere vult illud et libere feratur in Deum.

In tabula supra allata, 19 primae quaestiones Collationes Parisienses exhibent. Has enim quaestiones cod. 65 Coll. Mertonensis Parisienses vocat. Ex tabula apparet omnes Collationes Parisienses, praeter quaest. 18 et 19, typis mandatas esse. Insuper patet ex 39 quaestionibus, quas Waddingus sub titulo »Parisienses« typis mandavit, non nisi sequentes 17 revera »Parisienses« esse, scilicet: 1—4, 6—11, 17, 18, 20, 36—39.

b) Quaestio 20 Collationum inter »Quaestiones Miscellaneas«. Waddingus sub titulo »Quaestiones Miscellaneae de Formalitatibus Tractatus imperfectus«, septem philosophico-theologicas quaestiones typis mandavit. »Quaestiones has,« dicit Waddingus, »praeter primam, exscripsimus ex codice vetusto membraneo Ms. Bibliothecae Vaticanae, num. 869, in quo post quaestiones Scoti in libros de Anima, haec promiscue sequebantur... Primam quaestionem de attributorum distinctione, imperfectam tamen, accepimus ex eadem Bibliotheca codice 879 ad finem libri secundi Reportatorum Parisiensium.«¹⁷ Jamvero analysi facta huius primae quaestionis necnon cum quaestione 20 Collationum collata, has duas quaestiones eundem textum exhibere, reperire nobis successit.

Cantabrigiae, cod. 2—4—3 Coll.

Editio Vivès, t. V. p. 338:

Domus Petri:

Utrum omne intrisecum Deo sit omnino idem essentiae divinae circumscripta quacumque consideratione intellectus vel arctetur questio ad essentiam et proprietates supposito ex precedentibus quid sit tenendum de diversis modis identitatis...

Utrum omne intrisecum Deo sit omnino idem essentiae divinae, circumscripta quacumque operatione intellectus.

Respondeo, supposito ex aliis quaestionibus quid sit tenendum de diversis modis identitatis...

¹⁷ Cfr. censuram Waddingi in Quaestiones Miscellaneas. (Vivès, t. V, p. 338),

In editione Waddingiana quaestio desinit (p. 353): »Si non eadem, ergo sunt impossibilia in eodem simplici, Deus autem summe simplex est, etc. Reliqua desunt.« In codice Cantabrigiensi: »Si eadem, ergo impossibilia in eodem simplici, Deus autem summe simplex est.« Codex ergo non habet verba: »Reliqua desunt.«

c) De convenientia et disconvenientia textus editi cum mss. codicibus. — Convenientia, quae in mss. codicibus cum quaestionibus editis comparatis reperitur, sat magna est. Attamen ut videatur quandoque non parum discriminis intercedere inter quaestiones editas et earum mss. codices, quaedam specimina lectionum variantium damus.¹⁸

Cantabrigiae, Coll. Domus
Petri, cod. 2-4-3.

Collatio 8:

Utrum voluntas velit necessario ultimum finem sibi ostensum a ratione. Dicitur quod sic quia illud quod habet in se omnem rationem appetibilis et nullam rationem fugibilis necessario appetitur a voluntate.

Desinit: nec etiam sub ratione alicuius boni potest apprehendi cum amor Dei sit per se bonum et per consequens odium per se malum.

Editio Vivès, tomus V.

Collatio 17 (p. 211—218):

Utrum voluntas necessario velit ultimum finem sibi ostensum a ratione? Dicitur quod sic: quia illud in se habet omnem rationem fugibilis; ergo necessario appetitur a voluntate...

Desinit: nec etiam sub ratione alicuius boni potest apprehendi, cum amor Dei sit per se bonum, et odium sit per se malum.

Item apprehenso ultimo fine per intellectum, voluntas necessario delectatur, quia delectatio est conjunctio convenientis cum convenienti, et dum summum bonum ostenditur voluntati, necessario est talis conjunctio; tum quia delectatio causatur ab objecto, et tunc objectum est praesens, sed delectatio vel est dilectio vel ipsam concomitans, quia apprehenso ultimo fine voluntas necessario diligit illud.

¹⁸ In nonnullis quaestionibus disconvenientia non est tam magna quoad textum, sed quoad sensum. Ita ex gr. in collatione 33 (in editione Vivès Collatio 22): »Queritur quomodo differunt attributa in divinis« dicit: »Dicendum quod dicunt quidam quod ex natura rei ante omnem actum intellectus differunt formaliter. Alii quod ab intellectu creato, alii quod intellectu increato. Omissis duabus tamquam probabilibus volo probare quod prima sit falsissima, quia appropinquat ad quandam opinionem quasi hereticam, scilicet quod per se constituantur per absoluta. Si sc...« Haec omittit editio. — Hac de re alibi sermo erit.

Collatio 17:

Utrum verbum in divinis producat per actum intellectus informantis quasi noticia simplici agentis in intellectum nudum conversum supra se ut informatum...

Desinit: sed in beato ad formationem verbi non requiritur actus conversivus ipsius intellectus supra se informatum cum informatione verbi circa essentiam divinam consistat beatitudo et beatitudo intellectus non est in aliquo (sequuntur adhuc duae paginae).

Collatio 32:

Utrum per naturalem investigationem possumus cognoscere de Deo quid est... si descenderet in determinatos predicaretur de eis in quid predicatur et univoce de eis, huiusmodi est conceptus entis et predicatur per se in quid de Deo et creaturis, ergo, etc. Alii dicunt quod Deus relucet in creatura secundum rationem propriam non univocam Deo et creature sed secundum rationem excellentem. Quod probant sic... (Plura sequuntur quae in editione desunt).

Item omnis conceptus indeterminatus quando descendit in inferiora et est unus in eis est univocus at patet de animali talis est conceptus entis quia predicatur de eis in quid... (adhuc 28—30 lineae).

Desinit: modo inferiori.

Conclusiones. Ex supra allatis duae praecipuae conclusiones facili negotio erui possunt:

a) Cum tractatus Collationum J. Duns Scoti sine ullo dubio 46 quaestiones habeat ex una parte, cum vero in editionibus

Item, apprehenso malo sub ratione mali, voluntas necessario restringit et tristatur, si est imminens; ergo apprehenso bono sub rationi boni, voluntas necessario diligit.

Collatio 39 [p. 314—317]:

Utrum Verbum in Divinis producat per actum intellectus formati noticia simplici agentis in intellectum nudum conversum supra se, ut informatum noticia simplici...

Desinit: sed in Beato ad formationem Verbi non requiritur actus conversivus ipsius intellectus supra se informatum, etc.¹⁹

Collatio: 13 [p. 199—204]:

Utrum per naturalem investigationem de Deo possumus cognoscere quid est... P. 201: si descenderetur de eis per se, et in quid predicatur univoce de eis, huiusmodi est conceptus entis respectu Dei et creaturae.

P. 204: Item omnis conceptus indeterminante, quando descendit in inferiora, et est unus in eis, est univocus, ut patet de animali: talis est conceptus entis, quia praedicatur de eis in quid.

¹⁹ In Scholio dicit Cavellus: »Videtur imperfecta haec quaestio, et aliqua adhuc in ea desiderari.« (Vivès, t. V, p. 317).

ad summum 39 quaestiones inveniuntur alia ex parte, manifestum est 7 adhuc quaestiones extare, quae ab editoribus inter Collationes positae non sunt. Collatio vero 20 (sequendo numerationem codicum redactionis completae) a Waddingo una cum sic dictis Quaestionibus Miscellaneis typis mandata est; sex autem reliquae quaestiones usque ad hos dies in bibliothecarum latebris ineditae remanserunt. Inter has quaestiones quaedam inveniuntur quae de materia magni momenti (ut ex. gr. de univocitate entis) tractant. Hae autem Collationes eandem quam editae argumentandi dissolvendique acutiem praeferunt, eandem doctrinam, quam alia Duns Scoti opera habent, sapiunt.

b) In quaestionibus editis saepe non parum discriminis inter textum editum eiusque codices manu scriptos intercedit²⁰.

II. Tres quaestiones Collationum I. Duns Scoti nunc primum typis mandantur.

Ex quaestionibus Collationum hucusque ineditis tres tantum typis mandare in animo est. Nostrum non est hic omnia pro editione adornanda necessaria media adhibere. Ex supra dictis lector intelliget, quantum intersit manu scriptos codices Duns Scoti tum inter se, tum cum editionibus diligenter conferre, ad menda quae utrobique irrepererint tollenda; et quantum etiam laboris, solertiae et studii requiratur ad omnia sphalmata eliminanda. Unde ut operum omnium Doctoris Subtilis editio quovis sub respectu absolutissima evadat, ii praesertim, qui venerandae antiquitatis perscrutantur monumenta et qui graviora colunt studia, debent de difficultatibus informari, fragmenta editionis prae oculis habere, antequam monumentalibus editio incipiat. En unicus finis quem in tota hac elucubratione prosequimur.¹

²⁰ His quae de Collationibus Duns Scoti dicta sunt, conclusiones in opere nostro *Les Commentaires de Jean Duns Scot...* exhibitae, apte confirmantur. Methodo quae hucusque a nobis adhibita est, mox de aliis Duns Scoti operibus (de Anima, de Theorematis, de logicalibus, etc.), sermonem faciemus unde magis magisque unicuiquae haec conclusio patefiet: textus editus operum Duns Scoti incompletus est; integrae quaestiones et opuscula Doctoris iugiter in bibliothecarum latebris inedita manent: vita Doctoris Subtilis, praeclaris scriptis iam per orbem et per tot saecula celebrimi, in novam lucem ponitur.

¹ Iam in libro nostro supra citato, pag. XVI, scripsimus: »... l'édition des oeuvres du Docteur Subtil ne peut pas être improvisée. Il faut qu'elle soit préparée par des études attentives, solidement basées sur des recherches étendues et minutieuses touchant la tradition manuscrite...« Quamplurimi scriptores librum nostrum crisi subiicientes nos felici successu de ratione, qua absolutissima operum omnium J. Duns Scoti editio parari queat, deque mediis, quibus genuina a spuris dubiisque secerni possint, atque anecdota, quae supersunt, inveniri scripsisse edixerunt. Liceat hac de re iudicia aliqua afferre.

Textum iuxta codicem manuscriptum 2—4—3 Coll. Domus Petri Cantabrigiae (C, in quo tamen folia non sunt numerata) reproducimus, ad calcem vero lectiones variantes cod. 90 Coll. Mertonensis (O) subiicimus. Hanc collationem codicum legenti magna concordia inter codices sic dictae redactionis completae et redactionis incompletae existere patefiet. Quae autem verba in textu parenthesi [] includuntur, ex codice 90 Coll. Mertonensis desumpta sunt. Quoad formam rationemque verba scribendi usum nostris temporibus magis receptum sequimur. Ut autem unusquisque facili negotio cum textu correlativo in aliis Scoti operibus has quaestiones nunc primum typis mandatas conferre possit, quaedam excerpta ex editione Vivès ad calcem subiicimus.

Collatio 18:

Utrum in divinis possint esse plures emanationes
unius et eiusdem rationis.¹

Dicitur quod non: quia tota faecunditas productionis unius rationis exhauritur uno supposito producto secundum illam productionem, ergo non potest produci suppositum aliud secundum aliam productionem eiusdem rationis. Antecedens ostenditur, quia in divinis producitur suppositum aequale producti actu productionis permanente, ergo faecunditas producentis exhauritur^(a). Non enim faecunditas producentis exhauritur propter hoc quod producit supposi-

a) O sem: er manente pro permanente; om. non enim faec... exhauritur.

Sic ex. gr. R. P. A. Teetaert, O. Cap., in periodico *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1928, p. 297, scribit: »... nous ne pouvons nous abstenir d'exprimer toute notre admiration pour le monument remarquable que le P. Balić a édifié, par ce travail patient et fatigant, en l'honneur de Duns Scot. Il a ouvert la voie au rétablissement de la vraie figure du Docteur Subtil et contribué, dans une large mesure, à préparer l'édition critique de ces oeuvres, exigée si impérieusement par le progrès des études scolastiques et réclamée si légitimement par tous ceux qui s'intéressent au mouvement doctrinal du moyen âge.« — »Habent fata sua libelli! Nous n'en doutons pas, le présent ouvrage causera bien des surprises. Il a l'importance d'un grand événement dans le mouvement créé autour de Scot. Nous lui souhaitons à tout le moins le succès de provoquer, à la date la plus rapprochée possible, l'édition vraiment critique de l'oeuvre théologique du grand Docteur franciscain.« (Martin, in RHE, 1928, p. 178.) Eximius vero Dom. Seeberg in *Theologische Literaturzeitung*, 1928, p. 523, scribit: »Das Buch von Balić stellt uns vor eine Problematik von geradezu verwirrender Fülle. Hierin besteht seine große Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Theologie...« In periodico autem *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1928, p. 570—572 scribit Dom. P. Brunner: »Der Verfasser... ist Ch. Balić, der bereits 1926 in der RHE die ersten Resultate seiner Handschriftenforschung kurz vorgelegt hatte. Im Grunde hat B. bereits in diesem Aufsatz den methodisch bahnbrechenden Schritt getan, daß er sich von der seit dem 17. Jahrhundert allgemein verbreiteten Ansicht, daß man nur zwei authentische Kommentare des Duns Scotus hätte, frei macht... soviel darf man mit Gewißheit sagen, daß der Pfad den er sich durch dieses Gestrüpp gebahnt hat, den Weg zur Neuauflage bedeutend geebnet hat.«

tum sibi adaequatum, sed quia producit suppositum sibi adaequatum actu productionis semper manente, unde quia producit suppositum semper stans^(b) et adaequatum, ideo exhauritur, unde illud verbum exhauriri translativè accipitur in proposito. Non enim dicitur quod faecunditas Patris exhauritur producendo Filium secundum quod aqua exhauritur de puteo² quomodo aliquid exhauritur de aliquo, quia extrahitur de illo et non manet in illo de quo exhauritur, sed dicitur quod faecunditas Patris est exhausta, quia adaequata penitus in productione suppositi semper manente eodem modo.

Sed contra eodem^(c) modo probatur quod haec ratio non concludit, quia^(d) principium, sub ratione qua est principium, praecedit principiatum et non liquor de principio et principiato prout sunt relativa, quae simul sunt natura secundum quod dicit Philosophus 2^o Phisic.³ et 5^o Metaph., quod causa et causatum simul sunt et non sunt, sed loquendo de fundamentis eorum secundum quod dicit Philosophus quod movens inquantum movens prius est moto, unde ille^(e) qui dixit quod causa in actu et causatum in actu simul sunt et non sunt dixit quod movens inquantum movens prius est moto; principium ergo producendi quantum ad illud quod fundamentum est, prius est principiato et producto, et hoc vel duratione aut^(f) natura sicut in creaturis vel saltem origine sicut in divinis. Sed posterius non variat rationem prioris, ergo facta variatione circa rationem producti non variabitur essentialis ratio principii^(g); ergo sive ponatur quod productum adaequatum semper stet in produci, sive quod non semper stet, non variabitur ratio principii productivi. Sed si productio Filii in divinis non actu maneret^(h) sed transiret in praeteritum Pater posset generare alium filium, quia secundum rationem praedictam non negatur quod Pater potest alium filium generare nisi quia productio adaequata unius filii semper stat in actu productionis, ergo si ponatur quod ista productio transierit⁽ⁱ⁾, alium filium potest generare; ergo cum variatio posterioris non variet rationem prioris, sequitur quod Pater producens Filium habeat faecunditatem in principio suo ad producendum alium filium; non ergo faecunditas productiva eius est terminata secundum productionem unius rationis per hoc quod producit suppositum adaequatum semper stans in actu productionis. Non ergo productum adaequatum producti semper stans in actu productionis est causa quare non potest producere aliud suppositum. *

Nec valet, si dicatur quod ponitur impossibile aut impossibile quod productio Filii non semper stet, quia quando aliqua duo necessario concurrunt in^(k) uno, ut videatur quod illorum sit causa alicuius proprietatis, separandum^(l) est unum ab alio. Quod si uno separato ab alio, adhuc inest talis proprietas, concludimus quod illud non fuit causa illius et tamen^(m) talis separatio eorum quae

b) O add. quantum semper stans. c) O om. eodem modo. d) O om. quia (e) O idem pro ille. f) O vel. g) O om. principii, ergo sive . . . non variabitur ratio. h) O manet. i) O transiret. k) O add. aliquo. l) O separamus. m) O om. tamen; illorum pro eorum.

sunt necessaria est impossibilis, et hoc quia quamvis sit in se necessariaⁿ⁾ possibilis tamen est separatio eorum respectu talis proprietatis. Verbi gratia^{o)}: si volumus videre, an homo sit sensibilis ratione qua est rationalis^{v)}, an ratione qua est animal, ponamus quod homo sit animal, et non rationalis, quo^{q)} posito adhuc sensibile inest homini. Et si ponatur quod homo sit rationalis et non animal, sibi non inest^{r)} sensibile. Ex hoc concludimus, quod sensibile esse non inest homini per rationale, sed per naturam animalis^{s)} et tamen impossibile est ponere hominem non esse rationalem aut non esse animal; possibile est tamen ponere hominem non esse rationalem respectu huius quod est ipsum non esse sensibilem. Sic enim facit Philosophus, ut patet, 4^o Phisic., cap. de vacuo⁴, probans^{t)} quod nihil replet locum per naturam substantiae aut qualitatis, sed solum per naturam quantitatis, quia si ponatur corpus cubicum non esse substantiam nec calidum nec frigidum nec aliquam qualitatem sensibilem habere, adhuc replet locum et tamen positivum suum est impossibile et sibi omnino impossibile. Similiter, ibidem ponit quod sit aliquod spatium in quo sit sonus aut albedo et non corpus. Quaerit: an illud spatium [sit vacuum] aut non. Et respondet^{v)} quod si sit aptum natum recipere corpus, est vacuum, et si non, non; et tamen quod posuit, hic^{x)} est omnino impossibile.

Sic etiam August., 6^o de Trinitate⁵ volens^{y)} probare quod ingenuitum sit alia proprietas et notio in Patre quam paternitas^{z)}, arguit quod si prima persona non esset Pater, adhuc esset ingenuitum et tamen ita impossibile est Patrem non esse Patrem sicut Filium non semper stare in actu productionis^{a)}, unde licet impossibile sit actum generationis Filii non semper manere, ut tamen probetur actum generationis stantem sub respectu suppositi adaequati non esse causam, quare Pater non habet faecunditatem ad generandum alium filium, supponimus quod productio filii terminetur, quo posito cum tunc potest Pater generare alium filium, sequitur quod faecunditas Patris ad generandum alium filium non est exhausta per hoc quod producit suppositum sibi adaequatum stans semper in actu productionis, quia quando aliquid est per se causa^{b)} et totalis alicuius, amota illa causa, non amplius manet illud cuius ponitur esse causa; unde cum positis possibilibus vel impossibilibus circa quaecumque alia a Patre, adhuc manet essentia in Patre faecunda, quia per potentiam^{c)} quamcumque circa posterius non tollitur faecunditas prioris et essentia faecunda in Patre est sufficiens ad producendum alium filium, si productio Filii^{d)} esset terminata, sequitur quod nunc^{e)} est faecunditas in Patre ad generandum alium filium. Et hoc apparet in exemplo; si sol ab instanti primo^{f)} pro-

n) O necessarium. o) O et similiter pro v. gr. v) O similiter animal. q) O hoc. sensibilitas pro sens. r) O add. sensibilitas sive. s) O rationalis pro animalis. t) O probat. v) O add. videlicet. x) O est ibi pro hic est. y) O volens probare 6 Trinit. z) O om. quam paternitas. a) O generationis pro prod. b) O simul pro causa. c) O rationem pro potentia. d) O add. generata. e) O non pro nunc. f) O suae primae.

ductionis suae stetisset immobiliter et non produxisset nisi unum radium semper stantem, tunc produxisset effectum secundum ultimum potentiae suae semper stantem et tamen^(g) haberet faecunditatem ad producendum alium, quia si poneretur^(h) ille radius destrui, adhuc alium produceret. Sic in proposito secundum rationem praedictam.⁶

Si autem dicas, quod Pater non potest producere alium filium si ponatur quod iste filius non sic⁽ⁱ⁾ autem quod eius productio non semper stet^(k), quia Pater^(l) est determinatus ad producendum istum filium, tunc enim petitur; huius enim causam quaerimus, quare sc.^(m) Pater est determinatus ad productionem huius filii quod alium non potest producere; prius enim dicebatur quod Pater non potest alium filium generare, quia faecunditas eius est exhausta quantum ad generationem uno filio producto, postea⁽ⁿ⁾ quaerebatur, quare faecunditas^(o) est sic exhausta^(p), et dicebatur, quia producit filium sibi adaequatum semper stantem in produci. Postea fuit per argumentum quaesitum: quare isto filio semper stante in produci, Pater non habet faecunditatem ad producendum alium, cum non stante illa productione posset alium producere, et fuit dictum, quod^(q) determinatur ad productionem unius filii; ergo a primo ad ultimum nihil aliud dicunt^(r) quam: Pater non potest producere aliquem filium, quia determinatur [ad] productionem illius, et petitur quod deberet^(s) probari. Unde quod productio^(t) semper stet vel non semper, non est causa quare non potest alium filium producere sicut patet per rationem factam.

Praeterea 2^o arguitur quod in divinis possunt esse plura verba et ita plures^(v) productiones verborum, quoniam secundum August. 15^o de Trinit., cap. 14.7 Verbum natum est de omnibus his quae sunt in ipso Patre, unde sicut patet ibidem, Verbum divinum nascitur de omnibus^(x) quae sunt in sapientia, in scientia, in essentia Patris. De quolibet ergo scibili in memoria [Patris] nascitur Verbum, ergo non solum de essentia Patris, ut essentia, nascitur Verbum, sed de essentia ut bona est, ita quod de bonitate essentiae nascitur Verbum. Sed ut probabitur, non potest esse idem Verbum quod nascitur de essentia Patris ut essentia est, et quod nascitur de bonitate [essentiae], ut bona est; ergo, etc. Assumpta^(y) ostenditur sic: tanta est differentia essentiae, ut essentia est, a bonitate, ut bonitas est, sicut est ipsius intellectus ut intellectus a voluntate^(z), quia sicut alia est ratio formalis ipsius intellectus ut intellectus a voluntate ut voluntas est, sic est alia ratio formalis ipsius essentiae ut essentia est ab ipsa bonitate et veritate in quantum talia. Sed differentia quae est ipsius intellectus a voluntate, sufficit ut sint principia diversarum produc-

^{g)} O add. non. ^{h)} O add. quod. O destrueretur. ⁱ⁾ O quod actus eius pro sic autem quod eius productio. ^{k)} O add. et productio. ^{l)} O add. non. ^{m)} O pater sic est pro sc. p. est. ⁿ⁾ O add. autem. ^{o)} O add. eius ^{p)} O add. quantum ad generationem uno filio producto. ^{q)} O quia. ^{r)} O dicit; nonisi quod pro quam. ^{s)} O debet. ^{t)} O add. filii; O stet pro semper. ^{v)} O om. plures. ^{x)} O his que sunt in ipsa scientia, sapientia et essentia patr. s. ^{y)} O assumptum. ^{z)} O ut voluntas est.

tionum^(a), scilicet generationis et spirationis; ergo diversitas ipsius essentiae a bonitate^(b) ipsa ut praesentia sunt in memoria paterna sufficere ad diversam dictionem Verbi, ut est essentiae, et ad dictionem Verbi, ut est Verbum bonitatis; sunt ergo in divinis diversa verba et diversae productiones sive dictiones realiter per quas producantur realiter diversa verba eiusdem rationis.

Si dicas^(c) quod non est simile, quia intellectus et voluntas ut sunt diversa, sunt principia diversarum emanationum, sed essentia et bonitas ut sunt diversa, non sunt principia dictionis Verbi sed ut sunt idem^(d). Hoc non videtur solvere, quia intellectus et voluntas non sunt diversa principia diversarum emanationum nisi prout sunt distincta secundum suas rationes formales. Cum ergo essentia secundum suam rationem formalem sit^(e) praesens memoriae paternae et similiter^(f) bonitas secundum suam rationem formalem sit praesens^(g) memoriae, et tamen differunt secundum rationes suas formales essentia et bonitas in divinis, sicut intellectus et voluntas in divinis; si tunc intellectus et voluntas propter^(h) suam differentiam formalem sunt principia diversarum emanationum, sequitur quod essentia et bonitas propter suam formalem differentiam in memoria paterna erunt principia diversarum dictionum diversorum verborum.

Et hoc quidem confirmatur per dictum eorum qui ponunt rationem positionis, scilicet per Gandavensem⁸, qui dicit quod obiectum ut praesens⁽ⁱ⁾ est in paterna memoria, est principium producendi sive exprimendi Verbum. Cum ergo alia sit ratio obiectiva bonitatis, unde bonitas sit a ratione obiectiva essentiae, unde essentia est, sequitur quod aliud est verbum essentiae divinae unde^(k) essentia est et aliud^(l) ipsius unde bona est. Arguatur ergo sic: ubicumque sunt principia diversarum productionum unius rationis, erunt ibidem diversae productiones eiusdem^(m) rationis, sed in memoria Patris sunt⁽ⁿ⁾ principia diversarum productionum unius rationis, erunt ibidem diversae productiones eiusdem rationis; sed in memoria Patris sunt principia diversarum productionum unius rationis, ut diversarum dictionum, ut probatum est; ergo etc.

Praeterea, tertio arguitur sic secundum priorem auctoritatem Augustini: de quolibet scibili in memoria Patris nascitur Verbum, ergo de essentia lapidis in memoria Patris nascitur et exprimitur verbum lapidis sicut de essentia Patris nascitur Verbum Patris, sed ut probabitur verbum essentiae lapidis est aliud a Verbo essentiae divinae; ergo, etc.

Assumpta^(o) ostenditur sic: nihil quod producit aliquid est illud quod producit, quia nihil producit seipsum, sed Verbum essentiae divinae producit verbum creaturae, quia productio verbi creaturae

a) O emanationum pro productionum. b) O ac ipsa essentiali bonitate; O diversae dictiones et diversa verba realiter producta per huiusmodi dictiones que sunt eiusdem rationis pro diversa v. rationi. c) O dicatur. d) O add. ergo. e) O est. f) O add. ei praesens est. g) O om. sit praesens memoriae. h) O add. ergo; O secundum pro propter. i) O ut praesens in memoria patris. k) O ut pro unde. l) O et ut bona est pro et aliud . . . est. m) O unius pro eiusdem. n) O add. sic sc. o) O assumptum.

sive productio creaturae in esse cognito sequitur⁽ⁿ⁾ productionem Verbi essentiae divinae et constitutionem personarum; prius enim personae divinae producuntur quam aliqua creatura producat se- secundum aliquod esse; ergo Verbum essentiae divinae non est verbum creaturae; ergo oportet quod sit aliud verbum [productum] per Verbum essentiae divinae et per Patrem. Assumptum, scilicet quod Verbum essentiae divinae non sit verbum lapidis nec creaturae ita quod Verbum divinum non habet ex vi productionis quod sit verbum creaturae patet primo ex hoc quod nulla persona ex vi productionis suae habet respectum ad creaturam, sicut enim Spiritus Sanctus ex vi productionis suae habet tantum quod sit amor essentiae et non amor lapidis [ita Verbum divinum ex vi productionis suae non habet quod sit verbum lapidis]; ergo videtur quod personae divinae omnes prius producantur antequam creatura secundum aliquod esse producat.

Item, essentia^(q) divina prius est praesens memoriae paternae quam essentia^(r) alicuius creaturae; in illo priori est principium exprimendi Verbum perfectum divinum; ergo Verbum divinum ex vi productionis^(s) non dicit respectum ad creaturam nec ex vi productionis suae habet quod sit verbum creaturae.

Si dicas quod divinam essentiam esse^(t) praesentem memoriae paternae consequitur esse^(r) creaturae praesens, hoc concedit propositum, quia in illo priori est memoria Patris perfecta ad exprimendum verbum habens essentiam divinam, ut divina est, et primum obiectum intellectus sui praesentem intellectui suo; ergo in illo priori exprimendo verbum essentiae non exprimet verbum creaturae.

Confirmatur, quoniam Pater formaliter est beatus videndo essentiam suam, non videndo essentiam alicuius^(x) creaturae, sed consequitur visio creaturae visionem eius beatam; ergo verbum productum et expressum ab essentia paterna beatifice de vi productionis non erit verbum creaturae.

Item, prima necessitas essentiae divinae est ad propria supposita et non ad aliquod extrinsecum quamvis in divinis omnia sint necessaria et necessarium sit essentiam divinam repraesentare creaturam tamen^(y) prima necessitas est ad propria supposita; ergo essentia divina ut in verbo non habet quod sit verbum creaturae ex vi qua verbo communicatur essentia per actum [essendi]^(z).

Praeterea 40 arguitur^(a): omne declarabile [in divinis] natum declarari habet verbum in divinis quo declaratur, sed proprietas Filii est huiusmodi, ergo habet verbum declarativum eius^(b); illud autem verbum [non est Verbum] essentiae divinae, ut essentia est, sed productum a verbo essentiae, ut probabitur, ergo in divinis sunt plures productiones unius [rationis], quarum una est verbi essentiae a Patre et alia alterius verbi a verbo. Probatio assumpti: intellectus

p) C add. quod; O. om. divina. q) O praeterea essentia pro item essen. r) O om. essentia. s) O add. suc. t) O om. esse. v) C essentia. x) O om. alicuius. y) C cum. z) C dicendi. a) O add. sic. b) O sui.

paternus habens essentiam divinam sibi praesentem prius origine habet eam sibi praesentem ut memoriam perfectam antequam producat Filius, sed in illo priori proprietas Filii non est praesens intellectui paterno. Probo, quia tunc [videret]^(c) filium et eius proprietatem antequam filius produceretur, quod est impossibile, quia cognitio rei non existentis est cognitio non intuitiva, ergo in illo priori Pater cognosceret^(d) filium cognitione non intuitiva, cum in illo priori filius non sit existens quia non productus, sed omnis cognitio non intuitiva est imperfecta, ergo Pater haberet in illo priori cognitionem imperfectam de Filio. Et ulterius sequitur, quod cum producto Filio habet cognitionem de ipso intuitivam ut existens est, si antequam filius produceretur Pater cognosceret filium^(e) cognitione non intuitiva, tunc Pater non est^(f), de cognitione intuitiva fieret cognoscens intuitive et per consequens mutaretur, sed hoc non videtur sequi, quia antequam creatura produceretur, Deus non cognovit creaturam intuitive, quia haec est rei ut existens est, sed producta creatura Deus cognoscit eam intuitive; nec tamen sequitur quod de non cognoscente intuitive [fit cognoscens intuitive] quia tunc mutaretur, sed hoc non valet, quia quod Deus de non vidente intuitive fiat videns intuitive, non est propter mutationem cognitionis^(g) in Deo, sed propter mutationem essentiae creaturae. Eadem enim cognitione qua cognoscit rem creatam antequam fiat et existat, cognoscit eam^(h) existentem, sed haec cognitio respectu rei existentis dicitur intuitiva, ut autem est rei ut non existens est, dicitur cognitio non intuitiva sed simplex intelligentia. Talis autem mutatio non contingit⁽ⁱ⁾ esse in divinis ex parte rei productae^(k); ergo, etc.

Praeterea 5^o arguitur quod sint plures spirationes unius rationis in divinis, quia spiratio quaedam^(l) relatio est, sed una relatio non potest esse in pluribus suppositis, ergo cum sint plures personae^(m) spirantes, erunt plures spirationes.

Confirmatur, quia⁽ⁿ⁾ spiratio est suppositi, ergo alterius suppositi erit alia spiratio. Dices quod quando in pluribus suppositis est unum principium producendi, sicut est in Patre et Filio respectu^(o) productionis Spiritus Sancti, tunc potest esse in pluribus suppositis una relatio, ut spiratio communis. Contra: omne habens esse non numeratum in pluribus suppositis importat perfectionem simpliciter, sed nulla relatio in divinis dicit perfectionem simpliciter quia tunc aliqua perfectio esset in una persona, quae non esset^(p) in alia, ergo nulla relatio una est in pluribus suppositis. Probatio maioris: omne habens esse in pluribus suppositis non numeratum est formaliter infinitum, tum quia ex hoc concluditur essentia divina est maxime infinita, quia est in pluribus suppositis, tum quia limitatio naturae ad suppositum est ultimata limitatio; nam aliqua natura

^{c)} C videre; O add. alium. ^{d)} O om. ergo in illo priori pater . . . non intuitiva. ^{e)} O eum pro filium. ^{f)} O om. pater non est; tunc de non cognoscente intuitive. ^{g)} O add. cognitionis. ^{h)} O add. perfecte. ⁱ⁾ O convenit. ^{k)} O termini producti. ^{l)} O om. quaedam. ^{m)} O om. persone. ⁿ⁾ O quoniam. ^{o)} O om. productionis. ^{p)} O om. esset.

limitatur ad partes quantitativas, et aliqua ad materiam^(q), sed ultimata limitatio, quae omnem creaturam consequitur est ad suppositum, ergo illimitatio naturae respectu suppositorum^(r) ut indifferenter se habeat ad hoc et ad illud est^(s) maxime illimitatio, ergo omne habens esse non numeratum in pluribus suppositis est formaliter infinitum sive sit in duobus suppositis sive in pluribus, quia tanta est illimitatio esse in duobus sicut in tribus et in tribus sicut in quatuor. Sed esse formaliter infinitum dicit^(t) perfectionem simpliciter, ergo omne habens esse non numeratum in pluribus suppositis est formaliter infinitum.

Praeterea arguitur sic: quod est simpliciter perfectionis convenit cuilibet personae, sed esse potentia productiva^(u) verbi est simpliciter perfectionis, quia eius terminus est simpliciter perfectus, ergo potentia productiva verbi convenit cuilibet personae; ergo, etc. Respondeo quod licet potentia productiva verbi quantum ad essentiam divinam et quantum ad illud quod absolutum est in ea sit perfectionis simpliciter, non tamen formaliter est perfectionis^(v), sicut nec terminus eius formaliter loquendo est perfectio^(x) simpliciter, quia non convenit alteri personae cum^(y) terminus quantum ad illud quod absoluti est, dicit perfectionem simpliciter.

Collatio 19:

Utrum in divinis^(a) sint aliquae relationes ad intra praeter relationes originis, et hoc est quaerere, an relationes communes in divinis, quae sunt aequalitas, similitudo^(b) et identitas, sint relationes reales.¹

Dicitur quod sic: quia fundantur ex natura rei et requirunt extrema realiter distincta. Contra: relatio realis extremorum^(c) requirit realem habitudinem fundamentorum, sed fundamentum similitudinis est idem in Patre et Filio, ut scientia et bonitas et alia quae se habent per modum qualitatis; ergo, etc.

Dicitur quod maior est universaliter falsa, quia habitudo est extremorum et non fundamentorum, immo, si eadem superficies esset in duobus et eadem albedo reciperetur in eis, verius dicerentur similes^(d) quam secundum albedines diversas existentes in eis, quia sicut relationes oppositae diversae secundum speciem requirunt per se in creaturis diversa fundamenta ita relationes communes requirunt unitatem in fundamentis, et quanto fundamenta habent maiorem unitatem, tanta ibi^(e) verior est relatio communis, ita quod verior esset similitudo si eadem albedo esset in duobus quam si diversae,

q) O naturam. r) O ergo est illimit. nat. r. suppositi. s) O et ultimata illimitatio et maxima. t) O om. dicit perf. . . infinitum. u) O om. productiva. v) O add. simpliciter. x) O tamen terminus quod absoluti est dicit perfectionem simpliciter.

a) O Deo. b) O identitas et similitudo. c) O om. extr. d) O que pro verius diceret sim. e) O tanto pro tanta ibi.

et ideo vera similitudo et indentitas non est inter relativa in creaturis, quia vel est identitas eiusdem ad se, et tunc non est realis, quia non oritur ex natura rei, vel est secundum fundamenta realiter distincta et sic est de aequalitate et similitudine; unde ad relationem realem sufficit, quod oriatur ex natura rei, quod autem fundamentum sit multiplicatum in extremis, hoc accidit; unde non requiritur quod fundamenta habeant habitudinem, sed hoc est accidentale.

Item, patet in divinis quod illa maior falsa est, quia relationes constituentes personam Patris et Filii fundantur immediate in essentia, ergo non est habitudo realis fundamenti ad fundamentum in Patre et Filio, et tamen realiter referuntur. Nec valet si dicatur quod illae relationes fundantur super potentiam activam^(f) et passivam, aut super generationem activam et passivam, et^(g) cum in divinis non sit nisi absolutum et relativum, et^(h) absolutum est essentia, oportet quod vel procedatur in infinitum vel quod relationes oppositae immediate fundentur in eodem fundamento secundum unam rationem; si enim fundentur mediate a et b, quaero aut a et b sint relativa⁽ⁱ⁾ aut absoluta^(k); si absoluta, habetur propositum quod sint essentia; si relativa^(l), illae relationes aut fundantur in essentia immediate aut mediantibus aliis, et sic vel erit processus in infinitum vel dabitur quod duae relationes eorum quae realiter referuntur fundentur in eodem fundamento, et ideo non oportet quod si aliqua referuntur realiter, quod fundamenta sint^(m) realiter distincta.

Sed⁽ⁿ⁾ contra hoc arguitur et ad principale, quia ad hoc quod sit relatio realis inter aliqua oportet quod sint diversa, ut terminant relationem realem, quia relatio^(o) realis requirit extrema diversa, non autem sunt aliqua extrema diversa^(p) relationis nisi ut sunt terminantia illam relationem, si ergo extrema ut sunt terminantia illam relationem non sunt diversa, nec^(q) relatio realis, sed quamvis Pater et Filius sint realiter supposita diversa, tamen non^(r) extrema realiter diversa, ut sunt terminantes relationem similitudinis aut aequalitatis aut identitatis, quia relationem similitudinis terminant in hoc^(s) quod sunt boni, scientes vel sapientes et sic de caeteris; et in eo quod sunt scientes, non differunt realiter, quia eadem est scientia utriusque, nec in eo quod sunt idem, quia sic conveniunt in essentia^(t), ergo etc.

Dicitur quod ad relationem realem [sufficit quod extrema] terminantia sunt diversa, sed non requiritur^(v) quod secundum rationem terminandi sint diversa, quod probatur in creaturis et in Deo. Nam^(x) suppono quod ignis per suam substantiam aliquam actionem generandi sibi simile potest habere, ignis autem ut terminat relationem fundatam super generationem^(y) et secundum quod est ratio^(z) ter-

^{f)} O actionem et passionem. ^{g)} O quia pro et. ^{h)} O om. et. ⁱ⁾ absoluta aut respectiva. ^{k)} O si primum. ^{l)} O secundo modo. ^{m)} O add. eorum. ⁿ⁾ O om. sed; om. et; om. quia. ^{o)} O om. ut terminat . . . diversa. ^{p)} O om. diversa. ^{q)} O add. est. ^{r)} O om. tamen non e. d. ^{s)} O in quantum pro in hoc quod. ^{t)} O scientia pro essent. ^{v)} O om. sed non requiritur . . . diversa. ^{x)} O quia pro nam. ^{y)} O actionem generandi. ^{z)} O relatio pro ratio terminandi.

minandi relationem, non distinguitur realiter, quia sic convenit cum Deo^(a), quia generat sibi simile; unde si posset [sibi generaret suam propriam]^(b) formam et substantiam, et ideo falsum est quod extrema relationis realis sunt diversa secundum quod terminant^(c) ea; sed hoc patet expresse in divinis personis, quoniam relatio non est ratio formalis secundum quam Filius terminat generationem Patris, quia tunc non esset generatio, sed adaliquatio, ideo essentia quae communicatur^(d) per generationem, est ratio formalis terminandi generationem, haec autem est eadem in Patre et in Filio; unde patet maiorem esse falsam.

Praeterea arguitur sic: quodcumque aliqua forma dat esse, impossibile est quod^(e) illud esse plurificetur [nisi ut illa forma plurificetur,] ut si albedo det esse album plurificari^(f), nisi albedo plurificetur. Cum ergo sapientia det esse simile in Patre respectu Filii et e contra impossibile est relationem filiationis plurificari nisi sapientia plurificetur. Respondeo, licet maior sit vera de forma, quae dat esse formaliter ut^(g) patet in exemplo adducto, non tamen est verum de eo quod dat esse causaliter, quia una causa pluribus effectibus potest dare esse, quoniam si sit^(h) causa aequivoca potest dare esse pluribus diversis secundum speciem; et si sit causa univoca, potest dare esse pluribus eiusdem speciei successive vel simul, sed nullum adaequat potentiam suam activam. Nunc autem fundamentum, ut potentia⁽ⁱ⁾, dat esse simile non formaliter, quia formaliter dicitur^(k) aliquid simile similitudine, sed ut dat esse simile fundamentaliter et causaliter.

Item, si eadem forma absoluta [sc. albedo] esset in duobus subiectis daret diversa esse^(l) alba et tamen esset eadem forma.

Item, eadem albedo dat diversa similia esse respectu diversorum, patet ergo^(m) quod maior est falsa.

Sed contra hoc arguitur quod⁽ⁿ⁾ causa determinata producit effectum determinatum, sicut^(o) forma determinata dat esse determinatum, ergo sicut^(p) eadem forma non potest dare simul plura^(q) esse, ita videtur quod causa determinata non potest simul producere plura determinata^(r) sibi, sed scientia est determinata causa in divinis respectu filiationis quamvis ibi non sit proprie causa; ergo, etc.

Confirmatur: si eadem albedo esset in^(s) duobus subiectis, non faceret nisi unam actionem disgregationis nec produceret nisi unum effectum, ergo, quamvis^(t) eadem substantia sit in duabus personis, non tamen causabit nisi unam similitudinem et non duas nisi secundum rationem.

a) O eo pro deo. b) C communicare sibi propriam suam. c) O rationem terminandi eam pro sc. quod terminat ea; et pro sed. d) O generatur. e) O ut pro quod. f) O etc. pro plurif. . . plurificetur; C sapientia debet pro s. det g) O sicut pro ut. h) O si causa aequivoca. i) O om ut potentia. k) O donasset causaliter et fund. pro dicitur aliquid. . . causaliter. l) O om. esse. m) O unde patet maiorem esse falsam. n) O quia. o) O sed pro sicut. p) O si pro sicut. q) O sibi plura esse ergo pro s. p. esse et ita. r) O om. sibi. s) O in diversis subiectis esset. t) O licet una sapientia pro quamvis.

Respondeo: quod si sit causa determinata ad unum effectum secundum numeratum potest producere unum secundum numerum, si autem sit una causa determinata secundum speciem, potest in plures effectus, sicut prius dictum est.

Contra: quod eadem causa possit in plures effectus hoc est, quia habet plura receptiva et^(v) plures rationes receptivas, ut patet de sole, unde quando agens est idem et ratio recipiendi^(x) passiva est eadem et obiectum idem, tunc tantum erit unus effectus, et addendo obiectum per^(y) intellectum et voluntatem, ubi agens et ratio recipiendi sunt idem, sed sapientia est eadem in Patre et Filio, et ratio recipiendi eadem, quia essentia, ergo similitudo, quae causatur^(z) [ex] tali fundamento, et causa in tali receptivo erit eadem.

Respondeo quod quando agens est idem et ratio receptiva eadem in eodem recipiente, tunc concedatur maior quia productum est idem, sed quando eadem ratio receptiva [est in diversis recipientibus sive sit absoluta sive sit respectiva] distinguendum est quod aut est in illis recipientibus ut conveniunt in comparatione ad extra et tunc effectus est idem, ut patet in Patre et Filio respectu productionis Spiritus Sancti de potentia spirativa, quae est in^(a) illis. Et de exemplo adducto, si esset eadem^(b) albedo in duobus quod esset^(c) una disgregatio; si autem illa ratio receptiva esset in diversis sc.^(d) recipientibus, ut referuntur inter se et productionem habent, non est verum sicut est^(e) in proposito; unde si illa in quibus est eadem albedo mutuo disgregarent se, essent diversae disgregationes.

Praeterea arguitur sic: magnitudo in divinis est infinitas, quae non dicit nisi gradum intrinsecum cuiuslibet alterius attributi, ergo aequalitas fundata super hanc magnitudinem, non erit formaliter distincta ex^(f) identitate et similitudine, quod tamen contingeret si essent relationes reales.

Dicitur primo, quod ratio non est ad propositum, quia quaestio non quaerit si aequalitas sit alia relatio a similitudine, sed si sit relatio^(g) in divinis.

Item, ad rationem dicitur quod sicut infinitas non dicit nisi gradum intrinsecum alterius^(h) attributi, ita aequalitas non dicit nisi perfectionem et completionem alterius relationis communis ut similitudinis, ut patet de minus albo et magis albo, quia⁽ⁱ⁾ quanto sunt magis aequalia in sua virtute, tanto sunt magis similia, unde in his quae non sunt mole magna^(k), aequalitas non est nisi perfecta similitudo et ita^(l) in divinis, unde quaecumque sunt aequalia secundum quantitatem virtuales sunt similia, et^(m) non e converso, et ideo aequalitas non est formaliter alia ratio in divinis a similitudine, sed est perfectio eius. Haec autem opinio praedicta non debet reputari nova, quia est opinio Bonaventurae²;

v) O om. et plures r. r. . . recipiendi passiva. x) O Om. et ratio rec . . . eadem. y) O propter. z) O add. vel oritur; C et pro ex. a) O quia illa comunis est. b) O om. eadem. c) O add. tunc. d) O om. sc. e) O om. est. f) O ab pro ex. g) O realis pro relatio. h) O attributorum pro al. at. i) O et pro quia. k) O add. et. l) O om. ita. m) O sed non.

quamvis enim non quaerat hanc quaestionem sub forma sua, tamen quicumque⁽ⁿ⁾ intelligit latibulum(?) eius, potest percipere quod velit dicere quod sint relationes^(o) naturales, sicut patet in Dist. 19⁵ et 31 per multa dicta eius^(p), unde dicit quod istae relationes sunt idem causaliter, quia causantur ab eodem, sed non sunt idem formaliter, quia non esset verum, si distinguerentur tantum secundum rationem.

Similiter dicit in dist. 30 ubi quaerit an aliqua relatio dicatur de Deo ex tempore⁴ et dicit quod Dei ad creaturam tantum est relatio secundum conceptionem nostram, unde apparet ex intentione eius quod nullam relationem simpliciter^(q) ponit in Deo nisi realem et ita cum ponat in Deo sic^(r) relationes communes manifestum est secundum intentionem eius, quod sunt ibi reales, hoc patet magis intuenti diligenter^(s) dicta eius^(t) circa has relationes.

Praeterea arguitur sic: forma quae complectitur totum ambitum suae speciei, non potest plurificari, ut patet de uno angelo, si totum ambitum suae speciei contineret; sed omnis relatio quae ponitur in divinis ad intra, totum ambitum suae speciei continet, quia quidquid est in divinis est infinitum, et ideo ponitur quod in divinis non potest esse nisi una generatio; ergo in Deo non est nisi^(v) una tantum aequalitas, sed si esset relatio realis, una esset in Patre respectu Filii et econtra alia in Filio, et sic de Spiritu Sancto; ergo etc.

