

*Poštnina za kratjevino Jugoslavijo v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XVI  
ZVEZEK III**

**LJUBLJANA 1936**

# KAZALO.

(INDEX.)

## I. Razprave (Dissertationes):

Snoj, Staroslovenski rokopisi v sinajskem samostanu sv. Katarine (Les Manuscrits paléoslaves du Monastère Sainte Catherine au Mont Sinaï) . . . . .	161—180
Slavič, »Zaveza« in »Mojzes« . . . . .	181—195
Janžekovič, Vebrova filozofija in tvorni vzrok (La causalité efficiente dans la philosophie de M. Veber) . . . . .	196—209

## II. Praktični del (Pars practica):

Se: Missa recitata (C. Potočnik) . . . . .	210
O odsvojitvi cerkvene imovine (Al. Odar) . . . . .	210
Ničnostna zakonska pravda radi nezmožnosti (Al. Odar) . . . . .	214
Sodbe Rimske rote v l. 1935 (Al. Odar) . . . . .	216
Misli iz okrožnice Pija XI. »Vigilanti cura« o vzgojnem pomenu kinematografa (F. U.) . . . . .	217

## III. Slovestvo (Litteratura):

### a) Pregledi.

Viri in literatura zakonskega prava (Al. Odar) . . . . .	222
--	-----

### b) Ocene.

Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Band II. (A. U.) 232 — Jugie, Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium. Tomus V (F. Grivec) 235 — Willam, Das Leben Marias der Mutter Jesu (F. K. Lukman) 237 — Korošec-Krek, Zgodovina in sistem rimskega zasebnega prava I, 1 (Al. Odar) 238 — Jeličić, Naša filozofsko-teološka učilišta prema najnovijim crkvenim odredbama (Al. Odar) 339.	
---	--

# Staroslovenski rokopisi v sinajskem samostanu sv. Katarine.

(Les Manuscrits paléoslaves du Monastère Sainte  
Catherine au Mont Sinaï.)

Dr. Andrej Snoj.

**Résumé.** — L'auteur a visité le Couvent Sainte Catherine en Octobre 1935; il a soumis à son examen les manuscrits paléoslaves qui s'y trouvent et rend compt ici brièvement du résultat de son enquête.

Après une courte esquisse de l'histoire du monastère et de sa bibliothèque, il expose l'état présent de cette bibliothèque et des manuscrits qui y sont conservés.

Les manuscrits slaves, dont les moines faisaient jadis peu de cas et prenaient moins de soin que des manuscrits grecs, sont maintenant conservés avec les autres manuscrits et pour la plupart pourvus de titres et de numéros: il faut en savoir gré aux philologues et savants slaves qui depuis 1850 ont travaillé sur ces manuscrits et en ont préparé un Catalogue. — Trente-huit manuscrits slaves peuvent être maintenant consultés. Les manuscrits bibliques du N. T. sont décrits plus en détail. Trois au moins de ceux que mentionnent les visiteurs antérieures ont disparu; par contre ils en ignoraient plusieurs que nous possédons. Il est certain qu'actuellement 41 manuscrits au moins sont conservés au Sinaï, 39 cyrilliques et 2 glagolitiques. Il est certain aussi qu'un manuscrit glagolitique, l'Eucologe, que des auteurs tout récents croyaient disparu (Lavrov) ou pour le moins inaccessible (Frček), est gardé à la bibliothèque du Sinaï sous le titre de Psautier: chacun peut l'y consulter et s'en procurer des photographies.

En matière de critique textuelle, les manuscrits bibliques du Sinaï n'apportent rien de nouveau, mais ils confirment ce qu'a été établi ces dernières années sur l'originalité des Saints Cyrille et Méthode dans leur version paléoslave de la Sainte Ecriture. Les manuscrits cyrilliques du Sinaï ont bien gardé, pour le texte biblique, le caractère des manuscrits plus anciens (X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles): il n'est pas improbable que des archaïsmes philologiques y aient persisté.

## 1. Moja pot na Sinaj.

1. Že več let prireja rimski Biblični zavod pod vodstvom profesorjev svoje jeruzalemske podružnice za bibličiste študijska potovanja po Siriji, Palestini in Egiptu. Preteklo leto (1935) je imel na programu tudi obisk Sinaja. Ker sem že davno želel pogledati, ako bom kdaj v Orientu, še na Sinaj, sem se takoj po svojem prihodu v Jeruzalem meseca septembra 1935 začel zanimati za to potovanje. Po informacijah, ki sem jih dobil pri vodstvu jeruzalemskega Bibličnega zavoda, sem se odločil, da se priključim karavani, ki je bila namenjena sredi oktobra na Sinaj.

Moja želja je bila predvsem videti svetovnoznano sinajsko biblioteko. Znano je, da se v tej knjižnici hrani velikansko število

starih rokopisov — med njimi tudi okrog 40 slovanskih. Znano je tudi, da prihajajo zadnji čas, ko je potovanje po svetu radi ugodnih in cenenih prometnih sredstev močno olajšano, znanstveniki vedno pogosteje tja študirat in dvigat zaklade, ki so stoletja ležali pozabljeni, zanemarjeni in zakopani v prah. Za večino teh znanstvenikov ni cilj potovanja toliko samostan sv. Katarine sam ali Mozesova gora (Džebel Músa, 2223 m) s svojimi ogromnimi granitnimi skladi, ampak samostanska knjižnica z mogočnimi skladovnicami starih pergamentov.

2. Dne 11. oktobra ob 9. uri zjutraj je naša karavana, ki je štela 10 članov in jo je vodil predstojnik jeruzalemskega Bibličnega zavoda p. Lobignac zapustila Jeruzalem ter se s puščavskim brzovlakom mimo Lide, Gaze in Kantare odpeljala v Egipt. Po kratkem postanku v Kairi smo se 13. oktobra popoldne odpeljali v Suez in naslednje jutro z avtomobili proti Sinaju. Držali smo se puščavske poti, ki so jo nekdanj peš prehodili Izraelci. V noči med 14. in 15. oktobrom smo prenočili v palmovem gaju oaze Feiran<sup>1</sup> in 15. oktobra opoldne po brzi vožnji, trajajoči poldrugí dan, dosegli samostan sv. Katarine, kjer smo se ustavili za dva dni.

3. Takoj prvi popoldan je bil določen za ogled knjižnice. Ob dogovorjeni uri nas je čakal pred glavno samostansko cerkvijo Kristusovega spremenjenja knjižničar o. Joakim in nas v družbi še enega meniha povedel v knjižnico, v prvo nadstropje prenovljenega, zraven cerkve stoječega poslopja. Skozi leseno ograjo smo gledali na velike skladovnice rokopisov, a do njih nismo mogli. Knjižničar sam jih je jemal s polic in nam pri leseni ograji razkazoval skrbno popisane pergamente. Mnogi od njih so okrašeni z umetniškimi miniaturnami in živobarvnimi inicialami. Med drugim smo videli največjo dragocenost knjižnice, cod. Syrus Sinaiticus, palimpsest iz 5. stoletja, ki predstavlja najstarejši sirski prevod evangelijev (iz 2. ali 3. stol.). Po bridkih skušnjah s slovečím grškim Sinajskim kodeksom<sup>2</sup> menihi danes ta sirski kodeks čuvajo kot zenico svojih oči. Na mojo željo je knjižničar pokazal tudi staroslovenski glagolski psalterij iz 11. stoletja; prinesel ga je skrbno zavitega v papir iz oddelka, kjer so shranjeni dragocenejši grški rokopisi.

4. Staroslovenskih rokopisov je v knjižnici več. Ker sem si jih želel natančneje ogledati in se moji sopotniki (Nemci, Angleži, Američani) niso zanje zanimali, sem prosil knjižničarja, da bi smel še sam posebej v knjižnico in se nekoliko več pomuditi pri slovanskih rokopisih. Prav za prav bi bil moral dovoljenje za študij v knjižnici prinesiti že s seboj iz Kaire od sinajskega nadškofa. Toda ker je bil ta meseca septembra in oktobra na zdravljenju v Grčiji, mí je o. Joakim na svojo roko dovolil, da lahko pridem naslednji dan po večernicah v knjižnico in ostanem v njej do večera.

<sup>1</sup> Oaza leži v enako imenovanem vadiju Feiranu; tu je bil najbrž biblični Refidim, kjer je Mozes premagal Amalekite.

<sup>2</sup> Codex Sinaiticus, iz 4. stol., ki ga je našel Tischendorf l. 1844 in 1859. Po Tischendorfovem prizadevanju je postal last carske biblioteke v Petrogradu. Od l. 1933 dalje je v Britskem muzeju v Londonu.

Porabil sem ugodno priliko in drugi dan blizu štiri ure v knjižnici proučeval staroslovenske rokopise. Ves ta čas je bil navzoč knjižničar o. Joakim in mlad redovnik, po imenu Dimitrios, vsekako še novinec, ki poleg materinščine obvladuje tudi francoski jezik. Ker sta glagolski psalterij in evhologij že precej proučena in večkrat izdana, sem se pomudil le pri cirilskih rokopisih. Posebno so me zanimali pergamenti z bibličnim tekstom. Ogledal sem si jih natančneje kot druge in si napravil, kolikor je bilo v kratkem času mogoče, več beležk. Želel sem napraviti tudi nekaj fotografičnih posnetkov, a o. Joakim mi je pojasnil, da po sedaj veljavnih pravilih glede uporabe knjižnice to ni dovoljeno. Ponudil pa se je, da mi sam napravi — proti odškodnini seveda — fotografične snimke tistih strani, ki mu jih bom določil. Ponudbo sem kajpada sprejel. Vestno si je zabeležil rokopise in strani, ki sem jih želel imeti v fotografski reprodukciji, in mi že čez dober mesec poslal okrog 100 prav dobrih fotografij s staroslovenskim cirilskim tekstom<sup>3</sup>.

Ker cirilski rokopisi sinajske biblioteke do danes še niso tako vsestransko raziskani kot oba glagolska in ker so se tudi že v slovenske knjige vrinile o njih nekatere netočnosti, bom v pričujoči razpravi podal rezultate svojega lanskega obiska sinajske knjižnice in na kratko pojasnil, v kakšnem stadiju se nahaja danes vprašanje katalogizacije staroslovenskih rokopisov. Najprej pa nekaj o samostanu samem in o zanimivi zgodovini knjižnice, ki hrani tako lepo število slovanskih rokopisov.

## 2. Samostan sv. Katarine in njegova knjižnica.

5. Sinajski samostan je nastal iz male trdnjave, ki jo je dal v 6. stoletju zgraditi cesar Justinijan. Trdnjava je služila obrambi puščavnikov, ki so se naselili na kraju gorečega grma pod Sinajsko goro in v okolici. Že za Justinijana, ki je na tem mestu zgradil lepo cerkev, se je trdnjava spremenila v samostan. Po poročilu bizantinskega zgodovinarja Prokopija spada v to dobo tudi postanek sinajske knjižnice. Zelo verjetno je, da je vprav prve dragocene rokopise (Cod. Sinaiticus?) podaril knjižnici cesar Justinijan sam.

V samostanu so se naselili redovniki bazilijanci, ki so za časa verskih bojev v 9. in naslednjih stoletjih večkrat zašli v razkol in se po florentinskem koncilu (l. 1439) dokončno odtrgali od Rima. Danes je sinajski samostan s svojimi 19 metohijami (podružnicami) samostojna (avtokefalna) vzhodna cerkev. Njen poglavar je nadškof, ki ga izvolijo menihi, posveti pa pravoslavni patriarh v Jeruzalemu. Sedež ima v Kairi. Število redovnikov se stalno menja; v preteklem letu je štel samostan 25 menihov, med njimi 5 duhovnikov; vsi so bili Grki, doma na Kreti, v Smirni ali na Cipru<sup>4</sup>. Prejšnje čase so pri-

<sup>3</sup> Fotografični snimki so bili iz rokopisov št. 1, 3, 4, 5, 7, 8, 12, 37. Pozneje mi je poslal še fotografije iz rokopisov št. 9, 13, 18, 29, 35 in iz obeh glagolskih rokopisov. Vsega skupaj sem prejel fotografiranih 115 str. iz 15 rokopisov.

<sup>4</sup> O. Agapij (Ljubo), Makedonec iz Bitolja, ki ga omenjata v svojih sinajskih potopisih dr. Sla vi č (Na Sinaj. Ljubljana 1929) in dr. J e h a r t (Iz Kaire v Bagdad. Celje 1928/29), je pred 3 leti umrl.

hajali v samostan mnogokrat redovniki iz Rusije, Srbije ali Bolgarije. Ni dvoma, da so ti prinesli s seboj večino staroslovenskih biblij in bogoslužnih knjig, ki se danes hranijo v knjižnici.

Sinaiti žive po pravilu sv. Bazilija, ki jim nalaga mnogo zunanjih odpovedi. Z znanostjo in dušnim pastirstvom se ne ukvarjajo. Po zgledu starih puščavnikov porabljaajo čas, kar jim ga preostaja od molitve, z ročnim delom, n. pr. v kuhinji, na vrtu, v pekarni ali pri kakem rokodelstvu.

Velikanskega pomena je bilo, da samostan ni bil nikdar porušen in opustošen. Le tako je bilo mogoče, da so se v njem ohranili dragoceni, do 1500 let stari rokopisi.

6. Večina sinajskih rokopisov se je v prvih časih porabljala pri bogoslužju. Ko so zastareli ali so jih spodrinile tiskane knjige, so ležali več stoletij zaprašeni po raznih kotih sinajskega samostana. Menihi se zanje niso menili; vendar so jih že od nekaj skrbno čuvali in obiskovalcem samostana niso radi dovolili, da bi jih videli. V 17. in 18. stol. so se za rokopise začele zanimati francoske biblioteke. Ni dvoma, da je bilo takrat dosti rokopisov pokupljenih in odnesenih<sup>5</sup>.

Kako je bilo s knjižnico v 18. stoletju, posnamemo iz poročil francoskega jezuita Klavdija Sicarda. Ta je bil učen orientalist in je obiskal Sinaj okrog l. 1725. Menihi so se le z veliko težavo dali preprositi, da so mu dovolili obisk knjižnice, niso pa pustili, da bi si bil prepisal naslove knjig ali si o rokopisih kaj zapisal. Izgovarjali so se, da vselej, kadar odpro tujemu obiskovalcu knjižnico, pogreše kako knjigo. Sicard pripominja, da so te pritožbe upravičene, da pa je knjižnica kljub temu še bogata; v njej je mnogo grških, ruskih (»russiotés« — gotovo staroslovenskih), arabskih, sirskih, abesinskih in še drugih rokopisov; toda ti rokopisi so bili tolikokrat predejani, da se nahajajo v popolnem neredu (»dans une confusion générale«)<sup>6</sup>. Francoski konzul v Tripolisu v Siriji, kateremu je Sicard popisal svoje doživljaje na Sinaju in svoje vtise o knjižnici, še omenja, da sinajski menihi žive v globoki nevednosti; svojih knjig ne poznajo, a so zelo ljubosumni nanje; rokopisi v rokah teh menihov so kakor dragocen biser v petelinjem kljunu (»une perle précieuse dans le bec d'un coq«)<sup>7</sup>.

7. Velika pomanjkljivost je bila, da v samostanu ni bilo primerne prostora za knjige in sposobnih knjižničarjev, ki bi bili knjige po strokah uredili in katalogizirali<sup>8</sup>. Iz opisov starejših obiskovalcev

<sup>5</sup> Prim. V. N. Beneševič, Opisane grečeskih rukopisej monastyrja svjatoj Ekateriny na Sinaje. Tom I (S. Peterburg 1911) str. 2.

<sup>6</sup> Lettre au P. Fleurian (Lettres édifiantes et curieuses V, Toulouse 1810) 310—311. — Prim. Beneševič, o. c. VIII—IX. — O mont, Missions archéologiques françaises en Orient au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (Paris 1902) str. 35 nsl.

<sup>7</sup> O mont, l. c.

<sup>8</sup> Izjema je bil učeni atoški menih Ciril, ki je bil knjižničar v dobi prvega Tischendorfovega obiska na Sinaju (l. 1844), ali menih Pavlos, ki je, kakor omenja Beneševič (o. c. XXI), pred dobrimi 30 leti 927 grških rokopisov s številkami opremil in uvrstil med druge knjige v knjižnico.

Sinaja doznavamo, da so bile knjige še do nedavna spravljene na treh, štirih različnih krajih. Najdragocenejši rokopisi so se hranili v samostanski zakladnici ali jih je imel v svoji celici knjižničar (σχευορῶλαξ — zakristan). Boljši pergamenti so ležali zaprti v škrinjah ali natlačeni po velikih omarah v bivšem nadškofovem stanovanju, in sicer v precej veliki sobi poleg kapiteljske dvorane (συνεδριὰξ)<sup>9</sup>. V drugi sobi v bližini je bila nadškofova osebna knjižnica, po večini tiskane knjige ascetične vsebine in nekaj malega rokopisov. Ostale knjige in rokopisi, med njimi tudi slovanski, so se nahajali na drugem koncu samostana v pravi knjižnici, t. j. v posebnem, enonadstropnem poslopju. Tu so bile v spodnjih prostorih tiskane knjige manjše vrednosti, zgoraj pa v steklenih omarah dragocene knjige in rokopisi<sup>10</sup>. Posamezne liste, ki so se pri predevanju knjig odločili od rokopisov, ostanke starih, od črva ali vlage uničenih rokopisov, so bili shranili v košarah<sup>11</sup>, ker ni imel samostan primernejšega prostora.

Umljivo je, da pri tej razkovanosti biblioteke ni bilo mogoče dobiti vedno točnega pregleda čez knjige in rokopise. Ker menihi tudi navadno niso vsakemu, ki se je zanimal za knjige in rokopise, vse biblioteke pokazali, si poročila starejših obiskovalcev o številu knjig in o kraju, kjer se shranjujejo, močno nasprotujejo. Sploh so po težkih izgubah, ki jih je utrpela knjižnica radi brezvestnosti evropskih spekulantov, postali do tujcev skrajno nezaupni; rajši so trpeli v knjižnici nered, kot bi bili dovolili strokovnjakom neomejen dostop do knjig in njih katalogizacijo<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Ker je bila v bližini kapela M. b., so ves ta prostor nazivali »Panaģia«.

<sup>10</sup> Prim. Arhim. Antonin Kapustin, Iz zapisok sinajskago bogomoljca (Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii, 1873, zv. 3 str. 372). — Georg Ebers, Durch Gosen zum Sinai<sup>2</sup> (Leipzig 1881) 308. — N. Kondakov, Putešestvie na Sinaj v 1881 godu (Odesa 1882), str. 99.

<sup>11</sup> V taki košari je Tischendorf l. 1844 našel nekaj listov znamenitega »Sinajskega rokopisa«. Od tedaj se po knjigah stalno ponavlja, da je T. rešil kodeks pred gotovo upepelitvijo. Toda po vsem tem, kar pišejo obiskovalci sinajske knjižnice od 16. stol. dalje o rigoroznem čuvanju knjižnih starin, posebno starih pergamentov, smemo o tem upravičeno dvomiti. Tuži T. sam tega nikjer naravnost ne trdi. Res, da sinajski menihi niso poznali vsebine rokopisov, a bili so dobri računarji in so iz zanimanja strokovnjakov za stare pergamente znali sklepati, da vsak star, če tudi razjeden in preperel pergament pomeni zanje večjo ali manjšo denarno vrednost. Resnica je tudi, da so se v prejšnjih časih menihi premalo brigali za to, da bi se rokopisi nepoškodovani ohranili, in so zato mnogi rokopisi zelo trpeli radi vlage ali črva (prim. Antonin o. c. 3, 375). Toda trditve, da so sinajski menihi kurili z rokopisi, ali da je Tischendorf našel Cod. Sin. »v samostanski kuhinji med smetmi« in ga »rešil še v pravem času, sicer bi bil kuhar z njim svojim bratom kavo skuhal« (A. Jehart, o. c. 157), zgodovinsko niso utemeljene in se z njimi dela sinajskim menihom krivica.

<sup>12</sup> Celo pravoslavni arhimandrit Antonin se pritožuje, da je imel l. 1870 mnogo težav, preden so mu menihi pokazali po raznih kotih raztresene in skrite knjige (o. c. 3, 392—4). In dasi so ga redovniki sami prosili, naj jim uredi ter katalogizira knjige, so mu vendar prikriji samo grških rokopisov nad 900 (prim. Beneševič o. c. XXI). — O neredu med knjigami in rokopisi se ponavljajo pritožbe do zadnjih desetletij prejšnjega stoletja (prim. Antonin o. c. 3, 375; Ebers o. c. 311).

8. Razmere so se pričele boljšati sredi prejšnjega stoletja, ko so se menihi morali vdati pritisku evropske javnosti in dovoliti strokovnjakom, da so jim uredili knjige in najvažnejše precenili glede na starost in notranjo vrednost.

Prvi, ki mu je uspelo prodreti v skrivnost sinajske knjižnice, je bil učenik ruski arhimandrit Porfirij Uspenskij, načelnik Ruske duhovne misije (misijona) v Jeruzalemu. Za časa svojega dvakratnega bivanja na Sinaju, l. 1845 in 1850<sup>13</sup>, je s pomočjo in sodelovanjem Petra Solovjeva, Nik. Krylova in arhimandrita Teofana pregledal ogromne zaklade sinajske knjižnice in samostanskega arhiva. Posebno je pazil na grške rokopise, ki jih je želel katalogizirati. Dejstvo, da v svojih zapiskih omenja tudi glagolski psalterij in dva gruzinska rokopisa, kaže, da je svoje delo zastavil zelo na široko. Kataloga ni dovršil. Njegove obsežne zapiske je porabil V. N. Beneševič, ko je na svojih sinajskih ekspedicijah zbiral gradivo za katalogizacijo grških rokopisov.

Za Porfirijem se je lotil enakega posla njegov posredni naslednik v Jeruzalemu, arhimandrit Antonin Kapustin. L. 1870 je obiskal sinajski samostan in s pomočjo menihov pregledal ter s številkami opremil vse knjige in rokopise. Sestavil je tudi v grškem jeziku katalog grških rokopisov<sup>14</sup>, obsegajoč 1310 številčk. Katalog ni izšel v tisku; en izvod je avtor pustil na Sinaju, drugega je podaril knjižnici Pravoslavne palestinske družbe v Jeruzalemu<sup>15</sup>. Antoninov opis sinajskih kodeksov radi natančnosti in velike zanesljivosti v datiranju še do danes ni izgubil svojega pomena<sup>16</sup>.

Za grške rokopise je danes najbolj znan katalog nemškega paleografa V. Gardthausena, ki je bil na Sinaju l. 1880. Katalog je natisnjen<sup>17</sup> in obsega precej natančen opis 1223 rokopisov. Pri sestavljanju kataloga se je Gardthausen močno opiral na Antonina, iz katerega je mnogo povzel.

Ker je Gardthausen mnogo rokopisov prezrl, je nameraval l. 1906 njegovo delo izpopolniti H. Gregoire, a se mu ni posrečilo; menihi ga niso prijazno sprejeli<sup>18</sup>.

Več sreče je imel Beneševič, ki je potoval trikrat na Sinaj (l. 1907, 1908 in 1911), da bi izsledil grške rokopise, ki jih Porfirij, Antonin in Gardthausen niso videli, ter dopolnil katalog. Posrečilo se mu je predvsem s pomočjo zapiskov Porfirija Uspenskega zbrati gradivo za katalogizacijo 2150 rokopisov, med njimi

<sup>13</sup> Prim. Vtoroe putešestvie arhimandrita Porfirija Uspenskago v Sinajskij monastyr v 1850 godu. Sanktpeterburg 1856.

<sup>14</sup> Κατάλογος τῶν ἑλληνικῶν χειρογράφων τῆς ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει Βιβλιοθήκης.

<sup>15</sup> Sinajski izvod je l. 1880 rabil tudi Gardthausen. Pozneje se je zgubil in ga Beneševič l. 1907, 1908 in 1911 tam ni mogel več najti.

<sup>16</sup> Svoje delo v biblioteki, za katero je, kakor sam pravi, rabil 40 dni in 40 noči, je popisal v reviji »Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii« (»Iz zapisok sinajskago bogomoljca«) 1873, zv. 3, str. 371—434 in zv. 9, str. 324—356.

<sup>17</sup> Catalogus codicum graecorum. Oxonii 1886.

<sup>18</sup> Prim. R. Weill, La Presqu'île du Sinaï (Paris 1908), str. 336. — Beneševič o. c. XX.



tudi 927 takih, ki jih Gardthausenov katalog ne omenja<sup>19</sup>, a jih je B. našel s številkami opremljene pri drugih grških rokopisih<sup>20</sup>.

Vseh katalogiziranih grških rokopisov je sedaj 2150. A Beneševič je prepričan, da to število še ni dokončno in da so v samostanu še grški rokopisi, za katere znanstveni svet ne ve<sup>21</sup>.

Mnogo zaslug za ureditev knjižnice in katalogizacijo rokopisov sta si pridobili Angležinji Agnes Smith Lewis in Margaret Dunlop Gibson. Ti dve učeni in podjetni dami sta bili štirikrat (l. 1892, 1893, 1896 in 1897), vsakokrat po dalj časa na Sinaju. Z visokimi priporočili se jima je posrečilo, kakor dotlej še nikomur, prodreti do najglobljih skrivnosti samostana in knjižnice. Zaupanje, ki ga jima je izkazoval samostan, sta spretno izrabili in s svojimi odkritji znanosti neizmerno koristili. Lewis je že pri prvem obisku samostana odkrila sloveči »Syrus Sinaiticus«. Sestavila je tudi katalog vseh sirskih rokopisov (276 v sirskem, 55 v sirskopalestinskem dialektu)<sup>22</sup>. Njena sestra Gibson je katalogizirala arabske rokopise, 628 po številu<sup>23</sup>.

Gruzinske rokopise sta l. 1902 proučevala N. J. Marr in I. A. Džavačov. Sestavila sta tudi detajliran katalog, ki pa ni bil objavljen<sup>24</sup>. L. 1911 je gruzinske rokopise znova pregledal Beneševič in napravil iz njih več fotografičnih posnetkov<sup>25</sup>.

9. Vseh rokopisov, ki so dokončno katalogizirani, je že nad 3000. Če k temu prištejemo še armenske, koptske, abesinske, latinske, staroslovenske in one rokopise, ki se hranijo v kairski metohiji, pridemo skoraj do števila 4000. Na tako število rokopisov bi bila pač ponosna tudi vsaka večja evropska knjižnica!

Po stroki so rokopisi največ biblični, patristični<sup>26</sup> in liturgični. Ostali so panegiriki (žitja svetnikov), eksegetični, homiletični, cerkvenozgodovinski, dogmatični, polemični, moralno-ascetični in himnološki spisi<sup>27</sup>. Le okoli 50 knjig in rokopisov je profane vsebine, med njimi nekaj klasikov.

<sup>19</sup> V tisku je izšlo: Opisane grečeskih rukopisej monastyra Svjatoj Ekateriny na Sinaje. Tom I: Zamječatelnija rukopisi v bibliotekje Sinaj-skaĝo monastyrja i Sinaedžuvanijskaĝo podvorja v Kairje), opisanyja arhimandritom Porfirijem (Uspenskijem). Rokopisi št. 1—569. Izdanie Imper. Akad. Nauk. S. Petersburg 1911. — Tom III, fasc. 1 (Rokopisi št. 1224—2150). Istotam 1917.

<sup>20</sup> To je najbrž storil l. 1903/4 atoški menih Pavlov (prim. Beneševič o. c. XXI).

<sup>21</sup> Pamjatniki Sinaja arheologičeskie i paleografičeskie. Vyp. I (Lenin-grad 1925) str. I—V.

<sup>22</sup> A catalogue of the syriac MSS. in the convent of St. Catharine on Mount Sinai. London 1894 (1. štev. »Studia Sinaitica«).

<sup>23</sup> A catalogue of the arabic MSS. in the convent of St. Catharine on Mount Sinai. London 1894 (3. zv. »Studia Sinaitica«).

<sup>24</sup> Prim. Soobščjenja Imperatorskaĝo Palestinskago Obščestva 1903, str. 1—51.

<sup>25</sup> Prim. Beneševič, Pamjatniki Sinaja I, str. I—II.

<sup>26</sup> K tem se morejo prištevati tudi »Besede sv. očetov«.

<sup>27</sup> Samo himnoloških spisov in rokopisov z liturgičnimi spevi (»notnoe pjenje«) je arhim. Antonin naštel okrog 100, med njimi več pergamentnih. Ta oddelek je izredno zanimiv, a dosedaj še skoraj popolnoma nepreiskan.

10. Vse te knjige in vsi ti rokopisi danes niso več razmetani po zatohlih samostanskih sobah in skrivališčih, ampak so udobno nameščeni in lepo razvrščeni v novi samostanski knjižnici. Ta zavzema vse gornje nadstropje prenovljenega poslopja, ki se nahaja poleg lepe samostanske cerkve, in sestoji iz okusno urejene predsobe ter knjižnične dvorane. Dvorana je na sredi predeljena z močnim oboikom, da se zdi, kot bi bili dve sobi. Ob podolžni steni in ob straneh so nakopičeni rokopisi, ki jih od ostale sobe loči visoka pregraja, tako da obiskovalec nima neposrednjega dostopa do njih. To stran ograje je ena sama visoka steklena omara; v njej se nahajajo arabski in staroslovenski rokopisi (cirilski). Zraven nje je podolgovata miza, na kateri so katalogi, da ima lahko vsakdo dostop do njih.

Se do nedavnih časov je bil obisk knjižnice in študij rokopisov zelo otežkočen in bolj ali manj odvisen od dobre volje knjižničarja ter samostanskih predstojnikov<sup>28</sup>. Danes je knjižnica pod določenimi pogoji vsakemu dostopna. Poslovanje knjižnice je urejeno s posebnim pravilnikom, ki leži v knjižnici na mizi in ki ga mora vsakdo pregledati. Sedaj veljavni pravilnik je iz l. 1932. Natisnjen je v grškem, arabskem, francoskem in angleškem jeziku<sup>29</sup> in obsega 14 členov. Glavne določbe tega pravilnika so:

Knjižnica sinajskega samostana je dostopna vsakemu učenjaku, ne glede na njegovo narodnost (čl. 1).

Kdor želi v biblioteki delati, mora imeti dovoljenje nadškofa ali zastopnikov sinajskega samostana v Kairi. Dovoljenje se izdaja proti plačilu 5 egipt. funtov (čl. 2)<sup>30</sup>.

Kdor namerava radi znanstvenega raziskovanja ostati v samostanu, mora prinesiti s seboj živila za ves čas svojega bivanja na Sinaju (čl. 3). Če želi bivati v samostanu, plača za sobo (brez hrane) pol egipt. funta na dan. Biva lahko tudi zunaj samostana v šotoru in na kraju, ki mu ga odkáže samostan (čl. 4).

Za znanstvenike je knjižnica odprta vsak dan, razen praznikov (čl. 6); predstojništvo samostana določi uro, ob kateri naj se prične delo v knjižnici (čl. 5).

Ni dovoljeno prestopiti ograje, za katero so shranjeni rokopisi; obiskovalec mora počakati, da navzočni knjižničar prinese knjigo, ki jo želi. Znanstveno delo se vrši samo v biblioteki pod nadzorstvom bibliotekarja ali druge od samostana določene osebe (čl. 7).

Dovoljeno je rokopise fotografirati. V ta namen se je treba obrniti do sinajskega nadškofa in označiti rokopise in strani, katerih fotografije se želé. Fotografije izvrši redovnik, ki ga določi samostan.

<sup>28</sup> Še l. 1906 je znani palestinolog in ekseget Lad. Szc z e p a ŋ s k i dobil od sin. nadškofa dovoljenje, da sme v knjižnici študirati 10 dni po 2 uri na dan. Ker se ni mogel toliko časa muditi v samostanu, so mu na Sinaju to dovoljenje spremenili tako, da je smel v knjižnici študirati 2 dni po 7 ur. Za ugodnost, da je bil v knjižnici le 2 dni, so mu odščepnili 6 ur (prim. Wł. Szc z e p a ŋ s k i, Na Synaju. Kraków 1908, st. 133—4).

<sup>29</sup> Κανονισμός της Βιβλιοθήκης της Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σινᾶ (Règlement de la Bibliothèque du Saint Couvent du Mont Sinaï). Le Caire 1932.

<sup>30</sup> Okrog 1250 Din.

Negativi fotografij ostanejo v samostanu. Za vsako fotografirano stran rokopisa je plačati 2 zl. franka (čl. 10).

Tistemu, ki bi prekršil katero izmed navedenih določb pravilnika, bi predstojništvo samostana prepovedalo delo v knjižnici (čl. 13).