Collatio 24:

Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus Deo et creaturis.¹

Quod non videtur^(a): quia si sic, aut esset conceptus generis, vel^(b) speciei vel proprii vel accidentis, quae sunt praedicata dicta in quid de omnibus sufficienter^(c) primo Thopicorum². Non generis, quia tunc Deus esset in genere et ens esset genus, quod negat Philosophus 3⁰ Methaphisic.³; nec species propter evidentem^(d) rationem; nec proprium, quia sic conveniret uni tantum ut Deo vel creaturae; nec accidens, quia Deo nihil accidit, ergo, etc.

Item, maior est distantia creatoris ut Dei ad creaturam^(e) quam substantiae et accidentis, quia substantia et accidens in aliquo esse conveniunt, non sic Deus et creatura; sed substantiae et accidenti nihil est commune univocum, ergo, etc. — Probo minorem^(f): Porphirius: si quis omnia entia vocet^(g), etc.

Si respondeatur, quod ille conceptus, qui dicitur unus, non dicitur unus simpliciter, sed secundum quid, scilicet aggregatione, quia

ⁿ⁾ *O* quilibet potest percipere. ^{o)} *O* quod sunt reales pro quia . . . naturales ^{p)} *O* om. per multa dicta eius; *O* eadem causa pro idem causaliter. ^{q)} *O* om. simpliciter. ^{r)} *O* om. nisi r. et ita cum p. in d. sic; patet pro manifestum est. ^{s)} *O* om. diligenter. ^{t)} *O* add. multa. ^{v)} *O* om. nisi.

^{a)} *O* om. videtur. ^{b)} *O* aut. ^{c)} *O* sufficienter de omnibus. ^{d)} *O* per eandem. ^{e)} *O* a creatura. ^{f)} *O* probatio minoris. ^{g)} *O* si quis inquit omnia entia vocet equivoca et non univoca nuncupabit.

continet duos conceptus, licet non percipiantur distincte ab intellectu^(h). Contra: si sint duo conceptus, ille unus de quo est certus, iam non esset certus de uno conceptu, sed de duobus, et ita esset certus et non certus.

Ad primum dicitur, quod divisio est insufficiens praedicamentorum univocorum⁽ⁱ⁾ dictorum in quid, quia praedicamentorum dictorum in quid de aliis et univoce, quaedam sunt limitata, cuiusmodi sunt illa quatuor praedicata, quaedam autem sunt respectu illorum illimitata, quia dicuntur de illis et de illis^(k), quae non cadunt sub tota ordinatione illorum.

Ad secundum dicitur, quod maior est falsa vel dubia. Ad Porphyrium dico, quod loquitur ibi ut realis philosophus et ut methaphisicus, et concedo quod nihil reale sit commune Deo et creaturae, sive substantiae et accidenti. Vel dicendum, quod hoc non dicit secundum sententiam propriam sed aliorum, quod apparet ex littera sua: si quis, inquit. Iste, quis inquit, non ipse, sed alius, et ita videtur recitare opinionem aliorum.

Contra pedem, quando proponitur hoc nomen canis, certus sum quod sit conceptus canis, et tamen dubito utrum sit latrabile animal vel coeleste sidus, ergo si ratio fundamentalis sit bona, sequitur quod canis sit univocum ab illo^(l); quod est contra omnes.

Contra responsionem ad primum argumentum arguitur sic: Quod nihil tollit de ratione generis, quod non prohibet quin sit genus, sed esse sic univocum per illimitationem ad multa, non tollit rationem generis, quia ratio generis est de se illimitata ad omnia, quae sub ipso continentur, ergo si ens esset univocum non obstante sua illimitatione, adhuc posset esse genus, quod est contra Philosophum 3^o Methaphisic., ubi probat ex intentione, quod ens non est genus, et multa alibi scriptura. Contra^(m): quando in aliqua quidditate sunt duo conceptus, unus determinabilis⁽ⁿ⁾ per alium et alius^(o) determinans alium, ille qui est determinabilis, est conceptus generis, et determinans est conceptus differentiae. Sed si aliquis conceptus esset communis Deo et creaturae et per aliquam contractionem determinaretur ad Deum ut [ens] in communi per ens increatum, sequitur quod Deus esset in genere et aliquid in Deo esset contrahibile, quod videtur^(p) falsum.

Contra secundam responsionem est Damascenus in logica sua⁴: substantia non accipit totum terminum entis nec accidens, sed utrumque medietatem; sed si aliquid esset commune univocum, utrumque accipiet totum.

Ad primum dicitur, quod consequentia non valet, quia si hoc nomen canis est univocus conceptus secundum aliquam rationem, possum esse certus ut secundum rationem entis quod univoce conveniret utrique: et latrabili animali et coelesti sideri. Si tamen sint duo conceptus, prout convenit^(q), tunc certus sum, quod nihil

^{h)} O ab intellectu distincte, ⁱ⁾ O univoce. ^{k)} O om. et de illis. ^{l)} O ad illa pro ab illo. ^{m)} O om. contra. ⁿ⁾ O unum determinabitur. ^{o)} O om. alius. ^{p)} O est pro videtur. ^{q)} O vel concedit contra.

est ibi commune nisi vox tantum; sed si sum certus de aliquo uno conceptu, [ille univocus est, si non sum certus de aliquo uno conceptu], tunc necessario, quando concipio hoc nomen canis, vel concipio latrabile animal vel coeleste sidus et non dubito sicut est^(r) assumptum.

Ad secundum dicitur, quod aliquid aliud requiritur ad hoc^(s) quod sit^(t) genus, quia quod sit illimitatum hoc est^(u) indifferens ad multa, quia requiritur quod tantum sit commune ad limitata et quod tantum de eis in quid praedicetur. Ens autem non est sic^(v) limitatum sed^(x) indifferens, quia ex hoc habetur quod praedicetur in quid de ente limitato^(y) sicut illimitato, et ideo non est genus.

Respondetur^(z) 30 Meth., quod sit univocum et tamen quod non sit genus, quia secundum eum ibi nullum genus^(a) praedicatur in quid primo modo de differentiis, sed quia possibile in omni genere essentialiter vel est omnium, quae sunt in illo genere, differentia est actus; ergo si^(b) ens praedicatur per se de differentiis aliquibus, sicut de primis et ultimis per se primo modo; ergo ens non est genus; ergo si non est univocum non est^(c) ibi aliqua communis nisi nominis et realis diversitas conceptuum potest praedicari^(d) de differentiis et generibus, quod non est ad intellectionem suam.

Ad tertium dicitur, quod conceptus entis est determinabilis, sed non sic^(e) determinabilis, quod sit genus, quia tunc haberet determinabilitatem^(f) limitatam et possibilitatem extra rationem cuiuslibet actus et ipsum cum differentia superaddita^(g) faciunt compositionem. Nec est inconueniens^(h) quod Deus sit compositus in descriptione quam habeo de eo in mente mea, sicut cum intelligo⁽ⁱ⁾ eum esse primum et purum actum, non possum resolvere conceptus istos in unum conceptum^(k) simplicem, et ideo in descriptione^(l) eius habeo conceptum compositum non tamen conceptum^(m) in definitione sicut alii ponunt.

Ad Porphyrium dico quod loquitur⁽ⁿ⁾ ut methaphisicus et^(o) non ut logicus; ordinavit enim libros suos ad praedicamenta Aristotelis, ubi loquitur Aristoteles de praedicamentis secundum quod sunt res, sicut facit in 4^o Meth. de sano, et non loquitur ut logicus.

Ad Damascenum, concludit oppositum, si substantia non capit totum terminum entis sed medietatem nec etiam antecedens sequitur quod loquitur de eis inquantum vere res sunt^(p) extra animam, loquendo tamen de conceptu utrumque dicit totum terminum entis.

Ad principale: conceptus communis univocorum^(q), si contrahatur oportet quod contrahatur per aliquid additum^(r); aut est per se ens illud additum aut est ens aut non ens, quia illud quod con-

r) O om. est. s) O om. ad hoc. t) O add. aliquid. u) O sc. pro hoc est v) O sic est. x) O add. est. y) O quocumque pro ex hoc habetur; illimitatio sicut de limitato. z) O add. etiam. a) O add. per se. b) O sed; ens per se. c) O om. est. d) O probari. e) O add. est. f) O determinationem. g) O simul-addita. h) O consequentia. i) O intelligendo; O ens pro esse. k) O om. conceptum. l) O conceptione pro descrip. m) O add. sicut. n) O bi pro loq. o) O om. et. p) O om. sunt; creat. pro anim. q) O univoce. r) O si contrahatur oportet quod contr. p. a. a. illud additum aut est ens aut non ens.

trahit aliud, oportet quod sit extra rationem entis^(s), si est non ens, non contrahit.

Item, si sit aliquis conceptus univocus sequitur quod nulla erunt primo diversa vel distincta, quia semper conveniunt in illo communi vel distinguuntur per alia duo, [et illa alia in ente conveniunt et distinguuntur penes aliqua et illa aliqua] conveniunt in ente, et illa alia conveniunt in ente^(t) et sic infinitum.

Item, tunc omnia aequivoca quantumcumque diversa essent univoca, quia convenirent in uno nomine et ratione.

Item, si ens esset univocum, ergo animal verum et animal pictum essent univoca, quia existens a remotis scit utrumque esse animal, non aliter (!) quod^(u) animal determinat utrum verum vel pictum.

Item, si sit univocum Deo et creaturae, ergo aliquid in re correspondet univoce Deo et creaturae, quia aliter essent intelligentiae^(v) et si abstrahentium non est mendacium, ergo^(x) Deus et creaturae conveniunt in aliqua una re simpliciter et univoce, quod falsum est.

Ad primum dicitur, quod contrahitur, sed non per ens loquendo quiditative non de ultimis differentiis et primis, sed tantum per ens denominative^(y).

Ad secundum dico quod primo diversa sunt diversa, scilicet primo per differentias primas et ultimas, et de talibus non dicitur ens quiditative^(z), sed de aliis differentiis dicitur quiditative et non conveniunt in ente quiditative sed per accidens et denominative, quia tales differentiae simplices, et primae et ultimae, dicunt formaliter quale ens dicitur in quid; et ideo non dicitur formaliter^(a) nisi de eis, quae formaliter dicunt quid vel includunt quid: tales sunt differentiae interpositae inter primum genus et ultimam speciem, quae^(b) includunt conceptus, sc. quid et quale.

Ad tertium: abstrahentium non est mendacium, dico quod abstrahentes nihil affirmant vel negant sed tantum rei potentis habere multas rationes considerant unam rationem non considerando aliam, ut rei quantae non considerando quantitativam, non considerando^(c) illam realitatem in essentia sua in se.

Ad propositum dico quod nulla realitas est communis Deo et creaturae, nec tamen intellectus est falsus, qui habet univocum conceptum de eis, quia utrumque obiectum, tam Deus quam creatura in se realiter habent unde possunt movere intellectum ad huiusmodi conceptus^(d) faciendum in eo, nec tamen habent^(e) univoca in aliqua re. Exemplum: eadem res^(f) numero habet in se aliqua, quibus posset movere duos sensus et immutare realiter, et tamen sit^(g) eadem res numero, sicut si^(h) in hac albedine est eadem res numero haec albedo et albedo et color⁽ⁱ⁾, tamen alius est conceptus unius et al-

s) O eius pro entis. t) O add. sed nihil est extra rationem entis. u) O utrum verum vel fictum determinare. v) O intellectus licetum pro intel. x) O om. ergo. y) O add. dictum. z) O add. sed denominative. a) O add. in quid. b) O quia pro que; duos conceptus. c) O om. aliam ut rei quantae... non considerando. d) O conceptum. e) O sunt unita pro h. u. f) O add. in. g) O sunt. h) O om. si. i) O add. et.

terius. Similiter sortes potest movere intellectum sorteitatis, animalitatis, humanitatis, et tamen omnia sunt eadem res numero. Contra conclusionem^(k) per responsionem: ergo sequitur quod in omnibus sit eadem realitas. Respondeo^(l): dico quod ad unitatem conceptus similiter non requiritur unitas conceptus simpliciter^(m), sed tantum unitas ordinis vel aggregationis.

Ad tertium dico negando consequentiam. Et cum probas quod existens a remotis cognoscit utrumque esse animal, scilicet animal verum et pictum. [Respondeo: non cognoscit animal pictum etiam existens a remotis, quia animal pictum et animal] habent conceptus contradictorios, nam animal de sua ratione essentiali includit vitam, pictum vero⁽ⁿ⁾ caret vita; ergo videns animal verum^(o) et pictum a remotis, non considerat utrumque esse sub ratione animalis^(p), quia uni per se opponitur ratio animalis; potest tamen utrumque habere [conceptum] communem entis ut ens, quia ille conceptus convenit utrique et illum conceptum esse univocum concedo, et non conceptum animalis ut animal nisi conceptus animalis accipiatur pro suo genere, scilicet pro conceptu entis in communi.

Item, per creaturam cognoscimus Deum secundum propriam rationem et quiditatem aliquo modo; ergo cum Deo et creaturae nihil sit idem realiter, non erit conceptus entis univocus Deo et creaturae. Probatio antecedentis: omne quod includit aliud^(q) virtualiter vel formaliter potest facere conceptum eius in intellectu non solum communem^(r), generalem, sed proprium et specialem, sed creatura est huiusmodi, quia relative dicitur ad Deum secundum essentiam suam, et^(s) illud quod est et relativa sunt^(t) simul natura et intellectu, ergo unum includit essentialiter aliud et posito uno ponitur^(u) aliud.

Item, homo secundum Aristotelem est felix in speculatione altissimarum causarum; haec speculatio non est alicuius obiecti communis sibi et aliis; ergo^(v) specialis, sed secundum illam refertur ad Deum secundum rationem specialem, ergo aliquid speciale de Deo poterit cognosci et non tantum commune.

Ad primum istorum dico quod maior est vera, sed relativa non includuntur se virtualiter, quia quod^(x) includit aliud virtualiter necessario, est prius illo et in cognitione et in esse, et ideo dicimus quod subiectum includit^(y) passionem virtualiter et causa effectum includit virtualiter, unde generaliter nulla duo sub primo in esse includunt se virtualiter, scilicet nec etiam^(z) simul in cognitione, sed relativa sunt simul natura et intellectu et re, ergo neutrum includit aliud virtualiter, quia neutrum essentialiter est posterius^(a) aliquo, relinquitur ergo quod utrumque cognoscatur per aliquod tertium et simul et hoc est ens; ergo propositum, quia relationes duae causantur in intellectu ab aliquo communi abstracto ab eis, et neu-

k) O om. conc. l) O add. et. m) O similiter. n) O animal pro vero. o) O vivum. p) O om. quia uni per se opponitur ratio animalis. q) O aliquid. r) O add. et. s) O sed pro et. t) O om. sunt. u) O add. et. v) hoc pro e. x) O add. aliquid. y) O om. quod incl. z) O sunt pro et. a) O prius pro post.

trum est causa alterius nec prius alio inquantum talia. Similiter^(b) includerent se mutuo virtualiter, cum impossibile sit intelligere lapidem nisi intelligatur relatio eius ad Deum, quae sit de essentia eius, et impossibile est intelligere relationem lapidis nisi intelligatur eius correlativum ex parte^(c), quia non est intelligere relativum sine termino et cum impossibile sit secundum eum intelligere relationem secundum propriam rationem nisi intelligendo fundamentum proprium relationis, sequitur a primo ad ultimum quod cognita relatione inter Deum et creaturam secundum propriam rationem, quod utrumque fundamentum cognoscetur secundum propriam rationem et quod relatio creaturae deducet et includit cognitionem essentiae divinae secundum propriam rationem eius; et^(d) quod econtra de relatione ex parte Dei, quod^(e) talis relatio est causa cognoscendi creaturam secundum eius propriam quiditatem.

Item, impossibile est quod unum relativorum includit essentialiter aliud vel formaliter, quia tunc utrumque caderet in definitione alterius et esset circulatio in definitionibus et unum esset prius et posterius seipso essentialiter, quia qua ratione unum includeret aliud essentialiter, eadem ratione et in^(f) illud includeret aliud. Ad minorem negando^(g) eam. Et ad probationem dico, quod lapis non includit formaliter relationem eius ad Deum nec est ipsa relatio essentialiter ad Deum, quia secundum beatum Augustinum, libro de Trinitate, omne quod relative dicitur est aliquid aliud, excepta relatione^(h) et licet includeret, non tamen potest facere conceptum proprium de Deo nec de eius correlativo, quia simul cognoscuntur.

Ad aliud dico, quod felicitas est alicuius, cuius descriptio est ens summum vel ens actus cuius descriptio est ens summum et ita descriptio eius est illorum ad quae ad plus ei competentia possumus pervenire in hac [vita] ex naturalibus; et uterque conceptus descriptionis est conceptus communis quantum de se est et Deo et⁽ⁱ⁾ creaturae, quia summum seorsum acceptum^(k) sibi et aliis est actus et omnia talia sunt communia Deo et creaturae, conceptus tamen aggregatus ens summum convenit Deo per appropriationem, per intellectum componentem et dividendum, etc.

b) *O* add. si. c) *O* add. dei. d) *O* om. quod. e) *O* quia pro quod. f) *O* om. in. g) *O* nego. h) *O* om. et. i) *O* vel pro et. k) *O* conceptus.

Adnotationes.

Ad Collationem 18.

¹ Hac de re cfr. Quodlibetum II (editio Vivès, t. XXV, p. 80 s.); Op. Oxon., lib. I, Dist. II, quaest. 7 (ed. Vivès, t. VII, p. 519—549). — Summarium huius quaestionis codex Vaticanus lat. 890 (fol. 5 r b) sequenti modo exhibet: »Utrum in divinis possunt esse plures emanationes unius rationis. Ibi nota contra solutionem de exhausta fecunditate. Ibidem nota plures rationes quod in divinis sint plura verba et quod verbum essentiae et creature et verbum essentiae et bonitatis sive alicuius attributorum non est idem verbum, nec verbum essentiae et proprietatum. Ibidem quomodo Deus de non cognoscente intuitive fit cognoscens intuitive sine mutatione cognitionis suae. In 5 responsione nota rationem quod spiratio

activa est perfectio simpliciter, licet sit relatio, et quod potentia productiva est perfectio simpliciter et quomodo non.»

² Cfr. edit. Vivès, t. XXV, p. 81, n. 13: »verbum illud exhaustiri, si proprie accipiatur in corporalibus, denotat nihil illius quod exauritur remanere in illo in quo praefuit, ut patet de aqua in puteo; isto modo non potest intelligi in proposito, quia faecunditas non exauritur sic per productionem filii, quia tota ipsa eadem semper maneret in patre...»

³ Cfr. Aristotelis, lib. *Physicorum*, lib. II, cap. V, n. 13 (Mauro-Bringmann, *Aristotelis opera omnia*, p. 43, Parisiis, 1886. — *Metaph.*, lib. V, cap. II, num. 12 (edit. cit., p. 357).

⁴ Cfr. Aristotelis lib. *Physicorum*, cap. X (edit. cit., p. 100, 102, 106).

⁵ Cfr. Migne, P. L., t. XLII, col. 923.

⁶ Exemplum de sole in Quodlibeto sic sonat: »si sol illuminaret universum una illuminatione adaequata sibi intensive, quia scilicet ita perfecte sicut posset illuminare, et extensive, quia scilicet illa illuminatio esset totius illuminabilis, quod posset esse illuminatum a sole, si ille actus semper staret, ita quod sol non posset habere aliam illuminationem, hoc non esset, quia simpliciter repugnat soli, ut est principium illuminativum, quod sit principium alterius illuminationis, imo solummodo ex hoc quod totale suum passivum est proportionabiliter actuatum... Numquam est ergo necessitas istius unitatis, ex hoc quod una productio semper stat.» (Cfr. edit. Vivès, t. XXV, p. 82.)

⁷ Cfr. Migne, P. L., t. XLII, col. 1077.

⁸ In hac Collatione ad probandum, quod non possunt esse plures productiones eiusdem rationis in divinis, adducitur una ratio, et ratio stat in hoc: repugnat dari plures productiones eiusdem rationis, quia productum est adaequatum et semper manet idem actus producendi et sic tota faecunditas producentis exauritur. Cavellus alique testantur Duns Scotum Henricum Gandavensem prae oculis habuisse, ubi in Quodlibetis hanc rationem impugnat (cfr. edit. Vivès, t. XXV, p. 81). Hic in nostra Collatione expresse dicitur »scilicet per Gandavensem«. Codex vero 300 Collegii Gaio-Gonvillensis Cantabrigiae (de quo codice alibi sermo erit) doctrinam, quam in materia, de qua agimus, Subtilis refutat, G. Warre ascribit. In lib. enim I, dist. II codicis, de quo sermo, probatur, »quod productiones sunt tantum due non plures nec pauciores«. Inter alia argumenta inveniuntur quaedam ex operibus Duns Scoti et magistri eius G. Warre desumpta. »Item quod non sunt plures productiones eiusdem rationis... probatur sic et bene iudicio meo (in margine: Warra) quandoque aliquis actus adequat totam potentiam agentis et habet per consequens terminum adequatum eidem potentie, si ille actus semper maneat et stet, impossibile quod alius actus eiusdem potentie eliciatur ab eodem agente et quod alius terminus eiusdem rationis...; sed actus generandi in divinis adequat totam potentiam generantis; generat enim sibi equale. Similiter actus spirandi adequat totam potentiam spirantis... Contra istam rationem arguunt aliqui sic (ad calcem: Duns): aut intelligunt de equatione intensiva vel extensiva... Confirmatur ista ratio per exemplum: si enim sol semper staret et causaret unam illuminationem sibi adaequatam, quia tamen ista cessante ponitur in aliam...« Denique argumentum Duns refutat: »Sed iudicio meo ad rationem istam potest faciliter responderi...« — (Videsis in nostro op. cit., p. 59—62, argumenta quibus ostenditur historice certum esse Warram magistrum Duns Scoti fuisse. Testimonio codicis Cantabrigiensis non amplius indigemus ad probandum id quod iam probatum est.)

Ad Collationem 19.

¹ Cfr. Scotum, lib. I Sent., dist. XIX, quaest. I, dist. XXX et XXXI, in utroque scripto. — En summarium hujus Collationis iuxta codicem Vatic. lat. 890, fol. 5rb: »Utrum in Deo sint alique relationes ad intra preter relationes originis. Hic inquit, an relationes communes divine sint

reales; an relationes reales requirant fundamenta realiter distincta. Ibidem nota quomodo stante unitate rationis receptive plurificantur recepta et quomodo non. Ibidem nota quod relatio equalitatis in divinis non est aliud a relatione similitudinis licet sit relatio realis. Ibidem nota rationem quod in divinis non sit nisi una relatio equalitatis.»

² Hanc Collationem Duns Scotus Parisiis, ubi S. Bonaventura bene notus erat, habuit. In codice enim 65 Coll. Mertonensis post hanc Collationem legitur: »Explicit Collatio Parisiensis...« — Duns Scotum doctrinam Bonaventurae »antiqui Doctoris« sedulo propugnasse, alibi ostendimus (videsis nostrum op. cit., p. 81—82).

³ Cfr. S. Bonaventurae Opera Omnia, t. I, p. 342. Quacchi, 1882. In dist. XIX, art. Unico, quaest. I, quaeritur: »Utrum in divinis ponenda sit aequalitas.« In Scholio, p. 343 legimus: »Ex sententia communi haec tres communes relationes identitatis, aequalitatis et similitudinis correspondent his tribus generibus: substantiae, quantitati et qualitati.«

⁴ Cfr. S. Bonaventurae Opera Omnia, ed. cit., t. I, p. 520—527.

Ad Collationem 24.

¹ Cfr. alia opera Duns Scoti, ubi multa haec de re inveniuntur, ita: Meth. lib. IV, quaest. I (editio Vivès, t. VII, p. 145—155); Op. Oxon., lib. I, dist. III, quaest. I (editio Vivès, t. IX, p. 17—24); Op. Oxon., lib. I, dist. III, quaest. 3 (editio Vivès, t. IX, p. 102—125); lib. I, dist. VIII, quaest. 3 (Vivès, p. 580—595); lib. II, dist. III, quaest. I (Vivès, t. XII, p. 6). De Anima, quaest. 21 (Vivès, t. III, p. 612—616).

Notum est doctrinam de univocitate inter notas characteristicas systematis J. Duns Scoti enumerari. Cfr. hac de re Scaramuzzi, Il pensiero di Giovanni Duns Scotto nel mezzogiorno d'Italia, p. 43—47. Roma, 1927; Bertoni, Le B. Jean Duns Scot, p. 190. Levanto, 1917. A scotistis autem aliter ac aliter doctrina Duns Scoti de univocitate entis exponitur. Ab adversariis vero sententia hac de re tum Scoti tum Scotistarum acriter impugnatur. Ita ex gr. Far-ges et Barbedette scribunt: »Errant adhuc Scotus et Pantheistae, qui pessime asserunt ens univoce de omnibus esse praedicandum (Philos. Scolast., 5. éd., vol. I, p. 234). Rousselot affirmat: »La notion de Dieu et celle de la substance sont les deux notions principales sur lesquelles D. Scot et Spinoza se rencontrent« (Étude sur la Philos. du moyen âge, t. 3, p. 18). De his omnibus multa invenies apud P. Zachariam Van de Woestyne, Scholae Franciscanae aptatus Cursus Philosophicus, t. I, p. 490—509. — Quaestio, quam nos nunc primum typis mandamus, forsitan in hac summi momenti materia aliquid lucis afferet.

² Cfr. Primo Topicorum, lib. I, cap. V. (Maurus-Ehrle, Aristotelis Opera Omnia, p. 399 squ. Parisiis, 1885).

³ Aristot. Metaph., lib. III, cap. IV (Aristotelis Opera Omnia, editio cit., p. 313 squ.).

⁴ Migne, P. G., t. XCVI, col. 570: »En quo pacto nec substantia integram entis definitionem non receperit, neque accidens; verum substantia dimidiam tantum partem, accidens item dimidiam alteram partem.«

ȘAMANIZEM. (Le chamanisme.)

Dr. Lambert Ehrlen

Sommaire.

Les faits. — C'étaient les savants russes qui, étudiant les tribus sibériennes, ont introduit dans la terminologie de l'éthnologie la catégorie du chamanisme qui signifie aujourd'hui toutes sortes de sorcellerie (magie) à l'aide de laquelle les races primitives invoquent l'intervention des esprits.

Parmi les 900.000 habitants de la Sibérie, il y a 30.000 Paléosibériens (Itèmes, Tchoukchis, Coryaks etc.), le reste est composé par les Néosibériens (Tchoungouses, Mongols, Turcs, Samoyedes, Finnois).

Chez les tribus sibériennes, le chaman est le médiateur officiel entre la tribu et les esprits. Appelé par les esprits mêmes à la vocation de chaman le candidat doit s'y préparer par un noviciat d'un régime rigoureux. L'initiation définitive se fait par une série de pratiques magiques où « l'arbre » du chaman et l'aspersion avec le sang d'un animal sacrifié jouent un rôle important; le second élément rappelle les mystères classiques des Orientaux.

L'appareil du chaman comprend un costume à part qui représente un animal (dont trois types sont en vogue: ours, renne, oiseau), un tambourin, un sceptre et un masque; le rite (la cérémonie), ressemblant beaucoup aux pratiques du spiritisme moderne, se compose de toute une série de formules magiques, d'invocations et imprécations des esprits, de danses (symbolisant le voyage du chaman dans la région des esprits), d'immolations d'animaux.

L'analyse. — Le ch. suppose une révolution des esprits ou du premier homme contre l'Être suprême; on peut le définir comme un système de pratiques amORALES et irrATIONALES par lesquelles l'homme tâche d'exploiter les forces spirituelles qui se sont émancipées de l'Être suprême. Le chamanisme se modifie selon les différents types de civilisation.

Dans la civilisation primitive du boumERANG, où l'Être suprême commence à se confondre avec l'ancêtre de la tribu, le chaman veut engager l'aide de l'ancêtre simplement par des formules d'enchantement; il n'y a ni initiation, ni costume particulier, ni sacrifice, ni masques: l'ancêtre fonctionne encore comme médiateur entre l'Être suprême et l'homme.

Avec l'avènement de la civilisation matriarcale, le chamanisme se complique. C'est la Première Mère qui remplace l'ancêtre et l'Être suprême. Les esprits de la terre mènent une action sournoise contre la divinité et ils aspirent à dominer les hommes, qui doivent leur rendre hommage par des sacrifices sanglants, le sang symbolisant les âmes. Une mythologie lunaire phantastique doit dissimuler et justifier cette tendance révolutionnaire des esprits en prétendant l'identité de l'ancêtre avec la lune; par conséquence: toutes les phases de la lune croissante naissent de la lune sombre, également toutes les forces vivificatrices de la terre et de l'homme proviennent de l'ancêtre qui s'est décomposé sous la terre; en outre, les phases de la lune décroissante naissent de la lune claire, ainsi tous les mauvais esprits prennent leur origine de l'ancêtre.

L'hostilité entre la civilisation primitive du boumERANG au type patriarcal et celle plus récente au type matriarcal s'accuse en Sibérie par l'opposition entre le chamanisme blanc et noir et le chamanisme familial et professionnel. Les chamans blancs et familiaux n'étaient, au commencement, autre chose que les pères de famille, qui, reconnaissant encore la domination de l'Être suprême, dirigeaient les cérémonies; les chamans noirs, au contraire, prenaient leur origine dans la civilisation matriarcale et personnifient les esprits révolutionnaires. Une phase nouvelle de la civilisation matriarcale, celle, qui aménait les sociétés secrètes, a créé en Sibérie le type classique du chaman, les chefs des sociétés secrètes étant des chamans

par excellence. Le costume grotesque, les masques, les tambourins semblent d'avoir pris naissance dans les sociétés secrètes; tout cet appareil symbolise l'ancêtre lunarisé. Le chamanisme classique est tout-à-fait étranger à la civilisation ancienne des régions septentrionales (Samoyedes et Esquimaux), étranger à la civilisation primitive du boumerang (chez les Coryaks) et étranger encore à la civilisation des nomades. Pendant que ces trois civilisations reconnaissent la domination de l'Être suprême, le chamanisme lui est essentiellement hostile; en outre il appartient à une civilisation plus récente.

Literatura. — Anučin, V. I., Očerki šamanstva u Jenisejskih Ostjakov. Sbornik Muzeja po Antropologiji i Etnografiji pri I. Akad. N. II, 2 (1914). — Bogoras, W., Yesup, North Pacific Expedition VII, The Chuchchee, 1904—1909. (Yesup je zbirka etnoloških raziskavanj, imenovana po ameriškem mecenu Yesupu, ki je več znanstvenih ekspedicij v dežele okoli Berninškega morja financiral. V naslednji razpravi bom to zbirko navešal s kratico Y. in dostavljal zvezek in stran; n. pr. Bogoras, Y. VIII, 370, t. j. Bogoras v zbirki Yesup, zv. VIII., str. 370.) — Buschan, G., Illustrierte Völkerkunde II. Stuttgart 1923. — Czaplicka, A., Aboriginal Siberia. Oxford 1914. — Čubinov, Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zaubers. Frankfurt. — Gahs, A., Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern. Semaine d'Éthnologie religieuse IV. Paris 1926. Pag. 217—232. — Gahs, A., Kopf-, Schädel und Langknochenopfer bei den Renttiervölkern. Festschrift P. W. Schmidt gewidmet. Wien 1928. Pag. 231 ss. — Holmberg, U., The Shaman costume and its significance. Turku (Finland) 1922. — Jochelson, W. J., Yesup, North Pacific Expedition VI, The Koryak. — Nioradze, G., Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart 1925. — Nordeskjöld's, A. Erik, Nordpolarreisen 1858—1879. Deutsch. Leipzig 1880. — Radloff, V. V., Das Schamentum und sein Kultus. Sonderabdruck aus Sibirien II. 1885. — Sandschejew, G., Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten. Anthropos 1927, pag. 589 ss.; 1928, pag. 538 ss., 967 ss. — Schrenk, L. v., Reisen und Forschungen im Amurland. III. Band u. Anhang. 1881. — Steller, G. W., Beschreibung von dem Land Kamtschatka. Frankfurt 1774. — Širokogorov, S. M., Opyt izsledovanja osnov šamanstvu u Tunguzov. Učen. zapiski istor.-filol. fakulteta v Vladivost. I, 1, 47—108. Vladivostok 1919. — Teit, J., Yesup II, The Thompson Indians, the Lillooet Indians. — Vasiljev, V. N., Šamanski kostum in boben pri Jakutih. Sbornik Muz. po Antropol. i Etnograf. I. Akad. N. I, 18 (1910).

Naziv »šaman« izvirna iz Sibirije, in sicer iz jezika Manču (Czaplicka str. 197) ter pomeni »vzhičen, prevzet«. Čunguzi rabijo besedo »šaman« za onega, ki kliče duhove. Pa bržkone so tako Čunguzi kakor Manču prevzeli to besedo s stvarjo vred od drugod (cfr. Širokogorov str. 47 s.). Ruski pisatelji, ki so zbrali mnogo snovi o življenju in mišljenju sibirskih narodov, so začeli rabiti besedo »šamanstvo« za vse pojave duhovne magije sibirskih narodov; odtod pa je beseda polagoma prešla v etnološko terminologijo sploh. Šamanstvo je danes etnološki naziv za magijo, ki deluje s pomočjo poklicanih duhov.

Razprava je posvečena proučavanju šamanstva v Sibiriji. Ker moramo v razpravi neprenehoma navajati imena raznih sibirskih narodov, podamo najprej kratek etnografski pregled Sibirije z zemljevidom.

V Sibiriji prebiva (razen Rusov in drugih Evropejcev) nekaj nad 900.000 domačinov, ki jih nazivajo etnologi s skupnim imenom **Uralo - Altajce**.

Med njimi sta dve neenaki skupini:

I. Starosibirci (okrog 30.000): Čukči, Korjaki, Itelmi, Jukağiri, Jenisejci, Giljaki in Ainu, ki so prišli od juга, bivali v srednji Sibiriji in bili potisnjeni od Novosibircev deloma na Jenisej deloma na vzhodno obal in v skrajno severovzhodno Azijo.

II. Novosibirci in sicer:

Čunguzi (66.000), ki so, prišedši od juга, se vrinili kot žagozda med Jenisejce in vzhodne Starosibirce;

Mongoli (Burjati, 400.000), ki so, prodirajoč od juга, šele pred nekaj stoletji zasedli ozemlje na obeh straneh Bajkalskega jezera;

Turki (okrog 400.000), ki bivajo kot Tatarji, Televti, Kačinci, Altajci, Urjanhajci itd. v Altajskem in Sajanskem gorovju, kot Jakuti (250.000) bolj na severu v obrečju Lene, kamor so se umaknili pred Burjati ter razdelili Čunguze na zahodne in vzhodne;

Samojedi (16.000), ki živijo na skrajnem severu ob izlivu rek Oba in Jeniseja;

Ugro-Finci (Ostjaki, Voguli, 25.000) južno od Samojedov (Buschan str. 276).

I. Zunanje oblike šamanizma.

Za šamana rabijo sibirski narodi različna imena, n. pr. Burjati »buge«, »bö«, Tartari in Altajci »kam«, Jakuti »oiun«, Kirgizi »baksa«, Samojedi »tadibej« (Czaplicka str. 198).

Nekateri narodi izražajo že v imenu svoje nazore o šamanstvu. Čukči imenujejo šamane »enenlit«, »one, ki imajo duhove« (Czaplicka str. 169); Korjaki: »ene'nalán«, »od duhov navdihnen človek« (Y. VI, 47); Sojoti (Turki): »aloystain virgin«, t. j. »obseden od zlih duhov« (Nioradze str. 50); Jenisejci: »dadij«, t. j. »človek, ki ni pri pravi pameti« (Anučin); Altajci: »tes bazin yat«, »duh umrlih prednikov ga napade in duši« (Czaplicka str. 177).

Po naziranju sibirskih narodov, kakor ga nam slikajo ruski pisatelji, je šamanstvo stalna, od naroda potrjena

institucija duhovne magije. Potemtakem so šamani osebe s posebno živčno dispozicijo, ki jih narod ali izbere ali vsaj prizna za oficijelne posredovalce med seboj in med duhovi. Šaman poziva in obvladuje »svoje« duhove z ustaljenimi obredi v to svrhu, da odvrča vpliv zlih duhov (bolezen, slab lov itd.) ali izrablja njihovo moč v slabe namene in da zna vedeževati o bodočnosti.

Pravi šamani so navadno nositelji in ohranjevalci narodnih tradicij in izvedenci v ljudskem folkloru ter se usposobijo za svoj poklic s posebno iniciacijo; uživajo izreden socialni položaj ter vršijo svoj poklic v posebni noši¹.

Poziv šamana.

Po naziranju Šibircev nikdo ne postane šaman iz lastne volje ali moči, ampak mora biti v to pozvan od duhov. Navadno pozove novinca k šamanstvu duh pradeda ali umrlega šamana ali tudi kak zli duh². Pozivu se šaman ne more in ne sme upirati, sicer ga

¹ Garma Sandšejev (Anthropos, 1927, str. 589), ki je rojen Burjat, pravi, da so šamani posredniki med ljudmi in duhovi, večši o domačih zdravilih, nositelji plemenskih izročil; njihova glavna naloga je varovati Burjate zlih duhov.

Širokogorov, ki je v letih 1912.—1917. proučaval Čunguze ob Amurju in v Mandžuriji, opredeli šamanstvo tako-le: Šaman je oseba, ki more poljubno namestiti v sebi svoje duhove, razpolagati z njihovimi silami ter po njih priti v stik z drugimi duhovi; njegov glavni boj je proti duhovom boleznem in onim, ki ovirajo duše umrlih na njihovem potovanju v svet duhov ali ki preprečujejo uspešen lov. Šaman nadalje mora imeti ustaljen obred, in rod mu mora priznati poseben socialni položaj (str. 50).

Še širše slika Anučin (str. 30) nalogo šamanov med Jenisejci: šaman mora obvladati duhove, da mu pomagajo v boju proti zlim duhovom boleznem, da mu dajo bistrovidnost pri vedeževanju o srečnem lovu, o rojstvu in ženitvah; biti mora obenem dober propovednik in kolednik, ki zna prednašati stara izročila. Njegov položaj mora narod priznati; odločuje skupno o njegovem napredovanju.

² Pri Burjatih more postati šaman samo tisti, ki ima šamane med svojimi predniki; pa tudi tak ne samovoljno, ampak pride duh pradeda »utxa« in ga pozove (Sandšejev, Anthropos, 1928); pri Altajcih istotako.

Pri transbajkalskih Čunguzih se mora mrtvi šaman prikazati in pozvati novinca (Czaplicka str. 177); pri Jenisejcih se prikaže novincu umrli šaman z vsemi duhovi, ki so mu bili podrejeni, in sicer se deduje dar šamanstva tako, da se menjavata spola (Anučin, uvod).

zadene smrt, pravijo Čukči (Y. VII, str. 418). Navadno se šamani neradi in le prisiljeno vdajo novemu poklicu. Čunguz Tiuspiut je izjavil: »Videl sem z očmi in slišal z ušesi stvari, ki jih drugi niso videli in slišali. Devet let sem se boril in sem zbolel na smrt, odleglo mi je, ko sem začel šamaniti, in če dolgo časa ne šamanim, sem bolan« (Sieroszevski, Dwanašzce lat w kraju Jakutów, 1900, str. 396, cit. Czaplicka str. 173).

Vsi šamani, katere je Sandšejev poznal med Burjati (Anthropos 1928, p. 538 s.), so izjavili, da jim je bilo silno zoprno, oprijeti se šamanskega poklica.

Poziv duhov se kaže na novincu v posebnih histeričnih napadih. Mladi fant postaja zamišljen, ne je, gre v tajgo (sibirski gozd), ima prikazni itd. Pri Čunguzih (Širokogorov str. 90) nastanejo med mladimi sorodniki umrlega šamana strašne bolezni; postanejo zamišljeni, fantazirajo, bežijo v tajgo, imajo histerične napade; rodu preti pogin, če bi v doglednem času ne izbrali šamana izmed njih. Večina šamanov pri Čukčih je bila histerična, polblazna (Y. VII, str. 415); občutljive osebe, »minir kilgin«, t. j. plašljivi ljudje so kandidati za šamane.

Pri določitvi novega šamana sodeluje večkrat tudi rod (Širokogorov str. 90). Če namreč mladi začnejo kazati znake šamanizma, da prehajajo v ekstazo, drhtijo, skakajo, škripljejo z zobmi, se starejšine rodu posvetujejo in izberejo izmed njih enega za šamana rodu; določijo mu dan, da sme prvič darovati duhovom.

Priprava in slovesna iniciacija.

Preden začne šaman vršiti svoj poklic, se mora nekaj časa zanj »trenirati«. Novinec se mora dalj časa vzdržati mastne in preobilne hrane; to velja vsaj za nekatere narode (Čukče, Altajce, Burjate, Jakute; Y. VII, 424; Nioradze str. 55). Pri nekaterih narodih taka priprava ni potrebna (Samojedi).

Pri nekaterih novošibirskih narodih se vrši po noviciatu formalna, komplicirana iniciacija šamana; tako pri Jakutih in

Altajci pravijo, da novinca napade duh prednikov. Čukči pravijo, da pride klic ali po notranjem glasu ali po zunanjem predmetu (posebna oblika kamena itd. (Bogoras str. 418).

Neki šaman med Jukagiri se je pritoževal, da so ga zli duhovi silili in mu grozili s smrtjo, če bi se jim ne vdal (Jochelson IX, 33).

Burjatih. Pripuzoff (Materials for the Study of Shamanism among the Jakut 64—65, cit. Czaplicka str. 185) opisuje tak obred pri J a k u t i h. Stari šaman (oče-šaman) povede novinca na hrib, ga obleče v šamansko nošo in mu postavi ob eno stran devet deviških fantov, ob drugo stran devet deviških deklet. Novinec mora ponavljati za starim šamanom izvestne zakletve in obljubiti, da bo vse zapustil, kar mu je drago, in služil duhovom. Oče-šaman mu razloži, kje bivajo izvestni zli duhovi. Novinec mora potem zaklati žival in se poškopiti z njeno krvjo. Stari šaman mu izroči idol osebnega duha-varuha, »eme-gijet« (okroglo, preluknjano ploščo), ki ga nosi pri šamanjenju na prsih.

Pri Burjatih traja priprava po več let, iniciacija se vrši v več etapah. Pred prvo inicijacijo še mora novinec podvreči obredu očiščevanja. Oče-šaman in njegovi deveteri pomočniki udarijo novinca na pleča z brezino metlico, ki so jo namočili v vodi, kateri je primešana kri nalašč zaklanega kozla; oče-šaman kliče na pomoč šamanske prednike novinčeve. Ta obred čiščenja se ponovi vsako leto, pa tudi mesečno ob mlaju; če je bilo omadeževanje veliko, se vrši obred s krvjo.

Inicijacija sama (kherege-khulkhe) se vrši tako-le:

Dan pred obredom napravijo iz brez, ki rastejo na grobovih ulusa (rodu), dva droga ali dve palici, ki imata na vrhu podobo konja. Na dan obreda zasade v jurti novinca brezo s koreninami, tako da sega z vršičem skozi dimnik nad streho (š a m a n s k o d r e v o); to drevo ostane kot stalni simbol šamana v njegovi jurti. Pred jurto zasade še tri breze ter devet brezinih mladik in devet kolov. Kandidat mora zlezti po brezi skozi dimnik na streho in tam klicati duhove (Agapitoff and Khangloff, Materials for the Study of Shamanism in Siberia, 42—53, cit. Czaplicka str. 188). Potanin ima drugo verzijo: štiri šamani nesejo novinca na koži k deveterim brezam in on mora skakati s kože na prvo brezo, potem na drugo, tretjo zaporedoma in zopet v isti vrsti nazaj na kožo (Czaplicka str. 188).

Krvni obred je pri Burjatih (Stieda, Das Schamentum d. Burjaten, Globus 1887, 282—283 in Curtin, A journey in Southern Siberia, London 1909) v tem, da mora curljati srčna kri zaklanega kozla na šamana; torej pravi *κριοβόλος* starih misterijev.

Oprema šamana.

1. Noša.

Pravi šaman mora imeti svojo posebno nošo, ki jo nosi pri šamanjenju na golem telesu ali vsaj tako, da je navadna obleka popolnoma zakrita. Ta noša obsega: posebno pokrivalo za glavo in obraz, suknjo, rokavice, visoko obuvalo do kolen ali nad kolena.

Šamanska noša je bila predvsem v navadi pri turških, mongolskih, čunguskih plemenih; danes polagoma zginja.

Pri Lapih in fino-ugrijskih plemenih (Ostjakih, Vogulih) niti v prejšnjih časih ni bilo celotne šamanske noše.

Tudi Starosibirci nimajo posebne noše; Jukagiri so prevzeli nekatere kovinaste naveske od Jakutov (Czaplicka str. 205; Y. VII, str. 458). Pri Korjakih Jochelson ni videl posebne noše, razne naveske in franže so prevzeli od Čunguzov (Czaplicka str. 171, 208).

Vsa noša tvori enotno celoto, ki naj predstavlja šamana kot žival; trije tipi so ugotovljeni: tip jelenji, ptičji in medvedji (Holmberg str. 13)³.

Tako nosi šaman na glavi železen obroč, iz katerega se vzpenja železno jelenje rogovje (n. pr. pri Jenisejcih, Burjatih); ali ima pokrivalo s kljunom in ptičjimi očmi; ali si posadi na glavo kožo medvedove glave (pri Samojedih). Suknja (ali plašč) je opremljena z mnogoštevilnimi naveski, ki naj simbolizirajo to ali ono žival. Prav tako posnema obuvalo obliko jelenje, ptičje ali medvedje noge.

Geografsko so omenjeni trije tipi tako razdeljeni, da prevladuje jelenji tip na severu (Samojedi, Jenisejci, Jakuti, de-

³ Gmelin poroča (Reisen durch Siribien, 1751. II. 44—45, pri Holmbergu, str. 15), da je videl v 18. stol. pri Čunguzih šamane, ki so nosili na ramah razvejeno železno rogovje. Železne paličice in drogovci predstavljajo kosti soba, ptice, medveda. Pri ptičjem tipu visijo dolga remena od rokavov, ki jih narod imenuje kreljuti, majhni ploščati naveski so »perje« ptice. Plašč ima obliko ptičje kreljuti kakor naš frak; o šamanu se pravi, da leti po zraku.

Plašč nosi večkrat toliko železnih in bakrenih naveskov, da tehta n. pr. pri Jakutih 25—30 kg (Vasiljev). Ploščic, paličic, prečnih drogov, kolcev je 20—30. Priveski in naveski so ali iz remen (na Altaju) ali kovinasti (bolj na severu; Nioradze str. 74). Za severnega jelena (Renntier) bom rabil hrv. besedo sob.

loma Burjati, Čunguzi), ptičji tip bolj v centralnih pokrajinah (Altajci, severni Mongoli, Čunguzi, Jakuti), medvedji tip na skrajnem zapadu (deloma med Samojadi, Jenisejci) in skrajnem vzhodu (ob Amurju).