Pravilnik je zelo jasen in se zdi na prvi pogled strog; posebno bi visoke takse, ki so določene za obisk knjižnice in za fotografične snimke, utegnile koga odvrniti od obiska knjižnice. Toda kdor je imel opravka s sinajskimi menihi, bo rad priznal, da so to pohlevni in skromni ljudje, ki sicer hočejo živeti sredi svoje skalne pustinje, a puste tudi drugim živeti. Kdor je prijazen in vljuden z njimi, temu z veseljem nudijo ne samo streho, ampak mu tudi nepričakovano gostoljubno pogrnejo mizo; pravitako pa tudi glede taks radi odstopijo od mrtve črke, kar bo potrdil vsakdo, ki se je z njimi spustil v razgovore.

### 3. Staroslovenski rokopisi.

11. Po tem zgodovinskem orisu sinajske knjižnice, ki se mi zdi potreben za pravilno presojo naslednjih izvajanj, poglejmo sedaj, kako je s staroslovenskimi rokopisi na Sinaju.

Če prebiramo poročila starejših obiskovalcev knjižnice, se ne moremo ubraniti vtisu, da so sinajski menihi slovanske rokopise manj spoštovali kot grške. Še l. 1871 jih je videl Ebers v neredu, pomešane med drugimi knjigami. »Sirski in etiopski rokopisi, od katerih se slednji odlikujejo po lepi pisavi, večji del arabskih, perzijskih, gruzinskih, ruskih, cerkvenoslovanskih in glagolskih (sic!) knjig in pergamentov, so v velikem neredu pomešani med seboj.«<sup>31</sup> Kondakov je l. 1881 videl vso knjižnico in se čudil, da so knjige tako zanikrno shranjene; omenja, da se glagolski rokopisi sicer hranijo obenem s tako zvanim Teodozijevim evangelijem in psalterijem sv. Kasije pri zakristanu, da se pa vsi ostali slovanski rokopisi nahajajo na drugem koncu samostana v knjižnici z manjvrednimi grškimi rokopisi in novejšimi knjigami<sup>32</sup>.

Danes bi, hvala Bogu, take in podobne pritožbe ne bile več na mestu. Odkar se vsi rokopisi hranijo v novi biblioteki, so tudi slovanski tam dobili svojo omaro. Ta sicer ne stoji za leseno ograjo, vendar je dobro zaklenjena in ni zato proti tatvinam nič manj zavarovana kot ostali oddelki knjižnice. In kar je glavno: rokopisi so lepo urejeni po zaporednih številkah in nosijo skoraj vsi na hrbtu kratko oznako svoje vsebine.

12. Da so rokopisi danes urejeni, numerirani in po večini glede na starost in izvor ocenjeni, imajo zaslužno slovanski učenjaki, predvsem ruski.

Prvi, o katerem vemo, da je študiral slovanske rokopise, je bil arhimandrit Porfirij Uspenskij. Ko je na Sinaju zbiral podatke

<sup>31</sup> O. c. 311. — Eno leto prej je arhim. Antonin sicer vse dostopne knjige in rokopise sortiral ter s številkami označil; a sam se pritožuje, da njegovih protestov proti razkosanosti knjižnice, s katero je bil nujno združen nered, menihi niso poslušali. Dosegel je edino to, da so bili pergamentni rokopisi poslej shranjeni v trdnejših zabojih (o. c. 9, 342).

<sup>32</sup> Putešestvie na Sinaj v 1881. godu (Odesa 1882) str. 99.

za katalogizacijo grških rokopisov, se je zanimal tudi za slovanske. On je prvi odkril glagolski psalterij iz 11. stol. in o tem objavil kratko vest v »Izvēstijih imper. arh. občestva drevnostej«<sup>33</sup>. Sestavil je tudi kratek opis tega psalterija; pozneje je Beneševič našel ta opis v njegovi rokopisni ostalini<sup>34</sup>. O cirilskih rokopisih Porfirij ni zapustil nikakih pripomb, vendar je tudi te pregledoval in bral. To dokazuje kratka opazka, ki sem jo našel na zadnji strani cirilskega evangelija št. 3: »1850 goda v Ijulje čital sie Evangelie Arhimandrit Porfirij, načalnik Ruskoj Duhovnoj Missii v Jerusalimje.«

Bolj natančno se je s staroslovenskimi rokopisi bavil arhimandrit Antonin<sup>35</sup>. Ko je l. 1870 katalogiziral grške rokopise, je uredil in numeriral še slovanske, glagolske kakor cirilske. Na koncu svojega obširnega potopisa »Iz zapisok sinajskago bogomoljca«<sup>36</sup> je objavil tudi kratek katalog slovanskih rokopisov, po vrsti, kakor jih je on uredil<sup>37</sup>. To je sploh prvi natisnjeni katalog sinajskih rokopisov<sup>38</sup>. Obsega 38 številčk. Podatki o rokopisih so kratki. Pisatelj sam priznava, da je rokopise prav za prav samo vpisal (v inventar); če bi bil mogel le en dan dalje ostati na Sinaju, bi jih bil tudi opisal<sup>39</sup>.

Ker je danes red rokopisov nekoliko spremenjen in se tudi današnje število rokopisov ne ujema z Antoninovim, hočem navesti vse rokopise, kakor jih je videl in označil Antonin, obenem z njegovimi pripombami (v posnetku).

1. *Evangelie*. Odlomki iz evangelijev, prirejeni za vsakdanje čitanje (evangelijarij). Papir, nova pisava.

2. *Četveroevangelie*. Pergament, mala 4<sup>o</sup>, po 20 vrst na strani; 11.—12. stol.; brez začetka. Redakcija bolgarska. Pisava je poševna, nelepa. V rokopisu je na nekem mestu opazka: »Pride rab Božij mnogogrěšnyj pop Petr ot Podunavja ot grada Nikopolj v monastyr Sinajskij v lěto 1568 pri episkupa Evgenia.«

3. *Četveroevangelie*. Papir, 12<sup>o</sup>, popoln. Pisava frakturna, okrašena z rdečo barvo. Pisal »jeromonah Joan«.

4. *Apostol*. Perg., vel. 8<sup>o</sup>; 12.—13. stol.; brez začetka. Redakcija srbska. Pisava pravilna in lepa, po 22 vrst.

5. *Apostol*. Perikope za liturgično branje. Perg., 4<sup>o</sup>; 12. stol.; brez začetka. Pisava stara, neravna; tekst v dveh stolpcih po 29 vrst. Knjiga je močno zamazana, pergament slab, zarumenel in zviti.

<sup>33</sup> V, 19—20. — Prim. Geitler, Psalterium (Zagreb 1883) str. V.

<sup>34</sup> Gl. Beneševič o. c. 79.

<sup>35</sup> Antonin Kapustin (1817—1894) je bil l. 1865 imenovan za predstojnika »Ruske duh. misije« v Jeruzalemu. L. 1874 je v Jeruzalemu izročil slovitemu ruskemu slavistu J. Sreznjevskemu za kiewsko Duh. Akademijo 7 perg. listkov v mali osmerki (Kievski listki, odlomki najstarejšega slov. prevoda rimskega misala ali zakramentarja).

<sup>36</sup> Trudy Kievskoj Duh. Akad. 1871, zv. 2, str. 375—407; zv. 4 str. 18—104; zv. 8, str. 274—332; 1872, zv. 5, str. 272—342; 1873, zv. 3, str. 364—434; zv. 9, 324—400.

<sup>37</sup> T. K. D. A. 1873, zv. 9, str. 348—354.

<sup>38</sup> Antoninov katalog grških rokopisov ni izšel v tisku, Gardthausen o v je bil tiskan šele 13 let pozneje.

<sup>39</sup> L. c. 348.

6. *Psaltir*. Perg. 16<sup>o</sup>; 12. stol.; brez začetka. Pisava ravna, redka, mala, po 22 vrst na strani.

7. *Psaltir*. Perg., 16<sup>o</sup>; 13. stol.; brez začetka. Pisava debela in lepa, po 15 vrst. Pergament je trpel radi vlage in plesnobe.

8. *Psaltir*. Perg., 32<sup>o</sup>; 13.—14. stol.; brez začetka. Mala, naravna pisava, po 13 vrst.

9. *Psaltir* »so vozslédovanijami«. Papir, 12<sup>o</sup>; 14. stol.; brez začetka. Pisava velika in lepa, po 19 vrst. Knjiga je zamazana.

10. *Psaltir*. Papir, mala 4<sup>o</sup>; 14. stol. Pisava ni posebno lepa; po 22 vrst na strani. Vseh listov je 157.

11. *Profitolog*. Papir; 15. stol.; konec manjka. Pisava ni lepa; po 27 vrst. Poleg črne tudi rdeča in zelena barva.

12. *Časoslov*. Perg., 4<sup>o</sup>; 12.—13. stol. Brez konca. Pisava velika, po 18 vrst. Knjiga, ki je močno zamazana, je vredna, da se natančno preišče.

13. *Časoslov*. Perg., 12<sup>o</sup>; 13. stol.; ruskega izvora. Pisava pravilna, z rdečilom; po 17 in 21 vrst. V menologiju se omenjajo ruski prazniki.

14. *Služebnik*. Papir, mala 4<sup>o</sup>; 17. stol. Slede mu odlomki iz apostola in evangelijev. Pisava je lepa, po 19 vrst.

15. *Služebnik*. Papir, 8<sup>o</sup>; iz l. 1627. Obsega samo liturgijo. Pisava z rdečilom, po 17 vrst. Pisan »v Nikopolje na Dunaje«.

16. *Trebnik*. Papir, mala 4<sup>o</sup>; 14. stol. Pisava velika, neravna, z rdečilom, po 18 vrst.

17. *Trebnik*. Papir, 12<sup>o</sup>; 14.—15. stol. Po 18 vrst. Knjiga je za maščena.

18. *Trebnik*. Papir, 16<sup>o</sup>; 16. stol. Mala in tenka pisava, po 19 vrst. Listov 56.

19. *Paraklitik* (oktoih). Papir; 15.—16. stol. Črke redke, po 27 vrst; 112 listov. Na koncu je dolg dostavek o prevodu cerkvenih knjig iz grščine »na naš blgarskij jazyk«; prevod da je oskrbel menih atoške lavre Joan. Knjigo in pripisani dodatek je prepisal jeromonah Metodij (kraj ni omenjen).

20. *Paraklitik*. Papir; 14. stol. Pisava neravna, z rdečilom, po 27 vrst. Brez nedeljskih služb in bogorodičnih kanonov.

21. *Oktoih*. Papir, 32<sup>o</sup>; 14. stol. Samo nedeljske službe. Pisava ni ravna; po 16 vrst.

22. *Bogorodičnik*. Papir; 15. stol. Pisan z rdečilom, po 27 vrst. Ne razlikuje se od sedanjega ruskega Bogorodičnika.

23. *Tripésnec* (triod). Papir; 14. stol. Pisava ravna in lepa, po 27 vrst. Na koncu je pripis, ki razodeva znake bolgarskega jezika.

24. *Pentekostar*. Papir; 14. stol. Pisava je ista kot pri rokopisu št. 23. Na koncu se omenja srbski kralj Uroš V.

25. *Anthologij* (Mineja prazničnaja). Papir; 15. stol. Lepa pisava z rdečilom, po 27 vrst.

26. *Anthologij*. Papir, 32<sup>o</sup>; 15. stol. Mala neravna pisava, z rdečilom, po 16 vrst. Prazniška služba od septembra do incl. februarja.

27. *Anthologij* (nadaljevanje). Prazniška služba od marca do konca avgusta.

28. *Mineja*. Papir; 14. stol. Obsega službe mes. maja, junija, julija in polovico avgusta. Začetka in konca ni. Pisan z rdečilom, po 27 vrst.

29. *Služby raznyja*. Perg., mala 4<sup>o</sup>; 13. stol. Lepa pisava, z rdečilom, po 24 vrstic. Samo 36 listov.

30. *Obraz cerkovnago sstava*. Perg., 16<sup>o</sup>; 13.—14. stol. Nepopoln; pisava lepa, po 19 vrst, z rdečilom.

31. *Panigirik*. Perg., 8<sup>o</sup>; 13. stol. Knjiga je neokrnjena; pisava ravna, široka, z rdečilom; po 25 vrstic.

32. *Panigirik*. Papir. Obsega 20 besed sv. očetov. Neokrnjeno. Pisava lepa, tenka, po 22 vrst.

33. *Slova podvižničeskija*. Papir, 16<sup>o</sup>; 14. stol.; brez začetka in konca. Pisava ni ravna, a čista in lepa. Po 21 vrstic. Knjiga je zelo zamaščena. Vsega skupaj 216 listov.

34. *Slova raznyja*. Perg., 12<sup>o</sup>; 13. stol. Pisava ni ravna. Lepe iniciale; po 25 vrstic. Pergament slab. Knjiga za oko ni lepa, a je zanimiva.

35. *Slova Isaaka Sirina*. Papir, 8<sup>o</sup>; 15. stol. Brez začetka. Pisava majhna, po 25 vrst.

36. *Tlkovanije Evangeljsko*. Papir, 4<sup>o</sup>; l. 1770. Vsebuje propovedi in 7 besed sv. Janeza Zlatousta. Pisava novejša, nelepa, po 23 vrstic. Prepisal Nikifor, menih rilskega samostana, l. 1770.

Med latinskimi rokopisi so menihi pokazali Antoninu tudi dva mala pergamentna rokopisa, ki nista bila pisana z latinskimi črkami. Spoznal je v njih glagolsko pisavo in jih na podlagi tega prištel k slovanskim rokopisom. To sta:

37. *Psaltir*<sup>40</sup>. Perg., 16<sup>o</sup>. Brez začetka in konca. Pisava je majhna in skrbna, brez rdečila, po 23 vrst na vsaki strani. Napisi so izdelani z rumeno in zeleno barvo. 104 listi.

38. *Psaltir*. Perg., 16<sup>o</sup>. Brez konca. Po 23 vrst. Ohranjenih je 177 listov.

Vsi slovanski rokopisi so se, kakor poudarja Antonin, ohranili v zelo dobrem stanju, čeprav nanje kot tujejezične sinajski menihi niso tako pazili ko na grške. Shranjeni niso bili v Panagiji z boljšimi grškimi rokopisi, ampak v knjižnici; le oba glagolska rokopisa sta imela toliko prednosti, da sta bila zaprta v skrinji.

L. 1880 je študiral na Sinaju staroslovenske rokopise zagrebški slavist L. Geitler. Baval se je posebno z glagolskim Evhologijem in Psalterijem, ki ju je pozneje izdal<sup>41</sup>. V predgovoru k Evhologiju (str. V) poroča o slovanskih rokopisih sinajske biblioteke tole: »Slavica ne upravo mnogobrojno smještena su u onoj maloj biblioteci. Med njimi imade osim nekoliko neznatnih čirilskih rukopisa iz mla-

<sup>40</sup> Ta rokopis ni bil Psalterij, ampak glagolski Evhologij (prim. Geitler).

<sup>41</sup> Lavoslav Geitler, *Euchologium*. Glagolski spomenik manastira Sinai-brda. Zagreb 1882 (Djela Jugosl. Akademije, knjiga II). — *Psalterium*. Glagolski spomenik manastira Sinai-brda. Zagreb 1883 (Djela Jugosl. Akademije, knjiga III).

doga doba<sup>42</sup>, koje sam samo na brzu ruku prelistao, i dva „ilirska kodeksa“. Prvi imade signaturu „37 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον — Psaltir glagoličeskago pisma“. Ali se odmah iz sadržaja osvjedočih, da je to vrst molitvenika, trebnik iliti εὐχολόγιον, te da je na kodeks po svej prilici samo drugomu sinajskomu rukopisu za volju, kojega je već arhimandrit Porfirij Uspenskij g. 1850 vidio te kao psaltir označio, onaj krivi tituo priljepljen.<sup>43</sup>

Glagolski psalterij je nosil, ko ga je Geitler videl, signaturu »38 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον — Psaltir glagoličeskago pisma«. V biblioteki je stal poleg Trebnika (Evhologija) med slovanskimi knjigami<sup>44</sup>.

Eno leto za Geitlerjem je obiskal Sinaj N. K o n d a k o v. Vtise s potovanja je objavil v knjigi »Putešestvije na Sinaj v 1881 godu« (Odesa 1882)<sup>45</sup>. V poglavju »Biblioteka rukopisej Sinajskago monastyrja« (str. 99—118) podaja kratek opis važnejših, zvečine grških rokopisov, ki jih še ni omenil arhimandrit Antonin. Na str. 117 piše K. o slovanskih rokopisih, da smatra za odveč, navajati njih številke in vsebino, ker je katalog vseh 38 rokopisov že objavil sam sestavitelj rokopisnega kataloga, arhimandrit Antonin.

V »Sinajskem albumu« je K. med 100 fotografičnimi posnetki, ki jih je izvršil J. X. R a o u l t, na koncu umestil fotografične snimke slovanskih rokopisov, tudi cirilskih (vmes ni nobenega posnetka iz evangelijev ali apostolskih listov).

Najtemeljiteje se je izmed slovanskih učenjakov s sinajsko biblioteko seznanil V. N. B e n e š e v i č. V l. 1907, 1908 in 1911 je namreč prebil v njej cele tri mesece in pol<sup>46</sup>. Študiral je v prvi vrsti grške rokopise, za katere je hotel izvesti celotno in popolno katalogizacijo, vendar po zgledu svojih prednikov tudi on ni pozabil na slovanske rokopise. Že ob svojem prvem obisku je nameraval pregledati in za rusko Akademijo znanosti fotografirati sloveča glagolska rokopisa Trebnik in Psalterij, a načrta takrat ni mogel izvesti. Sploh ga rezultati prvega potovanja niso zadovoljili, zato je prišel na Sinaj še drugič in tretjič. Na tretjem potovanju je najprej opisal 2150 grških rokopisov in iz njih fotografiral okoli 6000 strani, nato pa pregledal še slovanske rokopise in napravil tudi iz teh večje število fotografičnih snimkov. Fotografiral je n. pr. v celoti oba glagolska rokopisa, dalje Časoslov (slav. št. 13) in kos srbskega Časo-

<sup>42</sup> G. je starost cirilskih rokopisov očitno podcenjeval; sicer pa sam pravi, da jih je samo na brzo roko prelistal.

<sup>43</sup> Geitler je zamenjal arhim. Antonina (Kapustina) z arhim. Porfirijem (Uspenskim). Oba rokopisa je numeriral in nanju naslove nalepil Antonin.

<sup>44</sup> Geitler, Psalterium, str. V.

<sup>45</sup> Francoska izdaja: Kondakoff N. et Raoult J., Vues et antiquités du Sinai. S. Petersbourg 1883.

<sup>46</sup> Poročilo o zadnjih dveh potovanjih je pođal v »Izvestjih Akademii Nauk« l. 1908, str. 1145—1148; l. 1911, str. 1097—1104. — Skoraj istočasno z njim (l. 1908) je proučeval na Sinaju slovanske rokopise priv. doc. kievške univerze Vlad. Aleks. Rozov in izdal o nekaterih izmed njih kratek opis »Bolgarskija rukopisi Jerusalima i Sinaja (Minalo 1914, III 16—35). Gl. B e n e š e v i č, Pamjatniki Sinaja arh. i paleogr. I, str. LX, št. 640 a.

slova, iz važnejših ostalih rokopisov (cirilskih) pa posamezne strani<sup>47</sup>. Po teh fotografijah je kasneje Severjanov izdal glagolski Psalterij<sup>48</sup> in bi bil izdal tudi Evhologij, da ga ni prehitela smrt<sup>49</sup>.

Iz navedenih podatkov<sup>50</sup> je razvidno, da so se slovanski učenjaki od Porfirija Uspenskega počenši pa do najnovjših časov vedno intenzivno zanimali za staroslovenske knjižne zaklade na Sinaju in zbrali že dosti gradiva za končno katalogizacijo slovanskih rokopisov. Da ni izbruhnila svetovna vojna in z njo zvezana revolucija v Rusiji, bi bili ruski učenjaki, ki so edini razpolagali z zadostnimi sredstvi, ne samo že dovršili katalogizacijo slovanskih rokopisov, ampak za važnejše od njih tudi oskrbeli fototipične izdaje<sup>51</sup>.

#### 4. Današnje stanje.

13. Odkar so ti strokovnjaki pregledovali in urejali slovanske rokopise na Sinaju, je preteklo že več desetletij. V tem času so, kakor sem se mogel pri svojem lanskem obisku prepričati, nastale v predalih slovanskih rokopisov nove spremembe. Nekateri rokopisi, ki so bili že znani in numerirani, so izginili, mesto njih so se pojavili novi, ki jih Antonin in drugi obiskovalci ne omenjajo. Pri tej spremembi so bile tudi številke nekaterih rokopisov izmenjane.

Zato podajam v naslednjih vrstah po zaporednih številkah seznam rokopisov, kolikor sem jih oktobra 1. 1935 videl, s signaturo, kakor so jo tedaj rokopisi imeli. Trije rokopisi so bili brez signature<sup>52</sup>. Bibličnim rokopisom, ki sem jih bodisi na licu mesta ali doma s pomočjo fotografičnih snimkov natančneje proučil, dodajam nekoliko podrobnejši opis<sup>53</sup>. Pri rokopisih, ki jih je videl že Antonin, dodajam v oklepaju tudi številko njegovega kataloga.

1. Četveroevangelije (Antonin ga nima v seznamu, Jehart ga pomotoma nazivlje »Evangelijarije«), Pergament, 247 listov, 32 cm × 22 cm, po 25 vrst, popoln; 12. in 13. stol., srbskega izvora. Vezan v rdeč baržun; na prednji strani je pet srebrnih reliefov: v sredi Marijina smrt, okoli evangelisti (Luka in Janez — zgoraj, Matej in Marko — spodaj) brez simbolov. Pisava je nepresledna, ločila redka; dosti okrajšav. Črke so lepe, enako velike, tudi v

<sup>47</sup> Štev. 1—8, 10, 11, 14—17, 22, 23, 25, 33, 34.

<sup>48</sup> S. N. Severjanov, Sinajskaja Psaltr. Petrograd 1922.

<sup>49</sup> Prim. Beneševič, Pamjatniki Sinaja, fasc. I, str. I—II.

<sup>50</sup> Nekatero važne podatke, ki jih nisem mogel dobiti v biblioteki »Ruske duh. misije« v Jeruzalemu in v drugih jeruzalemskih knjižnicah, mi je blagohotno preskrbel iz Vatikanske biblioteke slušatelj Vzhod. zavoda v Rimu, p. Tomaž Kurent O. Cist.

<sup>51</sup> Strah pred sramoto za slovanske znanstvenike, da bi »kdaj te zaklade dvignil tujec« (A. Jehart, o. c. 161), je torej povsem nepotreben. Slovanski znanstveniki so celo pri katalogizaciji sinajskih grških rokopisov ledino orali in delo drugih z velikim uspehom spopolnjevali.

<sup>52</sup> Prav za prav štirje, a eden (št. 5) ni staroslovenski.

<sup>53</sup> V knjigi »Iz Kaire v Bagdad« (str. 160) je svojčas tudi dr. Jehart objavil kratek seznam cirilskih rokopisov (po večini štev. in naslove). Iz seznama je razvidno, da so bili že v njegovih časih cirilski rokopisi tako nameščeni kot danes. Ker so se Jehartu pri naglem pregledu rokopisov vrnilo nekatere napake, bodi to s pričujočim seznamom popravljeno.



naslovih in začetku perikop brez okraskov. Med tekstom so liturgične opazke v rdeči barvi. V začetku evangelijev so dobro ohranjene slike evangelistov. Na robu je včasih z rdečilom označena vsebina in razdelitev na odstavke.

2. **T r i o d** (Ant. ga nima v seznamu. — Jehart: »Rokopis neznane vsebine«). Liturgičen rokopis, papir. Signatura na hrbtu je zelo stara, morda od Porfirija.

3. **Četvero-Evangelie** (Ant. 3). Papir, 398 listov, 19,5 cm × 13 cm, po 19 vrst, popoln. Jezik isti kot pri št. 1. Vezan v usnje, hrbet močno raztrgan. Pisava nepresledna, dosti ločil in okrajšav. Prepisovalec je bil nagel in površen, zato je v tekstu mnogo pomot in nedoslednosti<sup>54</sup>. Pred začetkom vsakega evangelija je napisan preprost, precej velik okrasek (trakovi, ki se prepletajo v zamotane kite in vozle); rokopis krasi tudi nekaj preprosto-umetniških inicial. Med tekstom je mnogo liturgičnih opazk (z rdečilom); na stranskem robu stoje številke odstavkov in paralelna mesta pri drugih evangelistih. Rokopis je bil prirejen v liturgične namene. Obrabljeni in zamazani robovi pričajo, da se je mnogo čital. Na koncu je opomba, da ga je l. 1850 prebral arhim. Porfirij.

4. **A p o s t o l** (Ant. 4). Praksapostolos (Apd, katol. listi, Pavlovi listi). Pergament<sup>55</sup>, 27 listov, 25 cm × 17 cm, po 22 vrst; 12. ali 13. stol. Začenja se z besedami: »i javiše se im razděljeni ezyci jako ognj« (Apd 2, 36). Na čelu vsakega lista je kratek uvod (»Skazanie«), ki v preprostih besedah podaja vsebino knjige. Na koncu je pridejan menologij. Pisava je lepa, natančna in zelo spominja na št. 1. Značilne so izvirne kombinacije črk v napisih pri uvodih in posameznih listih. Iniciale so brez okraskov. Jezik: srbska oblika cerkvenoslovanščine kot pri cod. 1 in 3. V menologiju se pod 13. febr. omenja »Pamjat prep. Symeona Myrotočca, cara srbska«<sup>56</sup>.

5. Brez prave signature. Na hrbtu je samo listek s številko in napisom Βιβλιοθήκη χειρογράφων Σινᾶς (Ant. rokopisa ne omenja). Rokopis ni staroslovenski, ampak latinski prevod psalmov (vulgata), ki ga je po letu 1870 nekdo pomotoma postavil med slovanske rokopise. Antonin je na 5. mesto uvrstil lekcionarij, ki ima danes št. 37. Ker je ta rokopis izmed cirilskih eden najstarejših, je bil morda nekaj časa drugod varneje shranjen, ali pa se je zgubila številka, ki jo je Antonin nanj prilepil, in je rokopis tako zašel na drugo mesto<sup>57</sup>. Medtem je nekdo, ki ni znal ne latinščine ne staroslovenščine, vtaknil na prazno mesto latinski tekst psalmov in ga opremil s št. 5.

6. **P s a l t i r** (Ant. 6). Psalterij. Pergament, zelo star in obrabljen, 135 listov, po 20 vrst; v začetku nekaj manjka.

<sup>54</sup> Ista beseda se piše v 2, 3 ali celo 4 variantah.

<sup>55</sup> Ne papir (Jehart).

<sup>56</sup> Da rokopis ni ruskega izvora, kaže tudi praznik 1. nov. »Stgo apla Ananiji«. V ruskih menologijih se že od zač. 12. stol. dne 1. nov. omenja »Pokrov (varstvo) Presv. Bogorodicy« (prim. arhiiep. Sergij, Polnyj mjesjaslov Vostoka zv. 2 (Vladimir 1901) str. 406.

<sup>57</sup> Slednje je verjetnejše. Kajti l. 1906 je Szczeпаński med drugim videl na Sinaju tuji ta rokopis, a je bil brez številke (o. c. 139).

7. Psaltir »s vozsledovaniami malymi troparei i molitv« (Ant. 7). Psalterij. Pergament, zelo star in obrabljen, 309 listov, 16 cm × 12,5 cm, po 15 vrst. Pisava je skrbna in lepa. Med »kathiz-mami« (skupinami psalmov) so tropariji in molitve.

8. Psaltir (Ant. 8). Pergament, 209 listov. Najmanjši izmed slovanskih rokopisov, 9,5 cm × 8 cm, po 13 vrstic. Pisava drobna in poševna. Vezava slaba, na hrbtu papir.

9. Brez naslova: Imenik romarjev. Pisava novejša, izredno lepa, črke velike; po 13 vrst na vsaki strani. Antonin, ki rokopisa ne omenja, ima na tem mestu Psalterij (papir), ki ga danes ni med slov. rokopisi. Iz novejše dobe.

10. Psaltir (Ant. 10). Papir, poznejša doba; pisava ni lepa.

11. Paremijnik — Προφητολόγιον (Ant. 11). Liturgični odlomki iz prerokov. Papir<sup>58</sup>, novejšega datuma.

12. Ροσσικόν (Ant. najbrž pod št. 1 — Jehart: Evangeliar?). Lekcionarij (liturgični odlomki iz evangelijev in apostolskih listov). Papir, 105 listov, 22 cm × 15 cm, po 23 vrstic. Velike preproste iniciiale, na koncu perikop liturgične opombe. Pisava razodeva novejšo dobo.

13. Ἰλλυρικόν Ὁρολόγιον (Ant. najbrž pod št. 12). Signatura zelo stara, morda od Porfirija. Omenja ga tudi Szczepański (št. 13 Ὁρολόγιον). Pergament, zelo star in zamazan.

14. Služebnik (Ant. 14).

15. Služebnik (Ant. 15).

16. Trebnik (Ant. 16).

17. Molitvoslov - Trebnik - Εὐχολόγιον (Ant. 17).

18. Ροσσικά (Ant. 18). Trebnik, papir, 76 listov, 15 cm × 10,5 cm<sup>59</sup>, po 17 vrstic. Rokopis se je hranil na vlažnem kraju, zato je papir kljub vezavi v usnje slab in preperel.

19. Oktoih (Ant. 19).

20. Paraklitik - Oktoih - Παρακλητική (Ant. 20).

21. Oktoih - Ὁρολόγιον Θεοδοκάριον Μοσχοβικόν (Ant. 21).

22. Bogorodičnik - Θεοδοκάριον (Ant. 22).

23. Triod (Ant. 23).

24. Pentekostar (Ant. 24).

25. Mineja praznična - Ἀνθολόγιον (Ant. 25).

26. Mineja praznična - Ἀνθολόγιον (Ant. 26).

27. Mineja praznična - Ἀνθολόγιον (Ant. 27).

28. Mineja - Maj - Junij - Julij - Avgust (Ant. 27).

29. Brez naslova (Ant. 29. — Jehart: Panegirik).

30. Crkvenyj Ustav - Τυπικόν (Ant. 30).

31. Ροσσικά - Oktoih (Ant. 31?).

32. Panigirik (Ant. 32).

33. Slova ot sv. otcov (Ant. 33).

34. Sbornik slov dušepoleznyh (Ant. 34).

35. Brez naslova (Ant. 35? — Jehart: Zbirka molitev za zadnjo uro).

<sup>58</sup> Ne pergament (Jehart).

<sup>59</sup> Antoninovi podatki o listih in vrstah niso točni.

36. Tolkovanje evangeljsko - Κυριακοδρόμιον (Ant. 36). Pridige in homilije.

37. Apostol (Ant. 5. — Jehart: Apostoli). Lekcionarij, obsegajoč odlomke iz apostolskih listov za liturgično uporabo. Pergament, 35 listov, 25 cm × 19 cm, pisan v dveh stolpcih po 27 vrst. Jezik razodeva znake ruske oblike cerkvene slovanščine. Rokopis utegne biti izmed bibličnih cirilskih na Sinaju najstarejši; sega najbrž v 12. stol. Začetek in konec manjkata. Pisava je lepa, ravna in nepresledna, inisiala preprosto, a okusno izdelane. Na koncu perikop so opombe liturgičnega značaja. Vezan je v usnje, a je na hrbtu usnje s papirjem nadomeščeno. Rokopis je moral biti zelo slabo hranjen, kajti pergament je od vlage ves zviti in zamazan, zato je tudi fotografiranje kodeksa jako težko.

Poleg teh rokopisov, ki so pisani v cirilici in so shranjeni na treh policah ozke, visoke omare, mi je knjižničar pokazal še glagolski psalterij. Ta je že od Antoninovih časov ločen od drugih slovanskih rokopisov. Iz skrinje, kjer je bil prvotno zaprt, so ga ob preureditvi knjižnice prenesli v skupni knjižnični lokal. Skrbno zaviti v papir je danes spravljen posebej v zagrajenem oddelku, kjer so dragocenejši grški rokopisi. Še vedno nosi signaturo, ki mu jo je na hrbet nalepil Antonin (»38 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον Psaltir glagoličeskoga pisma«). Ohranjen je primeroma dobro, le konec mu manjka. Na spodnjem robu zadnje strani stoji s črnilom zapisano: »1850 goda lJulja 14 dnja čital siju Psaltir Arhimandr. Porfirij, i peremjetil stranicy.«

Povpraševal sem o Joakima, če so v knjižnici še drugi glagolski ali cirilski rokopisi, a zatrdil mi je, da sem videl vse slovanske rokopise, ki jih premore njih knjižnica.

14. Takrat sem se zadovoljil z odgovorom. Toda ko sem pozneje v Jeruzalemu v biblioteki »Ruske duhovne misije« prelistaval Antoninove »Zapiske sinajskega bogomoljca« in poročila poznejših obiskovalcev biblioteke, me je pričelo zanimati vprašanje sinajskega glagolskega Evhologija.