Tipi se najdejo redkokdaj v čisti obliki, večinoma so kombinirani, kakor n. pr. vsi trije pri Jenisejcih, po dva pri Čunguzih in Burjatih.

Obleko in obeske poškrope ponekod, n. pr. pri Jakutih, s krvjo živali, ki je iz njih kože ustrojen plašč. To imenujejo: krmiti, nasititi zle duhove (Čubinov str. 43). Po smrti šamana obesijo oblačilo na kako drevo blizu njegovega groba, kovinaste naveske pa hranijo za bodočega šamana.

2. B o b e n.

Boben je kot šamansko orodje v navadi predvsem pri novosibirskih narodih, ki imajo več ali manj isto ime zanj: tünur, tüngür... Šaman ga ne da v roke nikomur drugemu ko svojemu pomočniku.

Pri starosibirskih narodih šamani sicer tudi rabijo boben pri svojih obredih, toda Jukagiri so prevzeli boben z železnimi pritklinami, rogovi i. dr. od Jakutov (Czaplicka str. 209). Pri Korjakih je boben bolj orodje, deloma igrača v vsaki družini, tako da šaman ne prinese lastnega bobna, ampak vzame kar družinskega. Itelmi šamanijo brez bobna (Steller str. 277).

Boben ima lesen obroč, preko katerega je prepeta koža, ali samo na eni strani ali na obeh straneh.

Pri nekaterih plemenih je predpisan poseben obred za izdelovanje bobna. Tako mora šaman pri Jakutih obesiti svojo obleko z naveski na mecesnovo drevo, zaklati žival, poškropiti z njeno krvjo drevesne korenine in potem odsekati od debla nekaj lesa za boben, pa tako, da drevo ne usahne (Vasiljev). Tudi pri Lapih se mora boben izdolbsti iz drevesa (Czaplicka str. 228).

Pri Jenisejcih, Jukagirih nosi boben na obroču izbokline, ki naj simbolizirajo robove (Anučin, uvod); pri Jakutih je devet takih rogov. Boben je čestokrat poslikan, in sicer tako, da kaže slika dve polovici, gornji in spodnji svet. Na prvem so naslikani nebesni svod, solnce, luna, tudi mavrica, na spod-

njem zemlja, pa tudi živali kot žabe, kuščarji, kače i. dr. (Czaplicka str. 220).

Na notranji strani je križ iz prečnih palic ali ročaj, ki ima pri Altajcih in tudi drugih rodovih obliko človeka ali vsaj človeške glave. Na teh palicah ali na obroču bobna so pripeti razni priveski, bobenčki ali zvončki, paličice, slično kakor na obleki.

Batič, s katerim udarja šaman na boben, je 30—40 cm dolg, podoben lopatici in ima obliko živalske (n. pr. volčje) ali človeške glave; večkrat je tudi cela žival (n. pr. kuščar) na njem upodobljena (pri Jakutih, kot poroča Vasiljev; pri Jenisejcih, kakor piše Anučin str. 83)⁴.

Boben šamanu ne sme pasti na tla; to bi značilo bližnjo smrt; ob smrti se koža na bobnu preluknja (Anučin).

Vse te oznake bobna izpopolnjujejo, kakor bomo videli pozneje, mistično simbolizacijo šamanske noše.

3. Žezlo.

Večkrat ima šaman nekako žezlo, ki predstavlja šamansko drevo, o čemer pozneje.

Pri Jenisejcih je to trirogata, vilam podobna palica s sedmimi urezi ob dolžini in s prečnimi kolci; na vrhu je palica zakrivljena v podobi človeške glave, spodaj je razklana. Na predvečer šamanskega obreda zasadi šaman žezlo pred svojim šotorom in narod pravi: glejte pri šamanu je zrastle drevo in kako naglo! (Anučin str. 60.) Pri Kirgizih nosi »baksa« (šaman) svoj drog, ki ima na vrhu štirioglato desko z zvončki in drugimi obeski (Radloff str. 60). Tudi jakutski (Nioradze str. 65) in predvsem burjatski šamani nosijo žezlo; pri Burjatih se izreže to žezlo pred prvo inicijacijo šamana iz breze, ki raste na grobovih šamanov (Czaplicka str. 188) in ki ne sme usahnuti; nosi pa šaman dva taka droga, ki imata na vrhu podobo konjske glave.

Žezlo služi čestokrat mesto bobna, šaman udarja ob žezlo z batičem (cfr. Czaplicka str. 225).

⁴ Oblika bobna je različna; na zahodu (pri Altajcih, Mongolih, Lapih, Samojedih, Jenisejcih, Burjatih) je okrogla, na vzhodu (pri Jakutih, Jukagirih, Čunguzih, ob Amurju) je bolj paokrogla.

4. M a s k e.

Maske so sicer iz šamanskega obreda več ali manj zginile, toda iz raznih poročil je sklepati, da so šamani nekdam bili maskirani⁵.

Šamani črnih Tatarov na Altaju rabijo še danes maske (Y. VI, 79). Jochelson pripoveduje, da je videl pri Korjakih šamana v prednjem delu šatora, ki je imel obraz pokrit z ovalnim bobnom kakor z masko (Y. VI, 49, ap. Czaplicka str. 228). Šamanske maske so v rabi tudi na ameriški obali Tihega oceana, in sicer kot potrebna oprema za občevanje z duhovi⁶. Pri Šušvap-Indijancih so imeli šamani maske, ko so preganjali duhove bolezni (Y. II, 612).

K polni opremi spadajo torej obleka z obeski, boben, žezlo in maska; a šaman dobi dele opreme v presledkih in stopnjah; Jenisejci mu po dolgih letih zelo slovesno izročijo drugi boben kot zadnji in najvišji simbol šamanske moči (Anučin str. 84).

Tudi plašč in krono dobi šele pozneje.

Funkcija šamana.

Glavna funkcija je v tem, da stopi v stik z duhovi, se poda v njihovo kraljestvo ter obvlada in v razne namene izkorišča njih tajne sile.

Dvojno sredstvo uporablja šaman v ta namen: obred in krvne žrtve.

1. Š a m a n s k i o b r e d.

Za občevanje z duhovi je izdelan kompliciran obred⁷, ki pri večini sibirskih narodov tvori umetno iz petja, bobnanja,

⁵ Šaškoff šteje maske k opremi šamana (Shamanism in Siberia ap. Czaplicka str. 202). Pri Samojedih je šaman zakril obraz z ruto (ali kožo), ko je gledal duhove (Czaplicka str. 228), pri Altajcih in Burjatih s franžami (Holmberg str. 77).

⁶ Thompson-Indijanci so nosili koničaste maske, ko so se podali v svet duhov (Frazer, Golden Bough, III, 56). Pri Tlingit-Indijancih, pri katerih je šamanstvo zelo razvito, so imeli šamani po več mask, ki so baje predstavljale glavnega duha in pomožne duhove (Swanton, Social condition, Reliefs and Linguistic, Relationship of the Tlingit Indians. XXVI Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1908, p. 451 s.).

⁷ Obred se vrši vedno po solnčnem zatonu v šotoru; pri Jenisejcih še posebej, ko vzhaja Venera na nebu.

Pri Čukčih je prava šamanska prireditelj vedno ponoči v notranjem šatoru.

kretenj, plesov sestavljeno dramatično celoto. Žalibog so podrobna poročila o njem le redka (Čubinov str. 33, 36).

Prva etapa obreda ima namen, da šaman privabi svoje duhove k sebi ali da jih premesti v sebe ter po njih vpliva na druge. Šaman mora udušiti svojo zavest in izgubiti lastno osebnost, zamakniti se mora, preiti mora v ekstazo, vdati se prostovoljno in namerno duhovom, ki ga obsedejo in delujejo v njem.

Kako to doseže? Obleče se v svojo šamansko obleko in začne udarjati na boben; ritmično se ziblje s telesom sem in tja, prepeva, dviga boben kvišku ter »zbira polagoma duhove v boben« (pri Altajcih in Jenisejcih); pri Jenisejcih vtakne še svojo glavo v boben, da se združi z duhovi. Pri tem potrebuje šaman moralno oporo občinstva: vsi namreč morajo biti z njim solidarni, mu pritrjevati, pozdravljati prihod duhov. Brez tega vzklikanja šaman ne more izvršiti svoje naloge (Čubinov str. 53).

Da se spravi šaman v ekstazo, rabi večkrat mamilna sredstva. Na ogenj trosi kadilo (jelkine veje itd.), zauživa opojne pijače, pri Čukčih, Kamčadalih, Itelmih sok prekuhanih mušnic, prevreto kobilje mleko (airan), v novejših časih ruski alkohol, kadi močan tobak itd. (Čubinov str. 50).

Klicanje duhov se vrši v več etapah: šaman vabi duhove v živalski obliki, potem duhove umrlih prednikov in naposled svojega posebnega duha-varuha (Čubinov str. 48).

Novicki (Čubinov str. 50) pravi, da ima vsak šaman pri Ostjakih svojega posebnega demona. Ko se šamanu javi njegov posebni duh, je prizor na višku in šaman pade večkrat na tla, kakor od strele zadet (Čubinov str. 56).

Zakaj vprav šamani kličejo duhove? Po naziranju Altajcev se more človek obrniti do nebesnih božanstev in do duhov teme le po svojih prednikih, bivajočih v gornjem svetu; oni posredujejo pomoč. Toda samo predniki šamanov so pravi posredovavci z duhovi, s temi predniki pa morejo stopiti le šamani v stik (Radloff str. 8).

Druga etapa je pohod šamana v svet duhov, bodisi v zgornji ali spodnji. To naj simbolizirajo ples ali druge kretnje; n. pr. šaman se dela, kot bi jahal na konju ali letel kot ptica po zraku. Ples je eksatičen in se začne n. pr. pri Jakutih šele, ko je šaman dobil v sebe glavnega duha: emegijet (Czaplicka

str. 213). Pri Jenisejcih začne šaman utripati z obema nogama, skakaje na obeh nogah se vrti okoli lastne osi in obenem tudi okoli ognja, kot bi posnemal ptičje skakanje.

Radloff (str. 29) nam je opisal tak obred. Tu nekaj podrobnosti. Ko je šaman pozval najprej po vrsti duhove in prednike iz gornjega sveta in tudi nižje duhove, gre večkrat okoli breze, ki stoji v jurti, in začne vzhičeno udarjati na boben, drhti in se trese z gornjim telesom, nerazumljivo mrmra in začne divje skakati po šatoru, da mu nihče ne sme blizu. Na brezi je vdolbenih devet stopnic, ki predstavljajo devet nebesnih plasti. Šaman skoči na prvo stopnico, se vsede, udari z bobnom ob tla in pravi: prodrl sem (v prva nebesa); potem teče okrog breze in ognja in posnema strelo in grom. To se ponavlja devetkrat, vmes pa šaman pripoveduje, kaj je doživel v različnih nebesnih plasteh. Namen tega obreda pri Altajcih je ta, da ponese šaman na najvišje mesto k Baj Ulgenu (ki je praoče, ustvarjen od najvišjega bitja Tengere Kaira Kana) dušo darovanega konja in da izve od njega, če mu je žrtev po godu ali ne. Tam tudi izve, kakšno vreme in kakšna letina bo bodoče leto, in če je treba še drugih žrtev. Po razgovoru z Baj Ulgenom zaide šaman v najvišjo ekstazo, dokler ne pade hipoma na tla.

2. Kri in krvne žrtve.

Tako inicijacija kakor udejstvovanje šamana zahteva kri in krvne žrtve.

Omenili smo, da mora šamanski novinec pri Jakutih zaklati žival in se poškopiti z njeno krvjo in da pri Burjatih oče-šaman škropi novinca s krvjo po plečih, oziroma da mora kri zaklanega kozla curljati na šamana. Tudi obleka in naveski morajo biti posvečeni s krvjo (Čubinov, str. 43), prav tako boben oziroma korenina drevesa, iz katerega se napravi boben ali šamanovo žezlo. To škropljenje s krvo imenujejo: krmiti duhove (Čubinov str. 43). O Čunguzih poroča Širokogorov (str. 90), da se mora sedem ali devet dni potem, ko si je bil rod izbral novega šamana, darovati vol ali velik sob; daritev se ponavlja vsako leto. Daritev velja najvišjemu bitju »Bug«, pa tudi duhovom, »da se nakrmijo«.

Šaman pogosto zahteva krvno žrtev pri svojih obredih, ko ozdravlja bolnike. Pri Kirgizih iztrga »baksa« (šaman) sam,

mrmrajoč zakletve, živali pljuča iz telesa in trikrat udari bolnika z gorkimi pljuči, potem jih vrže psom (Radloff).

Jakuti darujejo jeseni medvedu, »t e m n e m u k n e z u«, žrtev pod vodstvom devetih šamanov in devetih šamank; tipična šamanska daritev se tako vrši, da šaman v vzhičenosti zgrabi kravo za rogove, jo vrže na tla, na njej jahaje bobna in prepeva, odreže živi kravi nože, ji prepara trebuh in ji iztrga utripajoče srce, ugrizne v krvaveče srce in si pomaže obraz, roke in obleko s krvjo (Gahs str. 224).

Tesno vez šamnastva s krvnimi daritvami, ki se darujejo duhovom, dokazuje Gahs za Samojede. Krvne daritve Samojedov veljajo podzemskemu duhu Nga in njegovima namestnikoma »Sjadaj in Hehe«. Psu iztrgajo srce in še trepetajoče nataknejo na zaostreni konec idola in pomažejo idol s krvjo (Gahs str. 235). Ta način je prav tipičen za šamanske daritve, dočim darujejo Samojudi najvišjemu bitju Numu lobanje in dolgocevne kosti medvedov, sobov in drugih živali.

Dalje imajo Sibirci redne krvne daritve, pri katerih ima šaman vodilno vlogo. Tako darujejo Kačinci ob reki Abakanu redno spomladi in jeseni belo jagnje v čast idola zajca, ki simbolizira lunariziranega praočeta. Živemu jagnjetu preparajo trebuh in iztrgajo srce in pljuča; poseben šaman obesi zaklano jagnje na drevo in namaže z njegovo krvjo idol zajca; temu početju pravijo: krmiti zajca-praočeta. Mongoli darujejo na enak način r o g a t o žrtev (bika, ovna, kozla) pri »obo« (kamenu, spomeniku). Turški Urjanhajci pa izrečno trdijo, da darujejo to žrtev medvedu, »praočetu vseh ljudi in gospodarju zemlje in vode«.

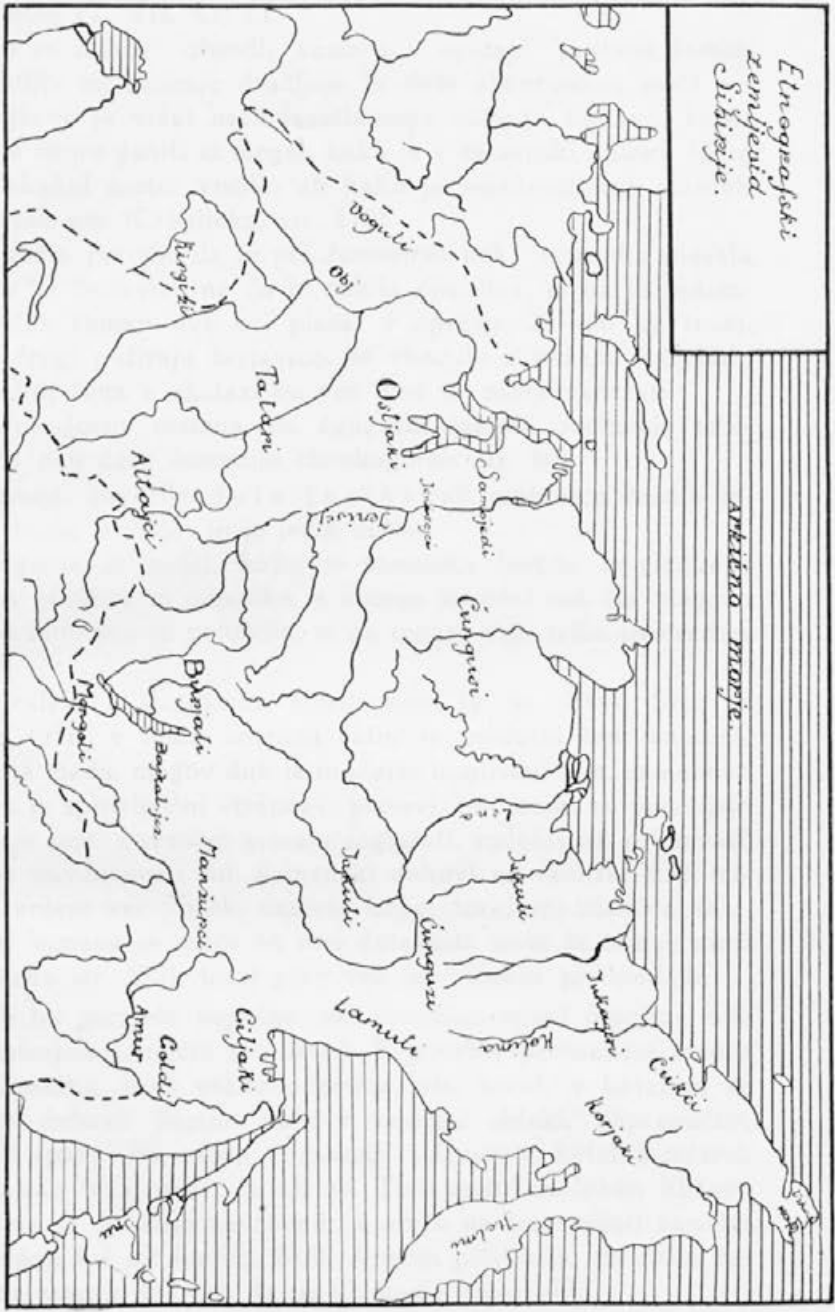
Krvne daritve in klicanje duhov, dva poglobitna posla šamanov, sta v tesni zvezi. Daritve veljajo duhovom. Šaman hoče, ko oškropi s krvjo boben in obleko z naveski, nasiti duhove, da ga priznajo za gospodarja.

Spiritistični fenomeni.

Bogoras opisuje šamansko sejo v notranjem šatoru Čukčev. Majhen prostor je bil natlačeno poln; bila je popolna tema. Ko je šaman končno privabil duhove z bobnanjem in prepevanjem, se je začela prava komedija. Od vseh strani so prihajali glasovi, klici, kriki raznih živali ali ljudi, tako da je bila iluzija popolna. Bogoras je sedel v neposredni bližini šamana. Ves

*Etnografski
zemljevid
Sibirije.*

Arktična meja.



šator je odmeval vseh mogočih zvokov in glasov, kot bi bilo nebroj živali in tujih oseb v šatoru. On razlaga to z ventri-lokvizmom (Y. VII, 431 s.).

Ko so duhovi obsedli šamana v ekstazi, postane šaman neobčutljiv za zunanje dražljaje in dobi abnormalne moči. — Širokogorov je videl osemdesetletnega slepega šamana, ki se drugače skoro ganiti ni mogel, kako je v šamanski obleki, 16 kg težki, skakal meter visoko ali kako je šestdesetleten starček plesal vso noč (Czaplicka, str. 173).

Anučin poroča, da je pri Jenisejcih neka šamanka plesala pol ure na žerjavici, ne da bi dobila opekline, in da je sedemdesetleten šaman dve uri plesal v opremi, 24—30 kg teži. Zopet drugi požirajo žerjavico, se vbadajo z nožem v trebuh; šamanskih žena v ekstazi po več mož ne more vzdržati.

Širokogorov omenja, da čunguški šamani postanejo teletpati, če dalj časa šamanijo (Širokogorov str. 89).

Šamani govorijo tuje jezike ali mešanico raznih jezikov; ljudje pravijo: to je jezik duhov.

Bogoras je videl, kako je šamanka luščila iz gladkega kamena ploščice in odpadke, a kamen je ostal isti. Na njegovo željo je šamanka to ponovila, ni pa mogel najti trika (Nioradze, str. 96).

Paralela z današnjim spiritizmom je na dlani. Seje se morajo vršiti v temi; notranji šator je moderni črni kabinet; šaman je medij, njegov duh je moderni kontrolni duh, šamanova ekstaza je spiritistični »trance«; glasovi, tuji jeziki se pojavljajo tu kakor tam; navzočni morajo soglašati, sodelovati, prepevati, šamana navduševati itd. Šamanski duhovi so večkrat tudi nagajivi, vržejo vse vprek, mečejo kepe; torej spiritistična telekineza! Šamana se nihče ne sme dotakniti, sicer bi šaman umrl (Czaplicka str. 232); torej prav vse tako kakor pri medijih.

Da bo paralela popolna, naj navedem zgled posebne seje pri Jenisejcih (Anučin str. 30 s.). V posebej prirejenem šatoru brez dimnika, brez vsake odprtine, visi kotel, v katerem se zberejo duhovi. Šaman sedi, v navadni obleki, nepremično, »kot bi spal«. Na razna vprašanja odgovarja kotel z udarci, kot bi kdo trkal nanj: da ali ne. Tudi mrtvi se lahko kličejo. »Duhovi« se dotikajo navzočnih, a nihče ne sme prijeti šamana ali prižgati luč ali kaditi. Toda Anučin pristavlja, da resni šamani ne marajo teh sej, da pa jih ljudje zelo želijo.

II. Kulturno-historična analiza šamanizma.

Šamanizem je skupno ime za celo vrsto kulturno različnih pojavov. Avtorji nimajo jasne definicije zanj. Že dejstvo, da govore o črnem in belem, o moškem in ženskem, o družinskem in profesionalnem šamanizmu, da nadalje ne vedo, ali so obleka, boben, maske, ekstaza bistveni elementi šamanizma ali ne, da govore o začetnem in razvitem šamanizmu, izpričuje, kako kompliciran in nepojasnen je šamanski problem. In trditev prejšnjih etnologov in veroslovcev, da je šamanstvo prvotna religija sibirskih narodov, in zopet drugih, da šamanstvo vsebuje protiversko mentaliteto, kaže diametralno si nasprotujoče pojmovanje šamanizma.

Da se izmotamo iz kaosa, se mi zdi potrebno, da skušamo rešiti sledeča vprašanja:

1. Je sploh mogoče spraviti vse šamanske pojave v eno kategorijo in podati skupno splošno definicijo šamanizma? Kaj je bistvo šamanizma?

2. Odkod izvira ta kategorija? Ali je šamanstvo bistven, sestaven del izvestne kulture? Ali pa so različni šamanski pojavi diferencirani po različnih kulturnih tipih? Po katerih?

Že iz tega je razvidno, da je šamanstvo v najožji zvezi z kulturnim udejstvovanjem narodov in da se brez ozira na kulturno-historične probleme ne da pojasniti.

A. Jedro šamanstva.

Šamanstvo je v jedru religiji sovražen pojav in v kulturah, ki priznavajo popolno suverenost in etičnost Najvišjega bitja, zanje ni prostora. Šamanstvo predpostavlja razdor ali upor ali nered v duhovnem ali izvenčloveškem svetu, bodisi da se praoče, ki je prvotno od Najvišjega bitja poslan kot spasilatelj (Heilbringer), v večji ali manjši meri emancipira od Najvišjega bitja, oziroma ga izpodrine, bodisi da se pojavlja svet duhov, ki je prvotno v harmonični odvisnosti od Najvišjega bitja, pa se mu pozneje deloma odtuji in se razdvoji v dobre in zle duhove. Zli duhovi imajo lastno sfero udejstvovanja in se ali ne brigajo za Najvišje bitje ali mu nasprotujejo ali so ga celo potisnili v ozadje.

V dobi, ko je Najvišje bitje še popolno suvereno in še ni razdora, je razmerje človeka do tega bitja označeno v ste-

reotipni molitvi pigmejcev in prakulture sploh: »Oče, daj...« To je za človeka enostavna solucija vseh problemov.

Ko se pa človeku začne vrivati misel, da se poleg Najvišjega bitja uveljavljajo druge osebne sile, ki niso ž njim v harmoničnem skladu in delujejo samostojno, išče človek pomoči v kritičnih slučajih, ki presegajo njegovo moč, pri teh drugovrstnih bitjih. Osnovna misel šamanstva je vprava ta, da more človek brez ozira na Najvišje bitje razpolagati z nadčloveškimi silami višjih osebnih bitij, ki so se od Najvišjega bitja emancipirala.

Logično sledi iz te osnove, da imajo praktike, ki jih človek v ta namen uporablja, značaj amoralnosti in iracionalnosti; kajti one višje sile so se porodile vprav v nasprotstvu do Najvišjega bitja, ki je temelj moralnosti. Prvotno je pri vseh narodih prakulture Najvišje bitje etični zakonodajalec; za dostop do onih sil so moralne zapovedi, ki vendar izhajajo od Najvišjega bitja, irelevantne.

Iracionalnost pritiče šamanskim praktikam, ker je samostojno uveljavljanje osebnih sil, popolnoma neodvisno od Najvišjega bitja ali celo proti njegovi volji, že samo po sebi mistifikacija, ki nastane deloma iz revolucionarnega poizkusa teh bitij, priti do popolne samoosvojitve, deloma iz mitološkega napačnega tolmačenja človeških dogodkov in naravnih fenomenov.

Prošnja do teh bitij, ki bi bila za človeka edino racionalna, bi sponirala, da so ta bitja v svojem bistvu dobra, torej dostopna ponižni prošnji, ter da čutijo neko moralno obveznost, pomagati človeku. Toda ni ne eno ne drugo! Zato mora človek iskati drugih potov. Ta so različna. »Znati je treba.«

Manizem in mitologija sta bila kažipot za nova pota, oziroma za praktike. Duše prednikov, ki živijo v naravi, v zemlji, potrebujejo raznih darov, živil; duhovi, ki oživljajo vso naravo, zahtevajo svojih žrtev. Po načelu »do, ut des« je človek prisilil duhove, da dajo svojo moč na razpolago. Lunarna mitologija, ki slika praočeta kot izvor vseh življenskih sil in vir vseh zlih duhov, narekuje človeku ritual, s katerim personificira v sebi praočeta in s tem tudi obnovi v sebi stvariteljno silo. Vse šamanske praktike pa, ki merijo na to, da praočeta

ali tudi druge duhove lokalizirajo v šamanu, nujno zahtevajo, da se šaman iznebi lastne osebnosti, torej svoje zavesti. Zato omama, ekstaza, podzavestno stanje itd.

Vse to kaže na iracionalnost šamanizma.

Potentakem bi smeli šamanstvo definirati kot sistem amoralnih in iracionalnih praktik, s katerimi hoče človek v svoj prid izrabiti take nadčloveške osebne sile, ki se skušajo emancipirati od Najvišjega bitja. Šamanstvo suponira prikrito ali odkrito omejitev, če ne celo negacijo suverenitete Najvišjega bitja, torej razdor v duhovnem svetu.

Nekaj dokazov za protireligiozno tendenco šamanstva! Že Čubinov poudarja (str. 28), da je pri daritvah, ki veljajo Najvišjemu božanstvu in dokumentirajo njegovo suverenost, popolnoma drugo psihično razpoloženje, kot pri tipičnem šamanstvu. Ščukin (Nioradze str. 4) priznava, da šaman ni duhovnik, ampak čarovnik.

Po poročilih Jakutov je Bog prvega »prevzetnega« šamana sežgal in glede Samojedov omenja Castren (Reiseerinnerungen 1838—44 str. 264), da so šamani izpodkopavali prejšnjo splošno vero v nesmrtnost, da bi utrdili svoj vpliv (Nioradze str. 10).

Pri Starosibircih ima glavno vlogo pri šamanskih praktikah mitološka oseba »Veliki vran« ali »krokar« (pri Itelmih se imenuje Kutka, pri Korjaki Kutkinaku, pri Čukčih Kurkil), mitologizirani praoče, saj ga pomorski Korjaki imenujejo »Ačičenaku«, velikega deda (Y. VI, 17, 19). Šamanske praktike skušajo posnemati mitične dogodke iz življenja Kutkinaku-ja. Nadalje je po veri Korjakov Kutkinaku navzoč pri šamanskih obredih. Šaman hoče torej obnoviti v sebi življensko silo praočeta. Odkod pa ima praoče stvariteljno silo?

Kutkinaku ali Kurkil, ki ga je ustvarilo Najvišje bitje (Y. VI, 19) in ga poslalo na svet, da bi napravil red, se pri Korjaki polagoma identificira z drugo osebnostjo »Tentantvan«, »stvarnikom«, ki pa je zopet pri Čukčih identičen z »Na'rninen-om«, Najvišjim bitjem, tako, da je praoče prevzel ulogo Najvišjega bitja (Bogoras, The Folk-Lore of Northeastern Asia in American Anthropologist 1902, str. 587). Da je praoče z lažjo in prevaro prišel do tega mesta in da je nastal vsled tega razdor, sijajno izpričuje neki

mit (Y. VIII, 154), ki pripoveduje, da je stvarnik, ko je vse ustvaril, pregledal vse in v svoje začudenje opazil Kurkila, »Veliko vrano«. Na vprašanje: »Kdo si ti?« je Kurkil odgovoril: »Jaz sem Kurkil, ki sem sam sebe ustvaril.« Po ponovnem izpraševanju pa je moral priznati, da je zlezal iz stvarnikove suknje, ki jo je bil ta odložil na zemljo. Stvarnik vzklikne: »Res! Zdaj se izkaže, da si eden od mojih, od mene ustvarjen, ti lažnik!«

Torej upor praočeta proti Najvišjemu bitju in potem šamanstvo.

Duhovi »Kalav«, proti katerim se šamani deloma borijo, deloma si jih udinjajo, so bili nekdanj »z vladarjem na višavah«, ker pa se je (Bog) sprl z njim, jih je poslal na svet; prinesli so s seboj smrt (Y. VI, 29). Šele potem, ko so duhovi od Najvišjega bitja odpadli, se torej začne šamanstvo.

Kot tipičen zgled za ural-altajske narode navedem Altajce. Po njihovi mitologiji (Radloff str. 1 s.) je Tengere Kaira Kan, najvišji bog, začetek vsega, kar je. Ustvaril je človeka, ki mu je bil »enak«. Ker se je Kiši (človek) prevzel in se hotel povzdigniti nad Kaira Kana, ga je tresčil v globino, v brezno morja. Odtod ga je Kaira Kan rešil, a ga je pregnal iz kraljestva svetlobe, ker je Kiši znova bil nepokoren; imenoval ga je Erlik in ga končno pahnil v podzemski svet teme. Na nebesnih svodih pa so izhajala iz Kaira Kana razna bitja, Baj Ulgen in druga. Na nebesnih svodih biva občestvo prednikov zdaj živečih ljudi. Pa do božanstva v nebesih kakor do duhov teme se more človek obrniti samo po posredovanju svojih umrlih prednikov; toda samo predniki izvestnih rodov, šamanskih, imajo vpliv na duhove, zato morejo samo šamani vplivati po svojih prednikih na višje sile. Za občevanje s Kaira Kanom šamana ni bilo treba, šele v zvezi z neštetimi duhovi in predniki se pojavlja.

Tretji zgled nudijo Jenisejci (Starosibirci ob Jeniseju). Po njih izročilo se je Hosadam, prvotno žena boga Es-a, mu izneverila in se naselila pri Hyp-meseču. Vse njeno spremstvo je padlo za kazen na zemljo, v vodo, v šume, v gore, in to so duhovi voda, šum in gora. Hosadam je počelo teme, biva na mrtvem otoku v ledenem morju in od tam prihajajo zli duhovi Kyns. Hosadam se hrani z dušami. Hosadam s svojimi

dušami se neprestano bori z dobrimi duhovi in Doh, heroj Jenisejcev, ki je uvedel pri Jenisejcih vse kulturne pridobitve in se bori s Kynsom, je hkrati tudi največji šaman. Šamanstvo sponira kontrast med zlimi in dobrimi duhovi.

V vseh teh slučajih je za postanek razdora v duhovnem svetu značilno etično ozadje: prostovoljni upor proti Najvišjemu bitju. Pa tudi tam, kjer se v izročilih početek in potek razdora ne da več izslediti, je obstoj takega razdora predpogoj za šamanstvo.

Burjati in Jakuti izvajajo šamanstvo od orla, ki so ga dobri duhovi poslali ljudem v zaščito pred hudobnimi duhovi (Nioradze str. 3).

Med šamani in zlimi duhovi obstoji tesna vez. Ohranjena je ponekod tradicija, da izvira šamanstvo naravnost od temnih, nižjih duhov.

Po tradiciji Samojedov je neki Samojed dobil »penzer«, boben (simbol šamanske moči) od poglavarja duhov v podzemlju (Nioradze str. 12).

Šaman pri Jakutih nosi na obleki spredaj dve bakreni nazobčani plošči z luknjico v sredi, ki jima pravijo emi kërêtê, t. j. prsni seski. To so prsi glavarja zlih duhov, Arsai Duolaj imenovanega. Nošnja teh ploščič pomeni, da se je šaman v otroški dobi živil z mlekom od prsi podzemskega glavarja (Vasiljev str. 31 s.).

Prav tako je dobil šaman svoj emegijet, simbol šamanizma, od Ulu Tojona, glavarja zlih duhov (Czaplicka str. 197).

Občevanje z zlimi duhovi je posebna funkcija šamana. O Čunguzih pravi Hiekisch, da imajo po njih veri vsi zli duhovi svoj sedež v zemlji in v vodi, in šaman občuje z njimi zaupno (C. Hiekisch, Die Tungusen. 2. Aufl. str. 113. Dorpat 1882; cit. Radloff str. 1 s.).

Daritve so pri Čukčih ponajveč določene za dobre duhove. Zlim duhovom (teme in noči), mraku, polnoči, temi, se izjemoma daruje in ljudstvo o tem zelo nerado govori, poštene ljudje to zelo naglo opravijo; zle osebe, zli šamani pa iščejo pomoč keletov (zlih duhov) ter po noči darujejo črno žival in jo postavijo proti zahodu, od koder pridejo zli duhovi (Y. VIII, 370).

Tudi daritve, ki jih soborejni kakor pomorski Čukči (Y. VIII, 378, 392) posvečajo mladi luni (kri, meso, mast),

narod ne smatra za dovoljene in zakonite (lawful); zato naj se na skrivaj opravljajo. Opravljajo jih taki, ki se razumejo na zakletve (people of spell); to so očitvidno šamani.

Bistvo šamanstva je torej v tem, da si šaman hoče z različnimi praktikami, brez ozira na Najvišje bitje, udinjati višje osebne sile.

B. Diferenciacija šamanstva po raznih kulturnih tipih.

Šamanstvo je dobilo v različnih kulturnih tipih in tokih zelo različen izraz, a je stalno spremljalo kulture, ki so bile zanje dovzetne, ker niso več priznavale brezpogojne avtoritete Najvišjega bitja.

Prva faza šamanstva.

Že v prakulturi bumeranga, ki jo poznamo iz Avstralije in ki se pojavlja pri Starosibirskih (n. pr. pri rodovih Ainu in pri Korjakih), imamo preprosto obliko šamanstva. Korjaki nam nudijo zato zgled. Najvišje bitje se še pojavlja v jasni obliki in se imenuje »vsemir« ali »Nadzornik«, »Gospodar gornjega sveta« ali »Oni na višavi« (Jochelson, *Mythology of the Koryak*. *American Anthropologist* 1904).

Razmerje do Najvišjega bitja temelji bolj na čuvstvu hvaležnosti in v želji, pridobiti si njegovo naklonjenost, kot na strahu. Hvaležnost izkazujejo Korjaki z daritvami; te prinašajo tudi že vnaprej, da bi postali deležni blagoslova, ali pa v spravo za prestopke (Y. VI, 25).

To svojo vero izražajo Korjaki pri svojih slavljih. Pomorski Korjaki imajo plemensko slavlje: slavlje belega soma, kateremu ne prisostvujejo samo ljudje enega sela, ampak tudi prebivalci sosednjih naselbin. Vršijo se poseben obred za sprejem lovskega plena, kakršen je beli morsk som. Korjaki se zberejo v hiši srečnega lovca. Belemu morskemu somu vtaknejo v gobec travo in mu ovenčajo glavo z morskovo travo (sedge) in imajo veliko pojedino; darujejo tudi psa. A glavna točka te slavnosti je, da hišni gospodar, ko se prinese somova glava v kočo, vzame košček masti in jo vrže v ogenj rekoč: »Kahičnin (Najvišje bitje), to se žgemo v ognju za tebe!« Torej tipična prvenstvena daritev (Y. VI, 73).

Čukči in Korjaki imajo redne daritve in slovesnosti, ki so v zvezi s soborejo, in sicer v jeseni, ko se črede vrnejo s poletnih pašnikov. Korjaki darujejo žival neposredno »Onemu v

višavi« (Y. VII, 87), Čukči pa raznim dobrim duhovom, jutranjemu svitu, poldanski svetlobi itd., ki so po solncu orientirane personifikacije Najvišjega bitja (Y. VIII, 373).

Tipičen zgled individualne molitve pri Čukčih nam sporoča Bogoras (Y. VII, 497). Čukči prosi Najvišjega, da mu z a d r ž i divjega soba, ki je zašel v njegovo čredo sobov, takole: »Poslušaj me ti tam zgoraj: sem v veliki stiski. Ta (divji sob) hoče oditi, in ta je prvi te vrste, ki sem ga jaz videl... O Vairgin, ne zaničuj moje prošnje; daj, da se ga polastim! Dal bom tebi v zameno stvar e n a k o v r e d n o.«

Toda omenili smo že, da stopa v ospredje praoče Kutkinaku ali Kurkil, predvsem pri Korjakih. Izmed 140 mitov jih 131 obravnava njegove dogodljaje (Jochelson, *Mythology of the Koryak* str. 414 s.). Kurkil je predstavnik prakulture obmorskih Korjakov, ki so se preživljali s preprostim lovom, in je v mitologiji v neprestanem boju s soborejci na celini (torej z nomadi). Živi v p o d z e m s k i hiši. Umakniti se je moral Kutkinaku pred celinskimi soborejci na morski led. Teга praočeta je ustvarilo Najvišje bitje in ga poslalo na zemljo, da za ljudi vse uredi. On je učil Korjake, kako naj love divjačino na celini in na morju, izprosil je od Najvišjega bitja sobe (Y. VI, 18; VII, 168). On je srednik med ljudmi in Najvišjim bitjem. Pa polagoma je prevzel ulogo Najvišjega bitja.

Pri Itelmih je praoče že skoro popolnoma izpodrinil Najvišje bitje. Steller (str. 253) poroča, da je najvišji med vsemi K u t k a , ki je stvarnik nebes in zemlje. Da pa to ni p r a v o božanstvo, izhaja iz tega, da so po Stellerjevih poročilih Itelmi pravi bogokletniki, ker Kutke ne smatrajo vrednega pravega češčenja in ga ne prosijo ničesar in se mu ne zahvaljujejo.

Pri Korjakih je praktično tudi praoče Kutkinaku postal vsemogočni pomočnik Korjakov. Ko je namreč zapustil svet, je izročil Korjakom zakletve in obrede, ki jih naj Korjaki proti vsem nezgodam uporabljajo. Kakor smo omenili, so obredi in zakletve samo simbolično predstavljanje mitičnih dogodkov iz življenja praočeta. S t e m j e p o d a n o primitivno šamanstvo. Pri vsakem takem obredu je namreč p r a o č e nevidno navzoč in šaman simbolizira »praočeta« (Jochelson, *Mythology of the Koryak* str. 417).

V tej fazi razvoja ima praoče že poteze lunarne mitologije. Očividno so spremembe luninih faz povzročile pri človeku pra-

kulture miselnost, da je luna simbol praočeta, oziroma da sta identična. Kakor rastejo iz temne lune vse faze svetle lune, tako prihajajo iz umrlega pračloveka vse življenske sile, torej je treba praočeta dobiti vase: to je umetnost šamana. Ni tu mesto, razlagati to lunarno mitologijo; omenimo samo, da živali vrana, volk, medved, galeb, v katerih se šamanu duhovi prikazujejo (Y. VI, 47), simbolizirajo luno. Kutkinaku se nadalje po svojem odhodu z zemlje izpremeni v kamen, kakor tudi njegova hiša, čoln. Iz astralne mitologije vemo, da je kamen simbol temne lune.

Bogoras poroča (Y. VII, 319, in v American Anthropologist, 636), da ima Zenit (personifikacija stvariteljne sile, oziroma Boga) za pomočnika »Valvijaka«, »vranji kljun«, ki ima vranjo glavo, in Čukči ga slikajo z o b r a z o m a l i p o d o b o l u n e. Ker velja pri Korjakih praoče za pomočnika Najvišjega bitja, je identičen z lunariziranim Valvijakom.

Na tej prvi stopnji šamanstva, ki samo z gotovimi formulami angažira pomoč praočeta, ni posebne iniciacije ne šamanske noše ne umetno izdelanega rituala ne posebnih akcij ne krvnih daritev. Vsaka družina ima take zakletve od praočeta. Šamana po poklicu ni. Spadalo bi to šamanstvo v prakulturo bumeranga.

Druša faza šamanstva.

V nasprotstvu s kulturo lunariziranega praočeta se pojavlja nova kultura, ki je prišla k o b m o r s k i m Korjakom od zahoda. Ta kultura uvaja nove elemente, tuje prejšnji kulturi: žensko božanstvo, duhove in krvne daritve.

a) Ženski element.

Poleg duhov in krvnih žrtev se uveljavlja v tem šamanstvu ženski element. Pri Starosibircih so šamanke celo številnejše kot šamani, pri Novosibircih so šamanke bolj redke (Czaplicka str. 243). Pri Uigurih, Televtih, Burjatih so tradicije (Nioradze str. 53), da je prvi šaman bil ženska, in sicer je bila to boginja, »h č i l u n e«. Pri Čukčih in Itelmih je mnenje, da je ženska že po svoji naravi šamanka.

Pojav ženskega elementa v šamanstvu je umljiv, ker je nova kultura matrihalna in poljedelska. V tej kulturi stopi ženska v ospredje in v mitologiji zavzame p r a m a t i mesto

praočeta; identificira se tudi z luno, kakor praoče. Kakor je šaman prej skušal personificirati praočeta, tako v tej kulturi pramater: zato pri šamanih čuden pojav spremembe spola. Ta pojav je znan iz starih misterijev (kult Cibebe; šamani so se skupili, da bi se priličili materi boginji); podobne pojave imamo v južnovzhodni Indiji, na otokih Borneo, Javi itd. (Buschan II, p. 912), pri rodovih Khasis, Dajaks na Celebesu, pri indijanskih plemenih (Frazer, Adonis str. 384—433). Pri Čukčih se še dandanes dogaja, da se šaman izpremeni v šamanko (Y. VI, 52), in pri Korjakih je še tradicija o tem. Pri Itelmih so veljali »koëkčuč«, ki so se gerirali kot ženske in imeli tudi homoseksualna razmerja, kot najmogočnejši šamani.

Pri Jukagirih, Čunguzih, Jakutih imajo šamani kak ženski simbol na noši (predpasnik ali dva železna oboda, simbol za ženske prsi) ali v frizuri. Sprememba spola se vrši po nalogu duhov (Jochelson, *Mythology of the Koryak*. American Anthropologist, 1904, p. 421).

Ime za šamanko je pri sibirskih plemenih večinoma isto: »üdege«, »utakan« itd. Potanin in Banzaroff mislita, da je to v zvezi z mongolsko besedo »Etugen«, t. j. boginja zemlje (Czaplicka str. 244). To popolnoma potrjuje gornjo razlago, da se v matriarhalni kulturi človek skuša priličiti pramateri, ki postane, kakor prej praoče, boginja lune, v poznejšem razvoju tudi boginja zemlje.

Kakor pa je naravno sovraštvo med Kutkinakijem in pramaterjo, tako je sovraštvo med moškim in ženskim šamanstvom. Matriarhalna kultura je napadalna, kultura lunariziranega praočeta, ki še ni stopil v preveliko nasprotje z Najvišjim bitjem, se brani. Matriarhalna kultura je po svojem bistvu protiverska, negira staro Najvišje bitje, kar se mora izražati tudi v šamanstvu. Kultura lunariziranega praočeta ni zašla tako daleč.

b) Duhovi.

Duhovi (»kalav«) so podzemski duhovi, ponočnjaki, identični z nočno temo, ki so prinesli boleznin smrt. Pridejo od zahoda, nikdar ne od morja; od morja ne pride nič slabega (t. j. pomorska prakultura se upira novi!); slastno poželevajo človeška jetra (Y. VIII, 293).

Tudi Čukči poznajo take duhove (»kelet«): skupno ime za te duhove, bivajoče v puštinji, je »notasga-vairgin«, t. j. bitja iz zemlje (Y. VII, 293, 305). Kutkinaku je v neprestanem boju s kalavi in zmaguje (Y. VII, 29). Pri odhodu je zapustil ljudem posebne zakletve proti »kalavom« in postavil šamane, da se bojujejo z njimi. Toda »kalavi« in »kamaki« (duhovi) so imeli s v o j e šamane! Ti šamani zakoljejo (kakor smo že omenili) črno žival in jo postavijo proti zahodu, odkoder so ti duhovi prišli, darujejo mladi luni kri, meso, mast, pomažejo tudi idole s krvjo in mastjo.

Luna je v posebni zvezi s temi duhovi. Kalavi imajo lunine obraze. V zlohotnih čarovnijah se šaman sleče do nagega in svetlo luno po noči takole na govori: »Luna, kažem ti svoja spolovila; sočuvstvuj z mojo jezo, nimam tajnosti pred seboj, pomagaj mi proti temu človeku« (Y. VII, 448). Nekateri šamani opravljajo vsako leto »zahvalo« duhovom pomočnikom n a g i in omenjajo spolovila: luna in duhovi se torej tu identificirajo. Luna velja za solnce v svetu keletov.

Skušajmo razložiti! V matriarhalni kulturi se emancipirajo duhovi od Najvišjega bitja; praoče (Kutkinaku) brani proti novi kulturi Najvišje bitje: zato njegov boj proti duhovom. Z mišifikacijo lunarne mitologije skuša nova kultura opravičiti ulogo duhov. Kakor iz lune vzrastejo vse faze temne lune, tako iz praočeta vsi duhovi — vse sile v naravi, tudi vse bolezni: šaman, predstavlja joč praočeta, obvlada duhove.

c) K r v n e d a r i t v e.

Duhovom (in ker je luna identična z duhovi, tudi luni) se daruje kri, mast itd., kratko, krvna daritev.

Čemu te daritve?

V prvem delu smo omenili, da so kri in krvne daritve izrazit element šamanstva. Novinec se poškrupi s krvjo zaklane živali, tudi obleka z naveski, boben, šamansko drevo itd. se poškrupi, češ, da se »k r m i j o d u h o v i«. To je stereotipen izraz za ta obred. Idoli se pri mnogih narodih pomažejo s krvjo in mastjo. Omenili smo obred pri Kačincih, kjer iztrgajo jagnetu srce in pljuča za idol zajčjih prsi (praočeta). V drugih slučajih zauživajo ljudje kri, vgriznejo v utripajoče srce krave (pri Jakutih), použijejo jetra, kri, možgane medveda

(Ainu; cfr. Scheube, *Der Bärenkultus u. die Bärenfeste der Ainos*, 1880).