Ta znameniti staroslovenski rokopis, ki sega nedvomno v 11. stol.<sup>60</sup>, je odkril l. 1870 arhimandrit Antonin<sup>61</sup>, a ga je pomotoma označil za psalterij: »37 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον — Psaltir glagoličeskoga pisma«. L. 1882 ga je izdal zagrebški slavist Geitler; Beneševič pa ga je l. 1911 fotografiral v celoti in fotografične snimke izročil ruski Akademiji znanosti. Odtlej ni rokopisa nihče več videl.

Brnski profesor J. Frček piše v uvodu k svoji izdaji Sinajskega Evhologija, ki jo je pred 3 leti priredil za Graffinovo Patrologia Orientalis, da se original rokopisa sicer nahaja v sinajski

<sup>60</sup> Prim. R. Nahtigal, Starocerkvenoslovanski Evhologij, Razprave II (Ljubljana) str. 232.

<sup>61</sup> Porfirij je imel v rokah le Psalterij, kakor dokazuje njegova lastno-ročna opazka na zadnji strani rokopisa.

biblioteki, da pa danes skoraj ni mogoče dobiti dostopa do njega<sup>62</sup>; izgubili da so se tudi fotografični snimki, ki jih je ruska Akademija znanosti izročila S. N. Severjanovu, da bi priredil novo izdajo Evhologija<sup>63</sup>. P. Lavrov pa celo piše v svoji monografiji »Kirilo ta Metodij v davnoslovjanskemu pismenstvu«, kakor bi se bil izgubil tudi rokopis sam<sup>64</sup>.

Da bi dognal, kaj je na tem resnice, sem pisal knjižničarju o. Joakimu, naj mi sporoči, če se nahaja med rokopisi na Sinaju staroslovenski Evhologij, pisan z glagolskimi črkami. Dobro 3 tedne nato sem prejel odgovor: »Nous avons cherché partout dans la bibliothèque et on n'a pas trouvé ce manuscrit; s'il vous plait écrivez nous minutieusement ce que vous connaissez pour ce manuscrit et nous allons chercher en deuxième fois.«

Ker sem iz pisma spoznal knjižničarjevo dobro voljo, sem pisal vnovič, naj mi sporoče, če se nahaja v knjižnici rokopis s signaturo »37 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον«. Ako se nahaja, naj mi pošljejo iz tega rokopisa in iz sorodnega »38 Ἰλλυρικὸν Ψαλτήριον« po eno fotografijo.

Dne 8. marca je dospel odgovor, da sta oba rokopisa v sinajski knjižnici. Priložena je bila tudi fotografija zadnje strani glagolskega Psalterija z opazko arhimandr. Porfirija, da ga je l. 1850 prečital<sup>65</sup>, in fotografija prednje strani 83. lista Evhologija.

Tako se je torej izkazalo, da je glagolski Evhologij poleg Psalterija v sinajski knjižnici in da ni nič manj dostopen kot kateri koli drug rokopis. Kdor ga hoče videti ali dobiti iz njega fotografične snimke, mora samo navesti pravo signaturo; pod imenom »Glagolski Evhologij« ali »Sinajski Evhologij« ga na Sinaju ne poznajo.

15. Vsega skupaj je danes obiskovalcu sinajske biblioteke na vpogled, kakor ob času Antonina Kapustina, 38 slovanskih rokopisov, 36 cirilskih<sup>66</sup> in 2 glagolska.

Toda če primerjamo gornji seznam s katalogom arhim. Antonina, vidimo, da je število slovanskih rokopisov, ki se dejansko morajo nahajati na Sinaju, večje. Antoninov katalog namreč ne omenja rokopisov, ki se danes hranijo pod štev. 1, 2 in 9; nasprotno pa danes med cirilskimi rokopisi manjka tistih treh, ki jih Antonin navaja pod štev. 2, 9 in 13.

Iz tega sledi, da je vseh staroslovenskih rokopisov v sinajski knjižnici najmanj 41, t. j. 39 cirilskih in 2 glagolska. K temu je treba prišteti še nekaj ducatov posameznih pergamentnih listov v 8<sup>o</sup>, ki jih

<sup>62</sup> »Cette édition du manuscrit de Geitler est cependant la seule que nous possédions, tandis que l'original, qui se trouve toujours au monastère de Sainte Catherine au Mont Sinaï, est, hélas! plus difficile à atteindre que jamais« (Jean Frček, *Euchologium Sinaiticum* [Patrologia Orientalis XXIV, 5] Paris 1933, str. 620).

<sup>63</sup> »Les photographies n'ont pas été retrouvées après la mort de ce savant (Severjanov); elles semblent avoir été perdues dans les heures troubles que vivaient alors la Russie (o. c. op. 2 pod črto).

<sup>64</sup> Kijev 1928, str. 345.

<sup>65</sup> »1850 goda Ijulja 14 dnja čital siju Psaltir Arhimandr. Porfirij i peremjetil stranicy.«

<sup>66</sup> Cod. slav. 5 je namreč treba odšteti.

je l. 1906 videl Szczepeński, a ni mogel določiti njih vsebine<sup>67</sup>. Ti so gotovo še nekje spravljene.

Poročila obiskovalcev sinajskega samostana dokazujejo, da teh rokopisov skupaj do danes še nihče ni videl. Porfirij ni videl glagolskega Evhologija, Antoninu so Sinaiti prikriili nekaj cirilskih rokopisov, Szczepeńskemu so l. 1906 pokazali samo 10 staroslovenskih rokopisov<sup>68</sup> in knjižničar se mu je zaklinjal, da v biblioteki ni drugih. Beneševič toži, da ob njegovem obisku v knjižnici zdaleka niso bili vsi rokopisi, ki jih je opisal Antonin; sodi, da se pogrešani nahajajo na kaki polici med drugimi rokopisi<sup>69</sup>. Dr. Jehart je l. 1925 videl samo 36 cirilskih rokopisov in izrečno poudarja, da glagolskih tedaj ni bilo v knjižnici<sup>70</sup>. Dve leti zatem je prof. Slavič videl istih 36 cirilskih rokopisov in imel v rokah tudi glagolski Psalterij<sup>71</sup>.

Po vsem tem ni nikakega dvoma, da so pogrešani rokopisi vsi v knjižnici. Morda so se zgubile njih številke in so kje založeni, ali pa jih sedanji knjižničar posebej in nekoliko skrbneje hrani. Vendar se mi po skušnjah s sinajskim Evhologijem slednje ne zdi toliko verjetno. Prepričan sem, da bodo pri morebitni ponovni preureditvi in spopolnitvi knjižnice prišli vsi ti rokopisi in še drugi, doslej popolnoma neznani, na dan. Dotlej pa, da se to zgodi, se nikakor ni bati, da bi redovniki požgali le en sam pergamentni list; predobro se zavedajo, kaj pomeni danes knjižnica in kaj pomeni vsak star, četudi preperel pergament za sinajski samostan.

16. Ker je med sinajskimi staroslovenskimi rokopisi tudi nekaj bibličnih, naj se na kratko dotaknem še vprašanja, ali utegnejo ti rokopisi prinesiti kaj bistveno novega za kritiko bibličnega teksta, predvsem teksta evangelijev.

Na to vprašanje je prav že a priori mogoče odgovoriti, da ni pričakovati novih odkritij. Kajti najstarejši cirilski rokopisi, ki prihajajo v poštev, so iz 12. ali poznejših stoletij. V tej dobi pa je carigrajska recenzija bibličnega teksta že zmagala na vsej črti.

Vendar sem dognal, ko sem primerjal tekst sinajskih cirilskih evangelijev z grškim tekstom na eni in s tekstom še starejših slovanskih rokopisov na drugi strani<sup>72</sup>, da sinajski rokopisi v tekstno-kritičnem pogledu še zelo ohranjajo značaj najstarejših slovanskih evangelijev. Kjer imajo slovanski rokopisi iz najstarejše dobe aleksandrijsko ali zapadno inačico, jo imajo skoraj vedno tudi sinajski rokopisi<sup>73</sup>. Le na nekaj mestih se je izkazalo, da gredo sinajski evangeliji proti tekstu Zografskega ali Ostromirovega evangelija s carigrajsko

<sup>67</sup> Na Synaju, str. 139.

<sup>68</sup> Sedem numeriranih (št. 4, 6, 7, 8, 13, 30, 34) in tri brez številke (slav. št. 1 in 37 ter posamezne pergamente). Pomotoma pravi, da so bili vsi ti rokopisi pisani z glagolico. Iz opisa je razvidno, da zamenjava glagolico s cirilico (o. c. 138).

<sup>69</sup> Pamjatniki Sinaja, fasc. I, str. 3.

<sup>70</sup> O. c. 159.

<sup>71</sup> Na Sinaj (Ljubljana 1929) str. 197—8.

<sup>72</sup> Žal sem imel pri rokah samo Zografski četveroangelij in Ostromirov evangelijarij.

<sup>73</sup> Aleksandrijske inačice sem našel v cod. 1 na sledečih mestih (NB! primerjal sem samo nekatere odlomke na podlagi svojih fotogr. snimkov):

recenzijo<sup>74</sup>. Iz tega sledi, da so sinajski evangeliji prepisi takih rokopisov, ki so bili še kolikor toliko odtegnjeni vplivu carigrajske recenzije teksta in carigrajskih korektorjev. Končno sodbo o tem vprašanju bo seveda mogoče izreči šele, ko bo izdan kak sinajski rokopis v celoti in bo mogoče v večjem obsegu primerjati njegov tekst z grškim izvirnikom in najstarejšimi slovanskimi rokopisi.

17. Vsekako je upati, da bodo slovanski rokopisi na Sinaju, tudi cirilski, ko bodo temeljito preiskani, prinesli še marsikako korist ne samo biblični tekstni kritiki, ampak tudi slavistiki. Res, da cirilski rokopisi ne pripadajo najstarejši dobi starocerkvenoslovanskega pismenstva, vendar jih radi tega ne kaže a priori omalovaževati. Saj se je tudi drugod dognalo, da so sorazmerno mladi rokopisi (Hvalov, Nikoljski) ohranili mnogo jezikovnih arhaizmov. Če so se v sinajskih bibličnih rokopisih mogle ohraniti inačice egiptске in zapadne tekstne recenzije kot častitljiva dediščina solunskih bratov in dokaz njunega občudovanja vrednega bogoslovnega genija, je pričakovati, da se bodo v njih našli tudi jezikovni arhaizmi kot dragocen spomin na najstarejšo dobo slovanskega jezika in slovanske književnosti.

18. Tako sinajska knjižnica s svojimi bogatimi rokopisnimi zakladi nudi teologom in filologom še obilno hvaležnega gradiva za znanstvena raziskovanja. Če se oziramo nazaj v zgodovino knjižnice in na težave, s katerimi so se morali boriti znanstveniki, moramo biti veseli ob dejstvu, da so sedaj v knjižnici vsaj za silo ustvarjeni pogoji za znanstveno delo.

Res je še vedno velik nedostatek, da samostan ne premore strokovno usposobljenega knjižničarja, ki bi bil temeljito podkovan v filologiji, teologiji in paleografiji, a doseženo je vsaj to, da je tujim strokovnjakom dostop do knjižnice omogočen, da so knjige zbrane vse na enem mestu in po jeziku ter po strokah kolikor toliko urejene. Kdor pride danes študirat v knjižnico, ima neprimerno lažje delo, kot so ga imeli Porfirij, Antonin, Kondakov, Geitler i. dr.

Res je tudi, da bi bilo znanosti in znanstvenikom mnogo bolj ustrezno, ko bi bila knjižnica v Kairi ali vsaj v Suezu. Toda preden bodo ti knjižni zakladi prenešeni v kak večji kulturni centrum, bo prišel čas, ko razdalje 200 do 300 km ne bodo igrale nobene vloge več in bo voznja z avtomobilom po gladki puščavski cesti<sup>75</sup>, mimo zelenih oaz in zgodovinsko znamenitih bibličnih krajev, bogato odtehtala žrtve potovanja in obiska sinajskega samostana ter njegovih znamenitosti.

Mt 2, 8. 21; 3, 2; Mr 1, 34; 2, 27; Lk 1, 14. 50. 61. 63; Jan 1, 27. 39. — V cod. 3: Mt 1, 11; 4, 3. — V cod. 12 (kratek odstavek Mr 9, 17—31): Mr 9, 20. 22.

<sup>74</sup> N. p. Cod. 1: Mr 1, 18. 21. 37. 40.

<sup>75</sup> Že 6 let sem je mogoče potovati iz Sueza na Sinaj z avtomobilom. Za eno pot se potrebuje približno poldrugi dan, nazaj se pride celo v enem dnevu. Prej je bilo treba potovati iz Sueza s parnikom do el-Tora (1 dan) in od tam s kamelo skozi puščavo (3 dni). Res je voznja z avtomobilom za enkrat še draga in ne brez nevarnosti, ker so ceste (če se more o njih sploh govoriti) slabe. Gotovo bodo že v par letih tudi ti nedostatki odpravljani.

## „Zaveza“ in „Mojzes“.

Dr. M. Slavič.

**Summarium.** — Ostenditur: 1. In versione slovena sacrarum Scripturarum pro testamento vel foedere (novo, vetere) utendum esse voce »zaveza«, inepte autem scribi »zakon«. — 2. Retinendam esse traditionalem formam slovenam nominis legislatoris veteris testamenti »Mojzes«. Indagatione historica detegitur, unde discrepantiae ortae sint.

### I. Sveto pismo stare in nove »zaveze«, ne starega in novega »zakona«.

1. V svetem pismu se imenuje milostno razmerje med Bogom in Izraelci zaveza (hebr. berit; grško diatheke; lat. testamentum, foedus, pactum). V Eks 6, 7 pravi Bog: »In vas bom vzel za svoje ljudstvo in vam bom vaš Bog.« To razmerje ima obojestranske obveze, kakor se to določa v Devt 26, 17—19: »Danes si izvolil Gospoda (v hebr.: si se dogovoril z Gospodom), da ti bo Bog (v hebr.: da bo tvoj Bog) in da boš hodil po njegovih potih in spolnjeval njegove postave, njegove zapovedi in njegove naredbe... In Gospod te je danes izvolil (v hebr.: se je danes dogovoril s teboj), da mu boš (v hebr.: njegovo) lastninsko ljudstvo, kakor ti je govoril, in da boš spolnjeval vse njegove zapovedi, da te povzdigne nad vse narode... in da boš sveto ljudstvo svojemu Bogu.« Ljudstvo ima torej obvezo, da spolnjuje božje zapovedi, Bog pa se zaveže, skrbeti za svoj narod na poseben način, kakor v lepi podobi pravi Dt 32, 10: »Vodil ga je in učil in varoval ko zenico svojega očesa.«

Kako je bila sklenjena ta zaveza, nam pripoveduje Eks 24. Mojzes je prišel s Sinajske gore in povedal ljudstvu vse besede Gospodove. Ljudstvo je odgovorilo z enim glasom: »Vse besede, ki jih je govoril Gospod, bomo storili« (Eks 24, 3). Mojzes je zapisal vse besede Gospodove v knjigo zaveze. Potem so opravili daritev. Po daritvi je vzel Mojzes knjigo zaveze in jo na glas prebral ljudstvu, ki je reklo: »Vse, kar je govoril Gospod, bomo storili in spolnili« (Eks 24, 7). Nato je vzel Mojzes daritveno kri in jo razkropil čez ljudstvo ter rekel: »Glejte, to je kri zaveze, ki jo je Gospod sklenil z vami na podlagi vseh teh besed« (Eks 24, 8). Enako piše sv. Pavel Hebr 9, 20.

Po tem razmerju, t. j., po tej zavezi se imenuje knjiga »zaveze« in se imenujeta »tabli zaveze«, tisti kamniti tabli<sup>1</sup>, na katerih je bilo

<sup>1</sup> Jerè-Pečjak-Snojev prevod (1929) ima 2 Kor 3, 3 »kamniti plošči« in Hebr 9, 4 »plošči zaveze«; Dalmatin »table tiĝa Testamenta«; Japelj »kamnati tabli«; Wolfova izdaja »kamnati tabli«; Lampe-Krek »kameniti tabli«; prekmurski Štefan Kūzmič (1883) »kameni tabli«; prekmurski Jan Kardoš (1926/27) »kameni tabli«; prekm. »Katoličanski katekizmus« (1926) »kamenivi tabli«; britanski prevod 1885 »na kamenenih pločah« (2 Kor 3, 3) in »ploče zaveze« (Hebr 9, 4), l. 1908 pa »tabli zaveze« (Hebr 9, 4) in »kameniti ploči« (2 Kor 3, 3), a l. 1914 že samo »plošči«. Po britanski bibliji je naš prevod iz l. 1929 zapustil slovensko tradicijo. To ni prav. Nekdaj smo nosili »table« v šolo in še danes ne nosijo otroci »plošč«. Zato ostane pravilna tista ribniška: »Dve sta tabli Mojzesa.« Poploščenje teh tabel je odveč.

napisanih 10 božjih zapovedi. Zaradi tega je tudi ime »skrinja zaveze«, ker sta bili v njej tabli zaveze. O tej milostni zavezi govori kralj Salomon v templju: »O Gospod, Izraelov Bog, tebi ni enakega Boga v nebesih gori in na zemlji doli, ki hraniš zavezo in milost svojim hlapcem, ki hodijo pred teboj z vsem svojim srcem« (3 Kralj 8, 23).

Prerok Jeremija pa napoveduje, da bo Bog sklenil v mesijanski dobi novo zavezo med seboj in človeštvom: »Glej, dnevi pridejo, govori Gospod, in sklenil bom z Izraelovo hišo in z Judovo hišo novo zavezo, ne take zaveze, kakršno sem sklenil z njih očeti takrat, ko sem jih za roko prijel, da sem jih izpeljal iz egiptске dežele... ampak taka bo zaveza, ki jo sklenem z Izraelovo hišo po tistih dneh: svojo postavo jim bom dal v njih osrčje in v njih srce jo bom zapisal, in bom jim Bog, oni pa bodo moje ljudstvo« (Jer 31, 31—33).

In Kristus res govori o novi zavezi, ki jo je sklenil s svojo krvjo na križu: »To je namreč moja kri nove zaveze, ki se za mnoge preliva v odpuščanje grehov« (Mt 26, 28; Mk 14, 24) ali: »Ta kelih je nova zaveza v moji krvi, ki se za vas preliva« (Lk 22, 20) in enako sv. Pavel v 1 Kor 11, 25. Kristus sam imenuje svojo milostno zavezo z ljudmi novo zavezo. In sv. Pavel imenuje Jezusa poroka »boljše zaveze« (Hebr 7, 22) in »srednika nove zaveze« (Hebr 9, 15). Kristus je torej dal to ime »nova zaveza«. In tudi sv. Pavel izvaja iz Jeremijevih besed izraza »stara zaveza« in »nova zaveza«. Navaja namreč Jeremijeve besede o »novi zavezi« ter nadaljuje: »S tem, da je rekel ‚novo‘, je prejšnjo označil za staro« (Hebr 8, 13).

2. Kristus in za njim sv. Pavel sta označila milostno razmerje med Bogom in ljudmi za »zavezo«. V Eks 24, 7 pa se imenuje tudi knjiga, ki poroča o tem razmerju, knjiga zaveze: »Tedaj je (Mojzes) vzel knjigo zaveze in je bral in ljudstvo je poslušalo.« V Dt 9, 9 se Mojzesovi tabli 10 božjih zapovedi imenujeta »tabli zaveze«. Tako je tudi sv. Pavel imenoval knjige, ki nam poročajo o stari zavezi, kar »stara zaveza«: »Kajti do današnjega dne ostaja na branju stare zaveze zagrinjalo« (2 Kor 3, 14). Apostol Pavel torej pravi, da se sveto pismo stare zaveze ali »stara zaveza« bere.

Po Kristusu in sv. Pavlu so torej pravilni izrazi: »sveto pismo stare in nove zaveze« ali »zgodbe svetega pisma stare in nove zaveze« ali »stara zaveza« beremo ali »novo zavezo« se učimo. Tako zavezo pomeni hebr. izraz berit, v takem pomenu se rabi grška beseda diatheke ter latinska testamentum in foedus. V 2 Kor 3, 14 pravi vulgata: »in lectione veteris testamenti.« Testamentum tu ne pomeni poslednje volje ali oporoke, ampak zavezo, kakor hebr. berit in grška diatheke. Zato rabi vulgata namesto testamentum tudi foedus ali pactum. V Gen 17, 7 ima vulgata: »Et statuam pactum meum inter te et me, et inter semen tuum post te in generationibus suis foedere sempiterno.« V tem stavku je za »pactum« in »foedus« obakrat ena in ista beseda v hebr. berit, v gršč. diatheke, torej zaveza. Tako še danes rabijo Hebrejci izraz »sveto pismo stare in



nove berit«, Grki »stare in nove diatheke«, vulgata pa pravi »vetus, antiquum — novum testamentum, foedus«.

V tem smislu rabijo za staro in novo zavezo Italijani »Antico (Vecchio), Nuovo Testamento«, Francozi »Ancien (Vieux), Nouveau Testament«, podobno drugi romanski narodi. Nemci pišejo »Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, Bundes«. Nizozemci imajo za zavezo »Verbond«, Angleži imajo »The Old Testament, The New Testament«. Staroslovenščina ima za diatheke in testamentum »zavjet«. Zato imajo Rusi, Bolgari, Srbi in Hrvati »Stari in Novi zavjet«. Pri Slovencih ima Primož Trubar (1557) »Novi testament«, Dalmatin (1584) »Stari in Novi testament«, Japelj (1784—1802) »Stari in Novi testament«, Wolfova biblija (1856) »Staro in Novo zavezo«. Poljaki imajo do danes »testament«.

Dalmatin je postavil v tekstu za berit, diatheke, testamentum (foedus) »zavezo«, n. pr.: »Tu je kri te z a v e z e« (Eks 24, 8); »Inu jest hočem mojo z a v e z o gori postaviti... de bo ena večna z a v e z a« (Gen 17, 7). Pri Kristusovih besedah o krvi nove zaveze pa ni rabil besede »zaveza«, ampak »testament«: »Letu je moja kri tiga Noviga Testamenta« (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20). V drugi zvezi pa rabi tudi v »Novi zavezi« zopet »zavezo« ali »testament«, n. pr.: »Vi ste te zaveze otroci« (Apd 3, 25); »zavezo tiga obrezovanja« (Apd 7, 8); »Letu je moj testament z njimi« (Rim 11, 27); »Leta kelih je ta novi testament v moji krvi« (1 Kor 11, 25); »služabnikom noviga testamenta« (2 Kor 3, 6); »na starim Testamenti, kadar ga oni bero« (2 Kor 3, 14). Japljevi sodelavci pri prirejanju sv. pisma so iz Dalmatina prepisali »zavezo« ali »testament«, kakor so našli pri Dalmatinu. Sele prevajalci za Wolfovo izdajo so povsod dosledno rabili pravilno »zavezo«.

Od Wolfove biblije dalje imamo v vseh katoliških slovenskih prevodih namesto prejšnje pravilne tujke »testament« pravilno slovensko besedo »zaveza«. Tako Lampe-Krekove Zgodbe (1894—1912), Zidanškov prevod evangelijev in Apd (1918) in Jerè-Pečjak-Snoj (1925, 1929).

Trubar, Dalmatin in Japelj imenujejo torej razmerje med Bogom in ljudmi »testament« ali »zavezo« ter berejo »stari testament«; od Wolfa dalje pa vsi v tekstu imenujejo »zavezo« in berejo »staro zavezo«. Wolfova biblija je logično dobila naslov: »Sveto pismo stare in nove zaveze«.

Od Lampetovih zgodb dalje pa katoliški slovenski prevodi v besedilu rabijo pravilne izraze, za naslov pa dajejo izraz, ki ga v besedilu nimajo, namreč sveto pismo starega in novega »zakona«. Ta »zakon« je za Slovence tuj izraz, ki ni organično utemeljen v slovenskih prevodih<sup>2</sup>. Vzeli so ga od Čehov. Prekmurski evangeličan

<sup>2</sup> Univ. prof. dr. F. Ramovš, ki mi je dal slovenske jezikoslovne informacije in mi pojasnila za češčino oskrbel po svojem češkem prijatelju slavistu, — za kar se mu najlepše zahvaljujem, — pravi: »Zakon je v slovenščini znan s pomenom ‚Ehe‘ in ‚Gesetz‘. Foedus je zaveza. Zakon kot testament ni pri nas domač. Tudi Kuzmičev ‚zakon‘ = testamentum ni domač. V ‚Duševnem listu‘ febr. 1936, št. 3 berem na prvi strani ‚hišni zakon‘ (Ehe) in zákon = pôtikazáč (Wegweiser, navodilo), pojmovno že

Štefan Kūzmič in Britanska in inozemska svetopisemska družba sta ga med Slovenci za naslov širila. Med katoliškimi Slovenci se je pred Lampetom v naslovu samo tuintam pojavil, pa zopet izginil, kakor n. pr. v Ravnikarjevih Zgodbah novega »zakona« (1816) in v Dajnkovih »Zgodbah iz starega zakona« (1824) in »iz novega zakona« (1826).

3. Kako pa so Čehi prišli do »zakona«? Čehi imajo za berit, diatheke, testamentum (foedus, pactum) dve dobri besedi kakor Latinci tri. Rabijo namreč »úmluva«, kar pomeni dogovor (Verabredung, Übereinkunft), in pa »smlouva«, kar je zaveza (foedus, pactum); tako n. pr.: »Ustanovuji smlouvu... že budu dle věčne smlouvy« (Gen 17, 7); »Toto jest krev úmluvy« (Eks 24, 8); »smlouvu novou« (Jer 31, 31); »Nebo to jest krev ma nové smlouvy« (Mk 26, 28). Tudi za »knjižo zaveze« imajo »knihu smlouvy«. Na večini mest rabijo Čehi za berit, diatheke, testamentum pravilna izraza úmluva ali smlouva, na kakih sedmih pa izjemno »zakon«. Tako stoji v češkem prevodu Hebr 9 trikrat pravilno »smlouva«, a dvakrat izjemno »zakon«. Tako je 1 Kor 11, 25: »Tento kalich jest ta nová smlouva v mé krvi.« Izjemni »zakon« pa zopet stoji 2 Kor 3, 6 (»služebniki Nového Zákona«) in 2 Kor 3, 14 (»v čítani Starého Zákona«). Tako so dobili Čehi tudi »Svatá pisma starého a nového zákona«. Čehi so torej ponekod začeli istovetiti »smlouvu« z »zakonom« in so rabili »zakon« za zavezo. Raba besede »zakon« za knjiže svetega pisma je pri Čehih zelo stara; že njih najstarejši cerkveni pisatelj Tomáš ze Stitneho v 14. stol. je pisal tako<sup>3</sup>.

Poljaki imajo za »zavezo«, testamentum, izraz przymierze: »krew przymierza« (Eks 24, 8); »przymierze nowe« (Jer 31, 31; Hebr 8, 8). V Kristusovih besedah pri zadnji večerji pa so pustili latinsko besedo: »To jest krew moja nowego testamentu« (Mt 26, 28). To so storili pač iz spoštovanja do liturgije. Drugod pa imajo przymierze (Lk 1, 72; Apd; Raz 11, 19; 2 Kor 3, 14; Hebr vedno razen dvakrat-

blizu ‚Gesetz‘. Kūzmič je vzel zakon = testamentum najbrž iz češčine. — Tudi staroslovenščina rabi zakon v pomenu ‚Ehe‘, ‚Gesetz‘, vendar za Gesetz predvsem v izpeljankah (zakonik, zakonen-legitimus in pod.). Zakon = Gesetz in postava sta si v starih tekstih enakovredna. — Po pojmovnem, vsebinskem obsegu je zakon še znan v pomenu ‚navada, običaj, šega‘ v srbohrvaščini, bolgarsščini in ukrajinsščini. Iz južne slovenščine izposojena albanska ‚zakona‘ in grška ‚zakana‘ ima tudi pomen ‚običaj‘ (mos). Tu je prvotni pomen bolj jasen; kajti zakon = začetek, izhodišče, odtoč dalje začetek vrste, vrsta, red, pravilo, postava, navodilo itd. — Vsi slovanski jeziki rabijo zakon v pomenu Gesetz (lex).

<sup>3</sup> Sporočil g. dr. Tomáš Hudec, prof. teol. fakultete v Olomoucu. — Kako je prišlo pri Čehih do tega, pojasnjuje češki slavist dr. F. Trávníček (v pismu 6. maja 1936 iz Brna) takole: »V češčini pomeni današnji ‚zakon‘: Gesetz (lex). Prvotni pomen pa je bil drug. Soroden je s prvotnim pomenom glagola ‚konati‘, torej dokončati, dodelati, končati, beenličen. Drugod (v drugih tekstih) se rabi ‚skonavati se‘, k temu je današnji perfektivni ‚skonati‘ = umreti. ‚Zakonati‘ je pomenilo končati, dokončati; ‚zakon‘ je torej pomenil dokončanje, konec, torej dejanje pravnega reda, postopanja, torej ‚úmluva‘; in v neki dobi se je rabilo promiscue ‚úmluva‘ in ‚zakon‘. Ščasoma je dobil ‚zakon‘ nov pomen: to, po čemer se imamo ravnati, potem ko je bilo dogovorjeno = to, kar je obvezno = lex (Gesetz). Ščasoma je prevladal pomen lex (Gesetz), a nekaj je ostalo v bibliji, kjer je zakon = úmluva (zaveza).«

nega testamenta). Zato imajo Poljaki uradni naziv »Pismo święte starego i nowego testamentu«. V razpravah pa včasih pišejo po češkem zgledu »Stari i novi zakon«, a v svetopisemskem tekstu imajo pravilno »przymierze« ali »testament« za »zavezo«; tudi »knjiga zaveze« je »księga przymierza« (Eks 24, 7).

Do »zakona« bi še mogli takole priti. Kristus je označil knjige stare zaveze s temile besedami: »Treba je, da se dopolni vse, kar je o meni pisano v Mojzesovi postavi, prerokih in psalmih« (Lk 24, 44). Ta »postava« je v hebr. tora, v grščini nomos, v latinščini lex, v nemščini Gesetz. Čehom je ta Mojzesova »tora« dosledno »Mojžišov zakon«, Slovencem pa »Mojzesova postava«, n. pr.: »Kakor je pisano v Mojzesovi postavi« (3 Kralj 2, 3); »kar je pisano v knjigi Mojzesove postave« (4 Kralj 14, 6); »Ezdra ... je bil hiter pisalec v Mojzesovi postavi« (Ezd 7, 6); »v Mojzesovi postavi je pisano« (1 Kor 9, 9). Slovenci ne pravimo »Mojzesov zakon«, ker pri tem prehitro mislimo na Mojzesov zakon z ženo Seforo, ampak »Mojzesova postava«. Pri Čehih te nevarnosti ni, ker imajo za »matrimonium« »manželstvi«, za »lex« pa samo »zákon«.

Zaradi velike važnosti Mojzesove postave (tora) se včasih knjige stare zaveze sploh imenujejo »postava«. Tako je rekel Jezus: »Ali ni to zapisano v vaši postavi: ‚Jaz sem rekel: bogovi ste?‘« (Jan 10, 34; citat je iz Ps 86, 1.) In sv. Pavel pravi: »V postavi je pisano: ‚V tujih jezikih in z ustnicami tujcev bom govoril temu ljudstvu, pa me tudi tako ne bodo poslušali, govori Gospod‘« (1 Kor 14, 21; citat iz Iz 28, 11). Besede iz psalmov in prerokov se torej tudi označujejo kot pisane v »postavi«, ne samo besede iz petih Mojzesovih knjig. Sveto pismo stare zaveze se tedaj imenuje kratko tudi »postava« zaradi Mojzesove postave. Ne govori se sicer v svetem pismu o »stari« in »novi« postavi. Saj je Kristus celó rekel: »Ne mislite, da sem prišel razvezovat postavo ali preroke; ne razvezovat, marveč dopolnit sem jih prišel« (Mt 5, 17). Ta po Kristusu dopolnjena postava ali Kristusova postava pa se je začela pozneje imenovati po analogiji s staro in novo zavezo tudi »nova postava« (nova lex) in Mojzesova postava »stara postava« (vetus, prisca, antiqua lex).