Kako naj si to razlagamo? Zdi se mi, da se tudi tu ponavlja osnovna misel šamanstva. Duhovi, ki so se uprli proti Najvišjemu bitju, vodijo ta boj naprej ter hočejo zavladati ljudem. Hosadam, prvotna žena boga Esa pri Samojedih, se bori proti dobrim duhovom »in se preživlja z dušami« (Anučin, uvod). Pri Altajcih »zapeljuje Kiši, prvi človek, ljudi k slabemu«; on je najhujši sovražnik ljudi« (Radloff str. 4, 10, 11); on pošilja duhove (kermese), ki naj preganjajo človeka do smrti. Kalavi pri Korjakih so ljudožrci in pozelevajo jetra (isto kot srce).

Kri, mast, srce, jetra simbolizirajo tu duše, od katerih »živijo« ti duhovi. Krvna žrtev duhovom bi naj bila viden, krut izraz gospodarstva teh duhov nad človekom. Zopet pa naj to praktiko maskira in priporoča iracionalna in fantastična izmišljotina. V to svrho služi lunarna mitologija o postanku človeškega rodu. Praočeta identificira ta mitologija z luno, in kakor iz temne lune zraste devet luninih faz, tako iz človeškega trupla, in sicer iz srca, zraste ves človeški rod, drevo z devetimi vejami. Ta lunarni mit skušajo daritve resnično predstaviti; zato širom sveta daritev v tej obliki, da se iztrgajo srce, pljuča, jetra, drob itd. V smislu mita se človeku, ako se usoda praočeta obnovi s tem, da se človek razkroji, tudi znova poraja življenska sila: plodovitost v naravi in zdravje v človeku se na ta način lahko obnovi (cfr. Gahs, *Semaine* str. 229).

Pljuča, ki jih ovija baksa pri Kirgizih okrog bolnikovega obraza, medvedja daritev, uživanje krvi, jeter, vse to naj simbolizira poživljajočo življensko silo praočeta v stilu lunarne mitologije. Duhovom naj da žrtev vladonad dušami, kar je glavni namen teh daritev, lunarna mitologija pa naj človeka premoti, kot bi žrtve poživljale njega. Jasno je torej izražen glavni tema šamanstva: človek se hoče polastiti z iracionalnimi praktikami nekih vrednot ali sil, ki jih uporni duhovi odtegujejo Najvišjemu bitju. Torej upor in mistifikacija.

Tretja faza šamanstva.

Jochelson poroča (Y. VII, 79), da je pri Korjakih sledeči obred v navadi. V pozni jeseni, ko se vrnejo Korjaki s poletnih

bivališč v zimske kočje, preiščejo mladi fantje v maskah zimska bivališča in preganjajo duhove (sami moški!); maske predstavljajo praočeta Kutkinakuja in njegovo družino. To spominja na tajne moške zveze matriarhalne kulture. Moški v teh zvezah iščejo mistično zvezo s svojimi predniki in častijo njih lobanje. Uprizarjajo ples v maskah, da predstavljajo duhove mrtvih prednikov. V nadaljnjem razvoju uprizarjajo moške zveze lov na človeške lobanje in človeška lobanja služi kot posoda duhovne magije.

Ko je prišla matriarhalna kultura z izrazitimi moškimi zvezami v stik s patriarhalno nomadsko kulturo, je postal formalistični okvir zaključenih moških društev nepotreben, ker ni bilo več treba reakcije proti ženskemu vladanju. A ostali so obredi duhovne magije: boben kot simbol človeške glave (v Tibetu je boben naravnost iz dveh človeških lobanj sestavljen), maske, izumetničeni obredi za klicanje duhov, ki so bili v navadi že v tajnih moških zvezah, in bržkone so tudi krvne žrtve, spočetka človeške, predvsem iz tradicije tajnih moških zvez, kajti v Afriki še danes tajne moške zveze lovijo človeške žrtve in jih darujejo svojim duhovom, oziroma uganjajo kanibalstvo.

Ce je naša domneva prava, bi bili profesionalni šamani, ki so nekaki klasični predstavniki šamanstva, nastali iz voditeljev tajnih moških zvez.

Naj navedem nekaj dejstev, ki potrjujejo to domnevo. Š a m a n m o r a v j u r t i, ko obreduje in zaide v »trance«, ostati na moški strani (Čubinov str. 31).

Pri Samojedih so ženske izključene od priprav za šamanski plašč; tudi še pri drugih narodih; ženska se ne sme dotakniti bobna (Czaplicka str. 226). Tudi uporabljanje mask pri šamanjenju potrjuje našo domnevo. Saj so, kakor pri tajnih moških zvezah, maske n. pr. pri Tlingit-Indijancih v Ameriki predstavljale razne duhove.

Pri Maidu-Indijancih v Kaliforniji (kjer nomadska kultura na matriarhalno ni vplivala) je najslovitejši šaman vsakega okraja kot voditelj lokalne skupine tajnega društva moral priklicati dež po potrebi, udariti sovražne naselbine z boleznijo in smrtjo (Roland Dixon, *The Northern Maidu*, *Bulletin of The American Museum of Natural History*, vol. XVII, 1905, 308 ap. Frazer, *The Golden Bough*, I, p. 358).

Bržkone izvira tudi boben iz tajnih moških zvez in je v zvezi s kultom človeških lobanj. Prvotna oblika bobna je vprava, da je sestavljen iz dveh človeških lobanj (pri Tibetancih; Buschan str. 437). Boben ima večkrat devet podložkov ali rogove, kar je v zvezi z lunarno mitologijo. Spominja namreč na devet luninih faz ali na lunine krajce. Luna predstavlja lobanje mrtvih prednikov. Pri Altajcih udarja šaman na boben, ga dviga više in više, da zbira duhove vanj, kakor poroča Potanin (Czaplicka str. 240). Šaman večkrat vtika glavo v boben ali jo pokriva z bobnom. Ali ne spominja vse to na kult lobanj, ki ima v tajnih moških zvezah namen, da se možje polaste duhovnih sil prednikov?

Ako se pri nekaterih plemenih boben skrbno izdeluje iz določenega drevesa (šamanskega), je bržkone tudi to iz lunarne mitologije, kajti šamansko drevo predstavlja človeški rod, vzrasel iz praočeta, ki je segnil v zemlji, kakor se razvijajo lunine faze iz temne lune.

Morda se da posebna noša profesionalnega šamana, ki ga predstavlja kot žival (soba ali ptico ali medveda), kakor smo to opisali v prvem delu, razložili iz mentalitete tajnih moških zvez. Vse te živalske maske namreč simbolizirajo lunariziranega praočeta.

Pri Korjakih oblečejo pri gotovih šamanskih obredih šamani medvedjo kožo ali si nataknejo vranin kljun na obraz. Korjaki to tako razlagajo, da naj šaman tudi na zunaj dobí obliko duha, ki je prišel v njega. To je pa vprav Kutkinaku, praoče, kakor vemo iz drugih, gori omenjenih poročil (Y. VII, 384).

Medveda imenujejo Jukagiri starega očeta, obenem ga imajo za šamana (Y. VII, 325). Tudi Altajci nagovarjajo medveda za »praočeta« in pravijo: »Pomagaj mi, praded« (Nioradze str. 39—40).

Tudi Giljakom in rodovom Ajnu je medved praoče, in če zauživajo pri kultu medvedjo kri, srce, jetra in možgane, žele s tem poživiti v sebi živlensko silo praočeta. Medvedova glava se na poseben način nagači z iverčki in je predmet posebnega kulta (Scheube, Der Bärenkultus str. 51). Bržkone je medved tukaj samo namestnik človeka in kult medvedje lobanje spominja na kult lobanj v moških tajnih zvezah. Na to me je

posebno opozoril profesor Gahs. Tudi Čunguzi si razdele srce in jetra ujetega medveda.

Razne živali, ki figurirajo na noši šamana, kakor labudi, krokarnji, orli, kuščarji, kače, race, žabe, simbolizirajo različne faze lune in s tem tudi lunariziranega praočeta. Na nekaterih nošah predstavljajo plošče tudi razne kosti šamana, tako da so nekateri pisatelji govorili o človeškem okostju, ki ga noša predstavlja. Skratka: šaman se nekako spremeni v praočeta.

Nato kažejo tudi človeške figurice na šamanski noši in opremi; tako n. pr. ima ročaj bobna pri Altajcih obliko človeka, ali pa ima batič na enem koncu obliko človeške glave. Iz besedila nekaterih šamanskih obredov pa naravnost izvemo, da kliče šaman svojege praočeta in svojo pramater.

Jochelson podaja podroben opis šamanskega obreda pri Jukagirih (Čubinov str. 34). Šaman posnema najprej glasove kukavice, volka, medveda, pondirka, psa. Potem poje: »M a t i - o g e n j , Mati-stan, Mati-gozdovi, Mati-zemlja, vsi mi bodite v obrambo! Ti naša mati usmili se nas!« Nato odpre vrata in vdihava duhove, roke zavija kakor kremplje, oči obrača kvišku, jezik pa moli ven; očitvidno ponazoruje kako žival. — Duh vpraša: »Zakaj si nas pozval?« — Pomočnik odgovori: »P r a - m a j k a , da te prisilim, pomagati nam. Kdo muči tega človeka?« — »Spodnji, nevidni«, odgovarja duh. Pramajka zahteva pogoščenje s kadili, z duhanom; potem šaman izsesava bolne dele. Tudi gledalci prosijo: »Pramajka usmili se nas!« Končno šaman bobna in pravi: »Mati, oče, usmili se me, ne vrni se več!«

Čubinov se čudi, da šaman ima »demona« za pramater.

Drug primer! Sieroszevski podaja detajlni opis šamanskega obreda (Čubinov str. 53) pri Jakutih. Udarjanje na boben narašča kakor burja. Ko boben pade šamanu na kolena, vzklika: »Solni vol (bik) zemlje, jaz stepni konj sem nad vse povišan človek, sem nad vse nadarjen človek, sem človek, ustvarjen od najsilnejšega vseh gospodarjev! Ti na levi, gospa, s palico mi razkaži napake in pot, gospa, mati! Na jugu n a d e v e t i h h r i b i h bivajoči duhovi! Na vzhodu, gospod, praoče siloviti, stoj mi ob strani!«

Pri krvni daritvi Burjatov posnema šaman mukanje bika in prevrže z nataknenimi rogovi vse navzoče. Bik ali vol simbolizira praočeta Bucha Nojona nekaterih burjatskih plemen (Sandšejev, Anthropos 1928, str. 939—950).

C. Šamanska kultura tuja obmorski prakulturi.

Da je bila druga faza šamanske kulture prakulturi obmorskih Starosibircev tuja, sledi že iz tega, da je pri njih svet duhov veliko manj razvit nego pri sosedih (Y. VI, 30).

Nadalje Kutkinaku sprva ni imel opravka z duhovi; šele v starosti si je napravil boben iz »uši svoje hčerke« in nastopil kot šaman. Narod se je začudil, češ: »Do starosti je bil brez duhov in je postal samo s tem šaman, da je dobil boben?« (Y. VI, 291). Šele na stara leta torej je dobil duhove. »Izčesati uši« je lunarni motiv.

Šamanstvo druge faze, ki z bobnom vpliva na duhove in jih hrani z daritvami, je Starosibircem bolj tuje in novo in se pri njih ni moglo popolnoma udomačiti. To se da še bolj jasno dokazati. Jochelson in Bogoras, najboljša poznavatelja Starosibircev, izjavljata, da je njih šamanstvo različno od šamanstva drugih narodov (Y. VII, 415). Boben, ki je sicer o s e b n i element profesionalnega šamana, je tu obče družinsko orodje in vsi lahko udarjajo nanj (Y. VII, 413). Pri Itelmih je vsaka žena lahko šamanka (Krašeninnikoff II, 80). Tudi posebne noše ni. Jukagiri so privzeli boben s priveski od Jakutov, Korjaki pa se sploh radi poslužujejo čunguških šamanov, pravih šamanov pri njih skoraj ni.

Pri glavnih slovesnih obredih Korjakov in Čukčev stopa šamanstvo v ozadje. Pomorščaki imajo slavnost, ko spomladi spuste čoln v morje in ga jeseni spet spravijo, nadalje slovesnosti za sprejem in odpremo morskega soma; soborejci imajo svoje pomladanske in jesenske slavnosti; toda te obrede vodijo družinski starejšine, ne šamani (Jochelson, Mythology str. 414 s.).

Pri spuščanju čolna v morje vodi slavnost najstarejša žena v družini; šele ob koncu pride, čisto sam zase, šamanski obred (Y. VII, 404). Tudi pri odpremi morskega soma še daruje najprej Najvišjemu bitju, potem pride šele šamanska zabava: žene udarjajo na boben, idoli se pomažejo z mastjo, možje se opijajo; šamana pa sploh oficijelno ni zraven. Prav tako sledi pri obredih soborejcev šamanski hokuspokus šele ob koncu.

Prej smo že omenili, da zlim duhovom šamani čisto tajno ponoči opravljajo daritve in da narod to občevanje obsoja. Bogoras pravi, da je to »delna izločitev vseh temnih in zlih duhov iz navadnega sistema daritev« (Y. VIII, 370).

Tudi pri Giljakah je šamanstvo mnogo manj razvito kakor pri sosednjih nomadih, Čunguzih (ob Amurju). Šamanstvo se, čim dalje proti izlivu Amurja, vedno redkeje pojavlja. Schrenck (str. 752 s.) sklepa, da ima šamanstvo svoj izvor bolj v notranjosti Azije. Giljakom šamanstvo ni izrazito verska institucija, ki bi v odnošajih do Najvišjega bitja pomembno ulogo imela; pri medvedjih slavnostih, ki so neke vrste kult praočeta, je šaman prisoten, pa ne sme šamaniti. Ples, skakanje, bobnanje šamana posnemajo ljudje brez razlike samo v zabavo.

Po svojem jeziku in ekonomski kulturi se Giljaki razlikujejo od ostalih narodov v Amurjevem obrečju. Ti so večinoma nomadski Čunguzi, soborejci, Giljaki pa so ribiči in lovci kakor Itelmi in pomorski Korjaki (Schrenck 227). Za pripravo rabijo Giljaki pse, kakor Čukči, Korjaki in Itelmi v obmorskih pokrajinah. Giljake štejemo po jeziku in ostali kulturi k starosibirskim plemenom in šamanstvo je pri njih importiran element.

Č. Klasična šamanska kultura je tuja arktični prakulturi.

Prof. dr. Gahs (Festschrift, str. 231 s.) je ugotovil arktično prakulturo; nje nositelji so še danes Samojedi v Sibiriji in centralni Eskimi v severni Ameriki med izlivom reke Mackenzie in Hudsonskim zalivom ter na otočju arktičnega morja. V verskem oziru je za to prakulturo tipična ideja Najvišjega bitja, ki nosi ime »vsemir« ali »nebo«, nadalje so značilne daritve lobanj in dolgih cevnihi kosti medvedov, sobov itd., ki se darujejo Najvišjemu bitju kot nekaka prvenstvena daritev. Za teorijo prof. Gahsa o arktični prakulturi govori najdba, o kateri poroča Nordenskjöld v svojem potopisu (str. 339). Na vzhodnem rtiču (East Cape), ki ga imenuje Irkaipi, sta našla Nordguist in Almgusta na obronkih gorovja na raznih mestih velike kupe lobanj medvedov, sobov in mrožev, razvrščenih v krogu, z nosom proti sredi, okrog visoko nagromadenih sobjih rogov, tudi lobanje elena in morskih tjujnjev; drugih kosti sploh ni bilo. Po izjavah domačinov so bile te kosti izza časa »Onkilonov«. Bržkone so to daritvena mesta (Opferstätten). Torej vprav med obema skrajnima zastopnikoma prakulture, Samojedi in Eskimi, dragoceno najdenišče izumrlih »Onkilonov«! Iz raznih drugih poročil, iz ostankov v zemljo zakopanih bivališč in iz najdenih artefaktov smemo sklepati, da so bili Eskimi, ki so segali do izliva Kolime in bili nekda v nepretrgani

zvezi s Samojedi. V podrobno dokazovanje te trditve se tu nemoremo spuščati. Tipično šamanstvo, ki hoče samovoljno stopiti v stik z nadčloveškimi bitji (s pračlovekom ali z duhovi) in prezira Najvišje bitje je arktični prakulturi prvotno tuje. Saj pravi Troščanski (v Živaja Starina, 1911, p. 248, ap. Gahs, 261), da je pri Samojedih šamanstvo v prvih povojih. V zvezi s krvnimi daritvami kaže šamanstvo na južni izvor. Pri Samojedih kakor pri centralnih Eskimih je šaman poln spoštovanja do Najvišjega bitja, tako da se mu klanja.

D. Profesionalni šamanizem je nomadski kulturi prvotno tuj element.

Sandšejev (str. 981) poudarja, da so šamani v posebnem razmerju s socialno organizacijo Burjatov. Burjati so se delili prej v skupine po krvnem sorodstvu, tako da so bili vsi člani enega rodu v krvnem sorodstvu. Glavarji teh rodov so po čutu Burjatov šamani in vsi burjatski rodovi izvajajo svoj rod iz pradeda-šamana. Saj je prof. Vladimirtsov dokazal (Sandšejev *ibid.*), da so že v 12. stoletju šamani bili načelniki posameznih rodov. Šaman Makočkejev je povedal Sandšejevu (str. 982), da so nojoni (glavarji, knezi posamnih rodov) morali imeti »ongon košut«, to je idole, napravljene iz kož devetih živali, to se pravi tipične simbole šamana, z eno besedo, bili so šamani. Zdi se mi, da se vse to da tako-le razlagati. Prvotna kultura nomadov ni poznala šamanstva in je častila nebesnega vladarja, kateremu so daritve in sploh kult opravljali glavarji rodov, starejšine. Ko se je jela od juga širiti nova kultura s tipičnim profesionalnim šamanstvom, so si glavarji osvojili ulogo šamanov, da ne bi zgubili vpliva. Tako so postali glavarji šamani, najprej in predvsem beli šamani. Toda šamani so se tudi kot samostojna institucija uveljavili. Kjer se ta kompromis ni izvršil, tam so nastopili kot pravi, črni šamani.

Kitajska poročila, staroturški napisi, mongolska izročila jasno izpričujejo, da so kani Turkov in Mongolov za časa narodne neodvisnosti bili ohranjevalci in branitelji stare verske tradicije, ki je poznala izključno le »Nebo« kot osebno, najvišje božanstvo (Gahs, Semaine str. 219).

Mongoli in Jakuti imajo verske slavnosti (pri Mongolih Urus-Sara, pri Jakutih Isijah), pri katerih se na velikem zborovanju ljudstvo posvetuje o vseh političnih in upravnih zade-

vah, mladina pa uprizarja tekme in poje stare pesmi. Pri Mongolih voditelj slovesno daruje kobilje mleko (kumis) bogu Urin-Ai-Tangara. Tudi poseben konj se posveti Najvišjemu bitju, pa se ne ubije, n. pr. pri Kačincih na Abakanu (v severnem Altaju). Pri vseh teh obredih je šaman izključen (Gahs, *Semaine* str. 225 s.).

Pri Jakutih stoji proti Aj Tojonu, ki je stari turški nebesni vladar (in dobri praoče), Ulu Tojon, črni, zli praoče. Temu darujejo krvne daritve pod vodstvom »cele trope šamanov in šamank«, Aj Tojonu pa daruje šaman ali eden starejšin nekrvno daritev kumisa in mu posveti živega konja (Jochelson, *Kumiss Festivals of the Yakut*, New York 1906, 257 s.). Prvi »isijah«, slovesnost v čast Najvišjega bitja, je praznoval po splošni jakutski tradiciji Ellej, praded Jakutov, ki jih je vodil na sever, in pri tem obredu je opravil tako daritev Aj Tojonu kakor tudi pramateri Ajsiti, ki je staronomadski ideologiji gotovo tuj element. A Ellej, o katerem se ne pravi, da je šaman, opravlja oba dela ceremonije (Sieroševski, *Jakuti*, Petrograd 1896, 187—188). »Hišni gospodar ali šaman« je v Verhojansku (prav na severu) v prisotnosti Sieroševskega vrhovnemu božanstvu Ai Tangoru daroval kumis.

Pri Jakutih so »isijah« Najvišjemu bitju popolnoma ločene od jesenskih krvnih daritev Ulu Tojonu, na Altaju in Abakanu so združene.

Pri Kačincih (Tatarih na Abakanu) se opravlja daritev nebesnemu vladarju brez šamana (Radloff, *Proben der Volkslitteratur d. türkischen Stämme*, Petersburg 1866, 393 s.), pač pa sodeluje ves narod. V prvem delu darujejo kumis, v drugem preparajo trebuh jagnjetu. Pa vprav na Abakanu pri istih Kačincih in Sagajcih je cela vrsta drugih daritev »na gori«, daritev, ki so naslovljene na »duha gore«, pri katerih je vedno šaman, ki navadno iztrga iz daritvene živali srce in pljuča (Katanow, *Dialekte d. Urjanhaier, Abakar-Tataren u. Karagassen*, 1907, 577—588). Pri teh daritvah so sicer molitve naslovljene na gorskega duha, pa ob koncu pravi šaman: »Črni oblaki naj se dvignejo z vonjem (darovanega mesa) h Kan Tegiru (Najvišjemu bitju)... Prosim kneza nebes za dež, da namoči suho zemljo.« Šaman torej nastopa zopet v dvojni ulogi. Je pa še pri Kačincih poseben kult »belih zajčjih prsi«, pri katerem nastopi izključno šaman; prepara živemu jagnjetu tre-

buh, da mu iztrga srce in pljuča, pomaže idol zajca ž njimi, vse brez molitve. To je tipična šamanska daritev. Prof. Gahs (Semaine str. 223) iz vsega tega sklepa, da so krvne daritve Uj Tojonu pri Jakutih in daritve zajčjemu idolu in gorskim duhovom na eni strani tipičen izraz šamanske kulture, »isijah« pri Jakutih in daritev nebesnemu vladarju pri Kačincih pa izraz kulture s kultom nebesnega vladarja.

Radloff opisuje žrtev konja pri Altajcih v čast Baj Ulgena, zastopnika Najvišjega bitja Tengere Kaira Kana. V prvem delu šaman z brezino vejico pahlja konja in posveti njegovo dušo Baj Ulgenu. V drugem delu se konj zelo kruto zaduši in noge se mu izvinejo iz kolkov, koža z glavo in nogami pa se razobesi na drogu, kakor da bi se ves konj daroval Baj Ulgenu. V tretjem delu proizvaja šaman zelo komplicirane, tipično šamanske ekstatične plese in akcije, s katerimi dramatično predstavlja svoj pohod v razne plasti nebesnega svoda, dokler ne pride v šestnajsto plast do Baj Ulgena (Radloff str. 20 s.). — Očividno je tu zopet mešanica dveh kultur in šaman si je tu prisvojil obrede v čast nebesnih božanstev. Pri pristnih Mongolih (severne Kitajske) se je praznoval obred Urus Sara tako, da so določen dan zbrali vse kobile; dva jezdeca (eden na celaku, eden na kobili) sta škropila vse kobile s kumisom ter jih s tem posvetila Najvišjemu bitju Tengriju. Pri ceremonijah Cagan-sara pa je šaman daroval krvne daritve (konje, pa tudi rogato živino) duhovom polja in plodnosti (Banzarov, Črna vera ali šamanstvo Mongolov, Petrograd 1891, 39—41).

Gahs omenja v rokopisu: »Čedalje bolj proti zahodu, med Ugrofinci in Samojeđi, so krvne žrtve bolj številne in so v najtesnejši zvezi z duhovi in dušami prednikov kakor tudi s poljedelstvom in govedorejo.«

E. Belo in črno šamanstvo.

Med kulturo lunariziranega praočeta, ki več ali manj še spoštuje Najvišje bitje, in med novo matriarhalno kulturo, ki prihaja od juĝa, je nasprotstvo. Matriarhalna kultura v načelu zanikuje Najvišje bitje, saj stopa ženska v ospredje. Kutkinaku sovraži vse kalave, duhove nove kulture, in zato njegovi šamani vodijo ljut boj z novimi šamani, ki delujejo s pomočjo keletov.

Zdi se mi, da ima smrtno sovraštvo med belimi in črnimi šamani (Holmberg str. 86) svoj prvi izvor v onem razdorju med Bogom in duhovi. Dokler je uživalo Najvišje bitje splošno zaupanje in avtoriteto, so družinski poglavarji vodili obrede; ko so prišli čarovniški šamani, so skušali izpodriniti glavarje in zasesti njih mesto. Beli šamani so izšli iz starih družinskih glavarjev in starejšin, ki so vodili obrede. Zato je umljivo, zakaj beli šamani nimajo ne posebne noše ne bobna: ker sploh niso pravi šamani. To misel izraža tudi Troščanski, ko pravi, da so se beli in črni šamani razvili popolnoma ločeno; beli šamani da so nasledniki glavarjev rodu, ker se glavarji pri obredih ne obračajo do zlih duhov, kakor tudi beli šamani ne (Czaplicka str. 196). Da sta beli in črni šaman iz dveh različnih kultur, potrjuje tudi Sandšejev, ki opisuje boj med zahodnimi, dobrimi in vzhodnimi, zlimi duhovi pri Burjatih. Pri Burjatih je skupina belih ali dobrih šamanov v službi dobrih duhov, prednikov in božanstev na zahodu in je v neprestanem boju s črnimi šamani, služabniki vzhodnih, zlih duhov. Med obema skupinama je neprestano boj. Sandšejev (Anthropos I. 6, str. 977) išče razlago tega dejstva v nekih zgodovinskih dogodkih, v nekem križanju raznih verskih sistemov. Tudi geografska orientacija, zahod in vzhod, kaže na to.

Ker mitologija Burjatov poudarja, da so bili beli šamani prvi na zemlji, je pač matriarhalna kultura zlih duhov in njihovih šamanov prišla pozneje od vzhoda, oziroma jugovzhoda.

Poleg etičnega momenta (upor duhov proti božanstvom) je gotovo v znatni meri vplivala lunarna mitologija matriarhalne kulture na razvoj belega in črnega šamanstva. Pri altajskih in deloma tudi starosibirskih plemenih nastopajo tri božanstva, eno ženskega spola in dve moškega; navadno sta sinova ali mož in brat z boginjo. Eden je navadno v nebesih, je vir življenja in vsega dobrega, drugi v podzemlju in je vladar zlih duhov. Jakuti n. pr. poznajo boginjo Ajzit, belo božanstvo Aj Tojon in temno božanstvo Ulu Tojon; Jenisejci imajo boginjo Hosadam (slabo) in medveda, boga zemlje. Pri Altajcih je Baj Ulgen na višavi, Erlik v podzemlju itd.

Izšla je ta trojica iz lunarne mitologije. Pramati je identificirana z luno sploh; dve lunini fazi, svetla in temna, pa sta oni dve moški božanstvi. Že živali, ki simbolizirajo ta božanstva

(raca, gos, labod, ponirek, vrana, zajec, bik, jelen, medved, tiger), kažejo na lunarizacijo, kajti povsod so te živali simbol lune. Iz temne lune izhajata svetloba in tema, tako tudi iz pramatere dva junaka, eden svetlobe in življenja, drugi teme in smrti.

Toda človeška fantazija, ki je ob lunarni mitologiji snovala, ni šele na novo ustvarila onega sovraštva med božanstvi, ampak je skušala nasprotstvo med dobrimi in zlimi duhovi samo mitološko razložiti. Tradicija, ki je ohranjena v mitologiji, stavi oni razdor in upor na začetek zgodovine.

F. Družinski, klanski šamanizem.

Bogoras, Jochelson in drugi avtorji govorijo mnogo o družinskem šamanizmu v nasprotju s profesionalnim ter menijo, da se je profesionalni šamanizem razvil iz družinskega.

Toda mislim, da sta terminologija in razlaga napačni. Družinski šamanizem bi bil v tem, da so glavarji družine ali tudi drugi člani družine šamani in da poljubno šamanijo. Toda družinski šamanizem po svojem bistvu ni pravi šamanizem, kajti medijizma v njem ni. Vsakdo ne more biti medij, tudi je pravi šamanski boben o se ben element šamana-medija. Družinski šamanizem je samo mimikrija šamanstva. Starejšine so pač pod mogočnim vplivom novodošle kulture tipičnega šamanstva začeli pri svojih stalnih slavljih uvajati nekaj šamanskih praktik, ter mehanično prevzeli nekaj zunanjih vidnih elementov šamanstva. Zato Čubinov pripominja, da se profesionalni šamanizem ni razvil iz družinskega, ampak neodvisno od njega (Čubinov str. 19—23).

Zaključek.

Na sibirskem ozemlju je šamanstvo ohranjeno v klasični obliki. Podrobna analiza svedoči, da je šamanstvo prvotnim sibirskim kulturam, arktični prakulturi, obmorski stari kulturi Starosibircev in nomadski kulturi tuje, da je pa v zvezi predvsem z raznimi toki matriarhalne kulture prodiralo iz južne Azije proti severu in polagoma zavalovalo po vsej Sibiriji. Iz stikov s prvotnimi kulturami so nastale različne kulturne mešanice, ki se očitujejo predvsem v šamanskih obredih. Toda šamanstvo, ki je pozneje prišlo v Sibirijo, kljub načelni hostilnosti proti Najvišjemu bitju, domačemu starejšim sibirskim kulturam, ni moglo popolnoma izpodriniti njegovega vpliva.

PRAKTIČNI DEL.

Krepost zmernosti v spisih sv. Janeza Hrizostoma.

(Doctrina s. Joannis Chrysostomi de virtute temperantiae.)

Dr. Jos. Ujčič.

Summarium. — Homines naturaliter delectationes convenientes appetunt. — Chrysostomus utpote orator non exhibet formalem definitionem temperantiae. — Docet non in rebus sensibilibus, quibus delectamur, situm esse vitium, sed in voluntate: voluntas est causa efficiens mali, non vinum, quod Dei creatura est. — Chrysostomus inde minime »prohibitionismo« americano favet. — In favorem vini adducit rationes a) valetudinis, b) oblectamenti, c) cultus. — Delectatio gustus per se licita, sed in moderatione imprimis quaerenda. — Temperantia docet »medium« servare, veram voluptatem parit, animae pulchritudinem affert. — Chrysostomus, alienus a rigorismo, docet fruendum »quantum usus exigit«. — Severe damnat intemperantiam propter malas sequelas physicas, psychicas, religiosas, sociales denique ob rationes aestheticas. — Praesertim impugnat ebrietatem in a) feminis, b) viris, quae parit passionum bellum, hominem ad animalia prosternit, ridiculum facit, mentem hominis obscurat, iram inflammat, daemoniaci similem ebrium reddit, a religione abstrahit. — Antidotum contra intemperantiam praedicat ieiunium, quod est medicina corporalis et spiritalis. — Non sufficit ieiunium corporale, sed postulat ieiunium a peccatis; huius omnes, robusti et debiles, capaces. — Celebrat fructus ieiunii, quod animam elevat, virtutes docet, orationem roborat, vincula solvit, arma praebet, iram Dei placat, differentias sociales lenit, omnibus hominibus congruit, adolescentes docet; hinc laude dignum. — Verum est nos temperantiam non posse exercere nisi laborantes; attamen ne illud consideremus laboriosam esse virtutem, sed potius posse illam a nobis exerceri. Temperantia ducit ad iustitiam, iusti autem habent voluptatem puram, firmam, stabilem.

1. Uvod.

Πνευματικὴ μέτρα θεῶν εἶναι.

[Chrys. in Col. hom. 11, n. 2].

1. Da se prišteva »zmernost« (temperantia) med kardinalne kreposti, je stara teološka tradicija. — Težnja po užitkih je v človeku tako močno razvita, da je res potrebna posebna čednost, ki bi uživanju pokazala pravo smer, oziroma ga ohranila v pravih mejah.

2. Da si človek že po naravi želi naslad, ki so njemu primerne, je umevno: homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem, piše tudi Akvinec (2 II, q. 141, a. 1 ad 1).

3. Posebno pa teži človek po onih nasladah, ki so mu potrebne, da ohranjuje svoje osebno življenje (quibus conservatur natura individuali), in potem po onih, ki so združene z deji, s katerimi se ohranja človeški rod (natura speciei); prvo se dosega per cibum et potum, drugo pa per coniunctionem maris et feminae (2 II, q. 141, a. 4 corp.).

Razen teh naslad, za katerimi človek tako močno teži, imamo i druge, bolj »idealne« naslade, n. pr. optične (pogled na lepo sliko), akustične (koncert) in tudi naslade duhanja (duhati rožo).

4. Za vse te naslade nam služijo čutne dobrine («bona sensibilia»); da se že v začetku izognemo v tej stvari vsakemu rigorizmu, moramo reči, da čutne dobrine nikakor niso proti pameti, temveč so dane in namenjene, da nam služijo kot sredstva, rekel bi orodja, v dosego višjega cilja (prim. 2 II, q. 141, art. 3 corp.). — Ako čutimo pri uživanju teh čutnih dobrin neko slast, nikakor ne pomeni, da je to zlo; to je pač že v naravi: natura delectationem apposit operationibus necessariis ad vitam (2 II, q. 141, art. 7 ad 1). Seveda mora človek iskati v prvi vrsti to, kar je »necessarium«, in ne zgolj »delectatio«. Pokazati tu pravo smer in pot, je naloga kardinalne čednosti »zmernosti«, grško *σωφροσύνη*.

5. V naslednji razpravi želimo podati misli, ki jih razvija o zmernosti največji vzhodni moralist sv. Hrizostom. Omeniti pa moramo že v naprej: Hrizostom ni sholastik, ni teoretik, temveč predvsem praktičen dušni pastir in ognjevit govornik. Kot velemestni škof, ki je pridigal v še napol poganskem Carigradu, ni mogel pustiti v nemar moralnih problemov; saj vprav ti so bili »pekoči«. Pri govorniku seveda ne bomo iskali izcizeliranih šolskih moralnoteoloških tez, pač pa moralnoteološko vsebino. In za to nam gre.

6. Formalne definicije »zmernosti« pri Hrizostomu torej ne boš iskal; doznamo pa, kaj je zmernost, ako čitamo, kako hvali dragocene sadove posta in zdržnosti, oziroma kako slika žalostne posledice požrešnosti in alkoholizma.

2. Načelno stališče.

7. Hrizostom ima izredno jasne pojme o zmernosti. Predvsem poudarja, kar je bilo z ozirom na Manihejce potrebno, da čutne dobrine niso zle, temveč indiferentne; tako n. pr. vino ali bogastvo: non mala res est vinum, sed mala ebrietas; ita non mala res divitiae, sed mala avaritia, mala cupiditas (Ad Antioch. hom. 2, n. 4; PG 49, 40). — Hrizostom često naglašava misel, ki je eminentne moralteološke važnosti, da grešnost ni v stvarini, temveč je v naši volji: vide, non in natura sita esse vitia, sed in arbitrio et voluntate (In Gen. hom. 29, n. 4; PG 53, 266). — Non ex vino, sed ex perversa voluntate nefaria scelera patrantur (In Gen hom 29, n. 3; PG 53, 265).

Volja je oni činitelj, ki dela dobro ali zlo: voluntates sunt, quae bene operantur, et quae delinquant. (De diabolo tent. hom. 3, n. 2, G 49, 268). Govoreč o miloščivi izrečno omenja, da Bog ne kaznuje ali nagradi zgolj dejanja, temveč voljo: οὐκ ἀπλῶς τὸ γινόμενον, ἀλλὰ τὴν γνώμην καὶ κολάζει καὶ στεφανοῖ (In Mt hom. 19, n. 1; PG 57, 274).

Ko govori Zlatoust o Judežu, se vpraša, odkod razlika v učencih Gospodovih? Odgovori: ἀπὸ τῆς προαιρέσεως . . . Προαιρέσεις mu je prosta odločitev, namen, volja, in o tej pravi, da je vzrok dobrega in zla: αὕτη αἰτία τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν γίνεσθαι (De prodit. Judae hom. 2, n. 3; PG 49, 387). — Ne greši ne oko ne drugi ud; temveč

sama προαιρέσις (animi affectio): οὔτε ὀφθαλμὸς οὔτε τι ἄλλο μέλος αἴτιον, ἀλλ' ἡ πονηρὰ προαίρεσις (In Gal. hom. 5, n. 3; PG 61, 668).

8. S tem ni pa rečeno, da Hrizostom ne pozna bonitatem ex obiecto actus humani; pogledjmo le, kako hvali krepost: nihil est virtute potentius: ea et petra est solidior et adamante fortior (In Ps. 115, n. 2; PG 55, 292); kreposti pa si brez dobrega objekta ne moremo predstavljati. Pač pa je hotel zadeti oni formalizem, ki se zadovoljuje z zunanjo neoporečnostjo in korektnostjo, ne skrbeč za notranjo čednost; grajal je one kristjane, qui mundis vestibus intrare student (in ecclesiam) itemque lotis manibus; ut vero animam puram Deo sistant, nihil curant. (In Mt hom. 51 [al. 52] n. 4; PG 58, 516). Za bogoslužje brezpogojno zahteva notranji kult: Deum enim non fumo, nec nidore, sed per optimum vitae institutum, non corporeum, sed in mente situm, colere et honorare oportet (In Ps. 49, n. 4; PG 55, 247).

9. Te misli Hrizostomove: a) da so tvarine same po sebi indifferentne in b) da se za dobrost čina zahteva προαίρεσις, je treba imeti pred očmi, če hočemo prav umeti njegov nauk o zmernosti.

10. Zlatoust se je boril z Manihejci, ki je po njih nauku bila že tvar kot taka zla: torej bi bilo tudi vino kot stvar zlo. Proti tej zablodi Hrizostom zelo naglašča, da je vino stvar božja, ki je zato ne smemo obsojati. Ko razlaga Ps. 103, 15 (et vinum laetificet cor hominis), ga izrečno navaja proti Manihejcem: hic locus est contra haereticos utilis est, Dei creaturam accusantes. Ako bi bilo vino zabranjeno, jim pravi Hrizostom, bi ga Pavel nikoli ne bil dovolil. — Toda ne samo proti heretikom zagovarja Hrizostom načelno dovoljenost vina, temveč tudi proti nekaterim ozkosrčnim vernikom (contra fratrum nostrorum simpliciores); bili so med verniki ljudje, ki so videli grdo bo pijancev, toda mesto da bi grajali pijance, so obsojali vino: illos vituperare omittentes, fructum a Deo datum calumniantur, dicentes: »Non sit vinum.« Ipsi itaque dicamus: »Non sit ebrietas!« Svojo misel motivira z argumentacijo, da je vino od Boga, pijanost pa od hudiča; ni krivo vino, temveč človeška nespačet: Vinum enim Dei, ebrietas diaboli opus est; non vinum ebrietatem facit, sed intemperantia ebrietatem facit; ne Dei creaturam accuses, sed conservi insaniam argue (Ad Antioch. hom. 1, n. 4; PG 49, 22).

3. Hrizostom in »prohibicija«.

11. Kakor vidimo, se Hrizostom ne da prav nič razlagati v korist sistema, ki ga Amerikanci imenujejo »prohibition«. Taka prohibicija je nesmisel, ker kaznuje uporabo sicer dovoljene stvari z naravnost drakonskimi kaznimi, kar rodi seveda le odpor. Amerikancem bi bilo svetovati malo manj sovraštva proti vinu, ki je creatura Dei; za to pa malo več ljubezni do zamorcev, ki so imago Dei¹.

¹ Sploh dvomi pisec teh vrstic, je li oportuno, v današnji demokratični dobi (Amerika je bojda demokratična država) dajati državne zakone, ki tako

12. Misel, da je nezmernost zlo, ne pa vino, poudarja Hrizostom dosledno: nihil mali est vinum ad mensuram bibere, sed ebrietati se dedere (In Gen. hom. 10; PG 53, 82).

Te trezne misli pa tudi v Hrizostomovem času niso zadostovale nekim pretreznim prohibicionistom, ki so z neumevno vnemo povpraševali: »čemu neki je Bog ustvaril trto, ki prinaša toliko zla?« Zlatoust resno graja to neumestno vprašanje in poudarja svojo doktrino: iam forte quaerat aliquis: quare planta tot malis plena in hanc vitam producta est? Ne ita temere loquaris, homo, omnia quae in buccam veniunt. Non est planta haec mala, neque vinum malum, sed illius abusus, quia non ex vino, sed ex perversa voluntate nefaria scelera patrantur (In Gen. hom. 29, n. 3; PG 53, 265).

13. Stari cerkveni očetje so torej mislili o tem vprašanju res jasno in vedro; o kaki absolutni prohibiciji ne najdeš pri Hrizostomu niti besedice: vino je pač dovoljeno... to misel zagovarja ne samo argumentis ex ratione, temveč tudi s citati iz sv. Pavla (Rom 13, 13), o katerem pravi: bibere non vetat, sed praeter mensuram: non frui vino, sed cum temulentia frui vetat (In Rom. hom. 24, n. 1; PG 60, 623).

14. Še bolj tehten dokaz pa mu nudi Kristus, ki je po svojem vstajenju pil vino; to navaja posebno proti hydroparastatom, ki so rabili v kultu le vodo: Cur post resurrectionem non aquam, sed vinum bibit? Ut aliam malam haeresim radicitus evelleret. Quia enim quidam in mysteriis aqua utuntur, ut ostendat se, et cum mysteria tradidit, vino usum fuisse, et post resurrectionem in vulgari mensa vinum adhibuisse (In Mt. hom. 82 [al. 83] n. 2; PG 58, 740).

15. Hrizostomova izvajanja so moralnoteološko zelo poučna: Prvič jasno uči, da je vino samo po sebi indiferentno; drugič, da je volja tista korenina, iz katere izvira pijanost. — Za pastoralno prakso sledi iz tega: ni treba naravnost grmeti proti vinu, ki je nedolžna stvarca in dar od zgoraj, temveč proti — volji, ki se noče premagovati. Svojo pastoralno sekiro moramo nastaviti na to korenino, ki jo je treba temeljito očistiti (vzgoja volje!), in ni dosti samo s škarjami obrezovati poganjke iz te korenine. — Abeceda krščanskega življenja se začenja z zatajevanjem samega sebe, ne še le s to ali ono stopnjo alkohola.

16. Hrizostom sploh ni zavzet za to, da bi se preprečevale napake samo s fizično silo: Christianis minime omnium licet delicta peccantium vi emendare (De sacerdot. l. 2, n. 5; PG 48, 634); potrebno je, da človek dela dobro iz notranjega prepričanja: quandoquidem Deus non eos coronat, qui vi abacti a nequitia abstinant, sed eos qui libero proposito ab ea declinant (ibid.).

17. Te ideje je moral carigrjski patrijarh tembolj poudarjati, ker so nekateri ozkosrčni prohibicionisti, videč slabe posledice vina, tarnali: »O, ko bi le vina ne bilo!« Zanimivo je, da Hrizostom izrečno odklanja to čudno željo; kajti potem bi morali tudi reči: o, da bi le globoko segajo v zgolj privatne zadeve. Ali naj državljani vložijo prošnjo na vlado, ako si hoče ugasiti žejo s čašo hladnega piva? Smešno!

ne bilo železa! ker se z železom vrše umori itd.: Multos enim audio, cum haec mala conspiciunt, dicentes: »Utinam non esset vinum!« O amentiam! O stoliditatem! Aliis peccantibus, Dei dona criminariis? Et quanta insania! An vinum, mi homo, hoc malum efficit? Non vinum, sed intemperantia eorum qui vino abutuntur... Si vero dicas: »Utinam non esset vinum!« ultra progressus dices: »Utinam non esset ferrum!« propter homicidas; nec esset nox, ob fures (In Mt hom. 57 [al. 58] n. 4; PG 58, 564).

Radi tega Hrizostom sicer resno svari pred pijanostjo, nikakor pa ne zahteva popolne zdržnosti vina, ker je vino božja stvar, ki kot taka ne dela zla: Abstineamus ab ebrietate; non dico: abstineamus a vino, sed: ab ebrietate abstineamus; non vinum efficit ebrietatem: est enim Dei creatura; Dei porro creatura nihil efficit mali; sed v o l u n t a s maligna efficit ebrietatem (Adv. ebrios. n. 1; PG 50, 434).

Ce vidimo zle posledice vina, ne kaže torej grajati vina, temveč zlo voljo, ki se odloči za pijanost: quando videris usum vini, non vino totum tribuas, sed corruptae voluntati sua sponte ad malum ruenti (In Gen hom. 29, n. 3; PG 53 265). Sploh je Hrizostomu vino dar, s katerim je hotel Bog človeka počastiti, le to obžaluje, da se človek pri tem s svojo nezmernostjo degradira: Deus te hoc munere honoravit; cur ex immoderato usu te ipsum dehonestas? (In Mt hom 57 [al. 58] n. 5; PG 58, 564.)

4. Razlogi za vino.

18. Toda ne samo, da vino ni zabranjeno, njemu v prilog govore pri Hrizostomu tudi pozitivni razlogi.

a) Že apostol priporoča učencu, naj uživa malo vina iz higijeničnih razlogov: ad Timotheum scribens nobis bibendi vini mensuram et terminos statuit; tantum bibere iubens, quantum v a l e t u d i n e m adiuvet, quantum corpori s a n i t a t e m praebeat et non alterum morbum (Ad Antioch. hom. 1, n. 4; PG 49, 21). Ako ga zmerno uživamo, je vino lahko naravnost zdravilo: medicina optima est, quando commensurationem habet optimam (ibid.; PG 49, 22). Skratka: vinum datum est, ut languidum corpus erigat, non ut animae robur opprimat; ut carnis imbecillitatem tollat, non ut animi sanitatem exterminet (ibid.).

Prav z ozirom na bolnike, meni Hrizostom, bi bila škoda, ko bi se vino odpravilo; za druge potrebe pa je mnogo bolj važna voda (De Anna sermo 5, n. 3; PG 54, 673).

b) Razen higijeničnih razlogov govore pri Hrizostomu za vino tudi psihološki: človek si želi včasih tudi veselja, in le-to vino pospešuje: vinum enim a Deo datum est, non ut inebriemur, sed ut sobrii simus; ut delectemur, non ut doleamus: vinum enim laetificat, inquit David, cor hominis (Ps. 103, 15. Ad Antioch. hom. 1, n. 4; PG 49, 22). Vino nam je Bog dal, da se posmejemo, ne pa da postanemo smešni: vinum datum est ad laetitiam, non ad turpitudinem; datum est ut rideamus, non ut derideamus; ut

recte valeamus, non ut aegrotemus; ut imbecillitatem corporis instaureremus, non ut robur animi deiciamus (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 5; PG 58, 564). Ko bi šlo samo za žejo, bi nam zadostovala i voda; toda da se razvedrimo, nam je Bog dal vino: Ad quid vinum? Non tantum ut bibas; nam ad id satis est aqua; sed ut laetificeris et placide agas; nam vinum laetificat cor hominis (In Rom hom. 28, n. 2; PG 60, 652). Vino ima namen, olajšati bolečine in žalost: vinum merum tristitiā correpto datur, ut vulnus mitiget (De Lazaro concio 6, n. 7; PG 48, 1038).

c) Poseben pomen pa ima vino v kultu; saj se bogoslužje ne more vršiti brez njega. Hrizostom govori o tej stvari sicer previdno radi poslušalcev, ki še niso bili krščeni, za nas pa povsem jasno: alia quoque ratione considera, ubi vinum fuerit utile, et contremisce, mi homo! Nam per hoc materia bonorum salutis nostrae perficitur. Sciunt qui mysteriis initiati sunt, quid dicatur (In Gen. hom. 29, n. 3; PG 53, 265).