Vendar je splošno ostalo samo pri tem govorjenju in pisanju o Mojzesovi ali stari postavi in Kristusovi ali novi postavi. Sveto pismo pa je ostalo pri imenu sv. pismo stare in nove zaveze. Tudi Čehi niso prišli do imena »Bibli sváta starého a nového zakona« po zakonu = tora (postava), marveč zato, ker je v neki stari dobi Čehom pomenil zakon isto ko »úmluva« (berit, zaveza), kakor slavist Trávníček zgoraj v 3. op. pojasnjuje. Drugi narodi takega prehoda niso naredili. Latinci, Grki, romanski, germanski in drugi narodi so ostali pri bibličnih imenih stare in nove »zaveze«. Nemci n. pr. ne pravijo: »Hl. Schrift des alten und neuen Gesetzes«, ampak »Bundes« ali »Testamentes«. Rusi, Bolgari, Srbi in Hrvati imajo, kakor že omenjeno, Stari i Novi Zavjet, dasi imajo za Mojzesovo »tora« Mojzesov »zákon«. Poljaki imajo za Mojzesovo »tora« včasih »prawo« (n. pr. Gen 26, 5) ali »ustaw« (Eks 16, 28; 18, 20), največkrat pa »zákon«.

n. pr. zakon Mojžeszow (3 Kralj 2, 3). Celo v knjigi Devteronomiju, ki jo po tem grškem imenu zovejo księga powtórzonego »prawa«, rabijo v tekstu zakon, n. pr. Dt 1, 5; 4, 8. 44; 17, 18, kjer rabijo kakor nalašč proti prej navedenemu imenu v prevodih iz hebrejščine »powtórzony zakon«, po vulgati pa »odpis zakonu«. V novi zavezi imajo za Mojzesovo tora tudi zakon, n. pr. »w zakonie waszym« (Jan 10, 34). V 2 Kor 3, 6. 14 pa so ostali pri pravilnem tujem izrazu testament. Poljaki torej svetega pisma ne imenujejo po »prawu« ali »ustawu« ali »zakonu«, kar jim vse pomeni hebr. tora, ampak oficijelno po »testamentu« in neoficijelno po češkem zgledu (zakon).

4. Zajemljiva je raba pri Slovencih. Glede prevoda hebr. berit, diatheke, testamentum (foedus) smo že videli, da je v tekstu pravilna beseda »zaveza« od Trubarja in Dalmatina do Jerè-Pečjak-Snoja. Tudi prekmurski Kardoš<sup>4</sup> ima pravilno za književno slovensko »zavezo« prekmursko besedo »závezek«, ki pomeni isto ko češki »závazek«, namreč Verbindung, Verpflichtung, Verbindlichkeit. Tako Gen 15, 18; Num 18, 19: »vekivecsen závezek«; Eks 24, 8: »eto je krv závezka«; Eks 24, 7: »kníže závezka«. Za Mojzesovo »tora« (postava) pa ima Kardoš »právda«, n. pr. Devt 31, 9. 11: »právdo eto«; Devt 31, 24: »I prigodilo se je, gda bi Moses recsi ete právde dopuno i z cęla vu kníže szpizao«; Joz 24, 26: »Potom je notri-szpisao Josua recsi ete vu kníže bóze právde.« Po teh izrazih bi moral Kardoš dati ime sveto pismo »staroga závezka«. Če pa bi hotel svetemu pismu dati naslov po »tora«-postavi, bi moral narediti »sveto pismo stare pravde«. Zakaj pa ima »sv. p. stároga zákona«? Za to mu je bil zgled Štefan Kúzmíč.

Št. Kúzmíč je v svoji izdaji l. 1771 pisal dosledno po prekmurskem besedilu: »pizsano vu vasoj právdi« (Jan 10, 34) knjižnoslovensko: »v vaši postavi«, češko: »v zakone vašem«, poljsko: »v zakonie waszym« za tora, nomos, lex, Gesetz. Za berit, diatheke, testamentum (foedus, pactum), zavezo pa Kúzmíč l. 1771 ni poznal »závezka«, kakor Kardoš l. 1870, torej 100 let pozneje, ampak je rabil kar »zakon« za »zavezo«. Zato pravi o Mojzesovi »krvi zaveze«: »tô je krv tisztoğa zákona, steroga vam je Bóg zapovedao« (Hebr 9, 20). In Kristus pravi pri Kúzmíču: »Ár je tô moja krv nôvoga zákona, stera sze za vnôge vö vlejí na odpúscsanye gréhov« (Mt 26, 28). Zato je dal svoji Novi zavezi naslov: »Nouvi zákon ali testamentom.« Čehi so pred Kúzmíčem samo na kakih sedmih mestih iz neke stare dobe ohranili »zakon« v pomenu »zaveza« (úmluva, smlouva). Kúzmíč pa je povsod, kjer je našel diatheke ali testamentum, zapisal »zákon«. Kako je prišel do tega, ni dognano. Zdi se, da ni poznal ne závezka ne zaveze, v češčini pa je videl, da se v naslovu rabi »zakon« v pomenu »testament«; zato je dal svojemu prevodu naslov: »Nouvi zákon ali testamentom«, kjer je pomen »zakona« pojasnil z dodatkom »ali testamentom«, kakor bi se bal, da sicer bralci ne bodo razumeli, kaj »zakon« tukaj pomeni.

<sup>4</sup> »Moses i Josua ali Glávni tál szvétoga pizsma sztároga zákona po Kardos Janosi hodoskom dúhovniki szlovenscen. Stampano v Prekmurski tiskarni v Murski Soboti 1926—1927.« (Prevedeno že 1870.)

V knjižni slovenščini pa je slovensko tradicijo pretrgala Britanska in inozemska bibl. družba v Londonu, ki je l. 1870 dala natisniti pri Reichardu & dr. na Dunaju »Novi zakon Gospoda in Zveličarja našega Jezusa Kristusa«. Tak naslov ima Britanska družba tudi v drugih jezikih, n. pr. »Das Neue Testament unsers Herrn u. Heilandes Jesu Christi, nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Berlin 1909«. Naslov »Novi zakon« pa je dal prevajalec Fr. Remec<sup>5</sup> kakor štefan Kůzmič in je po njem tudi dosledno rabil v dveh evangelijih napačni »zakon«: »Kajti to je kri moja novega zakona« (Mt 26, 28; Mk 14, 24). Pri Lk in Apd pa ima pravilno slovensko »zavezo«: »in se spomene svete zaveze svoje« (Lk 1, 72); »ta kelih je nova zaveza po krvi moje« (Lk 22, 20); »vi ste sinovi ... zaveze« (Apd 3, 25); »in dal mu je zavezo obreze« (Apd 7, 8). Prevajalec sicer pravi, da je prevedel »poleg grškega izvornika«, pa je menda vendarle marsikaj posnel deloma po Kůzmičevem »Zakonu«, ki je »vprvics z Grczkoğa na sztari szlovenszki jezik obrnyeni«, deloma po Trubarju, Dalmatinu, Japlju in po Wolfovi izdaji. Sicer bi bilo nerazumljivo, kako bi grško »diatheke« prevedel enkrat z »zakonom«, drugikrat z »zavezo« pri isti »krvi nove zaveze«.

Prireditelj izdaje Brit. družbe l. 1885 (menda Stritar<sup>6</sup>) je naslov spremenil: »Novi testament Gosp. in Zvel. naš. J. Kristusa«, kakor da je zakon za diatheke kot nepravilen izraz odklonil. V prvem delu pa je mehanično prepisal Remčeve izraze (pri Mt 26, 28 in Mk 14, 24 je »kri novega zakona«; pri Lk 22, 20 pa »nova zaveza po krvi moje«; Lk 1, 72 »in se spomene svete zaveze svoje«; Apd 3, 25 »sinovi ... zaveze«; Apd 7, 8 »zavezo obreze«). V drugem delu pa meša, večinoma piše »zaveza«, trikrat brez vzroka »zakon«<sup>7</sup>. Tako je Rimlj 9, 4 »zaveze« in 11, 27 »zaveza«; 1 Kor 11, 25: »Ta kelih je novi zakon v moje krvi« (prim. Lk 22, 20); 2 Kor 3, 6 »služabniki novega zakona« in 3, 14 »pri branji starega zakona«; Gal 3, 15 »zaveze«, 3, 17 »zaveze«, 4, 24 »dve zavezi«; Ef 2, 12 »zavezam«. Hebrejcem govori list povsod (15 krat) o »zavezi«, nič o zakonu; ima med temi mesti »novo zavezo« (8, 8), »kri zaveze« (9, 20) in »v krvi večne zaveze« (13, 20). Raz 11, 19 ima skrinjo »zaveze«.

Jeremija 31, 31 (slovenska izdaja Brit. družbe 1898) ima pravilno: »Glej, dnevi pridejo, govori Gospod, ko sklenem ... novo zavezo, ne po tisti zavezi.«

L. 1908 je izdal za Brit. družbo Čeh A. Chraska s pomočjo A. Mikuša in Fr. Govekarja in dr. zopet »Novi zakon Gosp. in Zvelič. n. J. Kristusa po grškem izvorniku«. Ti prireditelji so se v tekstu popolnoma otresli Kůzmičevih, čeških, Remčevih in Stritarjevih pogrškov pri prevodu besede diatheke. Povsod imajo »zavezo«. Tako

<sup>5</sup> Prim. Slov. biogr. leks. I, 77 pod »Chraska«. Tu pa ta izdaja, ki jo tu citiram in imam, ni omejena; obsega pa »I. del. Čveteri evangelji in Dejanja sv. aposteljnov«.

<sup>6</sup> Prim. moje opombe v »Voditelju v bogosl. vedah«, 1915, str. 92.

<sup>7</sup> Čehi imajo tu, kakor je zgoraj omenjeno, samo dvakrat »zakon«, ker imajo v 1 Kor 11, 25: »Tento kalich jest ta nová smlouva v mé krvi.« Vendar je tu češki vpliv jasen.

imajo »kri nove zaveze« Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25; Hebr 9, 20; 10, 29. Končno so odklonili dve češki izposojenki, ko so prevedli »služabnike nove zaveze« (2 Kor 3, 6) in »pri branju stare zaveze« (2 Kor 3, 14). V tekstu torej berejo »staro zavezo«, za naslov pa si niso upali dati svetopisemskega naziva »Nova zaveza«, ampak so ostali pri Küzmičevem in Britanske družbe imenu »novi zakon«.

5. Glede druge sporne besede »tora«, lex, nomos nima Brit. družba dosledno tradicionalne slovenske besede »Mojsesova postava«, ampak včasih pod češkim vplivom »Mojsesov zakon«. Tako stoji v izdajah 1870, 1885, 1908 in 1914: »Ni li pisano v zakonu vašem« (Jan 10, 34). Temu nasproti pa je v Lk 2, 23 v vseh štirih izdajah: »Kakor je pisano v postavi Gospodovi.« Istotako v 1 Kor 9, 9: »v Mojsesovi postavi je pisano« v vseh štirih izdajah. Enako pri Mt 5, 17 l. 1870 in 1885: »Ne mislite, da sem prišel podirati postavo ali preroke«, l. 1908 in 1914: »... razveljavljat postavo.« To se v izdaji l. 1870 menja brez vsakega vzroka celo v enem poglavju za isto reč. Tako je pri Jan 1, 17: »Postava se je po Mojsesu dala;« Jan 1, 46: »Našli smo ga, za kogar je pisal Mojses v zakonu in preroki.« Razmerje pa je tole. Pri Mateju je vseh devetkrat postava, pri Luki je sedemkrat postava in trikrat zakon, pri Janezu osemkrat postava in šestkrat zakon, v Delih apostolskih pa vseh dvajsetkrat postava. V celem delu je torej l. 1870 »postav« 44, »zakonov« 9. L. 1885 je v I. delu kar ponatis po delu iz l. 1870 glede »postave« in »zakona«. V II. delu je po primerih, ki sem jih pogledal, dosledno samo »postava«. L. 1908 je v I. delu na nekaterih mestih popravljen »zakon« v »postavo«, tako da se število »zakonov« precej skrči, v II. delu pa je »postava«. L. 1914 je v Novi zavezi tako kakor l. 1908, v Stari zavezi pa je glede »zaveze« pravilno, »tora« je pa nedosledno enkrat »postava«, drugikrat »zakon« za isti stavek. (V kritičnem 2 Kor 3, 14 pa torej tudi ta izdaja l. 1914 pravilno bere staro zavezo, ker ima »pri branju stare zaveze«.) Jeremija l. 1898 ima pravilno »postavo« 31, 33: »postavo svojo položim v njih um.«

Pri Britanski družbi je torej počasi zmagalo stališče, da je »tora« (nomos, lex) postava, berit (diatheke, testamentum, foedus) pa »zaveza« in da se »bere Stara zaveza« (2 Kor 3, 14). Tako je v tekstu. Na platnicah pa je napis: »Novi zakon« (1870) in »Sv. pismo starega in novega zakona« (1914).

Katoliške izdaje svetega pisma se drže v tekstu dosledno dobrih izrazov Wolfovega »Svetega pisma stare in nove zaveze«, ki je izšlo v l. 1856—1859. Lampé v svojih Zgodbah (l. 1894) še celo izboljša nekatere pri Wolfu spregledane izraze. V Gen 17, 7 ima vulgata: »Et statuum pactum meum inter me et te ... foedere sempiterno;« Wolf pa: In svoj zakon bom naredil med seboj in med (?) teboj ... večno zavezo.« Prevajalec pač ni pogledal hebrejskega ali grškega teksta, kjer je dvakrat ista »berit« ali »diatheke«. Zato je mislil da mora imeti dve besedi. Pa je »zakon« tu

\* Kardoš ima tu: »I potrdim zavezek moj med szebom i med tebom... na vekivecsni zákon«, kar kaže, da ni prevajal iz hrebřejščine.

napačen. Vulgata je pač lahko postavila namesto testamentum dve isotako pravilni besedi pactum in foedus. Dalmatin in za njim Japelj imata pravilno: »Inu jest hočem moja z a v e z o gori postaviti mej mano inu mej tabo ... da bo ena večna z a v e z a« (Dalm.), »Inu jest bom gori postavil moja z a v e z o med mano inu med tabo ... kakor eno večno z a v e z o« (Jap.). Lampe pa je popravil Wolfa: »In postavim svojo z a v e z o med seboj in teboj ... večno z a v e z o.«

Toda za naslov je dal Lampe proti Wolfu »Zgodbe starega in novega z a k o n a. Tu je prevladal vpliv Britanske družbe, ki je po l. 1870 izdajala svoje prevode l. 1871, 1873, 1879, 1882, 1885 ter rabila »zakon« v naslovu. Ker je pri nekaterih izmed teh izdaj sodeloval Stritar, se je v tej dobi rad rabil izraz »zakon«.

L. 1918 je izdal Zidanšek »Novi zakon«. Škof dr. Mihael Natpotnik ga je priporočil. V tem priporočilu rabi sicer izraz »poslovenjenega novega Zakona«, vendar pa daje častno mesto »zavezi« v naslovu tega priporočila: »K vpeljavi prvega dela poslovenjene nove Zaveze.«

Jerè-Pečjak-Snojeva izdaja (1925—1929) ima v tekstu za berit (diatheke, testamentum) pravilno »zavezo« in za tora (nomos, lex) pravilno tradicionalno »postavo«. V tekstu tudi bere za svetim Pavlom »Staro z a v e z o« (2 Kor 3, 14), toda za naslov na platnicah stavi »Novi z a k o n«. Ta naslov torej ni izrastel iz prevoda svetega pisma. Če bi se v naslovu hotela izraziti »antiqua lex« in »nova lex«, bi sledila iz prevoda »stara« in »nova postava« in »knjige stare in nove postave«, ne pa »zakona«, ki ga prevod nima in je torej prišel v naslov od drugod, kakor smo videli. »Knjige stare in nove postave« pa ne pravimo, kakor Nemci ne »Bücher des alten u. neuen Gesetzes«.

Zato je pravilno »Sveto pismo stare in nove zaveze« in čitanje in študij »stare in nove zaveze«. Pravilna je »Kristusova postava« in »Mojzsova postava«, ker je Jezus rekel, da je »v postavi pisano« (Jan 10, 34). Mojzsov stari »zakon« pa naj ostane za njegov zakon z ženo Seforo.

## II. Slovenska tradicionalna pisava je Mojzes, ne Mozes.

1. Ime velikega voditelja in postavodajalca izraelskega ljudstva se piše v hebrejščini Moše, kar se izgovarja tudi Mose<sup>1</sup>. Grški prevajalci hebrejske biblije, aleksandrijski Judje, so v to grško biblijo, septuaginto, napisali v 3. stoletju pred Kr. ime Μωϋσηϛ. Le redki so rokopisi, kjer se piše brez »ϋ«, zlasti so to nekateri izvodi poznejše Lukianove recenzije. Apostoli in evangelisti so čitali ta grški prevod; po njem so citirali sveto pismo in tudi napisali ime Μωϋσηϛ v knjige nove zaveze. Ime brez »ϋ« je le redka izjema v rokopisih.