5. Delectatio gustus.

19. Kakor je dovoljeno vino, je naravno dovoljena tudi hrana; seveda pa je požrešnost zabranjena: non malum est comedere; absit! sed gula damnosa est, et impleri plus quam satis, ac disruptere ventrem (In Gen hom. 10, n. 1; PG 53, 82).

Da jemo, tega se nam ni treba sramovati, ker imamo pač tako telo, ki ne more obstati brez hrane: cum cibo nostrae mensurae congruenti utimur, nunquam erubescamus: nam Dominus nos tali corpori coniunctos esse voluit quod aliter consistere nequit nisi cibo pascat, modo cibum nimium ne sumamus: id quod nobis ad sanitatem et corporis bonam habitudinem plurimum conducit (In Gen. hom. 10, n. 2; PG 53 84).

Tudi tu vidimo, da požrešnost ni v hrani sami, temveč v neurejenem pohlepu po jedi, kakor je Tomaž Akvinski pregnatno povedal: Vitium gulae non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione (2 II, q. 148, a. 1).

20. Naslado, ki jo čutimo, ko uživamo hrano, Hrizostom izrečno dovoljuje (ἡ ἡδονὴ ἢ ἀπὸ τῆς τροφῆς. In Gen hom. 10, n. 2; PG 53, 34); obsoja pa, če si z nezmernostjo preprečimo še to naslado. — Num ab oblectatione et gaudio arceo? A turpi certe et indigna. (In Act. Ap. hom. 23, n. 3; PG 60, 182). Illa amputamus, quae tibi turpitudine afferunt (ibid.). In vprav zmernost vodi k pravemu užitku: ko slika življenje zmernega človeka, pravi Hrizostom: tota eius vita est in voluptate, cum eius conscientia coronatur, cum sedati sint fluctus, nullo ex quavis parte oriente tumultu (In I Cor hom. 38, n. 4; PG 61, 322).

21. To širokogrudno pojmovanje velikega carigradskega škofa nam more tem bolj imponirati, ako pomislimo, da so na vzhodu bile razširjene razne enkratitske struje, ki so poudarjale hiperaske tične nauke; da je bil na vzhodu monastični vzor življenja usmerjen precej strogo, in da je sam Hrizostom šel skozi monastično šolo.

22. Sploh je Zlatoust pri vseh svojih skrbih in pri vsem svojem trpljenju orientiran veselo: ἡδονῆς μὲν γὰρ καὶ τοῦ χαίρειν ἐπιθυμοῦσιν ἅπαντες (Ad Antioch. hom. 18, n. 1; PG 49, 181). Prav nič noče kvariti veselja ter se vprav z ozirom na življenski »standard« izogiba vsakega rigorizma: non dico, ut ad victus asperitatem te conferas, nisi ipse volueris (človeška svoboda mu je pač sveta); superflua reseceamus, non necessaria praecidamus (De fato or. 6; PG 50, 771).

23. Če kdo uživa s slastjo, mu Hrizostom noče radi tega še nič očitati: deliciis vacare (τρυφᾶν) non videtur quidem esse crimen (ἔγκλημα); pač pa to lahko rodi mnoga zla; z ozirom na posledice priporoča, naj se človek varuje tudi takih indiferentnih stvari: ne tantum peccata fugiamus, verum et ea quidem, qua indifferentia (ἀδιάφορα) videntur, sed paulatim in peccata nos pertrahunt (Ad Antioch. hom. 15, n. 4; PG 49, 158).

24. Noče torej naravnost zabraniti vsake slasti, pravilno pa poudarja, da najdemo več užitka v zmernosti nego v razkošju: si voluptatem etiam quaeramus, illam potius in moderato cibo, quam in deliciis reperiemus (De fato or. 6; PG 50, 772).

S tem prehajamo k onemu pojmu, ki ga imenuje Hrizostom včasih ἔνδεια (Mignev prevod ima za to »frugalitas«) in ki pomeni

6. zmernost

25. Da bi označil to, kar pomeni reklo: »ne quid nimis«, uporablja Hrizostom razne grške izraze.

Ἐνδεια v našem kontekstu ne pomeni pozitivne revščine, direktnega pomanjkanja, temveč štedljivost in treznost, skromnost in zadovoljnost s potrebnim, to kar Nemeč imenuje »Genügsamkeit«. Nje opis daje Hrizostom v temle opominu: Nobis victus terminus sit, quod non laedat, quod famem sine damno propulset, ulterius vero nihil requiramus (De fato, or. 6; PG 50, 772).

Συμμετρία je izraz, ki pravi, da je sama narava določila mero, do katere smemo uživati hrano (ἔχει γὰρ ἡ φύσις μέτρα); kar je čez, je škodljivo: habet enim natura mensuram, et quod superabundat, iam alimentum non est, sed pernicios est stercus abundantius (In I Tim. hom. 13, n. 4; PG 62, 570). Primeri: σύμμετρος τράπεζα (PG 61, 346), mensa moderata; ali pa ὑποδοχὴ σύμμετρος (PG 57, 472), cibi moderati.

Ἀυτάρκεια je zmernost, ki jo poznajo še živali: terminum norunt, neque ultra quam satis est procedunt (PG 58, 565); autarkija uživa, kar je pač potrebno, in je s tem zadovoljna, ne da bi iskala, kar je odveč.

Εὐτέλεια (PG 48, 575) pomeni bistveno isto; ta krepost uči človeka, naj ostane pri jedi in pijači v dostojnih mejah.

Χρεια označuje zmernost, v kolikor nam ta krepost kaže neki relativni »medium« z ozirom na različne razmere in čase: oportet enim nobis cibos et potus temporibus et necessitatibus semper metiri (ταῖς χρείαις μετρεῖν), et nullatenus necessitatem exce-

dere (μηδαμῶς τὴν χρεῖαν ὑπερβαίνειν) (Ad Antioch. hom. 1, n. 5; PG 49, 23). Χρεῖα je torej prava mera, čeprav relativna; merjenje po njej nam je potrebno, ker pridigar ne more z matematično natančnostjo določiti količine, ki bi veljala za vse ljudi; saj poudarja pozneje i sv. Tomaž, govoreč o postu: *quantitas non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum, complexiones* (2 II, q. 147, a. 6 ad 1). Pač pa naglašja Hrizostom, da zmeren človek in concreto ne potrebuje mnogo: *vini hemina et unus panis sufficiunt ad implendum ventrem hominis* (In Eph. hom. 19, n. 2; PG 62, 129).

26. Vprav zmernost rodi pravo slast: zmernost pospešuje zdravje in naslado: *frugalitas (ἐνδεῖα) ut valetudinis, ita et voluptatis mater est* (In Joan hom. 22, n. 3; PG 59, 138).

27. Zato imajo reveži pri jedi več naslade nego bogatini; pogoj za naslado je tek (apetit), ta pa je pri ubožnih vse drugačen nego pri bogatih, ki so vsega siti: *voluptatem efficit appetitus: appetitum non saturitas ac satietas, sed egestas et inopia parit; ea autem non in divitum, sed in pauperum coenis praesto est* (De virgin. n. 70; PG 48, 585).

Po Hrizostomu je vprav to znamenje božje dobrotljivosti, da imajo reveži, ki nimajo materijelnih dobrin, več užitka nego bogataši; Bog je dovolil užitke, toda take, ki izvirajo bolj iz samopremagovanja nego iz bogastva: *Dei benignitate factum est, ut non auro et argento, sed labore, et aerumna et necessitate, et omni disciplina voluptates emi valeant* (Ad Antioch. hom. 2, n. 8; PG 49, 45).

Skratka: naslada ni odvisna od jedilnega lista, temveč od razporeženja jedcev: *voluptas non in ciborum apparatu, sed in comedentium affectu posita* (Ad Antioch. hom. 2, n. 8; PG 49, 45).

28. Tudi v gospodarskem oziru nam nudi zmernost veliko oporo: zmernega človeka ne more prestrašiti sprememba gospodarskih razmer; saj vidimo, da so obubožani bogataši najbolj nesrečni ljudje, in tudi ako so bogati, ne znajo prenesti eventualnega pomanjkanja (n. pr. za časa vojne); zmerni se pa tega ne boji: *qui frugaliter vivit, commutationem nullam horret* (De virgin. n. 72; PG 48, 586).

29. Zmeren človek ima največji užitek v zmagi nad sabo: *ὁ μὲν γὰρ σώφρων τὴν (scil. ἡδονήν) ἀπὸ τῆς νίκης ἔχει* (In I Cor. hom. 37, n. 4; PG 61, 320); ta slast se ne da primerjati z drugimi slastmi: *οὐδὲ ἐνεστὶν εἰπεῖν, ὅση τῶν σωφρονοῦτων ἡδονή* (ibid.). Kratko: zmernost je lepota duše, *καὶ ἄλλος ψυχῆς σωφροσύνη* (In Eph. hom. 25, n. 5; PG 62, 174).

30. Nikakor pa ne zahteva Hrizostom, da bi zmernost izmozglala človeka. Nasprotno! Práva zmernost ima trojni namen: a) ohraniti telo, b) posredovati resnično, ne navidezno slast (τὴν ὄντως ἡδονήν), c) napraviti telo za pokoren in spreten organ duše: *non dico ut nos exhauriamus aut dure nimis tractemus, sed ut tantum cibi sumamus, quantum et voluptatem habeat, veram inquam voluptatem, et alere corpus, et obsequens nobis aptumque ad functiones animi exhibere possit, bene compactum et coagmentatum* (Hom. 12, de ingluvie; PG 63, 648).

31. Kakor vidimo, Hrizostom ne uči »sovraštva« do telesa, temveč želi, da bodi telo σώμα εὐτονον (PG 60, 208) krepko telo, σώμα εὐρωστον (PG 60, 210) zdravo telo.

Ne obsoja užitka, ἡδονή, temveč le razkošno uživanje τρυφή, in sicer ono, ki jo imenuje τρυφή ἀνόητος καὶ ἐπιβλαβής (In Gen hom. 2, n. 4; PG 53, 26) in ki vodi do prenasičenja, εἰς πλεγμασμένην. Njegov nauk je: uživaj εἰς χρείαν, kar je potrebno, »quantum usus exigit« (In Mt hom. 70 [al. 71], n. 4; PG 58, 660). — Vprav ta χρεία ima pri Zlatoustu provindencialno nalogo, ker nam posreduje užitek in zdravje, ἡδονὴν καὶ ὑγιαίναν: človek jej ὡς τὴν χρείαν μόνον πληροῦν (In Gal. hom. 10, n. 1; PG 53, 82); v tej »hreji« spoznamo edino pravilo za užitke: κόρον εἰδέναι τὴν χρείαν μόνην (Hom. 12; PG 63, 646).

32. Čitatelj je že opazil, da se Hrizostom nikakor ne spušča v subtilne, kazuistične določbice, temveč prepušča zdravemu razumu, naj poišče v posameznih slučajih pametno mero; saj se ne imenuje zmernost brez razloga σωφροσύνη. Σωφροεῖν je funkcija preudarjajočega duha, ne materijalne tehtnice,

33. Resno pa graja carigrajski škof

7. nezmernost

v vseh njenih oblikah.

Brez dvoma so mu njegovi poslušalci bodisi v Antiohiji, bodisi v Carigradu dali mnogo povoda, da je govoril o požrešnosti. Značilno je dejstvo, da imamo v njegovih govorih lepo število izrazov, ki pomenijo nezmernost.

Najbolj splošen izraz je ἀμετρία, kar pomeni pač isto kot nezmernost. Ἀμετρία se javlja kot preveliko hlepenje po jedi, ἀδησαγία, voracitas (PG 54, 348), ali po vinu, ἀμετρος οἶνοποσία, crapula (ibid.).

Preveliko skrb za želodec imenuje γαστριμαργία, gula (ibid.).

Požrešnost mu je razuzdanost ἀσωτία, ingluvies (PG 57, 470), ali pa ἀσέλγεια, intemperantia (PG 57, 471).

Preveliko ljubezen do bogate mize označuje s τρυφή (nimia voluptas), ali pa z ἀκρασία (PG 53, 23); stanje, ki sledi iz večjega užitka dobre kapljice pa z μέθη (PG 58, 564).

Prenasičenje (satietas) označuje s πλεγμασμένη, (PG 62, 569); hrepenenje po slasteh goltanca mu je λαιμαργία (PG 49, 512).

Kakor vidimo, Hrizostom ni bil v zadregi, ko je šlo za grške izraze; na jezik so mu jih položili pojavi v vsakdanjem življenju.

34. Da je bilo potrebno resno udariti po nezmernosti, bomo umeli, ako pomislimo, da so se vršile v Carigradu (in drugje) »gostije«, ki že preveč sličijo zabavam v modernih barih... kojih obiskovalci imajo pač svoje pojme o »nasladi«: to orgijalno koncepcijo o ugodju nam slika Zlatoust tako-le: »Quid est enim voluptas? Nonne ventri se dedere, Sybariticas mensas parare, cum speciosis mulieribus congregari porcorum instar se in coeno voluntantium? (Adv. oppugn. vitae monast. C. 2, n. 9; PG 47, 346). Vsekakor je to zadosti plastično povedano.

Da je požrešnost veliko zlo, izvaja Hrizostom že iz tega, ker je ἀκρασία dovedla še Adama v smrt: ventris intemperantia victus et transgressionem operatus, ad mortem condemnatus est (In Gen hom. 1, n. 2; PG 53, 23).

Požrešnost mu je tako zoprna, da jo obsoja še na živini: tantum malum est ciborum voluptas, ut etiam in brutis pernicioosa sit (In Mt hom. 44, n. 5; PG 57, 470).

35. Nizka je naslada požrešnosti in vrhtega še tako minljiva: želodec se sicer napolni, toda ne more ostati poln niti en dan: qui delicatis cibis deditus est, postquam ventrem crapula dirupit, ne uno quidem die potest in eadem abundantia permanere (In Joann. hom. 22, n. 3; PG 59, 137). Vprav ona slast, ki se zdi najbolj prijetna, namreč voluptas gulae, je zelo kratka: nam simul ac quisque impletus fuerit, voluptatem exstinxit (Adv. oppugn. vitae mon. I 2, n. 10; PG 47, 346). Ne traja slast en dan, eno uro, temveč le za trenutek: voluptas illa omnis exstinguitur, non die uno, non una hora, sed in brevissimo temporis momento (ἐν μικρᾷ καὶ ἀκαριαίᾳ ῥοπῇ) (ibid.); tako kratek je tak trenutek, kakor filozofski »zdaj«, ut vix perspicere possit (PG 47, 346).

36. Ta tako kratka naslada deluje razdejalno liki hud vihar na α) dušo (εἰς τὴν ψυχὴν), β) na telesni organizem (εἰς τὰ σώματα) (PG 62, 568), ter je γ) povrh protisocialna (PG 62, 569).

37. Da je nezmernost škodljiva zdravju, Hrizostom nešteto-krat ponavlja. Kdor preveč uživa, prekratko živi: deliciae senectutem ante tempus inducunt, sensus sapiunt . . . flaccidum corpus efficiunt, maiorem stercorum copiam recondunt, mala congerunt, maius onus et pondus faciunt: hinc frequentes, casus et ruinae, multa naufragia (In Mt hom. 44 [al. 45], n. 5; PG 57, 470). — Pri tem pa izrečno omenja, da ni krivo telo, da niso krive jedi, temveč pohlepnost (τρυφή): odgovornost izvira ex prava liberi arbitrii electione (In I Cor. hom. 39, n. 9; PG 61, 346); neque corpus, neque cibi sunt diaboli, sed solae deliciae (ibid. PG 61, 345).

Presit človek je sličen prenapolnjeni ladji, ki se mora potopiti: corporis nostri natura, plura quam ferre possit alimenta recipiens, deprimitur, et onus iniectum non ferens, in perniciem pelagum demergitur (De fato or. 6; PG 50, 770).

Dolgo vrsto bolezni našteva Hrizostom, katere izvirajo iz preobloženih miz: morbi fere incurabiles ex his mensis originem trahunt: nam et podagra, et tabes, et sacer morbus, et paralysis multaque his etiam graviora corpus aggressa ad extremum spiritum infestant (De virgin. n. 49, PG 48, 585).

Ko bi hoteli naštetiti vse bolezni, ki izvirajo iz nezmernosti, bi bila vrsta zelo dolga; saj izvirajo iz ἀμετρος ἀδηφάγία infinita morborum genera (In Gen. hom. 10, n. 2; PG 53, 84). Kratko: ni zla, ki bi ga ne rodila prenasičenost: τί γὰρ οὐ ποιεῖ κακὸν ἡ τρυφή; (In Act. hom. 27, n. 3; PG 60, 208). Ἀμετρία πηγὴ τῶν κακῶν ἀπάντων (In Gen hom. 37, n. 4; PG 53, 348).

38. Nezmernost ne uničuje samo telesnih sil, temveč ovira tudi duševni razvoj: cum corpus factum est mollius, necesse est, animam simul perniciosam capere (De ingl. hom. 12; PG 63, 648). Slasti vznemirjajo dušo: nihil enim sic animam turbat, ut concupiscentia absurda, deliciae ciborum, ebrietas et mala quae inde sequuntur (In Mt hom. 70 [al. 71], n. 5; PG 58, 660). Duševnosti škoduje več *τροπή* nego razne skrbi: deliciae plus quam sollicitudines animam labefaciunt, graviusque et corpori et animae pariunt dolores (In Mt hom. 44 [al. 45], n. 5; PG 57, 470).

Nezmernost rodi neodločnost in šibkost volje; nezmernost si ne zna pomagati, ko pridejo težki trenutki: in rebus asperis ob moderationis penuriam (*ὑπὸ τῆς ἀμετρίας*) ad singula quae accident inutilis erit; iz ametrije izvirajo hude reči: *δειλία* (strahopetnost), *ἀνανδρία* (nemožatost), *φόβος ἀμετρος* (pretirana bojzljivost), *ἀβουλία* (neodločnost).

Hzizostom omenja tudi fiziološki razlog, zakaj pri nezmernežu duševni razvoj trpi: njegovi možgani ne morejo delovati: venter vim passus... etiam cerebrum saepe labefactat et perdit (In Mt hom. 44 [al. 45], n. 5; PG 57, 472). — Tak človek živi potem kot pravi bebec: ventri solummodo vivit, aliis autem sensibus non utitur (In I Tim hom. 13, n. 3; PG 62, 567).

39. Pa tudi če ne pride do bebstva, vsekakor postane človek nezmožen za delo; misel, ki jo je tako precizno izrekel Tomaž: delectationes ciborum natae sunt abstrahere hominem a bono rationis (2 II, q. 146, a. 2 corp.), najdemo že jasno izraženo tudi pri Hrizostomu: cum anima voluptate nimia redundat, intus ratiocinia turbantur (In I Tim hom. 13, n. 3; PG 62, 68); vinski duhovi so mu »nubes radios solis obtenebrantes« (ibid.); nasladnosti delajo človeka slepega: cogitationes tenebris offendunt, mentem acute videntem excaecant (In Mt hom. 44 [al. 45], n. 5; PG 57, 470). — Saj vidimo tudi danes, da nam največ talentov dajo oni krogi, ki žive sponte ali spinte zmerno, dočim postanejo družine, v katerih je preveč užitka, kmalu duševno in telesno sterilne.

40. Pa nezmernež ni samo nesposoben za intelektualno delo, tudi za telesno delo je neporaben ter stoji v tem oziru pod oslom; kajti ko se žival nakrmi, je zmožna za delo: tu vero, qui sublata mensa, ad omne opus inutilis es et ineptus, num vitare poteris, quominus videaris asinis deterior (De Lazaro concio 1, n. 8; PG 48, 974).

41. Človek, ki po lastni krivdi postane telesno in duševno nezmožen, je poživljen, v nekem oziru bolj nespameten nego žival: nam animalia seu comedant seu bibant, terminum norunt, neque ultra quam satis est procedunt... hac ergo in re brutis deteriores estis (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 5; PG 58, 565). Kakor vidimo, so se smeli starocerkveni govorniki izražati precej — nazorno, kar nam dokazuje sledeči tekst: Deliciae mensae homines in porcos commutant, et porcis deteriores efficiunt (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 4; PG 58, 564).

42. Tako degradirani človek je dostopen za vsako nemoralnost: qui cibo potuque disrumpitur, saepe, velit nolit, peccare necesse est (De fato or. 6; PG 50, 770).

Med grehi se pojavlja v prvi vrsti nečistost. Nečistnik je Hrizostomu hujši kot svinja: nam porcus in coeno volutatur, et stercore nutritur; hic vero magis abominandam sibi parat mensam, coitus illicitos excogitans et iniquos amores (In Mt hom. 57, n. 4; PG 58, 564). Zgled Sodomitov pa nam kaže, da vodi nezmernost že v perversnost: per hanc Sodomitas in amores iniquos inflammavit (In Mt hom. 58 [al. 59], n. 4; PG 58, 563).

43. Toda, tudi če ne pride do takih ekstremnih posledic, vidimo, da mizne slasti odvajajo človeka vsekakor od bogoslužja: deliciae solent ad numinis oblivionem deducere (De Lazaro concio 1, n. 8; PG 48, 974); posebno se vidi to pri »grlu«, ki nam je dano, da bi Boga hvalili: ut Deo canas, et sacras preces emittas..., tu vero... ne minime quidem sinis ipsum (guttur) ministerio sacro servire, sed totam vitam huic pessimae servituti tradis (In Mt hom. 44, n. 5; PG 57, 471). — Izraelce je hudobni duh vprav po nezmernosti vnel za malikovanje: per hanc olim Israelitas in idololatriam inflammavit (in Mt hom. 58, n. 4; PG 58, 563).

44. Nezmernost pa je tudi skrajno protisocialna, ker žali reveže; krasna govorniška poteza Zlatousta nam slika, kako prezirajo nezmerneži umirajoče reveže, pri tem pa sami umirajo v svoji nezmernosti: pauperes fame tabescentes et morientes despicitis, cum vos perpetuo in voluptate moriamini (In I Tim hom. 13, n. 4; PG 64, 569). Torej dvojná smrt: duas quippe mortes perpetratis, eorum qui affliguntur et vestram quoque (ibid.).

Kamorkoli pogledaš, nezmernost rodi le nered in nesrečo: deliciarum cupiditas omnia evertit atque consumit (De fato or. 6; PG 50, 772); je pač: fera gravis et intractabilis (ibid.).

45. Zanimivo, da Hrizostom navaja razen etičnih momentov tudi estetične razloge proti nezmernosti, čeprav so ti bolj postranskega pomena. — Žene so rade lepe; vsaj v Carigradu je bilo svojčas tako; pridno so skrbele za »ravno linijo«, toda kaj, ko jih je nezmernost v jedi arondirala (maior quam par sit crassitudo et supervacanea carnis excrescentia; PG 61, 346). — Da bi preprečili debelost in dovedli telo zopet vsaj do neke vitkosti, so zdravniki pridigali ženam dijeto, kar nam poroča Hrizostom: Audivi quoque medicos dicentes multis impedimento fuisse delicias ne prociore essent statura (ibid.). — Hrizostom kar naravnost pove: non solum morbidam, sed et turpem faciunt deliciae eam quae pulchra erat; ter opisuje prav plastično nelepoto take žene, zaključujoč ta opis: cogita quanta hinc sit insuavitas et molestia... Nihil est enim aequae iniucundum et insuave ut mulier, quae multa comedit (In I Cor hom. 39, n. 9; PG 61, 346). Seveda so morale biti včasih dame jezne na Zlatousta, posebno če se povrh omenja, da so uboge žene vsled zmernosti lepše: propterea in pauperculis videris maiorem formae pulchritudinem (ibid.). — Izrečno naj pripomnim, da je ta ekskurz zgolj kul-

turno-zgodovinskega značaja ter da ne mislim na današnje dame, ko čitam Hrizostoma; le-te si namreč dosti pritrjujejo, da bi dosegle »ravno linijo«, in cerkev bi bila zelo zadovoljna, ko bi se toliko postile iz religioznosti, kolikor se postijo iz ambicioznosti. Vsekakor pa se lahko sklicujejo, če hočejo doseči gracioznost, na Hrizostoma, ki predpisuje sledeči recept: labores, afflictiones, mensa moderata, tenuis vitae ratio... praebeant... magnam pulchritudinem (In I Cor hom. 39, n. 9; PG 61, 346).

Nezmernost kaže svoje najhujše obličje v

8. pijančevanju.

46. Radi tega Hrizoston nastopa z vso resnostjo proti tej pregrehi. Vse kar pove o nezmernosti sploh, velja a fortiori o alkoholizmu. Ta kuga je bila v Carigradu zelo razširjena, zlasti ob gotovih časih n. pr. ob „karnevalu“, ki ga imenuje *ἐσρτή σατανική* (De Lazaro hom. 1, n. 1; PG 48, 963). K pijančevanju je zavajala ljudi ne samo nezmernost, temveč tudi neko praznoverje; mislili so, da bo vse leto prav tako veselo, če so ob noviluniju veseli (In Kalendas n. 2; PG 48, 954). Zato jim je moral Hrizoston zabičevati, da dnevi po svoji naravi niso ne dobri ne zli, marveč da so taki le po naši pridnosti ali nemarnosti (ibid. PG 48, 955). Toda vprav ob teh dnevih je vse pilo, in sicer čisto vino (brez vode), pri čemer so prednjačile ženske: prima luce feminae et viri pocula implentes, multa cum intemperantia vinum merum bibunt (In Kalend. n. 2; PG 48, 954).

47. Pijana ženska je po Hrizostomu najgrši stvar: nihil turpius muliere deliciis dedita, nihil turpius ebriosa... Quam insuavis est mulier vinum spirans, quod oleat et corruptum sit, dum eructat carniū corruptarum humorem, aggravata ut surgere nequeat, rubicunda plus quam par est, oscitans et caligine offusa (In Act. Ap. hom. 27, n. 2; PG 60, 207). Ta opis je tako realističen, da ne vem, bi li ga mogel podati cerkveni govornik pred današnjimi poslušalci; sicer pa so današnje žene bolj zmerne in ne segajo toliko po vinu; če že, rajši po kokainu! Je bolj »nobel«.

48. Seveda je tudi pijani moški ostuden: solo aspectu gravissimus, foetores exhalans teterrimos; eructationes et oscitationes, et voces ebriorum insuaves atque molestae, eos, qui spectant et simul sunt, extrema abominatione implent (Ad Antioch hom. 1, n. 5; PG 49, 22).

49. Pijanost človeka oškoduje ne samo oni dan, ko pije, temveč tudi naslednji dan se pijanec slabo počuti: nam non modo qua die ebrius es, damno afficeris, sed insequenti quoque; ac sicut cessante febre, manet tamen ex febrī aegritudo: sic excussa ebrietate, fluctuatio tamen restat et in animo et in corpore; miserum corpus iacet resolutum, ut post naufragium navis: corpore miserior anima, etiam resoluta illo tempestatem excitat et cupiditatem incendit; ac cum videtur sapere, tum maxime insanit, vinum, dolia, phialas, crateras in imaginatione versans (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 5; PG 58, 566).

50. K temu pa je pijanec še nenasiten, »nima dna«: qui ebrietati vacant, nunquam satiantur, sed quanto magis sese vino ingurgitant, tanto magis siti flagrant, et inflammatio quaedam est eis vini usus: ac voluptates quidem evanescent, sitis autem inexplebilis in praecipitium ebrietatis eos, qui sub illa captivi sunt, deducit (In Gen hom. 29; PG 53, 4).

Obširno opisuje Hrizostom

9. zla, izvirajoča iz pijanosti.

51. Pijanost mu je »omnium mater malorum« (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 4; PG 58, 563); pijanec je neporaben in za delo ne možen: ad praesentem vitam huiusmodi homo inutilis redditur, nec ad quidpiam idoneus est (De fato or. 6; PG 50, 770); pijanec ne vidi niti tega, kar mu je pred nosom: post ebrietatem ne praesentia quidem videre possumus: ebrietas quidem nobis dies in noctes vertit, et lucem in tenebras; apertis oculis ebrii ne illa quae ad pedes sunt, cernere possunt (In Mt hom. 57 [al. 58], n. 5; PG 58, 566).

52. Pijanost provzroča pravo pravcato telesno in duševno: revolucijo: animi et corporis morbos immodica vini parit potatio, passionum bellum, absurdarum cogitationum procellam in mentem inducens et corporis vim molliorem et solubiliorem efficiens (Ad Antioch hom. 1, n. 4; PG 49, 22). Vprav z ozirom na razum je pijanost veliko zlo, ker nezmernež potopi, vsaj za čas, v vinu to krasno silo: gravissimum quiddam est ebrietas, quod possit excaecare sensus et submergere mentem (In Gen hom. 29, n. 3; PG 53, 265). Pijanost je prostovoljna norost, radi tega hujša nego blaznost: spontaneus est furor (*μωρία*) ebrietas, proditio cogitationum; ebrietas ridicula calamitas, morbus sannis (spakovanje) expositus, voluntarius daemon, et ipsa molestior insaniā (Adv. ebrios. n. 1; PG 50, 434). Usta pijanca so vedno odprta, ne ve pa, kaj govori: qui ebrius est, nescit quid dicendum sit, quid tacendum; sed perpetuo patens nulla-que obstructum ianua est os eius... qui ebrius est, disponere sermones suos in iudicio nescit, mentis divitias administrare nescit (ibid.).

53. Ko izgubi človek razsodnost, ni več sposoben za gospodarstvo; on, ki je ustvarjen, da gospodari nad stvarmi, je vsled pijanosti usuznjen, osebno in družabno ponižan: hominem quippe rationalem, qui super omnia dominium suscepit, iniectis vinculis insolubilibus, quasi mortuum et operatione carentem prosternit (In Gen hom. 29, n. 3; PG 53, 265). Sorodnikom in prijateljem pijanec dela žalost, neprijateljem pa je v zasmeh: iacet ridiculus omnibus, et uxori et filiis et famulis. Amici enim suam ignominiam cogitantes rubore et pudore suffunduntur: inimici autem oblectantur et irrident; et execrantur haec propemodum loquentes: huncine oportebat vivere!? Et huncine oportebat spirare aërem!? O pecus! O porcum! (Ibid.) Brez dvoma je Hrizostom govoril tako, da so ga mogli in morali razumeti!

54. »Obscuratio mentis« (In Kalend. n. 3; PG 48, 956), ki je žalostni sad pijanosti, rodi druge slabe posledice: pijanec je nedostopen za razloge; nič mu ne pomaga, non ratiociniorum copia, non doctrina et adhortatio, non admonitiones et consilia, non aliud quidquam; non timor futurorum, non pudor, non praesentium accusatio, non aliud quidvis (De fato or. 6; PG 50, 770); pijanec je pač bebec in puhloglavec, njegov delež je mentis penuria, vacuitas intellectus (Adv ebrios. n. 1; PG 50, 433).

55. Kjer je otemnela pamet, tam je tudi volja oslabela, tako da postane človek vsled pijanosti torišče strasti, zlasti onih, ki so v ožji zvezi z organizmom, spolne pohotnosti in togotnosti: nihil enim ita concupiscentiam incendit et iram inflammat, ut vinum et temulentia (In Rom hom. 24, n. 2; PG 60, 623).

56. Tak človek včasih besni kakor obseden: nam impudens simul et furiosus est (In Mt hom. 58, n. 4; PG 58, 564). Z obsedenim človekom imamo sočutje, pijanec pa nam je zopern, ker je sam svoje nesreče kriv: quia spontaneum sibi furorem attrahit, et os, oculos, nares, omnia denique cloacas efficit (ibid.).

S pastoralnega stališča pa je treba skrbeti tudi za te žive kloake, čeprav so ostudne, in sicer s tem, da a) dajemo pijancem dober zgled z zmernim življenjem, ter b) da jih skušamo pozitivno dvigniti iz močvirja: vos itaque precor et oro, ut nunquam hoc morbo capiamini, eosque qui illo correpti sunt, sollicitate eruere curetis, ne brutis peiores videantur (In Mt hom. 58, n. 5; PG 58, 565).

57. Kdor se opiije, gotovo greši; vendarle ostane človek, in njegovo človeško dostojanstvo moramo spoštovati, čeprav se trenutno zdi pijanec hujši nego živina: si quis ebrietate vincitur, ne in vulgas traducatur, sed a suis contegatur: et non sit omnibus risus et turpitudinis argumentum (In Gen hom. 29, n. 3); PG 53, 265).

58. Da je recidivni pijanec, pijanec iz navade, nesrečno bitje, o tem ni dvoma; saj ga alkohol tako zdela, da ni več svoj gospodar, temveč hudičev suženj: quisquis enim in temulentia totos agit dies... sub diaboli tyrannidem redactus est (De Lazaro hom. 1, n. 1; PG 48, 963). Tak »služabnik« kajpada ne more imeti zmisla za religiozno življenje: nemo qui vino inebriatur, divinorum esse cupidus elogiorum potest (Adv. ebr. n. 2; PG 58, 435).

59. To je pa pri pijanosti najhujše zlo, da zapira nebeška vrata: quod malorum caput est, caelum ebriis inaccessum hic morbus efficit, nec aeterna bona assequi permittit (Ad Antioch hom. 1, n. 5; PG 49, 22).

59. Iz teh izrekov lahko posnamemo za praktično pastoracijo sledeče: Hrizostom operira proti pijanosti sicer z motivi higijenskega in estetskega značaja, vendar jo obsoja bolj z etičnega stališča, predvsem pa jo graja sub respectu aeternitatis. To naj velja tudi danes. Vsa čast zdravstvenim ozirom, toda vedimo, da zdravje in morala nista identična pojma! Še večja čast splošnim etičnim motivom, zavedajmo se pa, da pri ljudeh debilis voluntatis ne bomo dosegli s

temi prevelikih uspehov! Naše glavno orožje mora biti nadnaravna beseda, posebno pa biblična. *Quod ratiociniis demonstrantum est, etiamsi verum sit, nondum tamen satis certa argumenta dignamque fidem animae affert. Proinde quia tanta rationum infirmitas est, age Scripturis contra adversarios pugnemus* (Contra Anom. XI, 1; PG 48, 797).

60. Kakor nudi medicina proti strupom primerne protistrupe, tako mora i cerkveni govornik duševne bolezni ne samo grajati, temveč priporočati primerna zdravila. Kot antidotum proti nezmernosti proslavlja Hrizostom

10. post,

ki ga imenuje *purgatio animarum nostrarum* (In Act. Ap. hom. 31, n. 2; PG 60, 229). Post mu je oče zmernosti. Zato ga Hrizostom ljubi: *quod temperantiae sit parens et fons omnis philosophiae* (In Gen sermo 6, n. 1; PG 54, 604); post je nekako pristanišče, v katerem najdemo zavetje pred viharji, portus animarum nostrarum (In Gen hom. 1, n. 2; PG 53, 348).

62. Post je potreben radi dejanske nezmernosti: si *cibos ita sumeremus, ut tantum sumeremus, quantum usus exigit, iam nullum opus esset ex ieiuniis adiumento* (In Gen hom. 10, n. 1; PG 53, 82). Zahtevajo ga torej že higijenični razlogi: si *rem diligentius volueris intueri, et sanitatis bonaeque habitudinis matrem esse ipsum invenies; atque si meis sermonibus derogas fidem, medicos percontare* (De poenit. hom. 5, n. 4; PG 49, 312). Zdravniki so torej že tedaj močno priporočali — dijeto, ki ima razen dobrih vplivov na telo še to dobro plat, da malo stane!

63. Pred vsem pa je Hrizostomu post medicina spiritualis. Postna disciplina je bila na vzhodu stroga, vendar Hrizostom posta nikakor ne vsiljuje z vso rigoroznostjo: s postom naj se človek pač zatajuje, toda nikakor ne ubija. Zato je treba tudi postne predpise razborno umevati; medicina est ieiunium, sed medicina millies utilis sit, per utentis imperitiam inutilis saepe fit; nam nosse oportet et tempus, quo ipsam adhibere opus sit, et ipsius medicamenti quantitatem et corporis temperiem, et regionis naturam, et anni tempus et multa alia (Ad Antioch. hom. 3, n. 3; PG 49, 52). Noben moderen moralist bi se ne mógel izraziti lepše. — Kakor vidimo, odklanja Hrizostom i tu enostraski formalizem, ki se je včasih vprav na vzhodu pojavil. Zgolj to da ne jemo (*ή των σιτίων άποχή* [PG 49, 181]), še ni post; tudi spokorna obleka ni še post: num ieiunium solum (gola tla) et saccus? Nequaquam, sed totius vitae mutatio, *ή παντός τού βίου μεταβολή* (Ad Antioch. hom. 3, n. 4; PG 49, 52). ti

64. Misel, da je post ieiunium a peccatis, poudarja Hrizostom mnogokrat (prim. Ad Antioch. hom. 16, n. 6; PG 49, 170; hom. 18, n. 1; PG 49, 180). Ljudem, ki so se veselili, da je že minula polovica kvadragezime (pri tedanji postni disciplini jim bodi to veselje odpuščeno!), kliče, da je treba v prvi vrsti pobiti grehe, ne

prebiti dneve posta: non propterea gaudere, quia profligatum est ieiunii dimidium, sed illud considerare, si peccatorum sit profligatum dimidium, et tunc exsultare (Ad Antioch hom. 18, n. 1; PG 49, 179); samo fizično neugodje, ki je združeno s postom, ne zadostuje; naš post mora biti ieiunium spirituale, ne ieiunii labore tolerantes, ieiunii amittamus praemium (De poenit. hom. 6, n. 1; PG 49, 314). Ako se postimo duhovno, potem se lahko postijo tudi oni, ki niso krepkega telesa: quod si infirmum tibi corpus est, ut non possis assidue ieiunare, at infirmum non est ad orandum et ad ventris delicias spernendas (In Mt hom. 57, n. 4; PG 58, 563).

65. Kdor se ne more telesno postiti, naj opravlja v nadomestilo druga dobra dela, med katerimi Hrizostom na prvem mestu omenja miloščino; potem naj tak človek bolj pridno moli, naj z vnemo posluša božjo besedo, naj odpusti sovražnikom; za taka dobra dela ni telesna šibkost nikakšna zapreka: si haec fecerit, verum ieiunavit ieiunium, quod a nobis potissimum exposcit Deus (In Gen hom. 10, n. 2; PG 53, 83). — Brez teh duhovnih del telesni post nima haska: ieiunium, absentibus praedictis operibus, nihil nobis prodest (ibid.).

66. Sploh je po Hrizostonovem nauku zgolj telesni post »ex obiecto« moralno indiferenten²; vso svojo moralno dobrost zajema »ex fine«; saj je tudi z devištvom kolikor je zgolj fizično stanje, prav tako: nam nec ieiunium nec virginitas per se bona vel mala sunt, sed ex eorum, qui ea exercent proposito alterutrum fiunt (De virginit. n. 4; PG 48, 536). Torej v resnici: morála mišljenja, notranjosti (Gesinnungsmoral)! Ako post ne izhaja iz čiste gane, je »ieiunium iniquum«, »ieiunium immundum«, kar naglaša proti onim kristjanom, ki so se postili še skupno z Judi: quod enim praeter Dei mentem fit, sive sacrificium, sive ieiunium sit, omnium est impurissimum (Adv. Jud. 2, n. 1; PG 48, 857).

Zgolj telesni post torej ni post: obsega sicer težavo pravega posta, ne prinaša pa njegovih sadov: licet enim et ieiunii laborem sufferre, et ieiunii fructum non consequi; quomodo? Cum scilicet esca abstinemus, peccato non abstinemus: cum carnibus quidem non vescimur, devoramus tamen pauperum domos; cum vino quidem haud inebriamur, inebriamur vero desideriiis pravis (De poenit. hom. 6, n. 1; PG 49, 314). Zato tudi heretikom post nič ne pomaga, ker mu s svojo trdovratnostjo jemljejo vso vrednost (cf. PG 48, 536). — Kakor vidimo, se carigrajski škof prav nič ne zadovoljuje z »legalno« observanco posta (prim. njegova izvajanja Adv. Judaeos 1, n. 2; PG 48, 846), temveč zahteva globoko etično vsebino posta: cum qui ieiunat, compositum esse decet, contritum, humiliatum (Adv. Jud. 1, n. 2; PG 48, 846).

67. To etično vsebino pa prav lahko doseže, kdor je telesno krepak in kdor je šibek: qui ieiunat, gratias agit Domino, qui vires ei tribuit ad ferendos labores: et qui manducat, iterum gratias agit

² Isto je pozneje učil Tomaž Akvinski: Abstinencia von designat neque virtutem neque actum virtutis sed quoddam indifferens (secundum quod absolute ciborum subtractionem designat). 2 II, q. 146, a. 1. corp.

Deo, quia id nihil ipsum laedere potest, quominus animae salutem agat modo velit (PG 53, 83). — Koliko krasnih in tolažljivih misli lahko izvaja iz teh besedi današnji cerkveni govornik za one osebe, ki se pritožujejo, da ne morejo prisostvovati vsaki funkciji! Bolnikom in rekonvalescentom, ki imajo pomisleke, ali bi smeli uživati kaj proti postni disciplini, lahko povemo s Hrizostomom, da jim ni treba sramovati se radi uživanja hrane, temveč le radi greha: neque enim comedisse pudorem nobis affert, sed mali quidpiam egisse (ibid.).

68. Kratko: glavno je ieiumium spirituale, telesni post je le sredstvo v dosego duhovnega. To Zlatoust tako lepo omenja v uvodu svoje velikonočne pridige: ieiumium praeterit corporale, sed ieiumium non praeterit spirituale: hoc melius est illo, et illud propter hoc est institutum (Adv. ebrios. n. 1; PG 50, 433). Na ta način se lahko postimo, tudi če se ne postimo. Kako pa? Qui potest fieri, ut non ieunando quis ieunet? Cum quis alimentis quidem fruatur, peccatum vero non gustat; hoc melius est illo ieiumium, neque melius tantum, sed etiam levius. Na to dovoljuje Hrizostom razne užitke, ki so združljivi z duhovnim postom: frueri balneis, mensae particeps esto, vini utere potu moderato; licet degustare carnes pariter, est qui prohibeat nemo: omnibus frueri, tantum abstine a peccato. Vides ut omnibus facile sit hoc ieiumium (ibid.). — Vrednost posta se ne meri materialno, temveč moralno: honor ieunii non ciborum abstinencia, sed peccatorum fuga (Ad Antioch. hom. 3, n. 4; PG 49, 53). Kdor bi ga hotel ocenjevati samo materialno, bi ga onečlašal: ita ut qui ciborum abstinentiâ tantum ieiumium definiat, is maxime ipsum vituperet (ibid.).

69. Da je telesni post združen z neprijetnostjo, o tem ni dvoma, saj drugače bi ne bil sredstvo spokornosti. Vendar pa pravi Zlatoust, da ne smemo gledati na te neugodne občutke, temveč na krasne sadove posta: quae enim natura gravia, sic levia fiunt, cum iam non labores cogitemus, sed ipsos laborum fructus consideremus (De poenit. hom. 6, n. 2; PG 49, 316).

70. Post brzda nižje nagone ter dviga duha; mnogo poželenj ima svoj izvor vprav v telesnosti, zato je treba krotiti telo; ko je vkročeno, je duh bolj svoboden in dobi peruti, da se dvigne v nebeške višave: ieiumium enim corpus comprimit, et lascivias inordinatas refraenat, animam autem clariorem efficit, alis instruit et sublimem levemque facit (In Gen hom. 6, n. 2; PG 53, 84; slično v govoru o besedah: »Vidi Dominium« hom 6, n. 3; PG 56, 139). Kar pomeni za naravno življenje spomlad, to je v nadnaravnem življenju post: iucundum est ieunii tempus, animarum ver spirituale, cogitationum vera tranquillitas (In Gen sermo 1, n. 1; PG 54, 581). To je čas za poslušanje pridige: contemptis carnalibus epulis ad spirituale convivium contendere (In Gen hom. 2, n. 1; PG 53, 26).

71. Post je naš duhovni učitelj. Hrizostom omenja, da je postni čas prav primeren za poslušanje božje besede (In Gen hom. 25, n. 1; PG 53, 218); post deluje na duha prav tako kot pouk ter zbira

človeku duhovne zaklade: thesaurus, quem ex ieiuniis et continuis doctrinis colligere potuistis (In Gen. hom. 6, n. 1; PG 53, 55). Post je tako dober pedagog, da je Bog že Adama izročil pustu kot skrbni materi (v grščini je *μητέρα* fem., zato je post »mati«): Deus hominem a principio faciens illico delatum eum ieiunii manibus commendavit, veluti pie amabilique matri et magistrae optimae committens (De poenit. hom. 5; PG 49, 807). *Μητέρα* je naš nakit in naša opora, ornatus, tutamen et custodia (ibid.), je mati vseh čednosti, mater omnium bonorum, et pudicitiae aliarumque virtutum omnium magistra (In Gen. hom. 1, n. 1; PG 53, 22).

72. Post podpira našo molitev. Seveda je molitev že sama po sebi dobra; toda post ji daje novo moč: semper utique magna vis orationis: quando autem cum ieiunio emittitur praecatio, potentior reddit animam (In I Cor. hom. 27, n. 4; PG 61, 320). Post je naš sobojevnik: ieiunium habemus auxiliatorem et commilitonem maximum (Ad Antioch. hom. 5; PG 49, 78).

73. Obenem deluje post kot osvoboditelj. Nezmernost nas je usužnjila, nam zvezala roke: ieiunium servos existentes nos atque ligatos iuveniens, vincula solvit et tyrannide liberat, pristinamque in libertatem reducit (De poenit. hom. 5; PG 49, 307). — Le svobodna duša je zmožna višjega duhovnega poleta; post pa ji da prav ta polet in jo usposablja, da more gledati najvišje resnice: *τά ἄνω φρονήσονται* (In Gen. hom. 2, n. 4; PG 53, 25); da, post pretvarja ljudi naravnost v angele: angelos ex hominibus facit (De poen. hom. 5, n. 1; PG 49, 307).

74. V vojski z demonskimi silami nam je potrebna bojna oprema; za bojno opremo nam je Kristus zapustil post in nam tudi v tem oziru dal zgled: ut per illud (ieiunium) armemur, ex illo robur sumamus, ut ad pugnam contra diabolium armemur (In Gen. hom. 1, n. 3; PG 53, 24). Tega orožja se sovražnik posebno boji: non enim vobis, sed daemoniorum naturae ieiunium tremendum est (De poenit. hom. 5, n. 1; PG 49, 307).

75. Pred Bogom ima post spravno moč: ieiunio Ninivitae usi sententiam Dei revocarunt (In Gen. hom. 1, n. 3; PG 53, 24; prim. PG 63, 597). Toda tudi v ta namen ne zadostuje sam post, temveč ga mora spremljati ljudomilost: affert etiam nobis consolationem non modicam et remissionem peccatorum ieiunium, quando cum benignitate erga alios coniunctum est, atque irae Dei vehementiam extinguit (In Joan. hom. 7, n. 2; PG 59, 65). — Saj se postimo prav radi grehov: neque enim ob Pascha ieiunamus, neque ob crucem, sed ob peccata nostra (Adv. Jud. 3, n. 4; PG 48, 867). Ako se hočemo spraviti z Bogom, ne zadostuje samo post, temveč, kakor pri Ninitih, post združen z novim življenjem (*ἡ μεταβολή τοῦ βίου*, Ad Antioch. hom. 3, n. 4; PG 49, 53).

76. Zanimivo je, da vpošteva Zlatoust tudi socialno plat posta. Post blaži socialne razlike. Postna disciplina zahteva od vseh frugalno mizo ter izenačuje na ta način bogate in reveže, oblastnike in zasebnike, in sili vest vseh k pokorščini: sed quid dico magi-

stratum et privatorum? Etiam eius, qui diadema gestat, similiter ut aliorum, conscientiam ad hanc oboedientiam inflexit. Nec hodie ullum discrimen inter mensam divitis et pauperis: sed ubique frugalis victus, alienus a luxu et apparatu (In Gen hom. 2, n. 1; PG 53, 27). Vsekakor so te Hrizostomove besede za tedanje »boljše« kroge pohvalno spričevalo. Ne vem, bi li smeli tudi danes ponoviti tako pohvalo.

77. Kakor že omenjeno, Hrizostom ni rigorist, ker ve, da z prevelikimi zahtevami ne dosežemo mnogo: nam si quis supra modum austerus, magis laedit quam prodest (In Col hom. 11, n. 2; PG 62, 376); tako nosi tudi njegov nauk o postu značaj milobe. Njegov post je *νῆστεια σύμμετρος* (PG 55, 75), ki naj bo primeren za vse stanove in ki podaja vsem neki časten venec. Mnogi ljudje izvestnih dobrih del ne morejo izvrševati: od reveža ne bomo zahtevali, naj deli miloščino, od zaposlene družinske matere ne pričakujemo, da bi hodila obiskovat bolnike; postijo se pa lahko vsi (da so bolniki izvzeti od postne discipline, ni treba omenjati), vsak po svojih močeh: *συμμέτρως*. Tak post je pri Hrizostomu animarum nostrarum tranquillitas, senum decor, adolescentum paedagogus, continentium magister, quod omnem aetatem et sexum quasi diademate quodam ornat (In Gen hom. 2, n. 1; PG 53, 27). Prav to je poučno, da pripisuje Hrizostom pri vzgoji mladine postu pedagoško vrednost: gotovo bi i naši mladini bolj koristilo, če bi ji vzkratili večasi kako večerjo, nego da jo nahranimo z dolgo jere-mijado, da ni »prav nič lepo«, ako se »tako« obnaša. Vzgoja ne sme biti vodena, temveč mora krepiti voljo, in temu namenu služi post.

78. Post je res nekoliko težaven; toda kako krepost bomo dosegli brez težave? Vsaka je težavna, sicer bi ne bila krepost: ecquid in virtute non laboriosum est? (In Joann hom. 36, n. 2; PG 59, 205.) Priznajmo, tudi javno, da i zmernost ni vedno lahka, temparantiam non possumus exercere nisi laborantes, et cupiditatem refranentes multumque subeuntes laboris (ad Ant. hom. 13, n. r; PG 49, 141), toda vernik ne bo razpravljal toliko o njeni težavnosti, temveč mora biti prepričan, da jo more izvrševati: ne illud consideremus, laboriosam esse virtutem, sed potius posse illam a nobis exerceri (In Rom. hom. 12, n. 7; PG 60, 503). Gotovo je, da nas vodi zmernost k pravičnosti, in s tem k viru pravega ugodja: iusti habent voluptatem, puram, firmam, stabilem (De Lazaro concio 1, n. 11; PG 48, 979).

Paberki o pastirovanju moških.¹

1. Splošna je tožba, da so pri nas moški versko preveč pasivni. Liturgična pasiviteta zlasti fantov je naravnost usodna. Če že gre v cerkev in ne postopa med sv. mašo zunaj nje ali ne poseda celo v gostilni, se tišči čim bliže vratom pod temnim korom. V gneči in temi ni niti misliti na to, da bi s pridom mogel uporabljati molitvenik, če bi ga tudi v istini imel pri sebi. Zaradi te pasivnosti

se nikdar ni uživel v zmisel, pomen in namen liturgije, nikdar se mu duša ni ogrela ob toploti bogoslužja. Mrzel v duši odhaja iz cerkve, kakor je mrzel prišel. K maši ga privede le bolj navada in ozir na starše in na duhovnika, pred čigar oblastjo ima nekak napol podzavesten strah; ne prihaja pa k sv. daritvi iz notranje nuje, iz želje po Bogu in božjem življenju v nadnaravni milosti. Zato pa mu ostane versko udejstvovanje več ali manj nekaj zunanjega, akcidentalnega, kakor n. pr. noša domačega kraja. Ko zapusti domači kraj in ko se mu spremene zunanje življenske razmere in okolica, odpade vse to zgolj zunanje verstvo, v duši pa je prazno slej ko prej. Odtod bolesten pojav, ki nas Slovence v prav nelepo luč stavlja, da doma »verni« ljudje, zlasti moški, v tujini popolnoma odpovedo. V ostrem prelomu brez vsakega počasnega prehoda postane ne samo versko brezbrizen, ampak neredko naravnost veri sovražen. Ta žalostni pojav, katerega potrjujejo vsi, ki imajo s slovenskimi izseljenci opraviti, trka odločno na našo duhovniško vest. Kar a priori že je verjetno, da je krivda za ta pojav v domači napačni ali vsaj nepopolni verski vzgoji, za katero smo vsi duhovniki odgovorni, kakor že služba nanese, ali ex justitia ali vsaj ex caritate.

Del krivde je gotovo v tem, da je pastoracija pretekle in polpretekle dobe preveč zanemarjala moške na račun lažje in vsaj na videz uspešnejše pastoracije žensk. Pa se že obrača leto za letom na bolje.

2. Pri Kristusovi pastoraciji vidimo vprav nasprotno. On je moškimi povečal veliko in posebno skrb. Ves evangelij nam kaže to dejstvo, ki pa ni zgolj posledica judovskega običaja, ki ženski izobrazbi ni bil naklonjen in je smatral za rabija nedostojno, da bi se pečal z poučevanjem žensk. Saj se še učenci niso nemalo začudili, ko so našli svojega Učenika v razgovoru s Samaritanko (Jan 4, 27). Pravi vzrok za Jezusovo postopanje je pač ta, da si je hotel le moške privzeti kot sodelavce in namestnike, ki naj bi Odrešenikovo delo v svetu nadaljevali. Edino le moškimi je poveril oblast svojega božjega poslanstva in duhovništva. S tem je moški spol od Boga najvišje odlikovan. Kristus je zaradi tega izbranim svojim učencem razkladal zagonetne svoje prilike in jim po sv. Duhu dal globlje spoznanje resnic, katerih na prvi posluš niso še razumeli. A tudi sicer je zbiral predvsem moške okrog sebe, njim posebej govoril itd.

Danes pa vidimo, da so naši moški oddaljeni od Gospoda. Kakor da so izključeni od obhajilne mize in oltarja ter potisnjeni kot spokorniki k vratom. Njihova mesta so zavzele ženske. Tu nekaj ni prav. To stanje ne odgovarja temu, kar je Jezus delal. Mi moramo moške zopet pritegniti k oltarju, k obhajilni mizi, k apostolskemu delovanju, skratka k Jezusu! Toda tu nastane najtežje vprašanje: Kako? Pred vsem jim moramo v cerkvi dati zopet prostora in primerne veljave.

3. Že v ljudski šoli je treba začeti s posebnim moškim pastirovanjem. Ze dečki se morajo pritegniti k aktiv-

nejšemu liturgičnemu sodelovanju in doživljanju. Predvsem jim je oskrbeti zadosten in primeren prostor blizu oltarja. Idealno bi bilo, ko bi mogli vsi sedeti v primernih klopih in klopicah. Nadziranje bi bilo mnogo enostavnejše. Kadar otroci skupno molijo (rožni venec itd.), kakor pri šolskih mašah, naj v e d n o i n n a č e l o m a d e č k i n a p r e j m o l i j o . Vsakokrat me neprijetno dirne, kadar slišim deklince glasno naprej moliti. Prvič: mulier taceat in ecclesia, drugič mora čisto naravno vsak deček čutiti to kot sramotno zapostavljanje moškega spola v cerkvi. Res bo, da se po večini dečki tega odpora ne zavedajo, a ostane jim le tudi za pozneje mnenje, da je glasna molitev ženska domena. Pa tudi oni strah, ki je posebna moška slabost, premaža deček že v zgodnji dobi, če se navadi, da moli v cerkvi glasno naprej. Kjerkoli je katehet uvedel navado, da dečki naprej molijo, povsod se je ta uvedba dobro izkazala, nobeden se še ni kesal. Brez dvoma vpliva v verskovzgojnem oziru zelo dobro.

Nadaljnji korak v tej vzgoji bi bila večja udeležba pri liturgiji sv. maše. Ponekod se je poskusilo s tem, da vsa občina vernikov odgovarja mašniku, ne pa samo ministrant. To je zgolj povratek v dobo, ko so verniki razumeli latinščino in res skupno z duhovnikom darovali sv. mašo. Zadnja stoletja pa so — vsaj pri nas — ločila duhovnika in vernike. Vsak zase opravlja svojo pobožnost, komaj da se vernik zaveda glavnih delov daritve, na katere ga opozori zvonček. Doslej so se take sv. maše obhajale le pri manjši udeležbi vernikov v kaki kapeli ali oratoriju, po zavodih in kongregacijah. Morda pridemo do tege, da se ta način soudeležbe pri sveti daritvi razširi tudi na javne cerkve, zlasti na sv. mašo, kateri pristostvujejo otroci, s katerimi se more prej napraviti potrebna vaja. V takem slučaju bi zelo ugodno delovalo na dečke in na moške sploh, ako bi — za začetek vsaj — odgovarjali samo fantje, saj tudi ministrirajo le dečki, ne pa deklince. Seveda bi se moral ta način pristostvovanja pri sv. maši prej s prižnice primerno razložiti in utemeljiti. Sicer pa bi taka sv. maša ne bila prav nobena nova »iznajdba«; v drugih krajih, n. pr. v Sev. Ameriki, prakticirajo to že davno z najlepšim uspehom. Načelo mora biti tudi pri nas: M o š k e ž e z g o d a j v d e š k i d o b i p r i t e g n i t i k l i t u r g i č n e m u s o d e l o v a n j u i n v e r s k e m u u d e j s t v o v a n j u s p l o h .

4. Moškim (možem in fantom) je treba nuditi od časa do časa kaj izrednega v cerkvi, dati jim nekake »privilegije«. Redna pastoracija, ki enako objema vse, je premalo. Izredno mlačnost in neaktivnost moških premagajo le izredna pastoralna sredstva. Moški se s takimi »privilegiji« čutijo nekoliko počaščene, in to majčkeno »slabost« porabimo »ad captandas animas«. Nekaj takih izrednih sredstev, ki jih je praksa že preizkusila, naj naštejemo:

a) M o š k e n e d e l j e , t. j. določena nedelja (če mogoče vsak mesec ena), ko se spovedujejo samo moški; ti imajo prednost pred ženskami. Obhajilo naj bo, če količkaj možno, med sv. mašo, da ima vsak moški obhajanec še nekaj časa na razpolago, da opravi primerno zahvalo. Ako je sv. obhajilo šele po maši, je nevarnost, da

zlasti fantje takoj odhite iz cerkve, niso pač vajeni ostati po končani božji službi še dalje časa v cerkvi v molitev zatopljeni. Moške nedelje se naj uvedejo kot stalna institucija tudi tam, kjer še ni apostolstva mož. Saj vprav iz teh nedelj bo polagoma zrastle organizacija apostolstva mož. Pridiiga se naj še posebej na moške ozira. Se boljše je, ako se vrše posebni

b) s t a n o v s k i n a u k i za može in fante ločeno, in sicer tako, da so izključno le može ali fantje navzočni. Neprimerno je, če se podaja stanovski nauk pred vsemi verniki. Može in fantje se čutijo osramočene. Ženske so prav res radovedne in nekoliko zamerijo, saj jih poznamo. Ko pa ob drugi priliki one same zase dobe svoj stanovski nauk, so pa zopet potolažene. V novejši dobi so ponekod zelo začeli gojiti ta stanovski pouk, saj odgovarja to nekako tudi katoliški akciji, ki ljubi organizacije po štirih stanovih: može, fantje, žene, dekleta, če ne najde že drugače izpeljane organizacije. Je pa tak stanovsko poglobljeni in prikrojeni pouk za praktično krščansko življenje brezdvomno zahteva sodobnih razmer. Težavno pa je vprašanje, k d a j naj se taki stanovski govori vrše, zlasti na župnijah, kjer pastiruje en sam duhovnik. Navadna nedeljska pridiga to ne sme biti, kajti od te se drugi verniki ne smejo izključiti. Kjer je več duhovnikov in več božjih služb, se da laže urediti. Na mnogih krajih se je obnesel sledeči poizkus: Pred (ali med) službo božjo je poleg oznanila samo petminutna pridiga, ena verska misel vsejana v dušo, ob kateri naj živi ves teden. P o s v. m a š i pa je stanovski nauk. Ostanajo v cerkvi le zastopniki prizadetega stanu, vsi drugi verniki takoj odidejo. Poizkus se je vobče obnesel.

c) D u h o v n e v a j e za može in fante so postale dandanes že skoraj redno sredstvo duhovne obnove. Doslej še niso nikjer izpodletele, tudi ne ob času prav neprijaznega vremena, ki obisk kar najbolj otežuje. Seveda odprte duhovne vaje v domači župniji, ko se moreta vršiti k večjemu dva govora dnevno, in ki morejo trajati le kake tri dneve, so zasilno nadomestilo zaprtih tridnevnih vaj. V šestih ali največ osmih govorih, kolikor jih je možnih ob takih prilikah, pač ni mogoče učinkovito obravnavati vse nagibe, ki človeka nagnejo k temeljiti in stanovitni spremembi dosedanjega mlačnega verskega življenja. Tako globokega učinka ne morejo imeti, kakor zaprte duhovne vaje, a vendar nudijo priložnost za temeljitejšo spoved in najpotrebnejše verske resnice razsvetlijo, utrdijo in naredijo za življenje zopet učinkovite. Može in fantje so navadno prav hvaležni za tako izredno pozornost, ki se jim posveča. Vsi kajpak nikdar ne bodo prišli; oni, ki izostanejo, bi bili najbolj potrebni. Take izgubljene ovce so bolest pastirjeva; moliti in na tihem žrtvovati mora za nje še več, morda ob prihodnji priložnosti pridejo blizu. Vsak količkaj razumen mož priznava pomen takih duhovnih vaj zlasti za mladino. Sodba njihova odmeva iz besed starejšega moža, čigar sinovi so se udeležili fantovskih duhovnih vaj: »Gospod, ko bi se bilo v naših fantovskih letih toliko storilo za nas, kakor se stori za fante

danes, koliko lepše bi bilo poteklo naše življenje. Za nas se pa nihče ni bil zmenil.«

č) **V e r s k i d a n.** Kjer so delovne in poklicne razmere mož in fantov takšne, da ni mogoče napraviti večdnevni duhovnih vaj — to je zlasti v bližini mest in večjih industrijskih podjetij, kamor hodijo moški na delo zaradi oddaljenosti že zgodaj zjutraj in se vračajo zvečer bolj pozno in utrujeni domov, v takih krajih se morajo skrócić duhovne vaje na en sam dan. V mnogih škofijah prakticirajo že več let s prav lepim uspehom s takimi dnevi. V ljubljanski škofiji se je prvi poizkus v St. Vidu nad Ljubljano naravnost sijajno obnesel, dasi se je vršil 6. januarja, t. j. po adventnem času, v katerem so mnogi že opravili sv. spoved. V adventu ali v postu bi bila udeležba še veliko večja. Začeli so se govori v soboto zvečer; v nedeljo sta bila dopoldne dva, popoldne pa stanovska govora za može in fante posebej. Ves popoldan in ves večer priložnost za spoved, v ponedeljek zjutraj sklepni govor in skupno sv. obhajilo tako zgodaj, da pride vsak še lahko pravočasno na svoje delo. Za govornika je morda trud precejšen, moškim pa je s takim dnevom zelo ustrezno. A v krajih, kjer imajo moški deloma dolgo pot do cerkve, se tak verski dan ne bo mogel uspešno vršiti. Tri do štirikrat v enem dnevu dolgega pota tja in sem ne morejo narediti, v krčmi pa tudi ne smejo čakati. Priložnosti za posedanje pri pijači ne sme biti. Uničila bi vsak globlji uspeh.

Poizkusi z duhovnimi vajami so se posrečili večinoma mnogo sijajneje, kakor je bilo pričakovati. Popolnega neuspeha ni bilo nikjer. Še so naši moški dovzetni za Kristusovo besedo in ljubezen, samo nuditi se jim mora posebej. Hvaležni so za to izredno skrb. Nekaj ovir in težkoč pa mora biti. Satan bo oviral vsako delo, ki je namenjeno reševanju duš. Takšne izredne priložnosti pomenijo duhovno obnovev in utrditev za vse še verne moške, vsakokrat pa tudi za marsikaterega popolno spreobrnjenje in poboljšanje. Trud ni nikdar zastoj, a prav gorečih apostolov tudi ne vzgojijo, za ta namen take prireditve ne zadostujejo. Za to je treba več, t. j. zaprtih duhovnih vaj.

5. **Z a p r t e d u h o v n e v a j e** v posebnem domu so prava apostolska šola. Iz vsake župnije bi morali iti najvplivnejši možje in najpotrebnejši fantje skozi to šolo in sicer ponovno. Sami iz osebne skušnje vemo, da je prenovitev v duhovnih vajah večkrat potrebna, da si ohranimo svežo gorečnost in vztrajno zvestobo. Zlasti za uspešno izgraditev »katoliške akcije« potrebujemo laičkih apostolov, ki so se apostolskega duha navzeli v duhovnih vajah. Pri nas institucijo edinega Doma duhovnih vaj še vse premalo uporabljamo. Tudi sistematično uporabo tega doma je treba organizirati; škoda je, da pri nas Dom toliko dni v letu prazen stoji. Zdi se mi kot kapital, ki ni na obresti naložen. V drugih škofijah najdemo vzorec, po katerem bi približno tudi mi mogli urediti obisk Doma. V friburški nadškofiji, kjer redovnikom, predvsem jezuitom delovanje do poloma nemškega cesarstva ni bilo dovoljeno, se je

osnoval škofijski odbor svetnih duhovnikov, kateri skrbi za redne tečaje zaprtih duhovnih vaj. Udeležujejo se jih moški po dekanijah. Vsako leto se določijo dekanije, katere morajo poslati udeležence, tako da pridejo v petih letih vse na vrsto. Nato se začne vrstni red zopet znova. Tako je prav dobro preskrbljeno zato, da nobena župnija ne izostane. Kadar se iz ene župnije udeleži v e č j e število mož, potem fantov, vajencev, delavcev, kmetijskih sinov, poslov itd. (duhovne vaje se vrše večinoma za posamezne stanove), potem je šele mogoče iz vseh vrst moštva sestaviti kader gorečih apostolov; potem zaprte duhovne vaje vplivajo na duha in versko življenje cele župnije, dekanije in škofije. Dokler se udeležba ne izvede tako sistematično, se sicer nekaj dela, a uspeh je delen in nezadosten. Naloge časa vpijejo tudi pri nas po izrednih sredstvih — prav posebno še med moškimi delavci. *Vox clamantis in deserto...*?

6. In last not least moškimi, zlasti fantom, je treba pripraviti v cerkvi primeren prostor. V tem pogledu je mnogokje prav žalostno. Cerkev je morda premajhna, neprimerno zidana z raznimi koti in kapelicami, odkoder se ne vidi na oltar. Fantje nimajo svojega mesta, se stiskajo na koru, za orglami morda in pod zvonikom. V takem primeru je *conditio sine qua non*, da se s pametno povečavo cerkve dobi primeren prostor. Cerkev, kot hram za bogoslužje, mora biti zidana tako, da se od povsod vidi na glavni oltar, kjer se opravlja najsvetejša daritev; temnih, skritih kotov ne sme biti. Kjerkoli se bo zidala nova cerkev ali povečala stara, se bo moralo pred vsem na to prevažno točko misliti. Plečnikova cerkev sv. Frančiška v Šiški je v tem oziru zgledna, pa tudi Vurnikov načrt za cerkev Kristusa Kralja v Hrastniku reši ta problem kaj preprosto in lepo.

Oboje zahteva naša doba: globljo versko vzgojo moških in pa primeren prostor pri liturgičnih opravilih v cerkvi. S tem vzdržimo versko življenje vsaj na sedanji stopnji, če ga že ne moremo razviti v novo pomlad. R.

Virgo-sacerdos.

Teološko popolnoma utemeljen nauk je, da je Devica Marija sodelovala s Kristusom, svojim Sinom, pri delu odrešenja. In če delo odrešenja motrimo pod vidiki zadoščenja, zaslužnja, daritev in rešitve iz sužnosti hudobnega duha, moremo tudi o Marijinem sodelovanju razpravljati z ozirom na te strani odrešenja. Gotovo je, da ni Marijino sodelovanje notranje nujno, dopolnjujoče, enakovredno in paralelno Kristusovemu delu ali ločeno samostojno, ampak podrejeno in le »v Kristusu in po Kristusu« soodrešenje. Teologi izražajo to sodelovanje s stavki: *Christus satisfecit de condigno, Maria de congruo*; *Christus meruit de condigno, Maria de congruo*. Marija je trpela na Kalvariji radi Kristusovega trpljenja, je že s svojim materinstvom pripravila to daritev, je vedela, da je njen Sin »*sacerdos et victima*«, in je s svojo vero in ljubeznijo za odrešenje sveta izro-

čila tudi na Kalvariji Sina kot daritev, njeno trpljenje je Bog sprejel s Sinovim. Radi tega sodelovanja jo imenujejo mnogi teologi tudi z naslovom *corredemprix* ali pa tudi z izrazi, ki se uporabljajo v prvi vrsti za Odrešenika, oziroma za njegovo delo. Pri vseh teh izrazih, ki jih posebno govorniki od cerkvenih očetov dalje, pa tudi liturgija uporabljajo, moramo seveda vedno vedeti, da se z ozirom na Kristusa le v analognem smislu smejo rabiti o Mariji.

Kristus je »*sacerdos in aeternum*«. Glavna funkcija duhovnika je, »*ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*«. Bil je sam tudi žrtev, ki jo je daroval. Duhovniki nove zaveze so z ozirom na daritev samo namestniki (*sacerdotes vicarii*), kar postanejo po neizbrisnem zakramentalnem znamenju, ki je temelj njihove oblasti. Radi zveze s Kristusom po tej oblasti morejo posvečevati in vršiti daritev sv. maše.

Ker je Marija bila pri daritvi svojega Sina in je z zavestno voljo in s srcem sočustvovala za odrešenje sveta, zato so jo nekateri govorniki in teologi v zadnjih desetletjih nazivali *Virgo-sacerdos*. Tisti, ki so rabili ta naslov in gojili pobožnost k Mariji-svečenici, so se mogli celo sklicevati na pritrdilne izjave nekaterih papežev. Pij IX. je že l. 1873. poslal pohvalni breve msgr. Van der Bergha, ki je spisal knjigo »*Marie et le sacerdoce*«. V tem pismu omenja papež, da so cerkveni očetje Marijo imenovali *Devico-svečenico*. Pij X. pa je 6. maja 1906 obdaroval z odpustkom 300 dni posebno molitev k *Devici-svečenici*. V tej molitvi se Marija imenuje *Mati Kristusa*, najvišjega duhovnika, svečenica in oltar obenem, prijetna žrtev, Bogu darovana, slava duhovništva; dasi ni prejela zakramenta mašništva, se vendar more imenovati *Devica-svečenica*¹.

Tudi znani teolog p. Hugon O. P. je l. 1911. izdal knjigo »*La Vierge-Prêtre. Examen théologique d'un titre et d'une doctrine*«. V njej je razpravljal in utemeljeval naslov in nauk o Mariji-svečenici. Dogmatik Tanquerey ima v knjigi »*Les dogmes générateurs de la piété*« (Desclée-Paris 1926) posebno poglavje o »*la Vierge Prêtre*«².

Nauk, ki ga označuje naslov *Devica-svečenica*, omeji in utemelji s stavkom: Marija ni dobila niti neizbrisnega znamenja (po katerem bi torej bila uvrščena v hierarhično duhovništvo) niti oblasti duhovništva; vendar pa je bila na poseben, odličen način deležna dostojanstva in milosti tega zakramenta. To trditev pa potem dokazuje tako, da razlaga in utemeljuje resnice: 1. Marija je mati najvišjega duhovnika; 2. je pridružena njemu v duhovniškem delu odrešenja; 3. ima v odlični meri duhovniškega duha. Radi tega se mu zdi pobožnost k »*Devici-svečenici*« upravičena³.

A proti naslovu so med teologi nastali pomisleki kljub temu, da so priznavali resnice, ki so tvorile razlog za ta naslov. Scheeben, ki je sicer utemeljeval tesno sodelovanje Marije pri vsem odrešilnem delu, je bil odločno proti temu naslovu. »*Im Bezug auf die Teilnahme*

¹ Gl. *Documentation catholique* t. 19 (31. marca 1928) c. 810. Ti naslovi so povzeti iz spisov cerkvenih očetov in pisateljev.

² Str. 180—193.

³ O. c. 181.

Mariens am blutigen Opfer Christi steht der Name »sacerdos« wohl zuerst bei Albert M., von dem ihn Antonin entlehnt hat; er ist aber bei den Theologen gar nicht in Gebrauch gekommen.⁴ Razlogi, radi katerih Sch. odklanja ta naziv, so dogmatični. Opozarja, da je Arnoldus Carn., ki je sicer jasno pisal o žrtvovanju Marije, vendar skrbno pazil, da ni rabil zato izraza »svečenica«, »indem er das Opfer Mariens durch Christus Gott darbringen läßt und die Teilnahme an der auctoritas summi sacerdotis ausdrücklich ausschließt«. Z ozirom na Kristusa, velikega duhovnika, bi torej ta naziv mogel povzročiti mnenje, kakor da bi Marija prinesla svojo daritev, ki bi bila nekako dopolnilo Kristusovi. Če pa mislimo na hierarhično duhovništvo v Cerkvi, je njegova bistvena lastnost v tem, da je nadomestujoče ter posvečenje in izvršitev daritve vrši v moči Kristusove avtoritete. A Marijino sodelovanje ni tako, ampak je več kakor nadomestujoče, ni pa iz take avtoritete (character). Druge funkcije spadajo lahko k daritvi, a ne neposredno notranje in tudi ne k bistvu duhovništva, ampak jih zaznamujemo najbolje z nazivom »diakoniat«. Tudi Marijino sodelovanje pri daritvi Sina najbolj tako označimo; moremo jo imenovati tudi s splošnim izrazom »liturginja«. Tudi pri cerkvenih očetih je treba ločiti, ali rabijo splošni izraz *θεωρηπός* (kakor Janez Dam., oziroma Teodor Stud.) ali *ιερεός*, ki pomeni duhovnika v pravem pomenu. Radi nevarnosti dvoumja in nejasnosti zametava torej Scheeben ta naslov in pobožnost pod tem nazivom. Schüth sicer misli, da bi se Scheeben tudi naziva ne bal več, ko je Pij X. odobril molitev k Virgo-sacerdos⁵.

Vprašanje o upravičenosti naslova in pobožnosti pod tem naslovom je sedaj rešeno. Že 8. aprila 1916 je kongregacija sv. oficija izdala dekret, v katerem omenja, da so se pričele širiti slike, ki predstavljajo Devico Marijo v duhovniškem oblačilu, in odloči zato »imaginem B. M. Virginis vestibus sacerdotalibus indutae esse reprobendam«⁶. Vendar po tem dekretu ni še prenehala pobožnost k Devici-svečenici. Med drugimi je tudi časopis *Palestra del Clero* v Rovigu (Italija) priobčil l. 1927 (6. št.) članek o Mariji, Devici-svečenici. Kongregacija sv. oficija je poslala škofu Rizziju pismo, v katerem opozarja na dekret iz l. 1916. ter ponovno spominja, da ta pobožnost ni priznana in se zato ne sme širiti⁷. Uredništvo lista je prosilo p. Hugona O. P. za natančnejša pojasnila o motivih odloka. A ta je odgovoril prav tako, da sv. oficij ne dopusti, da bi se še govorilo o tej pobožnosti. Omenja, da bi slabo poučeni verniki te pobožnosti ne mogli pravilno razumeti, zato naj se pusti⁸.

Ker v Marijinem sodelovanju pri daritvi na križu manjkajo vprav tisti znaki, ki so bistveni v funkciji duhovništva nove zaveze,

⁴ Katholische Dogmatik III, str. 612.

⁵ *Mediatrix*. Innsbruck 1925, str. 273—275.

⁶ AAS VIII (1916), 146.

⁷ *Documentation catholique* 31. marca 1928, c. 809.

⁸ *Ibidem* 810.

zato naziv Devica-svečenica ni primeren. A zato velikost Marijinega sodelovanja pri odrešenju ni zmanjšana, le nevarnost dvoumnosti iz praktične pobožnosti se odstrani.

J. Fabijan.

Altare privilegatum v svetem letu 1929.

Za izredno sveto leto 1929. je papež dovolil mašnikom pravico privilegiranege oltarja. Dovoljena pravica je osebna, »privilegium personale«: pri kateremkoli oltarju kdo opravi presv. daritev, more vsak dan eni duši v vicah nakloniti popoln odpustek (gl. Bogosl. Vestnik 1929, str. 173).

Pojavil pa se je dvom: »Utrum privilegium personale, hoc anno jubilarum sacerdotibus concessum, sit consuetum personale privilegium altaris, vi cuius sacerdotes, pro defuncto celebrantes, Indulgentiam plenariam acquirere et applicare veleant animae, pro qua Missam celebrant; vel potius ita intelligendum sit, ut sacerdotes, Sacrum litantes, in quolibet Missae Sacrificio plenariam Indulgentiam lucrari et applicare possint, independenter a Missae applicatione, uni animae, in purgatorio detentae, ab ipsis ad libitum designatae?«

K temu vprašanju je sv. penitencijarija odgovorila 8. marca 1929: »Negative ad primam partem, affirmative ad secundam« (AAS 1929, 168).

Navadno dovoljuje sv. stolica privilegium altaris tako, da se more popolni odpustek nakloniti samo tisti duši, za katero mašnik opravi sv. daritev. Odpustek in sad sv. maše se torej ne da tako ločiti, da bi drugemu naklonili sad sv. maše in drugemu odpustek (C. Indlg. 5. avg. 1897). Takisto se odpustek za dušo v vicah ne dobi, če se sv. maša daruje za žive in mrtve, in ne samo za mrtve (C. Indlg. 23. jan. 1901; gl. F. U., Past. bogosl. II 591).

To je navaden privileg, »consuetum personale privilegium altaris«. — V izrednem svetem letu 1929 pa je sv. oče dovolil mašnikom izreden privileg, da morejo, nezavisno od aplikacije sv. maše, popolni odpustek nakloniti duši, ki jo sami določijo. Mašnik torej ni vezan, da bi, kakor navadno, moral nakloniti odpustek oni duši, za katero daruje sv. mašo. Pa tudi tega pogoja za odpustek ni, da bi morala biti sv. maša za mrtve. Naj je sv. maša za žive ali za mrtve ali v katerikoli namen, mašnik more popolni odpustek nakloniti duši, ki jo sam izbere. In to vsak dan; vendar pa le eni duši pri eni sv. maši.

F. U.

Odgovori odbora za razlaganje cerkvenega zakonika.

K dvomom, ki so se pojavili v tolmačenju nekaterih kánonov, je odbor za razlaganje cerkvenega zakonika (Pontificia commissio ad codicis canones authentice interpretandos) odgovoril 12. marca 1929:

I. O škofovih pravicah pri blagoslovih. — Vprašanje: An verba »ritibus ab Ecclesia praescriptis«, de quibus in canone

349 § 1 n. 1, ita intelligenda sint, ut Episcopi in sacris benedictionibus prohibeantur solo crucis signo uti, quum peculiaris formula in libris liturgicis non praescribitur? — Odgovor: Negative.

Škofje, rezidencijalni in titularni, imajo pravico:

a) benedicendi, cum omnibus indulgentiis a Sancta Sede concedi solitis, rosaria, aliasque coronas precatorias, cruces numismata, statuas, scapularia a Sede Apostolica probata easque imponendi sine onere inscriptionis;

b) erigendi, in ecclesiis et oratoriis etiam privatis aliisque piis locis, stationes Viae Crucis cum omnibus indulgentiis, quae huiusmodi pium exercitium peragentibus impertitae sunt; nec non benedicendi pro fidelibus, qui causa infirmitatis vel alius legitimi impedimenti sacras stationes Viae Crucis visitare nequeant, Crucifixi icones cum applicatione omnium indulgentiarum devoto exercitio eiusdem Viae Crucis a Romanis Pontificibus adnexarum.

To so iste pravice, ki jih po kánonu 239 § 1 nn. 5, 6, imajo tudi kardinali. In ta kánon 239, ki govori o kardinalih, se navaja v kánonu 349, ki našteva škofove pravice. Razlika med kán. 239 in 349 je ta: kardinali blagoslavlajo vse imenovane stvari »solo signo crucis«, škofje pa »ritibus ab Ecclesia praescriptis«. Če je torej v liturgičnih knjigah za ta ali oni blagoslov določen poseben formular, škofje morajo podeliti blagoslov po tistem formularju. Iz kán. 349 pa ni čisto jasno, kako je ravnati škofom, če za kak blagoslov ni določen formular; ali smejo v takem slučaju tudi škofje tisto stvar blagosloviti »solo signo crucis«. N. pr. za blagoslov postajnih križev ni nobenega formularja: kardinali blagoslavlajo postajne križe »solo signo crucis«. Ali smejo to tudi škofje? Po odgovoru odbora za razlaganje cerkvenega zakonika: smejo.

II. O razdiravnem zakonskem zadržku publicae honestatis. —

Vprašanje: An vi canonis 1078 ex solo actu, ut aiunt, civili inter eos, de quibus in canone 1099 § 1, independenter a cohabitatione oriatur impedimentum publicae honestatis? — Odgovor: Negative.

Po kánonu 1078 izvira zadržek javne spodobnosti, publicae honestatis, »ex matrimonio invalido sive consummato sive non, et ex publico vel notorio concubinato«. Civilni zakon, sklenjen med katoličanom in onimi osebami, ki govori o njih kán. 1099 § 1, je neveljaven. Vprašanje pa je: ali izvira zadržek javne spodobnosti že iz same civilne poroke, tudi če civilno poročena ne bivata skupaj? Odbor za razlaganje zakonika je izjavil: vir zadržka ni že sama civilna poroka, ampak civilna poroka in skupno bivanje civilno poročenih.

III. O izpregledu zdržnosti in posta. — Vprašanje: An »magnus populi concursus«, de quo in canone 1245 § 2, habeatur etiam per extraordinarium concursum fidelium unius tantum paroeciae ad festum in ecclesia celebrandum? — Odgovor: Affirmative.

Kánon 1245 § 2 daje škofom pravico, da morejo radi posebnega velikega shoda ljudi dati izpregled posta ali vzdržnosti, ali tudi obenem posta in zdržnosti, vsej škofiji ali enem kraju. Vzrok je:

v takih okoliščinah, ob posebnem, velikem shodu, je izpolnjevanje zapovedi pretežno ali neprilichno; mnogi bi zapoved kršili. Odbor za razlaganje cerkvenega zakonika pa je odločil: tudi ob izrednem shodu vernikov ene same župnije, ki se zbero k prazniku v cerkvi, more škof dati izpregled posta in zdržnosti.

IV. O izpraševanju prič pri cerkvenem sodišču. — Vprašanje: An secundum canonem 1761 § 1 servari potest praxis, vi cuius iudex cum altera parte communicare solet positiones seu articulos argumentorum, super quibus testes sunt examinandi, ut interrogatorium conficiat exhibeatque iudici? — Odgovor: Affirmative, remoto tamen subnationis periculo.

V. O pravadah za razporoko in ločitev zakona. — Vprašanje: Utrum vox impedimenti canonis 1971 § 1 n. 1 intelligenda sit tantum de impedimentis proprie dictis (can. 1067—1080), an etiam de impedimentis improprie dictis matrimonium dirimentibus (can. 1081—1103)? — Odgovor: Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Kánon 1907 § 1 veli: da imata mož in žena pravico, začeti pravdo za ločitev ali razporoko, če nista sama vzrok zadržku (»nisi ipsi fuerint impedimenti causa«). O katerih zadržkih govori kánon? Ali samo o razdiravnih zadržkih v ožjem pomenu (impedimenta proprie dicta), kakršni so n. pr. crimen, raptus i. dr.; ali tudi o zadržkih v širšem pomenu (impedimenta improprie dicta), kakršni so n. pr. vis, metus, error. Odbor za razlaganje zakonika je odgovoril, da je treba kánon umeti za oboje zadržke. Pravde zoper veljavnost zakona torej ne more naperiti zakonski, ki je bil vzrok zmote v osebi (causa erroris circa personam); ali ki je izsilil (vi, metu) privoljenje v zakon. Takisto ne more tožiti za ločitev, kdor je sam prej zagrešil prešeštvo.

F. U.

Obhajanje bolnikov.

Če se deli sv. obhajilo več bolnikom, ki so v isti hiši, v isti bolnišnici, pa v različnih sobah, tako ločeni, da bolniki v eni sobi ne morejo vedeti, kaj se godi v drugi sobi, je moral mašnik doslej v vsaki sobi moliti vse molitve, kakor jih določa rimski obrednik (tit. 4, cap. 4). Ker pa je to zamudno, je S. C. R. dne 9. januarja 1929 (AAS 1929, pg. 43) dala za ta slučaj to-le navodilo (instructio): Mašnik ali diakon, ki deli sv. obhajilo, naj v prvi sobi molí v množinskem številu vse molitve, ki se po obredniku (tit. 4, cap. 4) morajo opraviti pred sv. obhajilom. V drugih sobah pa moli samo: Misereatur tui, Indulgentiam, Ecce Agnus Dei in samo enkrat Domine non sum dignus, Accipe frater (soror) ali Corpus Domini nostri. V zadnji sobi moli molitev po sv. obhajilu: Dominus vobiscum, Domine sancte; in če ima še katero sv. hostijo, dá ob koncu, pa samo v zadnji sobi, evharistični blagoslov. V cerkev se vrne kakor navadno.

S tem navodilom S. C. R. se ne ujema, ker smo lani čitali v Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz, 1928, pg. 825). Tam

nekdo poroča, da je haarlemskemu ordinariatu na Holandskem k vprašanju »quoad distributionem S. Synaxis in nosocomiis, ubi pluribus personis in variis locis danda est S. Communio«, odgovoril substitut S. C. R.: »Sufficit una vice recitare preces a Rubricis Ritualis praescriptas et omnibus aegrotis S. Communionem dare sine intermissione. Preces illae in Oratorio nosocomii dici valent.« Poročevalec misli, da odgovora ni smatrati za apostolski indult, ki dovoljuje nekaj, kar ni v soglasju z liturgičnimi določbami, ampak da je samo »benigna interpretatio ipsius textus Ritualis Romani juxta mentem legislatoris«; in zato da bi se tudi drugje smeli ravnati po tem odgovoru.

V Acta Apostolicae Sedis ta odgovor ni bil priobčen; in instrukcija S. C. R. ga zavrača. F. U.

Sprejemanje Rusov v katoliško Cerkev.

Rimska komisija za Rusijo je 12. januarja 1929 izdala ta-le opomin (AAS 1929, 94.171): Zgodi se večkrat, da kdo izmed Rusov, ki bivajo izven domovine, klerik ali lajik, s pomočjo božje milosti kaže željo, da bi se vrnil v katoliško Cerkev; obrne se do škofa ali do pooblaščenega duhovnika s prošnjo, naj se mu dovoli, da se bo na zunaj, in foro externo, odpovedal zmoti in izpovedal pravo vero.

Da bi škofje tega dovoljenja ne dajali prelahko, zlasti takim osebam ne, ki jih sploh ne poznajo ali jih poznajo le malo: se opominjajo, naj vsak slučaj, ko želi vrniti se v katoliško Cerkev mašnik ali diakon, posebe natanko sporoče rimski komisiji za Rusijo ali apostolskemu legatu, kjer je, in se ravnajo po navodilih, kakršne bodo po okoliščinah prejeli.

Drugače pa naj onih, ki prosijo za sprejem v katoliško Cerkev, nikaar ne zavračajo ali prepuščajo samim sebi, ampak jih priporoče modremu mašniku, ki jih bo učil katoliški nauk, poizvedoval za njih življenje in namen in nad njimi čul. F. U.

Vprašanja in odgovori.

1. **Praefationes in cantu feriali.** — V novi izdaji rimskega misala je za vse prefacije dvoji napev: »cantus sollemnis« in »cantus ferialis«; le prefacija za črne maše ima en sam napev. Za slovesne prefacije veli rubrika: »Praefationes in cantu sollemni adhibendae (sunt) in omnibus Missis de quolibet Officio duplici aut semiduplici, et in Missis votivis pro re gravi et publica simul causa. Numquam tamen adhibentur in Missis ritus simplicis, et in Missis votivis, quae pro re gravi et publica simul causa non sint«. Za ferialne prefacije pa ukazuje rubrika: »Praefationes in cantu feriali adhibendae (sunt) in omnibus Missis ritus simplicis, et in Missis votivis quae pro re gravi et publica simul causa non sint.« — Če ima torej kdo peto poročno mašo (Missa votiva pro sponso et sponsa), mora izbrati prefacijo, kakor jo določajo rubrike, toda »in cantu feriali«. F. U.

2. Vprašanje o sv. obhajilu v bolnikovi sobi. — Obolelemu duhovniku streže usmiljenka. G. kaplan pride vsak dan na dom obhajati bolnega tovariša in obenem strežnico. Strežnica gre nato k sv. maši v župno cerkev (kjer bi bila lahko obhajana). — Ali je ta praksa v skladu s cerkvenimi naredbami?

K vprašanju je C. de Sacramentis dne 5. jan. 1928 odgovorila, da ni dovoljeno sv. obhajilo deliti zdravim osebam na bolnikovem domu. Škof bi mogel po kan. 822, § 4. »pro singulis casibus et per modum actus« dovoliti sv. obhajilo ne sicer v bolnikovi sobi, ampak v kakem drugem dostojnem prostoru, osebi ki tisti dan ne more iti v cerkev. — Odlok kongregacije je priobčen v »Bogosl. Vestniku« 1928, str. 299. F. U.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Iz literature o Mariji srednici vseh milosti.

V okrožnici Miserentissimus Redemptor (8. maja 1928) govori Pij XI. o skupnem, občestvenem zadoščevanju, ki smo ga dolžni posebno v naših časih dajati presv. Srcu Jezusovemu. Na koncu okrožnice omenja sadove, ki nanje upa, ako se bo misel zadoščevanja budila in udeleževala. Upa, da bo pravični Bog prizanesel vesoljnemu človeškemu rodu, če bo občestvo vernikov skupno »cum Christo Mediatore et Capite« za vse ponižno prosilo in zadoščevalo. Nato pa pristavi papež sklepno željo, v kateri je jasno izraženo prepričanje o nalogi Marije, božje matere, v celotnem odrešilnem delu. »Hisce denique votis inceptisque Nostris praesens arrideat Virgo Dei Parens benignissima, quae, cum Jesum nobis Redemptorem ediderit, aluerit, apud crucem hostiam obtulerit per arcanam cum Christo coniunctionem eiusdemque gratiam omnino singularem, Reparatrix item existit pieque appellatur. Cuius nos confisi apud Christum deprecationi, qui unus cum sit »Mediator Dei et hominum« (1 Tim 2, 5) suam sibi Matrem adsciscere voluit peccatorum advocatam gratiaeque ministram ac mediatricem, caelestium munerum auspice paternaeque benevolentiae Nostrae testem, vobis Venerabiles fratres, vestris curis concedito gregi universo, apostolicam benedictionem peramanter impertimus.«¹

S temi besedami je papež izrazil prepričanje: 1. Marija je »Reparatrix« in sicer radi svoje skrivnostne zveze s Kristusom Odrešenikom, ki ga je rodila, hranila in pod križem dala kot žrtev; 2. Marija pa je tudi dejanska zavetnica grešnikov, delivka in posredovalka milosti in nebeških darov znanilka. To je po posebni volji

¹ AAS 1928. Podčrtal jaz.

Kristusa, »edinega srednika med Bogom in človekom«. Marijina posredovalna naloga izhaja torej iz odloka božje volje (*adsciscere voluit*), je torej postavljena za srednico posebej in je njeno posredovanje podrejeno »edinemu posredovalcu«, je pa zato tudi splošno. 3. Tudi način je označen, po katerem posreduje, namreč »*deprecatio apud Christum*»; ker pa je pridružena Kristusu, sredniku pri Bogu za človeštvo, je ona srednica pred Bogom za človeštvo.

S to izjavo je papež Pij XI., kakor že prej večkrat², znova potrdil upravičenost nauka, da Marija posreduje vse milosti. Čeprav je ta izjava le v sklepu okrožnice, pa je vendar važna.

Profesor dogmatike na louvainski univerzi I. Bittremieux je izdal knjigo, ki jo smatram za najboljše sistematično delo v novejši literaturi o tem mariološkem vprašanju³. Delo je nastalo iz teoloških predavanj o tem predmetu. Odlikuje ga ostra jasnost v opredeljevanju pojmov, v razločevanju posameznih vprašanj, v temeljitem dokazovanju. Poleg tega pa preprost slog omogočuje, da moremo slediti glavnim mislim in jih ne izgubimo izpred oči.

Knjiga ima dva dela. V prvem razpravlja pisatelj o sodelovanju Marije pri pridobitvi milosti, ki ga teologi imenujejo »*corredemptio*« ali »*conredemptio*« in ga postavljajo nasproti sodelovanju pri delitvi milosti, na kar nekateri omejujejo izraz in pojem posredovanja, kar pa pisatelj zavrača, ker je tudi sodelovanje pri delitvi milosti posredovanje. Ker je posredovanje Marije, v kolikor sodeluje pri pridobitvi milosti, pri prvem delu odrešenja, temelj za posredovanje v delitvi milosti, zato pisatelj skrbno in temeljito obravnava to vprašanje. Iz pojma posredovanja, iz sodelovanja pri odrešenju, ki se kaže v svobodni privolitvi v včlovečenje, iz zasluženja (*de congruo*) vseh milosti, iz sotrpjenja pod križem, kar izpričuje tudi tradicija, dokaže, da je Marija v pravem in resničnem pomenu posredovalka.

V drugem delu razlaga in utemeljuje nauk, da Marija sodeluje pri delitvi vseh posameznih milosti. Na prvo mesto postavi posebej dokaz iz rednega učenja cerkve (148—157). Navaja izjave papežev od Benedikta XIV. do Pija XI., ki so večkrat z nedvoumnimi besedami potrdili ta nauk; čeprav njih izjave ne pomenijo slovesne odločitve o njem, so vendar več kakor samo osebna mnenja, večje vrednosti kakor mnenja posameznih teologov ali škofov. Saj je cela vrsta papežev, ki v avtentičnih, celi cerkvi namenjenih dokumentih potrjujejo nauk, ki zadeva vero. Važnost tega dokaza B. solidno in jasno poudari in ga loči od zgolj osebnega mnenja, pa tudi od slovesne definicije. Pripomnimo le, da bi tudi iz odlokov Pija XI. mogel citirati več kakor eno izjavo (cfr. BV V [1925] 200).

Med »*rationes theologicae*« razvija pisatelj najprej dokaz iz sodelovanja pri pridobitvi milosti, kar je obširno razložil v prvem

² Gl. BV V (1925), str. 200.

³ De mediatione universalis B. M. Virginis quoad gratias. Brugis (Belgii) 1926. 8°, 319 str.

delu knjige. Drugi dokaz pa je iz zveze D. M. z Bogom v nebesih obenem z njeno ljubeznijo do ljudi ter z dejstvom blažene vizije Boga (172—180). Ta dokaz je nekoliko bolj zapleten, posebno ker zahteva, da Marija spoznava vse posamezne potrebe ljudi in ima tako v nekem oziru skoro vseobsežno spoznanje. Vendar pa tega spoznanja a priori pisatelj ne predpostavlja, ampak kot posledico iz resnice »*Matris hominum*« in »*consortis redemptoris*« izvaja.

Iz svetega pisma smatra protoevangelij za ono prvo božjo besedo, v kateri je implicite tudi ta Marijin privileg izrečen. V nekaterih drugih tekstih in dejstvih pa je ta nauk lahko naznačen (insinuator) n. pr. Lk 1, 41—45; Jan 2, 1—12. Pač pa se mu zdi izvestno, da besede umirajočega Zveličarja: »Žena, glej, tvoj sin!« (Jan 19, 26) vsaj v mističnem pomenu obsegajo resnico o splošnem materinstvu Marije in dokazujejo tako tudi resnico o delitvi milosti po Mariji.

V nauku tradicije loči dve vrsti tekstov. Začne z Jakobom de Voragine († 1298), gre nazaj do sv. Efrema ter navaja vrsto cerkvenih pisateljev, med njimi sv. Tomaža in bl. Alberta Vel., ki so vsi implicite, pa zadosti jasno učili, da se Marijino sodelovanje ne omeji samo na pridobitev milosti, ampak da se razteza tudi na delitev milosti: »*levis cum Traditione contactus*« zadostuje, da to spoznamo. Iz druge oblike tradicijskega dokaza »*ex associatione B. M. V. muneris Redemptoris et ipsius dominio*« pa moremo spoznati, da se to Marijino sodelovanje ne samo more izvrševati ali de facto izvršuje, ampak tudi, da se to godi vsled volje božje torej »in vi decreti divini«, ki je Marijo prevzel v delo odrešenja (216—226).

B. se pridružuje prepričanju onih teologov, ki smatrajo nauk, da je Marija srednica milosti v polnem pomenu besede, namreč tudi kolikor vključuje sodelovanje pri delitvi vseh in posameznih milosti, za »*definibilis ab Ecclesia*«, torej formaliter implicite razodet. Dokaz pa formulira tako: *Principium associationis B. M. Virginis cum Christo in opere salutis est sane veritas revelata; atqui hoc principium formaliter implicite continet cooperationem B. Mariae in distributione gratiarum; ergo haec cooperatio est formaliter implicite revelata* (229). Seveda pa bi bilo primerno, da bi se pred definicijo tega nauka proglasile nekatere verske resnice o Kristusu, ki jih ta nauk predpostavlja: *satisfactio Christi vicaria, satisfactio universalis quoad homines, universalis quoad gratias* (259).

Nazadnje razpravlja pisatelj o naravi in načinu Marijinega sodelovanja pri delitvi milosti (261—301). Teologi soglašajo, da vrši Marija to nalogo s svojo priprošnjo (intercessio). Ta priprošnja je bistveno višje vrednosti kakor prošnja svetnikov, ne samo v tem, da je univerzalna z ozirom na ljudi in na milosti, ampak predvsem v tem, da temelji in izvira v bistveno višjem dostojanstvu Marije, matere Boga-Odrešenika, ter se opira na njegovo prav tako višje zasluženje. Prav zato pa ni samo priprošnja, ampak vključuje »*potestas disponendi*« z milostmi, *expressio voluntatis*, ki ne more biti neuslišana (hyperintercessio, 291). Ne strinja pa se avtor z onimi

teologi (Hugo, Lepicier, Commer i. dr.), ki pripisujejo vrhtega Marijinemu sodelovanju v delitvi milosti še instrumentalno-fizično vzročnost. Kakor je vprašanje o fizični vzročnosti z ozirom na človeško naravo Kristusovo, na zakramente, na povzročanje čudežev po svetnikih še neodločeno in bo radi velikih težkoč ostalo vedno sporno, pravtako tudi ne kaže Marijinega sodelovanja v tem smislu poudarjati in razlagati (276—283). Tudi se ne morejo teologi, ki to učijo, upravičeno sklicevati na avktoriteto sv. Tomaža (285).

Omeniti moram še, da pisatelj vzdržuje tezo o posredovanju vseh milosti po Mariji in je ne omeji samo na dejanske milosti. Seveda je treba potem tu razločevati med direktnim, neposrednim, in posrednim sodelovanjem (za milosti ex opere operato posebno).

Vsa važnejša novejša literatura je v knjigi navedena (136—138, 307—317). V polemiki glede spornih vprašanj je pisatelj popolnoma brezstrastno stvaren. Prav ima, ko upa, da bo študij spisov posameznih cerkvenih pisateljev in drugih dokumentov tradicije, ki se že pridno vrši v tem pogledu, prinesel vedno večjo jasnost v dokaz iz tradicije in v celotno vprašanje.

Oficij in mašo v čast Mariji, srednici vseh milosti, je dovolila sv. obredna kongregacija 21. jan. 1921 in torej poteka iz pontifikata Benedikta XV. ne šele Pija XI. (6).

Ne bi govoril tako obširno o tem delu, dasi zasluži po svoji solidnosti in prepričevalnosti, ako ne bi bil izdal dr. Ude, profesor dogmatike na graški univerzi, knjige, v kateri kritično premo-triva ta nauk in dokaze, polemizira predvsem s Peschem⁴ in Schüthom⁵ ter tezo o splošnem posredovanju milosti po Mariji zavrača ali jo pripušča samo kot pia opinio⁶. Čudimo se, da je dr. Ude po Peschevi in Bittremieuxevi knjigi mogel napisati to razpravo. Nikakor ne mislimo, da bi nihče ne smel ali ne mogel imeti več pomislekov proti utemeljenosti nauka, dokaznosti posameznih argumentov ali meri izvestnosti, saj nauk še ni definiran in vsa vprašanja tudi še niso popolnoma razčiščena. Čudimo se le, da se je profesor Ude, ki je poznan kot filozof in teolog, boril proti trditvam, ki jih zagovorniki nauka niso postavljali, in z ugovori, ki so popolnoma rešeni že v Peschevi in Bittremieuxevi knjigi ter mnogih drugih razpravah.

Jedro problema stavi dr. Ude v vprašanje, ali sledi iz verske resnice o božjematerinskem dostojanstvu Marije resnica o posredovanju vseh milosti po njej (12. 49). Že k tej opredelitvi problema bi pripomnil, da je nezadostna. Res je resnica o fizičnem božjem materinstvu Marije osrednja mariološka dogma, s katero se vežejo vse druge resnice o Mariji in v kateri dejansko — čeprav ne notranje nujno — temeljijo vse druge prednosti, vendar pa ni

⁴ Die selige Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden. Herder 1923.

⁵ Mediatrix. Innsbruck 1925.

⁶ Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Eine dogmatisch-kritische Untersuchung. Bressanone 1928, 8^o, 164 str.

edina resnica, ki jo viri razodetja izpričujejo in ki bi bila posredno edino ali zadostno logično načelo za izvajanje vseh Marijinih prednosti in tudi nauka o posredovanju milosti. Marija je mati Odrešenikova, je v tesni zvezi z vsem delom odrešenja, je nova Eva, duhovna mati človeštva. Te resnice, ki so zadosti jasno v virih razodetja izražene, tvorijo neposredne logične premise za spoznavanje našega nauka. Gotovo iz božjega materinstva, če ga pojmujejo le kot fizično materinstvo, ne sledi sodelovanje pri odrešenju; tudi če pojmujejo materinstvo kot prostovoljno in zavestno privoljenje v delo odrešenja, še ni nujno, da bi morala Marija sodelovati tudi pri vsej delitvi milosti. Treba je vzeti temeljno in tesno zvezo Krstusa Odrešenika in Marije v delu odrešenja sploh, o kateri nam viri razodetja pričajo, in v analizi te zveze ugledamo potem tudi to sodelovanje Marije.

Pr eden pisatelj kritično preiskuje nauk, da Marija dejansko radi božjega odloka sodeluje pri delitvi vseh milosti posameznim ljudem, postavi nekaj tez o načinu in obsegu Marijinega posredovanja. Marija ni fizična, ampak samo moralna posredovalka milosti in sicer po priprošnji. V tem soglašamo z njim, da Marijino posredovanje ni fizični vzrok milosti na način, kakor pojmujejo nekateri instrumentalno vzročnost zakramentov ali Kristusove človeške narave (14). Z ozirom na razdelitev v dejansko in posvečujočo milost omeji U. možnost in dejstvo neposrednega posredovanja Marije na dejanske milosti, z ozirom na posvečujočo milost pa priznava možnost posrednega in indirektnega vpliva preko dejanskih milosti kot pogojev in dispozicij (20 sl.). V tem se seveda ujema z zagovorniki nauka, ki tudi ne trdijo, da bi Marija neposredno komu mogla nakloniti milost opravičenja. Pisatelj priznava kot teološko izvesten nauk, da Marija more izprositi in resnično izprosi vse dejanske milosti. Dokazuje to iz dogme o priprošnji svetnikov. A če govori o vseh dejanskih milostih, razume to v pomenu »die fallweise Beistandsgnadenvermittlung im einen oder anderen Fall auf Marias Fürbitte hin« (27), dočim nauk o dejanski splošnosti posredovanja milosti radi božjega zakona milosti prihrani za kritično presojo v drugem delu. Posreduje pa Marija po svojem vnebovzetju milosti vsem živim ljudem na zemlji, nikakor pa ne dušam v vicah (33 sl.). Da pa Marija s svojo priprošnjo ne posreduje milosti onim, ki so živeli pred njo, tega pač ni mogoče dokazovati enostavno s citati 1 Tim 2, 5; 1 Jan 2, 2; 1 Kor 15, 21 o edinem posredniku Kristusu (34). Na isti način bi mogli zanikati posredovanje milosti po Mariji za ljudi v novi zavezi. Težkoča je le v naravi priprošnje, ki se ozira na nekaj sedanjega ali bodočega. A pri Mariji je treba še posebej vpoštevati njeno posebno zasluženje v življenju kot podlaga priprošnji. Sv. Tomaž loči med »oratio interpretativa« (zasluženje) in »oratio expressa« (dejanska prošnja)⁷. In zato tudi ni kar tako razvidno, da bi Marija ne mogla za duše v

⁷ S. th. III, Suppl. q. 72, a. 3.

vicah nič storiti radi tega, ker po smrti tudi v nebesih ni več zaslужenja (38). Vsaj o indirektni pomoči dušam v vicah moremo govoriti, kolikor tvori tudi Marijino zasluženje »zaklad cerkve«.

V drugem delu knjige (41 sl.) pisatelj kritično sledi tekstom, ki jih Chr. Pesch navaja iz tradicije. A Pesch vendar ni zbral v svoji knjigi vseh tekstov niti ne vseh najvažnejših. Zato je že U. način kritike dokaza iz tradicije pogrješ. Na vse ugovore proti tolmačenju posameznih tekstov ne morem odgovarjati, poudarjam le, da je po mojem mnenju Ude v zahtevah za dokaz tradicije glede kakega razodetega nauka pretirano strog in svojevoljen. Že dejstvo, da v prvih treh stoletjih tradicija ne govori izrečno o tem nauku, se mu važno zdi (48. 49), čeprav seveda iz tega še ne izvaja nasprotnega sklepa. Sam priznava, da je bilo treba v 4. stoletju utemeljevati in braniti v prvi vrsti resničnost božjega materinstva (62). Vendar pa zahteva, da bi morali cerkveni pisatelji v teh časih izrečno govoriti o posredovanju milosti po Mariji, drugače ne morejo veljati kot priče tega nauka. »Wenn Ephräm, beziehungsweise die Kirche seiner Zeit die exklusive Gnadenvermittlung Marias geglaubt hätte, was wäre dann leichter gewesen, als diesem Glauben in unzweideutigen Worten Ausdruck zu geben und zu sagen, daß alle Gnaden nur durch Maria vermittelt werden, statt diesen Gedanken in allgemeine, dunkle Reden zu kleiden?« (61). To mnenje, da bi morali cerkveni pisatelji jasno, preprosto in naravnost izreči svoje prepričanje, da Marija deli vse milosti, Ude še večkrat ponavlja (66. 68. 109. 112. 130.). Neumljivo se mi zdi, kako more pisatelj zahtevati, da bi moral n. pr. sv. Peter Canisius, da bi veljal za zagovornika tega nauka, reči: »Es ist katholische Glaubenslehre, daß alle Gnaden jedem einzelnen Menschen nur durch Marias Fürbitte vermittelt werden« (109). Saj z ozirom na razvoj nauka ali dogme teologija v tradiciji loči stanje vključenega ali izrečnega pričevanja (traditio implicita, explicita). Možno je, da posamezni teologi včasih preveč izvajajo iz kakih tekstov, a pravtako je res, da smejo v tradicijski dokaz uvrstiti tudi tekste, ki neposredno in izrečno zatrjujejo le druge nauke, ki pa so v neposredni zvezi s tem naukom ali ga vsebujejo, n. pr. zvezo Marije z Odrešenikom, njeno veliko moč, njeno materinsko ljubezen do človeštva, njeno dejansko pomoč v vsakovrstnih zadevah. Da je verska resnica, pa tudi ni bilo potrebno poudariti, saj še sedaj ni splošno obvezno definirana.

Pisatelj misli, da se nauk v današnji obliki kot zakon delitve milosti prvič izrečno pojavi v spisih sv. Alfonza Liguorija. Priznava tudi že za nekatere prejšnje teološke pisatelje (Raimundus Jordanis, Bernardin Sienski), da so ga učili, a ne kot katoliško tradicijo, ampak kot svoje osebno naziranje in pobožno prepričanje. Na ta način hoče izločiti mnogo tekstov iz dokaza (81. 85. 102. 117.). Priznava, da so papeži Leon XIII., Pij X., Benedikt XV. ta nauk učili, a le kot osebno mnenje (130), zato velja toliko, kolikor prepričujejo dokazi, dokazi pa utemeljujejo nauk kvečjemu kot pia opinio, ne pa

kot razodet nauk. K tej razlagi bi pripomnil, da je prisiljena in prezira dejstvo, da cerkveni pisatelji in teologi ne postavljajo samo osebne trditve, ampak se sklicujejo vprav na druge razodete resnice o Mariji in na tradicijo. Treba je le površno pregledati, kar piše Leon XIII. o Marijinem sodelovanju pri delitvi milosti, in takoj se prepričamo, da ni samo osebna trditev. Pojmovanje tradicije pri dr. Udeju, kakor ga razodeva v tej knjigi, se mi zdi premalo organsko, preveč zunanje in prav prisiljeno tolmači mnoge tekste cerkvenih pisateljev. Ako to pojmovanje uporabimo na razvoj mnogih resnic, ki so že dogme, bi bila, mislim, sodba o tradiciji teh dogem še bolj neugodna kakor za ta nauk. Mislimo le na dogmo o brezmadežnem spočetju Marije!

En ugovor ponavlja Ude večkrat, ki ne zadeva samo definibilitete nauka, ampak nauk sam. Vzame ga iz resnice, da tudi svetniki sodelujejo pri delitvi milosti. Ta priprošnja svetnikov pa bi bila nemogoča in nepotrebna, če bi Bog samo na priprošnjo Marije delil vse milosti. V tem ugovoru suponira U. nekaj, česar noben zagovornik nauka ne trdi. Marija ni izključna posredovalka milosti v tem zmislu, da bi Bog samo na njeno priprošnjo delil milosti, ampak v pomenu, da je njeno posredovanje pri vsaki milosti vpoštevano in potrebno. Pisatelj to dobro ve, a vendar govori večkrat, kakor bi Pesch in drugi zagovorniki nauka mislili drugače (50. 56. 61. 73. 91. 109. 127. 129. 131). Prošnja k svetnikom za razne milosti ostane pravitako utemeljena in koristna ali tudi potrebna za gotove milosti, kakor je Marijino sodelovanje pri vseh milostih lahko potrebno, ne da bi bilo treba vedno izrečno prositi Marijo. Še manj pa bi bilo treba radi tega nauka spremeniti ves način molitve, kakor Ude misli. »Die ganze Art und Weise zu beten, die gesamte Gebetspraxis müßte umgestellt werden, falls Pesch, bzw. seine Gewährsmänner Recht behielten. In jedem Gebetsformular müßte mit Bewußtsein dieses Gnadenvermittlungsgesetz aufgenommen werden. Es hätte keinen Sinn mehr, die Heiligen um ihre direkte Vermittlung bei Gott anzugehen. Ebenso müßten wir in den Verkehr mit Gott bei jeder Bitte um Gnaden stets mit Bewußtsein Maria als Mittelglied einfügen. Es erscheint dann einzig gerechtfertigt, stets nur zu Maria zu beten, auch den direkten Verkehr mit Gott einzustellen... (153). Vsi ti ugovori nauka o posredovanju milosti po Mariji, torej o Marijini priprošnji kot rednem in potrebnem sredstvu za zveličanje, ne zadenejo. Če bi veljali, bi zadeli vso resnico o posredovanju Kristusovem.

Da teološkim dokazom Ude ne prizna večje dokazilne moči, kakor le neko možnost, negativno primernost, moremo sklepati že iz dotlej navedenega njegovega umovanja.

Dokaz iz analogije med razvojem tega nauka in nauka o brezmadežnem spočetju, iz katere tudi sklepamo na možnost definicije, pisatelj na zelo lahek način razoroži s stavkom: »Allein bevor die ‚fromme Ansicht‘ von der unbefleckten Empfängnis Mariä Glaubensdogma wurde, mußte der Papst zuerst kraft seiner unfehlbaren

Lehrautorität feststellen, daß die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä tatsächlich in der kirchlichen Tradition als geoffenbarte Lehre enthalten war« (135). A ta stavek ne ovrže čisto nič upravičenosti analogije, ampak trdi samo, česar noben teolog ne taji, da nauk o posredovanju vseh milosti po Mariji še ni dogma in ga zato tudi ne moremo kot takega oznanjati. Nekaj drugega pa je, ali morejo biti teologi ali tudi posamezni verniki privatno že prepričani, da je razodet. In o tem morejo biti bolj ali manj trdno prepričani. Nihče pa tudi ne greši proti veri, če radi nepoznanja ali neuvидnosti dokazov tega nauka še ne prizna.

Udejeva knjiga bo morebiti vplivala, da bodo teologi še bolj natančno in kritično skrbno premostrivali dokaze za nauk o posredovanju milosti po Mariji in razna težja vprašanja, ki so ž njim v zvezi. To je njen pomen. A k razčiščenju teh vprašanj ni prispevala. Prej kakor da je omajala moje prepričanje o nauku, ga je še utrdila.

Profesor v francoskem semenišču v Rimu J. Le Rohellec S. Sp. je že l. 1925. izdal kratko, a dobro knjigo o Mariji, srednici vseh milosti⁸. Ugotavlja, da Marija svojega odrešenja ni zaslužila ne de condigno, ne de congruo. Ker pa ni zaslužila svojega, zato tudi ni našega, zakaj odrešenje je eno, nedeljeno za ves človeški rod. S tem poudari zadostnost in popolnost Kristusovega odrešenja. A če tako suponiramo odrešenje in s tem izključimo vsako drugo delo kot notranje dopolnujoče njegovo vrednost, pa moremo potem Marijino sodelovanje smatrati v podrejenem smislu kot nov pravni naslov (vsaj de congruo) za iste milosti in reči, da je zaslužila Marija vse milosti za ostalo človeštvo de congruo, ki jih je Kristus zaslužil de condigno. Jezus je odrešil svojo mater na ta način, da jo je zatem prevzel v sodelovanje pri odrešenju vseh drugih ljudi. Idejno bi torej po tem pisateljevem pojmovanju mogli ločiti med dvojnim odrešenjem, odrešenjem Marije in odrešenjem vseh ljudi, v katerem je Marija sodelovala.

Glede načina delitve milosti pisatelj zanika vsako tvorno vzročnost, tudi instrumentalno, v čemer se popolnoma strinjamo. V tem oziru je delovanje Marije manjše kakor pa pri hierarhičnem duhovništvu. Marija samo želi, prosi, hoče in se zgodi. To vzročnost imenuje »causalité affective«. Njena moč je »omnipotentia supplex«, in »impertrare« je pri njej »imperare«. »Vse milosti po vnebovzetju prihajajo ljudem obenem po Marijinem posredovanju in po priprošnji« (impetratio, str. 36).

Manj srečno se mi zdi razlikovanje med posredovanjem (pri pridobitvi milosti) in pa priprošnjo. Tudi ta ima znake posredovanja (gl. Bittremieux o. c. 13).

Omenim izmed poljudnih spisov še katekizem o Marijinem posredovanju milosti. Na marijanskem kongresu v Cavadongi l. 1926. je bila razpisana nagrada za poljudno pisano knjižico, ki bi v obliki

⁸ Marie, Dispensatrice des Grâces divines. Desclée. Bruges-Paris. 1925. 8°, 88 str. Gl. poročilo v Gregorianum 1926, str. 393—396.

vprašanj in odgovorov med verniki širila nauk o posredovanju milosti. Napravil je ta katekizem neutrudljivi borec za ta nauk p. I. M. Bover S. J., ki je napisal premnogo razprav in knjižic o njem in je v zadnjem času začel podrobneje preiskovati spise raznih odličnih cerkvenih očetov in pisateljev, da tako prispeva k izgraditvi dokaza iz tradicije. Katekizem je bil prestavljen v nemški jezik⁹.

Poročam naj tudi o nekaterih razpravah, ki se pečajo s celotnim vprašanjem o posredovanju milosti po Mariji ali pa tudi z naukom posameznih cerkvenih pisateljev. Obširno, temeljito in jasno razpravo o »Mariji — naši posrednici« je spisal profesor dogmatike na zagrebški univerzi dr. Stjepan Bakšić¹⁰. Z avtorji obširnejših monografij o tem vprašanju razpravlja najprej temeljito o sodelovanju Marije pri pridobitvi milosti (redemptio in actu primo). To sodelovanje velja kot osnova sodelovanja pri delitvi milosti. Paralelno h Kristusovemu delu odrešenja per modum satisfactionis, meriti, sacrificii, redemptionis razlaga in dokazuje možnost in resničnost Marijinega sodelovanja na vse te načine, dasi v podrejenem, drugotnem, analognem pomenu per modum satisfactionis de congruo, meriti de congruo, conredemptionis. Nato pa razpravlja o posredovanju pri delitvi milosti, opredeli tezo z ozirom na subjekt, na objekt (milosti) in na način posredovanja po priprošnji. Vzročnost, ki jo prideva temu posredovanju ni ne fizična in ne moralno tvorna, ampak smotrna (intencionalna): božje neodvisnosti ne zmanjšuje, ampak Bog se radi svoje odločbe na Marijine zasluge in njeno prošnjo vedno ozira pri delitvi milosti. Teološke, biblijske in tradicijske dokaze lepo in obširno razvija, kakor Bittremieux v svoji knjigi. Vse važnejše ugovore proti posameznim delom nauka dobro in jasno zavrne. Eno misel bi zapisal, ki mi je prišla, ko sem bral prvi del razprave, ne kot očitak, ampak kot opozorilo zase in za druge. Nauk o Marijinem posredovanju milosti se vedno bolj pojasnjuje in prehaja v teh formulacijah v uporabo dušnega pastirstva. To je tudi prav, dasi ga seveda ne smemo oznanjevati še kot obvezno versko resnico. Treba pa je posebno v razlagi, ki se podaja vernikom, paziti na to, da se bo Marijino sodelovanje pri odrešenju vedno zadostno označilo kot drugotno, ne notranje dopolnjujoče vrednost Kristusovega dela. Teološki način govorenja o edinstvenem, adekvatnem počelu odrešenja, ki ga tvori Marijino sodelovanje s Kristusovim delom, je treba predvsem stvarno prikazati z razlaganjem načina Kristusovega in Marijinega dela in njihove zveze, manj pa s to terminologijo, ki po mojem prepričanju pri nezadostno poučenem lahko ustvari zmotno pojmovanje, dasi je upravičena v znanstveni razpravi. — Učitelj sv. Tomaža Akv., Albert Veliki, ne spada med svetnike, ampak med blažene.

⁹ Maria Gnadenvmittlerin. Die Lehre von der allgemeinen Mittler-schaft Marias, in Fragen und Antworten dargelegt. Wien 1928.

¹⁰ Bogoslovska Smotra XV (1927), 321—347; XVI (1928), 33—65, 193 do 212, 324—351, 485—505; XVII (1929), 58—69. Konec bo še sledil.

V Novi Reviji je dr. o. K. Balić napisal krajšo pregledno razpravo »Marija-Posrednica naša«. ¹¹ Razpravlja pa zaenkrat samo o Marijinem posredovanju pri delu odrešenja, pri pridobitvi milosti in o temeljih tega posredovanja. Njegova teza je: Marija je sorediteljica, *corredemptrix*, ki je, tesno pridružena Kristusu, Odrešeniku in glavnemu sredniku, z njim *per modum unius* zaslužila de condigno vse milosti. Dokazuje to najprej iz božjega načrta odrešenja, v katerem je Marija po pričevanju cerkvenih pisateljev nova Eva. Njeno privoljenje pri oznanjenju odrešenja in fiat na Kalvariji, kjer se je odrekla materinskim pravicam in tako darovala sina kot žrtev za odrešenje sveta, sta ji dala pravico do sadov odrešenja.

Mislimo, da je pojem »meriti de condigno«, kakor ga pojmuje v splošnem Balić (po D. Skotu) preširok. A nazadnje je to vprašanje terminologije. Vsekakor pa se mi zdi, da bi bilo veliko bolje, ako bi pisatelj ne izrazil splošno priznanega nauka o Marijinem sodelovanju pri odrešenju v obliki, ki ni nesporna. Ali ni to bolje vsaj sedaj še, ko gre za razjasnjenje in popularizacijo nauka pri nas?

Pozdravljam pa predlog, da naj bi se bodoči marijanski kongres v naši domovini pečal s tem vprašanjem, ki ima tudi pomen pri zedinjenju cerkva.

Posredovanje milosti po Mariji temelji v trojnem delovanju: privolila je v včlovečenje in tako dala Odrešenika, na Kalvariji je trpela pod sinovim križem in ga darovala v odrešenje sveta, v nebesih s svojimi zaslugami in prošnjo posreduje vse milosti. Drugi način sodelovanja M. pri odrešenju je teološko najbolj težko določiti in razložiti. Marsikaka nejasnost je še. Zato je gotovo dobrodošla vsaka razprava, ki to vprašanje skuša bolj pojasniti in vsaj precizno označiti težkoče. P. D e n e f f e S. J. je napisal jasno in dobro razpravo, v kateri prav zgornje misli poudarja in skuša to težko soteriološko vprašanje nekoliko osvetliti ¹². Govori najprej o razlogih, na katere se opira prepričanje o Marijinem sodelovanju na Kalvariji in potem razlaga način tega sodelovanja. Ne soglaša s Scheebenom, ki misli, da je Marija zaslužila le aplikacijo milosti za človeški rod, v katerega imenu je prosila in se pripravila. »*Mariae merita addunt novum titulum ad eisdem gratias acquirendas.*« Ali je Marijino delovanje kaj dodalo Kristusovemu odrešilnemu delovanju? Gotovo je Kristusovo zadoščenje, zasluženje, žrtev, odrešenje popolno, zadostno. A Van Noort misli, da je Marijino sotrpeljenje dalo neko akcidentalno popolnost, v kolikor je namreč Marija kot zastopnica človeškega rodu bila na Kalvariji. Drugi teologi pa se s tem pojmovanjem sodelovanja ne strinjajo in razlagajo tako, da je Marijino delo s Kristusovim eno počelo odrešenja; seveda pa Marijino delo ni dopolnjujoče, ampak podrejeno in od Kristusovega odvisno. Vidi pa se, da vlada tu še negotovost

¹¹ N. R. VII (1928), str. 12—22, 134—141.

¹² *De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione*. Gregorianum VIII (1927), 3—22.

in nejasnost. Odtod izvirajo tudi razne težkoče, ki jih pisatelj v drugem delu razprave v jasni sholastični obliki poda in nanje odgovarja, »non ut doctrina haec impugnetur sed ut magis manifestetur« (3). Marijino stališče v redu odrešenja in milosti ni enako kakor pri svetnikih, ampak bistveno višje, zato je možno, da je njeno trpljenje in sočuvstvovanje tudi »per modum redemptionis« koristilo človeškemu rodu, ne samo »per modum exempli et exhortationis« kakor pri svetnikih (cfr. S. Th. III, q. 48, a. 5). Nekateri pisatelji govorijo, da je Marija na neki način sebe odrešila (Godts). Deneffe to pojmovanje upravičeno zavrača in razloži težkočo »ex parte personarum redimendarum« s tem, da loči v odrešenju Kristusovem dve strani, dve »intentiones«: ena je »praeredemptio« Marije in druga odrešenje vsega človeškega rodu. Pravtako velja tudi za daritev Kristusovo, ki je bila dana tudi za Marijo, pri kateri pa je Marija sama sodelovala.

Med najstarejšimi cerkvenimi učitelji se odlikuje posebno sv. Efrem sirski po svojih hvalospevih v čast Marije srednice milosti. Zato je koristno in potrebno, da je I. Bover S. J. zbral iz njegovih spisov glavne tekste, ki se nanašajo na Marijino sodelovanje v delu odrešenja in delitvi milosti ter jih je sistematično uredil¹³. Pristnost vseh spisov, ki se pripisujejo sv. Efremu, še ni popolnoma ugotovljena. Pisatelj je vzel tekste iz treh izdaj izvirnih del in prestav: Assemani-Morabek, Lamy, Aucher-Moesinger. V sirskih izvirnih spisih govori sv. Efrem predvsem o sodelovanju Marije pri delu odrešenja, o Mariji novi Evi, ki je s privolitvijo v včlovečenje postala posredovalka milosti za človeški rod. V spisih pa, ki so se ohranili v grških in latinskih prestavah, pa je bolj jasno izraženo dejansko posredovanje milosti po priprošnji. Prošnja Marije ima veliko, popolno uspešnost, je trajna, splošna in tudi potrebna. V raznih slikah ponazoruje veliki častivec Marije nauk, da deli milosti (bonorum omnium suppeditatio, ingentium bonorum servatrix, mensa mysticarum gratiarum, nubes fundens caelestem rorem in terram, misericordiae flumen inexhaustum, omnium charismatum ac miraculorum mare indeficiens itd.). Čeprav bi kdo dvomil o pristnosti kakega spisa posebno v grških ali latinskih prestavah, vendar se iz celote teh tekstov, kakor pravi avktor, dovolj jasno vidi, kako je mislil sv. Efrem o Marijinem posredovanju milosti.

P. Bover je preiskal tudi spise bl. Alberta Velikega z ozirom na nauk o Mariji srednici milosti¹⁴. Na podlagi tega študija pride do zaključka, da bl. Albert, »cuando habla de la mediacion universal de la Virgen, y habla con la frecuencia que los textos transcritos dejan entender, siempre habla como da cosa clara y de todos admitida, sin poner jamas ni una sola vez, la menor atenuacion a sus palabras tan encarecidas... Esto quiere decir que la mediacion

¹³ S. Ephraem, Doctoris Syri, testimonia de Universali B. Mariae V. Mediatione. Eph. Theol. Lov. IV 1927, 161—179.

¹⁴ La mediacion universal de la Santissima Virgen en las obras del B. Alberto Magno. Gregorianum 1926, 511—548.

universal de la Virgen para el B. Alberto M., estaba claramente contenida en el deposito de la revelacion divina y pertenecia a la fe universal de la Iglesia catolica.¹⁵

Odlično mesto med sholastičnimi teologi zavzema, kljub nekaterim zmotam o nezmotnem učiteljstvu rimskega papeža, Janez Gerson († 1429). Tudi za nauk o posredovanju milosti po Mariji je on zgovorna priča. Njegovim besedam pa daje še večjo vrednost, ker je zelo trezen teolog, ki ga globoko čuvstvo pobožnosti do Marije ne premoti, da bi prestopil meje (veritates) teološkega umovanja, ki jih je postavil in med katerimi se glasi ena: Christus posuit terminos nostrae conquisitionis, ut non liceat de divinis alia, vel aliter, asserere, quam quae ex divinis Scripturis habentur vel evidenter concluduntur, vel ab Ecclesia, quae Spiritu sancto regitur, credenda traduntur. Z ozirom na nauk o Mariji pa postavi pravilo: Christus contulit Matri suae ab initio et consequenter illas et tantas gratias, quas et quantas cognovit esse convenientes secundum ordinem naturae suae sapientiae. Nauk o brezmadežnem spočetju imenuje Gerson pobožno mnenje, splošno posredovanje milosti po Mariji pa uči in razlaga kot izvestno in znano resnico. To je dosti razvidno dokazal iz Gersonovih spisov p. Bover S. J.¹⁶ Marija je splošna posredovalka. Ona je polna milosti, ki jo preliva v človeštvo. V mnogih podobah Gerson izrazi to zvezo milosti med Marijo in človeštvom (stella maris, illuminatrix, thronus gratiae etc.). Sodelovala je v delu odrešenja, sama prej odrešena (prioritate naturae) je svoje delo združila z delom odrešenja, privolila je namreč v včlovečenje, privolila v daritev sina na Kalvariji, darovala s srcem sina v odrešenje sveta, in ta njena odpoved in žrtev je bila sprejeta od Boga obenem s Kristusovo. Zato moremo v drugi vrsti Mariji pripisovati učinke odrešenja. Dejansko pa Marija posreduje milosti po priprošnji, ki je mogočna, uspešna. To delo posredovanja milosti pa vrši po božji volji, z materinsko oblastjo in za vse milosti in vse ljudi (260 sl.).

Papeža Leona XIII. moremo upravičeno prištevati med velike zagovornike nauka o Mariji srednici milosti. Mnogo okrožnic o Mariji je izdal, imele so praktičen cilj zbuditi v katoliškem svetu češčenje Marije in silno zaupanje v njeno varstvo, obenem pa so tudi v mariološkem pogledu bogate in iniciativne. I. Bittremieux je marijanski nauk Leona XIII. pregledno očrtal v razpravi »Doctrina Mariana Leonis XIII.«¹⁷ Razpravlja pa samo o nauku, ki je obsežen predvsem v 10 marijanskih enciklikah, o Mariji božji in naši materi, o Mariji srednici, o njeni priprošnji in naši prošnji. Nauk Leona XIII. o Mariji, ki je po božji volji bila sprejeta in je ostala sodelujoča v delu odrešenja in delitvi milosti, je jasen in teološko precizno

¹⁵ L. c. 548.

¹⁶ Universalis B. Mariae V. mediatio in scriptis Johannis Gerson. Gregorianum IX (1928), str. 242—268.

¹⁷ Eph. Theol. Lov. IV (1927), 359—383.

izražen. Po pravici sklene Bittremieux svojo razpravo: *Si umquam aliquis, Leo XIII. verus fuit Doctor Marialis, atque ex eius influxu doctrinali mariologia indies nova incrementa accipiet* (383).¹⁸

J. Fabijan.

b) Ocene in poročila

Zimmermann, dr. St., **Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj**. Zagreb 1929. Tisak Nadbiskupske tiskare. St. 24. (Hrvatska Bogoslovna Akademija. Filozofski odsjek sv. 1.)

To je kratek pregled filozofskega dela hrvatskih svečenicov od prvih početkov do danes. Izprva so gojili filozofijo po samostanskih šolah; tako dominikanski red že od 13. st., pavlinski od 15., potem od 17. st. jezuitski in pozneje še frančiškanski. Dominikanci so imeli šole zlasti v Dubrovniku in v Zadru (tu že od l. 1553. visoko filozofsko-teološko šolo), pavlinci v Lepoglavi (akademijo, ki je v 17. st. podeljevala tudi doktorat iz filozofije), jezuitje so 1607 osnovali akademijo v Zagrebu, ki se je razvila v filozofsko visoko šolo. Mnogo profesorjev je napisalo filozofske traktate, ki so natisnjeni ali so ostali v rokopisu. Pisali so seveda le latinski, pozneje nekateri italijanski. Več jih je delovalo tudi v inozemstvu; zlasti so sloveli frančiškan Juraj Dragušić (Georgius Benignus), Jurij Dubrovčanin (Georgius Raguseus), Benko Benković, Stjepan Gradić. Med vsemi si je pa pridobil svetovno slavo Dubrovničan jezuit Ruder Josip Bošković (1711—1787). Njegovo delo »Philosophiae naturalis theoria« so še l. 1922. Angleži na novo izdali. Odkar je zagrebško vseučilišče z bogoslovno fakulteto, se predava na njej tudi filozofija. Filozofska dela v hrvatskem jeziku so napisali Stadler, Bauer, Zimmermann. Vsekakor zavzemajo v hrvatski kulturni zgodovini duhovniki zastopniki filozofije častno mesto.

A. U.

Vogels, Heinrich Joseph, **Vulgatastudien**. Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage (Neutestamentl. Abhandlungen Bd. XIV, H. 2—3). 8° (VI, 345 str.). Münster 1928, Aschendorff.

Namen pričujočega dela je, ugotoviti tekstnokritični pomen vulgate. Važnost vulgate za določitev izvirnega besedila NZ sta spoznala že Herm. v. Soden in A. Harnack, a nobeden od teh dveh ni šel problemu do dna. To je storil sedaj Vogels, ki je skušal dognati, kateri latinski in grški tekst je uporabljal Hieronim pri izboljševanju latinskega prevoda evangelijev, po kakih načelih je revidiral starolatinski prevod in kako daleč sega njegovo izboljševalno delo.

Knjiga sestoji iz dveh delov. V prvem (str. 1—80) pisatelj pojasnjuje metodo, po kateri je skušal rekonstruirati latinsko predlogo Hieronimove vulgate; nato preiskuje, po katerem grškem tekstu je Hieronim revidiral latinski prevod NZ. Drugi del (str. 81—345)

¹⁸ Tudi p. Bover je izdal knjigo »La mediación universal de la Virgen Maria en las Enciclicas de Leon XIII.« Barcelona 1925.

pa obsega rekonstruirano staro latinsko predlogo vulgate (vse štiri evangelije) z obsežnim kritičnim aparatom pod črto.

Ker so se dosedanji poizkusi, rekonstruirati latinsko predlogo vulgate (Wordsworth-White; A. Souter) izkazali za metodično nedostatne — ozirali so se namreč samo na en starolatinski rokopis — je vzel Vogels za podlago več rokopisov (b, e, ff, i, q), o katerih je zanesljivo dognal, da jih niso poznejši korektorji izboljšavali po vulgati in da so jezikovno v sorodu z vulgato. Na podlagi teh rokopisov je rekonstruiral latinsko predlogo vulgate. Primerjanje tako rekonstruiranega teksta z vulgato je dovedlo do važnih, deloma popolnoma novih izsledkov: Hieronim je samo na tekstu evangelijev izvršil vsega skupaj okrog 3500 korektur. Njegova skrb za izboljšanje teksta je bila pri vseh evangelijih enaka, s čimer je ovržena trditev, da je Hieronimova gorečnost za izboljšanje teksta že po začetnih poglavjih Lukovega evangelija ponehala (Wordsworth-White, *Novum Testamentum D. N. I. Chr. Latine*. I 654). Potrjuje se resničnost besed, ki jih je l. 383. zapisal Hieronim v pismu na papeža Damaza: »... ita calamo temperavimus, ut his tantum, quae sensum videbantur mutare, correctis reliqua manere pateremur ut fuerant.«

Glede grške predloge, po kateri je Hieronim revidiral latinski tekst, prihaja V. do zanimivega zaključka, da imamo v tekstu vulgatih evangelijev sledove nekega grškega rokopisa, ki je bil najmanj za pol stoletja starejši kot najstarejši nam celotno ohranjeni grški rokopis. Tekst tega rokopisa nima nič skupnega s tako zvanim zahodnim tekstom, a tudi ne spada, kot se je dosedaj splošno mislilo, v tisto skupino kot sinajski in vatikanski rokopis. Hieronimove korekture dokazujejo, da je bil ta tekst mnogo bližji carigrajski recenziji (po Sodenu K) kot aleksandrijski (H). Tako nas vulgata svari, precenjevati vrednost sinajskega in vatikanskega rokopisa in podcenjevati carigrajsko recenzijo.

Rekonstruiranemu tekstu evangelijev je pisatelj dodal pod črto pregleden seznam vseh Hieronimovih korektur in v posebni rubriki še variante posameznih starolatinskih rokopisov, na katere se je pri rekonstrukciji teksta oziral.

Vogelsovo delo, ki je tudi metodično zelo posrečeno, je brez dvoma ena najzanimivejših publikacij, kar jih je zadnja leta izšlo v zbirki *Neutestamentl. Abhandlungen*, in pomeni velik korak naprej v raziskavanju zgodovine latinskih prevodov sv. pisma. Odkrivajo se popolnoma novi rezultati in vedno očitnejše postaja, kako veliko delo je izvršil Hieronim z revizijo latinskega prevoda NZ. Zeleti je, da bi pisatelj kmalu izdal še nadaljevanje tega spisa: Hieronimovo delo za izboljšanje latinskega teksta apostolskih listov in Razodetja.

A. Snoj.

Pohl, dr. Wenceslaus, *De vera religione quaestiones selectae*. 8^o, XX in 338 str. Friburgi 1928. Herder et Co. M 9—; vez. M. 10.50.

Knjiga je vzoren skolastičen učbenik o *praecambula fidei*. Dokazi za bivanje božje z obširno kritiko monizma so prvi del, ki ga avtor imenuje: *De fundamentis religionis*. Pojem religije in njen izvor tvori drugi del: *De religione generatim spectata*. Teorija o razodetju in njegovih glavnih kriterijih (rekel bi metafizika razodetja) je tretji del: *De revelatione in genere spectata*. Ni torej apologetika, ampak filozofska podlaga zanjo.

Tri velika vprašanja, ki razjedajo dušo modernega inteligenta: Ali je Bog? Kaj je prava religija in odkod njen izvor? Ali je božje razodetje mogoče in ali se da dokazati? dobe v knjigi izčrpen odgovor v klasični obliki skolastične subtilne terminologije.

Dokazi za bivanje božje so podani v celoti, njihova analiza kaže izredno globokega, bistroumnega misleca, ki se je uživel predvsem v ideologijo sv. Tomaža; po njegovem zgledu razvija dokaz *ex contingentia* v četverni obliki. Z užitkom bere teolog dokaze e *norma moralitatis*, e lege morali, *ex jure*; redkokdaj boš nadalje našel v tako kratki in prepričevalni obliki dokaz za bivanje božje iz dejstva razodetja, iz zgodovine verstev in iz poteka zgodovine sploh. Monizem, tako materialistični kakor panteistični, je sistematično opredeljen po vseh svojih zgodovinskih nijansah; argumentacija monizma se popolnoma razblini v luči avtorjeve analize. — Nomološki dokaz (iz zakonov narave), se mi zdi, ni našel pravega izraza; ideološki dokaz v navadno podani obliki ne bo držal popolnoma (cfr. A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*, zv. II., str. 418). — Izvajanja o descendenčni teoriji z ozirom na žival in človeka so za današnje potrebe nekoliko prekratka: več pozitivnega materiala bi bilo želeti.

V drugem delu se mi zdi razprava o čuvstvenem izvoru religije zelo jedrnata; nadalje je treba pozdraviti obširni etnološki dokaz za prvotni monoteizem. Avktor se tu opira na najnovejša raziskavanja etnologov in veroslovcev Schmidta, Schröderja, Brockelmanna i. dr., tako da sme pravilno sklepati na prasemitski in praarijski monoteizem, kakor tudi na monoteizem primitivnih narodov. V tem oziru je knjiga gotovo ena najboljših modernih učbenikov.

Razborita in do dna segajoča je zgodovinska analiza pojma razodetja, kako se je pri nasprotnikih venomer menjal izza reformacije preko racionalizma do modernizma.

Dobrodošla bo znanstveniku silno bogata navedba virov in slovstva. Manj prikupljiva je avktorjeva »strast« za neštete »*prae-notiones*«, skozi katere »se mora čitatelj preriti, da pride do teze in do dokazov. Za teologa, filozofa, ki je več skolastične metode, je knjiga dragocena, za laika seveda je manj rabna. L. Ehrlich.

Spáčil, P. Theoph., S. J., *Doctrina theologiae Orientis separati de Ss. Eucharistia*. I. Bibliographia. — *Doctrina theologiae Orientis separati in genere*. 8°, 96 pp. (*Orientalia Christiana* XIII, 3, Nov. 1928.) — II. *Quaestiones de forma eucharistica*. — *De pane eucharistico*. — *De communione sub utraque specie et de commu-*

nione parvulorum. 8^o, 176 pp. (Orientalia Christiana XIV, 1, Jan.-Febr. 1929.) Roma, Pontif. Inst. Orientalium Studiorum.

Prof. Spáčil nam je podaril novo komparativno dogmatično studijo iz zakramentalne teologije, preiskavo o presv. evharistiji. Razdelil jo je na dva dela, ki sta izšla ločeno v dveh, XIII. in XIV. zvezku zbirke »Orientalia Christiana« pripadajočih snopičih. Skupnost označuje tekoče marginalno štetje odstavkov, št. 1—94 v prvem, št. 95—380 v drugem snopiču. Ta razdelitev mi nikakor ne ugaja. Taka stvarna enota naj bi se izdala vsaj v zaporednih snopičih z nepretrgano paginacijo. Če se je raztrgala istega pisatelja komparativna studija o cerkvi (Orientalia Christiana I, 2 in II, 1), se je dalo opravičiti z začetnimi težavami podjetja; danes, po petih, šestih letih naj bi se kaj takega več ne dogajalo.

Prvi snopič obsega dvoje: 19 strani bibliografije in analizo splošnega nauka o evharistiji. Avktor stopa po isti poti kakor v svojih raziskovanjih o krstu (prim. BV VII, 75): najprej podaja v vseh podrobnostih nauk vzhodnih simboličnih knjig in ga primerja z zapadnim cerkvenim naukom, potem nudi nauk novejših grških iz ruskih teologov ter ga primerja z naukom zapadne teologije. Kot simbolične dokumente navaja v tej svoji razpravi: Veroizpoved Petra Mogila (ozirajoč se tudi na njen latinski prevod v Malvy-Villerjevi izdaji; prim. BV IX, 179), odgovore patriarha Jeremija II. württemberškim lutheranom iz l. 1576., veroizpoved Dosithejevo, veroizpoved Metrophana Kritopula, carigrajsko sinodo l. 1592., Filaretov katekizem in odgovore patriarhov Anthima VI (1845—1848; 1853—1855; 1871—1873) in Anthima VII. (1895—1897). Med novejšimi vzhodnimi teologi se imenujejo Grki Andrutsos, Dyobuniotes, Mesoloras ter Rusi Makarij (Bulgakov), Malinovskij in Silvester (Malevanskij).

Drugi snopič, ki ima do malega dvojni obseg prvega, je mnogo važnejši in se bavi s specialnimi vprašanji, ki ločijo vzhod od zapada: vprašanje o evharistični formi, t. j. o besedah, s katerimi se izvrši konsekracija, vprašanje o enem delu evharistične materije, kruhu, in vprašanje o obhajilu vernikov pod obema podobama ter o obhajilu otrok, ki še niso prišli k pameti.

Največji obseg ima razprava o evharistični formi: nič manj ko 110 strani. Najprej avktor točno opredeli pojem evharistične epikleze, razlikujoč epiklezo v širšem in v najožjem, strogem pomenu. Epiklezo v najožjem in strogem pomenu imenuje tisto liturgično molitev, ki se opravlja po besedah postavitve najsv. evharistije (»To je moje telo... To je kelih moje krvi...«) in ki se v njej Bog Oče prosi, naj pošlje svetega Duha na darove, da bi jih spremenil v telo in kri Jezusa Kristusa, in naj stori, da bi obhajanci postali deležni zveličavnih učinkov Gospodovega telesa in njegove krvi. Kot zgled navaja epiklezo iz liturgije v VIII. knjigi Apostolskih konstitucij in iz bizantinske liturgije sv. Janeza Krizostoma. Epiklezo v širšem pomenu pa imenuje raznolične molitve v raznih liturgijah, ki se obračajo do Očeta, naj pošlje Besedo ali Sina, ali

do Sina samega ali do presv. Trojice, dalje molitve, s katerimi se ne prosi za spremenitev (konsekracijo) kruha in vina, temveč za zveličavne sadove presv. evharistije, ali se tudi prosi, naj nebeški Oče svete darove milostno sprejme. Take molitve stoje po nekod pred besedami postavitve, tudi že pred prefacijjo, v ofertoriju, ali pa še le za Očenašem in za lomljenjem hostije. Za te vrste epikleze navaja avktor mnogo zgledov: do Sina se obrača epikleza v koptskih liturgijah sv. Bazilija in sv. Gregorija; do presv. Trojice epikleza v Testamentu našega Gospoda Jezusa Kristusa, v kateri se ne prosi za spremenitev kruha in vina, temveč za milosti sv. obhajila, prav tako kakor v liturgiji latinske Apostolske didaskalije, ki jo je našel in izdal E. Hauler; pred besedami postavitve stoji epikleza na liturgiji na papiru, ki ga je pred 22 leti našel Flinders Petrie v vasici Der Balyzeh v gornjem Egiptu, in v več drugih egiptskih liturgijah, ki imajo za besedami postavitve tudi še epiklezo (n. pr. Markova, koptska sv. Cirila, koptska sv. Bazilija, anafora v evhologiju škofa Serapiona i. dr.).

Ko je avktor v § 2. pojasnil katoliški nauk, da so besede, ki jih je Gospod pri zadnji večerji izgovoril nad kruhom in vinom, bistvena in adekvatna forma evharistije, razklada v § 3. razvoj pravoslavnega naziranja. O grških teologih pravi: »Noben starejši teolog ločenega vzhoda ne prideva konsekracije sami epiklezi brez Gospodovih besed; ni pa ga tudi med grškimi teologi, ki bi dejal, da zadoščajo samo Gospodove besede.« Za teologe 14. in 15. stoletja prim. moji razpravi: Nikolaj Kabasilas in Simeon Solunski o epiklezi, BV VII, 1—14; Markos Evgenikos o epiklezi, BV VII 196 do 202, iz katerih je razvidno, kako je Markos Evgenikos težišče premaknil na epiklezo. To naziranje, ki se je polagoma udomačilo, je v 18. stoletju skusil utemeljiti Evstratios Argentis: sedaj se v cerkvi konsekrira z epiklezo, pri zadnji večerji pa je Gospod konsekriral z blagoslovom, ki ga omenjajo biblična poročila, ne pa z besedami: »To je moje telo . . . To je kelih moje krvi . . .«, ki jih je izgovoril, ko posvečeni kruh ni bil več v njegovih rokah, marveč v rokah apostolov. Med Rusi se je vprašanje, katere besede imajo konsekratorično moč, sprožilo ob reformi liturgičnih knjig, ki jo je v letih 1654.—1656. izvedel patriarh Nikon. Raskoljniki so epiklezi odrekli konsekratorično moč in jo pridevali Gospodovim besedam, prav tako pa tudi skoraj vsi kievski in moskovski teologi, »tako da je skozi blizu 50 let bilo to mnenje v vsej ruski cerkvi splošno«. Ti teologi nikakor niso stali pod vplivom latinske teologije. Le dva ruska teologa sta v drugi polovici 17. stoletja bila proti splošnemu naziranju. V zadnji četrtini stoletja sta ga vehementno napadala dva v Rusijo došla Grka, brata Likudesa; moskovska sinoda l. 1690. je brez utemeljitve zavrgla splošno veljavni nauk in vladarsko nasilje nad dvema teologoma, braniteljema starega nauka, je pospešilo, da se je tudi pri Rusih uveljavilo grško naziranje o konsekratorični funkciji epikleze.

Središče in težišče razprave je v § 4., kjer avktor izvaja, da naziranje ločenega vzhoda o konsekratorični moči epikleze ne sloni na nobenem solidnem dokazu. Solidno in neoporečno bi se dokazala konsekratorična moč epikleze, ako bi se pokazalo, da je epikleza v ožjem in strogem pomenu splošno liturgično dejstvo, t. j. da se nahaja v vseh liturgijah, in ako bi se ugotovilo, da je vsaj kot delna forma potrebna za konsekracijo; to pa bi se moglo ugotoviti, če bi se dognalo, da jo terja cerkvena dogmatična tradicija in da se molitev sama ne da drugače razložiti nego kot konsekratorična molitev.

Po primerjanju raznih liturgij v I. poglavju § 4. pride Sp. najprej do zaključka, da epikleza v strogem pomenu ni splošno liturgično dejstvo, da se ne nahaja v vseh liturgijah, ne formalno ne ekvivalentno. Po današnjem stanju historičnega raziskavanja v tej smeri je ta zaključek pravilen, kajti za univerzalnost epikleze v ožjem pomenu ni nobenega stringentnega dokaza. V II. poglavju postavlja Sp. najprej nekaj metodičnih načel, ki jim ni prigovarjati. Za dokaz, da je očetom epikleza veljala vsaj kot delna evharistična forma, pravi, ni dosti, dokazati, da so očetje konsekracijo pridevali delovanju svetega Duha; prav tako ne zadošča pokazati, da se konsekracija izvrši z molitvami, z molitvijo, s klicanjem svetega Duha, z epiklezo; tudi ni samo po sebi poln dokaz, ako je kdo izmed očetov trdil, da je epikleza (v ožjem pomenu) v liturgiji potrebna, kajti potrebna more biti, ne za konsekracijo, marveč za integriteto dane liturgije (»liturgična« potreba). »Za trden dokaz in izvesten dokaz iz očetov,« nadaljuje Sp., »se mora dokazati to troje: a) da so očetje v tekstih, ki se navajajo, govorili o epiklezi v pravem pomenu, b) da so očetje trdili, da se konsekracija z epiklezo izvrši ali da se izvrši še le, ko je epikleza izgovorjena; c) da očetje to soglasno uče.« Nato Sp. v dolgi in zelo vestno izvedeni preiskavi analizira patristične tekste, ki prihajajo v poštev, zlasti Janeza Krizostoma in Janeza Damaščana, in pride do zaključka, da se vzhodno naziranje o konsekratorični moči epikleze ne da opreti na nobenega očeta in pisatelja iz cerkvene preteklosti, niti ne na Janeza iz Damaska. »Če se še dostavi, da noben oče, niti Bazilij in Ambrozij, v borbi z nasprotniki ne dokazuje božanstva svetega Duha iz moči epikleze in da nekateri očetje izrečno uče moč Gospodovih besed, je očitvidno dokazano, da mnenje teologije ločenega vzhoda ni podprto z nobenim solidnim dokazom iz očetov. — Na dvojni napačni podstavi so vzhodni nekatičani mogli očete zase klicati za priče: a) podstavljajoči, da govore očetje o pravi epiklezi, kolikorkrat omenjajo »klicanje«, b) da že uče konsekracijo z epiklezo, ko pravijo, da je epikleza v liturgiji; kot da bi se epikleza ne dala tolmačiti drugače nego kot prošnja za konsekracijo, ki še ni izvršena in ki naj se po njej izvrši« (str. 57, 58).

V III. poglavju presoja Sp. mnogoštevilne razlage, kakšen pomen da ima epikleza. Razlage se dajo reducirati na tri: a) epikleza v ožjem pomenu je nastala iz starejše molitve, ki je imela

drug pomen, t. j. ni bila prošnja za konsekracijo (teorija zgodovinskega razvoja); b) epikleza je prošnja za milosti sv. obhajila, t. j. prošnja za posvetitev mističnega Kristusovega telesa (obhajilna teorija); c) z epiklezo se razvije in nekako dramatično ponazori, kar se je že zgodilo pod vplivom Gospodovih besed (teorija liturgične pojasnitve).

V § 5. izvaja Sp. direktni dokaz za katoliški nauk, da so Gospodove besede: »To je moje telo... To je kelih moje krvi...« adekvatna forma evharistije. Sinoptično in Pavlovo poročilo o postavitvi evharistije je podlaga katoliškemu nauku. V njem se vsaj namigava, da so Gospodove besede naša konsekratorična forma, iz njega se da s solidno verjetnostjo pokazati, da je Gospod prav s temi besedami pri zadnji večerji konsekriral. Prvo trditev označuje pisatelj kot *sententia catholica*, drugo kot *sententia communis* med katoliškimi teologi (pogl. I.). V nadaljnji razpravi (pogl. II.) analizira Sp. patristične tekste (Justin, *Apol. I.*, 65—67; Ambrozij, *Enarr. in ps. 38*, 7 in *De mysteriis* 9; Ps.-Ambrozij, *De sacramentis* IV, 4; Avgustin, *Sermo* 6 in 227; Gregorij iz Naz., *Epist.* 171 ad *Amphiloch. i. dr.*). V III. poglavju razvija Sp. tri teološke razloge (*rationes theologicae*) za katoliški nauk: a) Gospodove besede so zelo pripravne, da označijo in izvrše evharistično spremenitev ali transsubstanciacijo; b) katoliški nauk, da imajo same Gospodove besede konsekratorično moč, lepše kaže, da se transsubstanciacija izvrši v trenutku, in v katerem trenutku; c) Gospodove besede jasno izražajo daritveni značaj presv. evharistije. »Moč dokaza naraste, če se te besede (Gospodove), ki jih imajo katoličani za zakramentalno formo, primerjajo z epiklezo, ki se naj ž njo in šele po njej izvrši konsekracija, kot menijo orientarci.« Naposled v IV. poglavju avktor pojasnjuje, da nudijo katoliškemu nauku oporo same vzhodne liturgije, čeprav se vprašanje samo iz njih ne da rešiti. Gospodove besede se nahajajo v vseh liturgijah, se enako recitirajo v njih in so poglavitni, osrednji del v redu sv. liturgije. Način recitacije Gospodovih besed, slovesne ceremonije, ki jih spremljajo, kažejo, da te besede niso zgolj spominske in pripovedne, marveč da imajo značaj zakramentalne molitve. Za Gospodovimi besedami in pred epiklezo se v liturgijah rabijo izrazi in ponekod opravljajo molitve, ki podstavljajo, da je Kristus na oltarju že pričujoč; nekatere epikleze to celo izražajo.

Primerno in potrebno se mi je zdelo, obširneje povzeti vsebino tehtne razprave o evharistični formi. Za pravilno in pravično presojo je treba imeti pred očmi ulogo te razprave v okviru komparativne dogmatične monografije: avktorju je šlo za dokaz, da epikleza ni bila in ni to, za kar jo danes imajo vzhodni teologi po zgledu Marka Evgenika, namreč (vsaj delna) konsekratorična forma. Kaj je bila in kako se je po raznih delih krščanstva razvijala, je vprašanje zase. Rešitev tega vprašanja se ne bo mogla dati z eno preprosto formulo, ki bi veljala za povsod. V ir epiklezi je pač ona misel, v pastrističnih spisih tolikokrat ponovljena, da je

evharistični misterij delo posebne božje moči ali moči svetega Duha, misel, ki se je v liturgijah samih na različne načine izražala. Za razlago epikleze v ožjem pomenu se mi zdi najboljša »theoria liturgicae explanationis«, kakor jo Sp. nazivlja. Pripomb, ki sem si jih pri čitanju zapisal, ne bom navajal; zadevljejo podrobnosti v interpretaciji poedinih patrističnih izjav. Le k izvajanjem Janeza Damaščana De fide orthod. IV, 13 se mi zdi vredno pripomniti, da govore o moči, po kateri se spremenitev darov izvrši, ne pa o trenutku, v katerem se izvrši.

Tretji del celotne monografije (drugi v 2. snopiču) je vprašanje o evharističnem kruhu. Po vzporeditvi katoliškega in pravoslavnega nauka (§ 1.) podaja Sp. v § 2. zgodovinski pregled kontroverze od l. 1053. dalje in način vzhodne argumentacije. Vzhodni teologi navajajo za rabo kvašenega kruha in proti opresnemu zlasti dva dokaza: a) Gospod sam je pri zadnji večerji s svojim zgledom pokazal, naj se rabi kvašen kruh, in b) to uči tudi stara in vesoljna tradicija. Vprašanje, ali je Gospod pri zadnji večerji posvetil kvašen ali opresen kruh, je v zvezi z vprašanjem, kateri dan v mesecu nisanu — o tedenskem dnevu ni dvoma — je obhajal zadnjo večerjo. Kakor danes vprašanje stoji, se ne da izvestno povedati, kakšen kruh je Kristus rabil pri postavitvi evharistije; bolj verjetno je, da je rabil opresen kruh. Vzhodna trditev, da je stara cerkev za evharistijo splošno rabila kvašen kruh, sloni na dveh podstavah: da grška beseda pomeni samo kvašen kruh in da je v prvih stoletjih na vzhodu in zapadu samo kvašen kruh bil v splošni rabi, da torej po splošnem običaju »kruh« pomeni kvašen kruh. Ljudsko etimološko razlago V sv. pismu se rabi ἄρτος za kvašen in opresen kruh. Opresen kruh starejših grških polemikov, ki so ἄρτος izvajali od glagola ἀρῖω dvigniti, torej ἄρτος = dvignjen, kvašen kruh, so novejši opustili. je bil v vsem rimskem cesarstvu znan; zlasti se zdi, da so ga često uživali vojaki in revnejši sloji. Zato je zelo verjetno, da je apostolski dobi i opresen i kvašen kruh služil za evharistijo, kakor so pač nanesele časovne in krajevne razmere. Za poznejšo dobo se iz patrističnih spisov ne da dokazati, da bi bila raba kvašenega kruha za evharistijo kdaj splošna, kot tudi nasprotno ne. Splošno se priznava, da je vsaj od IX. stoletja na zapadu samo opresen kruh v rabi. In ta praksa se nikjer ne označuje kot novotarija, ki bi bila izpodrinila splošno rabo kvašenega kruha. Na vzhodu rabita armenska in maronitska cerkev opresen kruh in se sklicujeta na staro tradicijo. Grški polemiki so trdili, da je grška cerkev vedno konsekrirala kvašen kruh. Najstarejša priča pa je za aleksandrijsko cerkev Joannes Philoponos (1. polovica VI. stoletja). Bodí si kakorkoli, gotovo je, da raba kvašenega kruha ni božjeppravna ustanova, marveč da je raba kvašenega ali opresnega kruha disciplinarna zadeva.

V četrtem delu (tretjem v 2. snopiču) pojasnjuje pisatelj obhajilno prakso in utemeljuje zapadni običaj obhajila pod podobo kruha.

Sodba o Spáčilovi komparativni dogmatični studiji se mora glasiti zelo ugodno. Avktor je skrbno predelal ogromen material in ga s trezno sodbo smotrno porabil za svoj namen. Podal je knjigo, ki je ne bo smel prezreti noben katoliški dogmatik.

Naposled omenim, da pogrešam v bogatem slovstvenem seznamu: H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. Bonn 1926; J. Maier, *Die Eucharistielehre der drei großen Kappadozier*. Freiburg i. Br. 1915 (objavljen samo del o Gregoriju iz Nysse); S. Salaville, *Spiritus liturgiae orientalis et doctrina de epiclesi in theologia orientali*. Acta V. Conv. Velehrad, pp. 131—139. Olomucii 1927. — K št. 290: Gradeški patriarh, ki je korespondiral z antiohijskim patriarhom Petrom, ni bil Peter, marveč Dominik.

F. K. Lukman.

Spomenici kulturnoga rada franjevacu Bosne Srebreničke. Sabrao i za štampu priredio dr. fra Julijan Jelenić. Izdalo Povjesno društvo za proučavnje prošlosti jugoslavenskih franjevacu. (Monumenta Franc. Jugosl. vol. I.) 8°, VIII + 374 str. Mostar 1927.

Jugoslovanski frančiškani so v začetku leta 1926. organizirali posebno historično društvo za proučevanje zgodovine svojega reda na slovanskem jugu. V ta namen si hoče društvo ustvariti potrebni znanstveni aparat (posebno knjižnico) in po načrtu izdajati znanstveno delo svojih članov v treh serijah: 1. serija naj bi obsegala izdaje virov (Monumenta), dočim spadajo v 2. serijo znanstvene razprave, v 3. pa izdaje starih frančiškanskih pisateljev.

Ustanovitev društva je razveseljiv pojav. Kajti pomen frančiškanov za razvoj naše jugoslovanske narodne zgodovine na verskem, literarnem in socialnem polju je po uspehu tako velik in se javlja v tako dolgi dobi, celih 700 let, da je raziskovanje njihove zgodovine neobhodna naloga naše narodne zgodovinske znanosti. V frančiškanskih samostanih, v njihovih knjižnicah in arhivih je ohranjen material, ki ga je treba v ta namen spraviti na dan skupno in sistematično z materijalom, ki se nahaja drugod. Srečna je bila misel, da so za to v prvi vrsti poklicani frančiškani sami.

Prvi zvezek Spomenikov obsega zgodovinske dokumente, ki se nanašajo na kulturno delo frančiškanov bosansko-srebreničke province v dobi od l. 1699. do 1835. Te vire je za izdajo priredil prof. dr. Jelenić, ki je že v letih 1912./13. objavljal vire za kulturno zgodovino bos. frančiškanov v Glasniku deželnega muzeja za Bosno in Hercegovino in jih zraven posebe izdal l. 1913. Vire iz dobe l. 1437. do 1699. je objavil v 36. zvezku Starin, ki jih je izdala Jugoslavenska Akademija l. 1918. Pričujoče delo je torej nadaljevanje prejšnje publikacije in mu bo sledil še en zvezek za dobo po l. 1835. Spomenici so dobro in pregledno tiskani na lepem papirju in v lepem stavku. Na koncu knjige so v latinskem jeziku v kronološkem redu podani registri vseh objavljenih dokumentov; dodano je imensko kazalo. V hrv. in lat. jeziku je na zadnjem mestu objavljen izvleček iz pravil novega historičnega društva, ki je to delo izdalo.

Kar neradi pogrešamo, je le kritičen uvod, v katerem naj bi nas izdajatelj kolikor pač mogoče seznanil z arhivi, iz katerega je

dokumente priobčil, z njihovo zgodovino, sedanjim stanjem in z njihovimi zakladi, da vemo, v kakšnem razmerju se nahaja objavljeni material do ostalega materijala, in z opisom porabljenih materijalij.

Jos. Turk.

Oberški, dr. Janko, Strossmayerovi govori na vatikanskem koncilu. Vel. 8^o (125). Zagreb 1929. Cena 60 Din.

Marljivi pisatelj v podnaslovu trdi, da je izdajo priredil po stenografskem zapisniku vatikanskega koncila, vendar se zdi, da je porabljal samo natisnjene govore, kakor jih je objavil L. Petit v nadaljevanju zbirke *Mansi*, *Collectio conciliorum amplissima* t. 50—52. Nisem podrobno primerjal, koliko je besedilo točno. V 2. govoru na str. 28 sem opazil, da je izpuščenih kar celih 34 vrst; to tem bolj moti, ker je izpuščeno mesto v hrvatskem prevodu vendar prevedeno. Čitatelj, ki nima izdaje *Mansi-Petit*, se na tem mestu težko orientira. Hvalevredno je, da je g. Oberški dodal hrvatski prevod in dobra pojasnila važnejših mest in misli. Z ozirom na težki klasični latinski slog prevod ni bil lahko delo, a je prav zato tem bolj potreben. Ti govori namreč zanimajo tudi take čitatelje, ki bi jim latinsko besedilo delalo prevelike težave. Opazke so kratke. Najobširnejše so pri zadnjem (petem) govoru, namreč o papeževi nezmotnosti. Zaradi velike zgodovinske važnosti tega govora, bi si želeli še podrobnejših opazk, ki naj bi še bolj razkrile razne vplive in vire, na katere so se naslanjala govornikova mnenja.

V uvodu k 4. govoru (str. 75) se omenja apokrifni govor, ki se je v pravoslavni in novejši reformistični (starokatoliški) protikatoliški polemiki toliko porabljal, ponatiskoval in širil. Sedaj je mogoče izreči končno sodbo o tem apokrifnem pamfletu, ki se pač nekoliko naslanja na četrti in peti Strossmayerjev govor, v celoti in v veliki večini podrobnosti pa je zelo nerodno in brezvestno izmišljen in skrpan. Zato bi želeli, da bi pisatelj ta apokrifni govor podrobneje analiziral in obsodil. Čas je, da se napravi končni obračun s tem klevetniškim in odurno nerodnim skrpucalom.

Pisatelj pri vsakem govoru navaja dotične strani v zbirki *Mansi-Petit*, a ker ima tam vsaka stran dva stolpca (*columnae*), bi moral naznačiti, da to niso pag(inae), marveč col(umnae). — Prevod sem samo do 30. strani primerjal z originalom. Našel sem nekoliko netočnosti. N. pr. »constare« (str. 10) ni pravilno prevedeno s »se razabiru« (str. 11); »provocationem fieri ad« (str. 14) ni »izazivati« (15), temveč: sklicevati se; »ne ... omnino liceat« (str. 16) ni »sasvim«, temveč: nikakor ni dovoljeno; »devotio« (str. 16 i. dr.) ni »pobožnost«, temveč: vdanost; *auctoritas* (*auctoritatis interventu*, str. 24) ni »ugled«, marveč: oblast (vlast).

Zaradi velikega kulturnega pomena in ugleda Strossmayerjevega je gotovo hvalevredno, da se je priredila tako praktična izdaja njegovih vatikanskih govorov. Praktično uporabnost še pomnožuje stvarno abecedno kazalo na koncu knjige.

F. Grivec.

Spiletak, dr. Andrija, Biskup J. J. Strossmayer u vaticanskom saboru. Govori, predstavke, prosvjedi. Zagreb 1929, Hrvatska Bogoslovska Akademija. 8^o, 158 str.

Hvalevredno je, da hrvatska bogoslovna znanost toliko razpravlja o Strossmayerju na vatikanskem cerkvenem zboru. Par mesecev

za knjigo dr. Oberškega je izšla pričujoča knjiga, ki se po vsebini bistveno sklada s prvo. Dodani so predlogi in protesti (predstavke i prosvjedi), ki jih je veliki hrvatski škof z mnogimi drugimi podpisal in predložil zboru. To se smatra kot važno dopolnilo za celotno Strossmayerjevo sliko. Ko pa se ti dodatki tako naglašajo, nastane vprašanje, ali je ta način izdajanja gradiva resnično tako važen in znanstven, da se skoraj istočasno in v skoraj istem krogu dvakrat objavlja. Oba pisatelja sta gradivo povzela iz nadaljevanja velikega tiskanega koncilskega zbornika *Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Zv. 50—53. H. Welter 1923 do 1927. Tu je namreč znani orientalist nadškof L. Petit izdal vse akte vatikanskega koncila. Zato ni popolnoma točno, ako dr. O. trdi, da je izdajo priredil po stenografskih koncilskih zapiskih; istotako je netočno, ako dr. S. na naslovni strani piše, da je gradivo prevel »iz službenih izvještaja«. A niti prepis oziroma ponatis aktov ni brez znatnih napak. Mimogrede sem opazil, da je na str. 14, v. 21 izpuščenih več besed, str. 30, v. 1 pa en stavek. Tudi prevod je večkrat netočen. A v podrobnosti se ne morem spuščati. Opazke so razmerno mršave.

Ta način izdajanja gradiva bi imel v tem slučaju večjo vrednost in opravičenost, ako bi ga spremljale podrobnejše znanstvene razprave in analize o dogmatični vsebini in o historičnem okviru Strossmayerjevih govorov. Zanimivo bi bilo vedeti, katere bogoslovne smeri (galikanizem) in kateri pisatelji so vplivali na Strossmayerja. Na podlagi vatikanskih koncilskih aktov bi se moglo končno podrobno in radikalno obračunati z zloglasnim falzifikatom Strossmayerjevega govora o papeževi nezmotnosti. Tako izdajanje more namreč imeti pomen kot nekaka popularizacija za one kroge, ki se ne morejo samostojno baviti s strokovnimi znanstvenimi vprašanji. A za take kroge ne zadoščajo ponatise in prevodi že drugod objavljenega gradiva, marveč predvsem je potrebno, da se jasno osvetli gradivo in s tem osvetli tudi slika Strossmayerjeve osebnosti.

F. Grivec.

Novak Jos., *Šmarna gora*. 8°, 147 str. V Ljubljani 1928. — Cena 14 Din.

Priljubljena božja pot in izletniška točka Šmarna gora je našla svojega mentorja. Kdor obišče to goro, si želi, da bi kaj več izvedel o njeni zgodovini. Vodi nas na goro in nam potoma razlaga vasi in graščine ob vznožju Šmarne gore. Ozira se na zgodovino cest, savskega mostu, na vodne razmere, na ribolov, na studence in na steze, ki vodijo na vrh gore. Potem nam našteva cvetice, ki tu rasto, in na živali, ki tu žive. Tudi rudoslovcu, geologu in meteorologu nudi svoj del. Drugo poglavje je posvečeno turistik. Tretje poglavje se ozira v minule čase. Da je stala na gori že l. 1276. cerkev, spričuje listina, ki omenja lastnika gorskega bivališča Alberta z Marijine gore (de Marienberch). Prešeren je posvetil Šmarni gori dve pesmi: »O zidanju cerkve na Šmarni gori« in »Šmarna gora«. V turški dobi so začeli (l. 1471.) graditi na vrhu tabor. Na »Grmadi« so kresovi

naznanjali prihod Turkov. Četrto poglavje popisuje cerkev, kakor se je razvijala v teku stoletij. O najstarejši cerkveni stavbi ni poročil. L. 1432. so zgradili novo gotsko cerkev. L. 1631. je imela devet oltarjev. Ko so to cerkev potresi in druge časovne nezgode že močno poškodovali, so po daljših pripravah začeli staviti novo baročno cerkev. Graditelj je bil zidarski mojster Gregor Maček. L. 1712. je bila stavba bistveno dovršena; druga dela so polagoma izvrševali do l. 1718. Tloris ima podobo dveh osmokotnikov; manjši tvori svetišče, večji pa ladjo. Oba prostora krijeta kupoli. Posvečena je bila cerkev šele l. 1729. Po preteku dobrih sto let je Matej Langus poslikal na mokri omet steno za velikim oltarjem in kupolo v svetišču l. 1842., l. 1846. in 1847. pa kupolo v ladji. Oltarne slike so napravili: Potočnik, Gašpar Goetzl, Matija Koželj, Miroslav Tomc, križev pot pa l. 1872. dunajski slikar Josip Plank. Po ogledu zunanjih kapelic ob pobočju Šmarne gore nam pisatelj popisuje še zgodovino šmarnogorske božje službe. V šestem poglavju govori o duhovnikih, ki so živeli na Šmarni gori ali pa vsaj upravljali ondi božjo službo. Z naštevanjem cerkvene posesti nekdanj in sedaj zaključuje svoje delo.

Spis je skrbno sestavljen. Pisatelj ni porabil ob tem delu le vsega slovstva, ki se tiče Šmarne gore, ampak tudi listine ljubljanskega škofijskega in kapiteljskega arhiva in župnijskega arhiva v Vodicach, zakaj Šmarna gora spada pod župnijo Vodice. Radi uporabe arhivalnih virov nam nudi spis mnogo novih podatkov. Devet slik krasi knjigo in pojasnjuje besedilo. V. Steska.

1. Hülster, P. Placidus, O. Cist., **Codicis Iuris Canonici Interpretatio authentica** seu collectio responsorum pontif. commissionis ad cod. canones auth. interpretandos, quam confecit et indicibus adornata edidit. (48 str.) Paderborn 1928, Schöningh. 1'60 M.

2. Cimetier F., **Pour étudier le Code de Droit Canonique**. 12^o (IV + 245 str.). Paris 1927. Librairie Lecoffre. 12 Fr.

1. Majhna pa zelo porabna knjižica. Vsebuje kronologično vse avtentične razlage kanonov, ki so izšle v prvem desetletju (1917 do 1927) in sicer v tisku, ki glede tipografskih oblik (razprt, kurzivni etc. tisk) popolnoma odgovarja originalu. Seznam interpretiranih kanonov oljaša uporabo. Knjižica je neobhodno potrebno dopolnilo kodeksa.

2. Obširnejše je delo Francoza Cimetier-ja, ravnatelja seminarja Sv. Sulpicija. Obravnava sicer tudi samo tiste kanone, ki so dobili v zadnjem desetletju avtentično razlago, da doda k vsakemu poglavju kratek uvod s precej obširno bibliografijo, ki obsega vsa važnejša dela, ki so izšla v latinskem, francoskem, nemškem, angleškem in italijanskem jeziku. Interpretacij ne prinaša dobesedno, pa vendar vsebinsko popolno. Dodaja pa tudi druge dekrete rimske kurije, ki niso interpretacija, temveč imajo značaj izvršilnih naredb, tako da nudi knjižica dragocen pripomoček za študij kodeksa, in predstavlja celotno dopolnilo kodeksa. Rožman.

Zbornik znanstvenih razprav. Izdaja profesorski zbor juridične fakultete. VI. letnik 1927—1928 (153 str.). Ljubljana 1928. Samozaložba.

Tudi teologa bo vsebina VI. letnika znanega Zbornika zanimala in mu nudila mnogo novega. Razpravi prof. dr. Dolenc: »Zločinec iz prepričanja (Prinos k vprašanju o smotreni določitvi kazni)« (str. 22—51) ter Aleks. Maklecova: »Zmanjšana vračunljivost v načrtu za edinstveni kazenski zakonik kraljevine SHS« (str. 73—93) bosta zanimali moralista. Sociolog in praktični zadružni delavec najde nove vidike v razpravah prof. dr. Al. Bilimoviča: »Nove metode proučavanja konjunktur in gospodarska prognoza« (str. 1—21) ter dr. Alb. Ogrisa: »Statistika kreditnih zadrug v Sloveniji za poslovno leto 1926.« (str. 94—115). Zgodovinar in kanonist bo s pridom čital prof. Mih. Jasinskega: »Iz istorije kastavskog statuta« (str. 52—72) in prof. dr. Jan. Polca: »Razpored sodnih instanc v slovenskih deželah od 16. do 18. stoletja« (str. 116—142). Tudi lokalni zgodovinar bo našel v zadnji razpravi dokaj zanesljivega materiala. Vprašanje: »Jesu li ministri činovnici?« je rešil profesor Gj. Tasić (str. 143—153). Kakor je iz tega vsebinskega pregleda razvidno, so se avtorji kakor v prejšnjih letnikih tudi v tem lotili vprašanj, ki imajo poleg znanstvenega tudi eminentno praktičen pomen.

Rožman.

Bauer, Prof. dr. Lorenz, Der Altar und seine Ausstattung nach Auffassung und Anordnung der Kirche. Sonderdruck aus Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seelsorge Jahrg. 1928. Heft 2. Verlag L. Schwann, Düsseldorf. 4^o, S. 31.

Razprava ne govori o historičnem razvoju oltarja, ampak nam kaže oltar, kakršen sedaj po liturgičnih knjigah in odlokih S. R. C. mora biti. Biti pa mora tak, da tudi preprost vernik loči, kaj je glavno in bistveno, kaj pa postransko in ne nujno potrebno. Pogrešeno je torej, če ima človek ob pogledu na oltar občutek, kakor da je menza samo opora za visoki mogočni nastavek; kakor da ni najvažnija menza, ampak podoba v nastavku in stebrovje in svetniki med stebrovjem. Edina podoba, ki jo liturgična pravila zahtevajo za oltar, je sv. razpelo. Stalo, ki nosi razpelo, pa mora biti visoko kakor svečniki. Abusus reprobatus je po izjavi S. R. C., če pritrjujemo majhne križe in podobe sredi oltarja. Če je na oltarju tabernakelj, in nad tabernakljem tron z baldahinom za izpostavljanje Najsvetejšega v monštranci, se križ ne sme postavljati na tron. Kam naj bi se v tem slučaju postavljal, tega problema doslej še noben arhitekt ni povoljno rešil. Prof. Bauer misli, da bi za slovesno izpostavljanje morali vselej sproti pripraviti tron, ki bi ga po dovršenem sv. opravilu zopet umeknili. Odloki S. R. C. res da tako govore; a ti odloki temelje na običaju, da se sv. R. T., kakor v Rimu, le redko kdaj slovesno izpostavlja. Kako pa naj ravnamo v naših krajih, kjer je slovesno izpostavljanje tako pogostno, na to vprašanje nam avtor v svoji razpravi ni odgovoril. — Za tabernakelj zahtevajo liturgični predpisi konopej. Konopej zagrinja tabernakelj,

da je kakor sveti šator, in izraža naše spoštovanje pred Najsvetejšim. Oltar sam pa naj spredaj pokriva antipendij. Antipendij v smislu rubrik ni vrhnji prt, ki njega čipke vise črez rob bolj ali manj globoko; ampak antipendij je blago liturgične barve, razprto na lesen okvir, in zakriva sprednjo stran oltarja od roba do tal. Po barvi se mora ujemati z liturgično barvo dneva.

Razprava prof. Bauerja je poučna. Pri naših oltarjih in tabernakljih, kakršni so, se ne da vse tako narediti, kakor hočejo liturgične določbe. A vsaj novih napak naj bi se varovali! Kadar pa kaj popravljamo ali na novo delamo, pa pazimo, da se bo vse, kolikor le mogoče, ujemalo z liturgičnimi zakoni. F. U.

Holzmeister Urban, S. J., *Orationes liturgicae meditationibus Exercitiorum S. Ignatii de Loyola accommodatae*. II. Aufl. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck. 1929. S 20.

V knjižici so zbrane liturgične molitve, izvečine iz misala, ki se po misli in cilju ujemajo s posameznimi meditacijami pri duhovnih vajah. Uporabljati jih moremo s pridom pri 2. ali 3. preambulu ali ob koncu v kolokviju; ponavljati bi jih mogli tudi ob prostem času in bi tako z besedami sv. cerkve budili v srcu čuvstva, ki so v skladu z meditacijami tega dne, in bi z liturgično molitvijo prosili potrebnih milosti za izvrševanje dobrih sklepov. Zbirka nam kaže, kako veje isti duh v liturgiji in v meditacijah sv. Ignacija F. U.

U. Talija, *Lijek duševnim bolima*. Split 1929. Hrvatska knjižara. 8°, 61 str. 8 Din.

Povod temu spisu — tako pripoveduje avtor v uvodu — so bili privatni razgovori z nekim izobraženim katoličanom, ki je pisatelju izjavil, da še veruje, a ne hodi več k sv. spovedi. Njemu so bili razgovori v korist. Naj bi bili v korist vsem onim, ki še niso zavrgli vere, a ne prejemajo več sv. zakramentov. To je namen knjižici. Pokazati hoče, da je sv. izpoved najuspešnejši lek bolnim dušam naše dobe. Avtor piše toplo in prepričevalno, navaja konkretna, zgodovinska dejstva. Razpravlja pa o izpovedi najprej filozofsko: kako sodi o izpovedi zdravi razum: potem teološko-historično: kaj je izpoved v zgodovini krščanstva, v krščanski tradiciji.

Pripomnil bi pa tole: Za »prigovor«: Boga moramo prositi odpuščanja in zato se moramo Božju izpovedati (str. 35) — čitateljev ne bo zadovoljil kot odgovor samo umski razlog, ki ga avtor navaja; treba bi bilo poudariti tudi božjo zapoved, ki nam velevala, da se izpovedujemo grehov duhovniku. Vprav to velja za prigovor: Čemu naj odkrivam svoje grehe umrljivemu človeku (str. 37)? S samim umskim razlogom tudi tega prigovora ne moremo zadostno rešiti. Zato bi bilo bolje, ko bi bil pisatelj oba ta dva »prigovora« uvrstil v II. del, kjer govori o izpovedi kot božji ustanovi. F. U.

Opeka, dr. Mihael, *Odrešenje*. Sedem govorov o Jezusovem trpljenju. V Ljubljani 1929. 8°, str. 78. Založila Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

V tej zbirki je objavil znani ljubljanski stolni pridigar lanske postne govore, ki jih je govoril v natrpano polni cerkvi. V njih ni podano celo Gospodovo trpljenje, ampak le posamezne slike,

kar je za govornika gotovo bolj hvaležna tvarina. Jezus na Oljski gori, Jezus izdan, Jezus zatajen, Jezus bičan, Jezus obsojen, Jezus s križem obložen in Jezus križan: ti prizori, ki jih govornik obdelava, nudijo dosti snovi za sedem postnih premišljevanj. Ne dvomim, da so mnogo koristili poslušalcem in da bodo tudi čitateljem prinesli dosti dušne koristi, da bodo Križanega bolje spoznali in vzljubili.

C. Potočnik.

P. Thoma Villanova Gerster a Zeil O. M. Cap., **De quaestionibus a confessorio ponendis**. Oeniponte 1929. Sumptibus Fel. Rauch. 80 str., 8°. 1.50 M.

Ni lahko izpovedniku ubrati tisto srednjo pot, da ne povprašuje ne preveč ne premalo; da z nepotrebnim ali neprevidnim povpraševanjem spokorniku izpovedi ne omrzi, ali pa z molčanjem ali nezadostnim povpraševanjem nevredne izpovedi ne zakrivi. Kapucinski pater Gerster je zbral načela o povpraševanju pri izpovedi iz knjig najboljših avtorjev, jih logično pregledno razvrstil in pojasnil; zlasti o šesti zapovedi govori pisatelj zelo preudarno. Knjižica bo izpovednikom dobro služila.

F. U.

RAZNO.

»Jamski motiv v prakrščanstvu.«

O tem predmetu je govoril letošnji rektor dunajske univerze, biblicist dr. Teodor Innitzer, pri inavguraciji 7. novembra 1928¹. Izhaja od dejstva, da je krščanska tradicija v Palestini veliko število novezakonskih dogodkov lokalizirala v jamah in votlinah — tako Gospodovo rojstvo v Betlehemu, njegov grob na Golgoti, smrtno bridkost in vnebohod na Oljski gori, angelovo oznanjenje v Nazaretu itd., itd. Vprašanje je, niso li tradicije, ki dogodke tako lokalizirajo, nastale pod vplivom poganskih kultov, ki so se vršili v teh jamah (kult Aphrodite, Demetre, misteriji Adonisa, Attisa, Mithra). Podrobneje pokaže, da je betlehemska in golgotska tradicija zelo, zelo stara, neodvisna od poganskih kultov in zgodovinsko utemeljena. Tudi pri drugih ni treba iskati izvira v poganskih kultih, marveč nudijo povoljno razlago naravne lastnosti krajev, analogije z jamami in votlinami, ki se omenjajo v stari zavezi, analogije z drugimi lokalizacijami v novi zavezi; lokaliziranje Marijinega in Krstnikovega rojstva v votlini je n. pr. odvisno od betlehemske votline; votlina Janeza Krstnika in Modrih je odvisna od Elijevih votlin itd. Poleg tega opozarja na dejstvo, ki se tudi drugod opazuje, kako so »jame od nekdaj nudile ne samo dogodkom, ki so se v njih odigrali, temveč tudi izročilom okolice, ki niso bila navezana na določen kraj, dobro došlo zavetišče«. Tako nudi tudi to poglavje majhen prispevek k presojanju ljudske duše in k pomenu folklore.

Lkm.

¹ Th. Innitzer, *Das Höhlenmotiv im Urchristentum*. 8°, 17 str. Wien 1928, Selbstverlag der Universität.

V oceno smo prejeli

(od 29. dec. 1928. do 25. jul. 1929):

- Baur Chrysost., Johannes Chrysostomus und seine Zeit. I. B. Antiochien. 8° (XL, 330). München 1929, M. Hueber. RM 9:50; 12.
- Böser F., Liturgische Kanzelvorträge. 8° (XII, 127).
- Donat J., Summa philosophiae christianae. Oeniponte, F. Rauch. II. Critica. Ed. 5. et 6. 1928. 8° (VIII, 278) S 5:40. — IV. Cosmologia. Ed. 4. et 5. 1924. 8° (VIII, 404). S 7:50. — VI. Theodicea. Ed. 5. et 6. 1929. 8° (VIII, 273). S 5:40. — Index generalis. 1929. 8° (68). S 2:40.
- Gerster a Zeil Th., De quaestionibus a confessario ponendis. 8° (80). Oeniponte, F. Rauch. M. 1:50.
- Gudek D., Kateheze. III. dio: Sredstva milosti. 8° (IV, 208). Zagreb 1929, Vlastita naklada (Palmotičeva ul. 3). Din 30.
- Haas A., Das Interdikt nach geltendem Recht. (Kanonistische Studien u. Texte hsg. v. A. Koeniger, Bd. 2.) Bonn 1929, Kurt Schröder.
- Holzmeister U., Orationes liturgicae meditationibus Exercitiorum s. Ignatii de Loyola accommodatae. Ed. 2. 32° (20). Oeniponte 1929, F. Rauch.
- Honnek J., Die Botschaft des Wortes Gottes. Predigten auf die Sonntage des Kirchenjahres. 8° (XVI, 344). Freiburg 1929, Herder. RM 6:20; 7:50.
- Knežović O., Franjevački idealizam. (Savrem. pitanja sv. 29. 30.) 8° (VIII, 312). Mostar 1929, Hrv. tisk. F. P. Din 24.
- Костельник Г., Спір про епіклезу між Сходом і Заходом 8° (152). Львів 1928.
- Костельник Г., Садовский В. Д., День тайної Вечери. Нове пояснення. 8° (32). Львів 1928.
- Maier F. W., Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11. (Bibl. Zeitfragen XII, 11. 12.) 8° (157). Münster i. W. 1929. Aschendorff. RM 3.
- Maroto Ph., De extraordinario iubilaeo anni 1929. 8° (87). Roma 1929.
- Merkelbach B. H., De variis poenitentium categoriis. 8° (205). Liège 1928, Kommiss. F. Schöningh, Paderborn. RM 3:40.
- Merkelbach B. H., Quaestiones de embryologia et de ministracione baptismi. 8° (88). Ibidem. RM 2:40.
- Merkelbach B. H., Quaestiones de poenitentiae ministro eiusque officiis. 8° (118). Ibidem. RM 3:20.
- Oberški J., Govori Strossmayera biskupa dakovačkog na vaticanskom saboru. 8° (127). Zagreb 1929, Knjižara Nar. Prosvjete. Din 60.
- Opeka M., Odrešenje. Ljubljana 1929, Prodajalna K. T. D.
- Opuscula et textus. Series scholastica ed. cur. M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. Monasterii, Aschendorff. Fasciculi IV—VII.
- Schneider F., Die Muttersprache der Kirche. 12° (VIII, 56). Freiburg i. B. 1928, Herder.

- Spiletak, Biskup J. J. Stossmayer u vatikanskem saboru. Zagreb 1929.
- Steffes J. P., Religion und Politik. 8^o (XVIII 233). Fneiburg i. B. 1929, Herder. RM 7.40.
- Stroj A., Sveti Anton Padovanski čudodelnik. Molitvenik. 32^o (199). Ljubljana 1929, Jugoslovanska knjigarna.
- Teraš M., Za visokim ciljem. 8^o (169). Ljubljana 1929. Prodajalna K. T. D. Din 24.
- Tóth T., Religion des jungen Menschen. 8^o (VI, 172). Freiburg i. B. 1929, Herder. RM 4.20.
- Vodušek V., Postne svete maše od pepelnične do cvetne nedelje. 16^o (48). Ljubljana 1929.
- Zimmermann S., Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj. 8^o (24). Zagreb 1929, Hrv. Bogosl. Akademija.

Novejše publikacije Bog. Akademije.

Razprave:

5. zv.: Turk, dr. Jos., Tomaž Hren. Din 5.—.
6. zv.: Grivec, dr. F., Mistično telo Kristusovo. Metodična in praktična vprašanja. Din 4.—.
7. zv.: Grivec, dr. F., Rerum orientalium. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. Din 4.—.

Note.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. IX. (1929) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 60.—. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

Bogoslovni vestnik.

Cena letniku 50 Din za tuzemstvo, 60 Din za inozemstvo.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi (n. pr. reklamacije, naznanila, preselitve i. sl.), naj se pošiljajo upravi B. V., Ljubljana, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Bogoslovna Akademija ima pri ljubljanski podružnici poštne hranilnice račun št. 11.903.

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.
Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.