Iz grške septuaginte je nastal starolatinski prevod pred Hieronimovim, ki ima zaradi tega izvora ime Moyses. Hieronimov prevod

<sup>1</sup> Prim. mojo razpravo o tem imenu v »Voditelju v bogosl. vedah« 1915, str. 87—97, kjer je za razne trditve navedenih več citatov.

iz hebrejščine, nastal v l. 390—405, ali vulgata ima tudi Moyses, v nekaterih rokopisih pa Moses. Vulgata v siksto-klementinskih izdajah iz konca 16. stoletja ima do danes Moyses.

Katoliške nemške biblije, ki so nastale pred Martinom Luthrom po vulgati, imajo obliko Moyses. Tako prva nemška biblija (1466), sedma (1477), osma (1480), deveta (1483), dvanajsta (1490).

Latinske biblije imajo brez izjeme biblična imena iz septuaginte, ne iz hebrejske biblije, nemške pa prav tako iz grško-latinske, ne iz hebrejske.

Podobno imajo staroslovenske biblije, nastale iz septuaginte, septuagintina imena, s poslovanjeno končnico. Tako ima Mojzesovo ime obliko Mojsej, le redko Mosej. Zato imajo do danes ime »Mojsej« Rusi, Rusini in Bolgari, Srbi in Hrvati pa »Mojsije«.

Glede pisave Mojzesovega imena ne prihaja pri vseh teh biblijah celo nič v poštevetim etimologija njegovega imena. Najsi bo etimologija taka ali taka, zapadne in vzhodne cerkve to ne briga. Vzeli sta imena iz septuaginte, kakor so jih rabili evangelisti. Tako je ostalo večinoma do danes. Ta imena se ne spreminjajo.

Nekateri nemški protestanti so jih začeli pisati po hebrejski pisavi, kar je začel v malem že Martin Luther. Med katoliškimi Nemci so le redki, ki so se s posnemanjem nemških protestantov osmešili. Tako je Nivard Schlögl v svojem prevodu »Die hl. Schriften des A. Bundes, Wien 1922« rabil imena Moše (Mojzes), Jehošua (Jozue), Hošea (Ozea), Ješaja (Izaija), Jirmeja (Jeremija), Obadja (Abdija), Jeheskel (Ezekiel), Sekarja (Zaharija), Šemuel (Samuel), Sefanja (Sofonija) itd. Kdor hoče pri Mojzesu začeti pisati brez »j« zaradi tega, ker v hebrejščini ni »y« ali »j«, pride dosledno do teh čudnih imen, ki so v hebrejski bibliji. Apostoli so ta imena izgovarjali v obliki grške septuaginte in nam jih izročili v Gospodovih evangelijih v tej po njih posvečeni obliki. Zato je naravno, da so dobila v zapadni in vzhodni cerkvi po tradiciji svojo domovinsko pravico, torej tudi Mojzes z »j«.

2. Vzhodni Slovani so bili glede svetega pisma odvisni od grške septuaginte; zato so ostali do danes pri Mojseju. Če bi bili Slovenci odvisni samo od latinske biblije in od rimsko-katoliške cerkve, bi ostali do danes nemoteno pri Mojzesu.

Motnjo je povzročil Martin Luther. Ta je namreč prevedel sveto pismo v nemški jezik iz hebrejske biblije. Ker je v hebrejščini videl Moše brez »y« ali »j«, se je ločil od dotedanje katoliške nemške biblije in zapisal Moses. Popolnoma se še ni mogel otesti grško-latinske oblike in je zato rabil še grško-latinsko končnico »-es«. Šele najnovejši protestanti so se tudi tega otresli in pišejo Mose. Protestanti so po Luthru zvesto pisali Moses brez »y«.

Katoliške nemške biblije pa so kljub velikemu vplivu Luthrovih oblik ostale še do 20. stoletja pri obliki Moyses. Tako je izhajal »Alt vnd new testament«, ki ga je priredil Dr. Joh. Eck l. 1537, v ponovljenih izdajah do l. 1630. Ta ima vedno obliko Moyses. L. 1630 je izdal konvertit Ulenberg v Kölnu »Sacra Biblia, Hl. Schrift A. u. N. T.«, ki je veljala do 19. stol. za biblijo nemških katoličanov.



Ta ima istotako Moyses. V 18. stoletju imajo obliko Moyses med drugimi tele katoliške nemške izdaje: Erhardova Biblia sacra Latino-Germanica v Steyru 1737; Cartierova v Konstanzu 1751; izdaje nemškega viteškega reda v Nürnbergu 1738, 1763, 1774; Biblia Sacra, Hl. Schrift des A. u. N. T. von Franz Rosalino, Wien 1781, ki so jo rabili Japljevi sodelavci. V 19. stoletju še ima Kistemaker, Die hl. Evangelien, Grätz 1826, 1845, obliko Moyses.

Vendar so po Luthrovem času izhajale tu in tam nemške katoliške biblije, ki so samo zaradi Luthrove avtoritete rabile obliko Moses. To je zlasti udomačila Alliolijeva nemška biblija, ki je izšla l. 1830 in potem večkrat. Njo so rabili Wolfovi prevajalci, ki so se je sicer tesno držali, pa vendar niso šli za njo pri Mojzesovem imenu. Novejše Alliolijeve izdaje, ki jih je oskrbel jezuit Arndt, imajo istotako obliko Moses. Tako so nemški katoličani podlegli Luthrovemu vplivu. Ker protestanti zdaj že rabijo čisto hebrejsko ime »Mose« brez grške končnice, bodo šli nemški katoličani menda tudi v tem za njimi.

Slovenci so imeli po grško-latinskem vplivu nastalo pravilno obliko Mojzes. Luthrov vpliv je zmotil le Dalmatina l. 1578 in Levca 1912, vmesne malenkosti ne prihajajo v poštev.

Primož Trubar, ki je prvi začel izdajati slovensko sveto pismo l. 1555 z evangelijem sv. Matevža, ima obliko Mojzes. Dasi pravi v nemškem predgovoru, da se je držal najbolj Erazmovega in Luthrovega prevoda, je vendar obdržal obliko Mojzes, na katero je bil od prej kot katoliški duhovnik in pridigar navajen, ki so jo torej Slovenci imeli, ki jo je našel kot slovensko tradicijo. Obliko Mojzes ima dalje Trubarjev »Ta prvi deil tiga Noviga Testamenta« l. 1557, »Ta celi Psalter Davidou« l. 1566, »Ta drugi deil tiga Noviga Testamenta« l. 1560—1577, »Ta celi Novi Testament« l. 1582. Trubar je torej rabil obliko Mojzes celo štiri leta potem, ko je izdal Dalmatin l. 1578 »Te pet Mozesove bukve« z obliko brez »j«.

Jurij Dalmatin ni bil tak častilec slovenske tradicije ko Trubar. Rabil je tudi v svojem »Svetem pismu Stariga inu Noviga Testamenta« l. 1584 obliko Mozes, ker jo je videl pri Luthru. Dalmatin se je tako verno držal Luthrovega prevoda, da je prevzel tudi njegove napak prevedene besede, in je očitvidno mislil, da bi se pregrešil zoper Luthrov nauk, ako bi obdržal slovenski »j« v Mojzesu.

3. Dalmatin pa ni našel posnemovalcev ne pri protestantih ne pri katoličanih. Katoličani so vztrajno pisali Mojzes. Hrenovi »Evangelia inu Lystovi« imajo v ponovnih izdajah od l. 1612—1777 obliko po latinski bibliji »Moyzes«. Janez Svetokriški piše l. 1691 v »Sacrum promptuarium« obliko »Mojzes« in »Mojzesove table«, Marko Pohlín l. 1778 »Perve Mozesove bukve«.

Prva katoliška slovenska biblija, Japljeva od l. 1784—1802, ima Mojzes, včasih pisano Moyzes. Petra Dajnka »Listi ino evangelji« l. 1826 imajo Mojež. Simona Klančnika »Sveto pismo stare zaveze okrajšano« l. 1840—1841 ima dosledno Mojzes.

Druga katoliška celotna biblija, Wolfovo »Sveto pismo stare in nove zaveze« iz l. 1856—1859, ima dosledno obliko Mojzes. Lampe-

Krekove »Zgodbe svetega pisma« iz l. 1894—1912 imajo tudi le Mojzes.

Proti tej strnjeni 300 letni katoliški tradiciji ne prihaja v poštev malenkost, da je v l. 1815—1817 Ravnikar »prestavil iz nemškega Zgodbe sv. pisma za mlade ljudi« ter rabil Mozes, ker je tu vplival nanj nemški izvirnik »Christoph Schmid's Biblische Geschichte für Kinder«. Prav tako je brez pomena Javornikov poskus, ki je l. 1848 izdal Genezo, l. 1854 pa Eksod in Levitik ter rabil v njih obliko Mozes. Prvič je izpovedal tu v predgovoru (V) napačno načelo: »Sklenil sem bil od konca, lastne imena svetopisemskih oseb, deželá, rék in družih reči popolnoma tako, kakor se v Hebrejskem beró, obderžati in pisati; zakaj meni se kar prav ne zdi, de se v naši Vulgati lastne imena večidel tako odstopno od Hebrejskih berejo.« Sicer pa je to svoje načelo najprej sam prekršil, ko ni pisal Moše ali Mose, kakor se v hebrejskem bere, ampak Mozes, kakor je bral nemški Luther. Drugič so to napačno načelo takoj zavrgli Wolfovi prireditelji svetega pisma, ko so pozneje rabili njegove prevode, pa Luthrovega Mozesa takoj spremenili v Mojzesa slovenske tradicije.

Še celo prekmurski Slovenci, katoličani in evangeličani, so imeli obliko Mojzes in jo katoličani še vedno imajo. Evangeličanski Štefan Küzmič jim je l. 1771 uvedel obliko Mojzes in katoliški Mikloš Küzmič jo je l. 1804 zapisal Moyzes. Obe obliki se izgovarjata Mojzeš.

Po smrti obeh velikih Küzmičev pa so njuni nasledniki malo omahovali zaradi madžarskega vpliva. Madžari so prej tudi pisali Mojzeš. Znamenita »Szent Biblia-Kaldi Gyorgy 1626« ima obliko Mojšeš. Tudi »Evangyéliomok-Budann 1834« še ima obliko Mojzeš. V novejšem času pa so Madžari začeli pisati Mózeš. Pod tem madžarskim vplívom je napisal l. 1870 Jánoš Kardoš, ev. župnik v Hodošu, »Mošeš i Jošua«, ker se je bil kot pridigar tudi v madžarščini teh novejših madžarskih oblik navadil, ki pa ima sicer kot rojak iz Noršinec pri Murski Soboti lepe slovenske izraze. Zato so prireditelji Nove zaveze Štefana Küzmiča za Brit. družbo l. 1883 spremenili obliko obeh Küzmičev v obliko Mošeš. Tudi katoliški Peter Kollár, törjanski kaplan, ima v svoji »Mali bibliji . . . za málo dečico po Gerely Jožefi« l. 1898 obliko Mozeš. Podlegel je torej madžarskemu izvirniku kakor nekdam Ravnikar nemškemu. Toda prekmurski katoličani so takoj zavrgli to madžarsko pisavo. Nova izdaja »Svetih Evangeliomov« Mikloša Küzmiča ima l. 1906 tradicionalno prekmursko-slovensko obliko Moyzeš. »Katoličanski katekizmuš« v Budapešti 1913 ima Mojzeš in »Katoličanski katekizmus« (priredil Ivan Baša) v Mariboru l. 1926 istotako Mojzeš. Nesporno ima torej tudi pri prekmurskih Slovencih Mojzes z »j« v sredini tradicionalno domovinsko pravico.

Slovenske izdaje svetega pisma Britanske in inozemske svetopisemske družbe, pri katerih so sodelovali znameniti slovenski literati Stritar, Miklošič, A. Mikuš, Fr. Govekar, imajo od početka do zadnje izdaje (1870—1914) vedno dosledno tradicionalno obliko Mojzes. Ne more biti torej nobenega dvoma, da je tradicionalna slovenska pisava Mojzes.

Severnozahodni Slovani imajo isto obliko kakor Slovenci. Poljaki pišejo Mojžesz, Čehi in Slovaki Mojžiš, lužiški Srbi Mojzes. Pri Hrvatih sta rabila za glagolski protestantsko-hrvatski »Prvi del Novoga Testamenta« l. 1562 Anton Dalmata in Stjepan Konzul cerkvenoslovansko obliko Mojsej. Pozneje so Hrvati rabili tudi obliko Moyses, n. pr. Skarichevo »Sv. p. st. i. n. uvita« l. 1858. Zdaj pa rabijo izključno obliko Mojsije Hrvati in Srbi. Rusi, Rusini in Bolgari pa, kakor že rečeno, Mojsej.

Pri pisavi Mojzesovega imena smo torej vsi Slovani, vzhodni in zapadni, edini v tem, da ga pišemo z »j«.

4. Usodno zmoto pa je glede Mojzesovega imena naredil Fr. Levec, Slovenski pravopis, 1899. Tu je odstavek z naslovom »O pisavi grških in latinskih lastnih imen veljajo nastopna pravila« (str. 63): »Ares, Zeus, Jupiter, Marcus (evangelist), Moses in Jesus Christus imajo imenovalnike Ares, Zevs, Jupiter, Marka in Marko, Mozes, Jezus Kristus; roditeljske Aresa, Zevsa, Jupitra, Marka, Jezusa Kristusa« (str. 64). Da je Levec tu delal površno, se vidi že iz tega, da je pri Mojzesu pozabil roditeljske zapisati: če ga je za vse druge besede zapisal, zakaj bi moral ta izostati? Pa ta malenkost je odpustljiva. Zelo pa se je zmotil, ko je mislil, da je Moses grško ali latinsko pisano ime. V tem času se je grško splošno pisalo Μωυσησ in latinsko Moyses. Tako pisano ime bi Levec lahko našel v takratnih grških in latinskih biblijah. Brez »y« ali brez »y« je bilo to ime izjemoma v kakih redkih izdajah. Oblika Moses je mogla ostati Levcu v ušesih iz nemških katoliških knjig. Kajti Moses je oblika Martina Luthra, ki so jo nemški katoličani prevzeli po daljšem upiranju, kakor smo videli, ko so jo protestantski Nemci zavrgli in se oklenili hebrejske oblike Mose. Zaradi te zmete je zapisal Levec v slovar svojega pravopisa kar: Mozes, Mozesa.

Fr. Levec je s svojo zmoto zavrgel vso slovensko in tudi slovansko tradicijo glede tega imena in nas ločil od vseh drugih zahodnih in vzhodnih Slovanov, katoliških in pravoslavnih, ter nas postavil za čuvarje Luthrove oblike, ko se je že katoliški Nemci tudi skušajo otresti. Ta zmota nekaj časa ni imela nikakih posledic. Lampe in Krek sta v svojih Zgodbah mirno dalje pisala Mojzes in Britanska družba je l. 1908 in l. 1914 v svojih izdajah sv. pisma dosledno rabila pravilno obliko Mojzes.

Toda l. 1912 sta izdala Berila in evangelije šk. ordinariat v Mariboru in dr. Jož. Lesar za ljubljansko škofijo. Obe izdaji imata pod vplivom Levčevega pravopisa in morda navade na katoliško-nemško obliko pisavo »Mozes«. Kakih tehtnih razlogov za to l. 1912 niso mogli imeti. Če bi pa bili hoteli po nepotrebem pisati hebrejsko obliko, bi bili morali pisati Mose ali celo Moze, Mozeta kakor Meze, Mezeta. V siksto-klementinski vulgati, po kateri bi mogli takrat vzeti imena, pa je bila oblika Moyses. Britanska družba je tudi po teh dveh izdajah rabila tradicionalno slovensko in zlasti katoliško-slovensko obliko Mojzes!

V Mariboru so se neslovenske oblike Mozes kmalu otresli. Leta 1917 je založil šk. ordinariat v Mariboru »Nedeljske in prazniške evangelije z razlago in opomini«, kjer se rabi oblika Mojzes. In l. 1918 je izdal v Mariboru Jožef Zidanšek »Svete evangelije in Dejanje apostolov«, kjer rabi dosledno pravilno slovensko obliko Mojzes.

V Ljubljani pa so ostali pri Levec-Lesarjevi po usodni zmoti nastali napačni obliki Mozes, glej »Sveto pismo N. Z.« l. 1925—1929. Prvi del l. 1925 ima med načeli v prevajanju tudi tole: »Lastna imena morajo ostati v že udomačeni obliki. Ker so udomačena po vulgati, jih je treba oblikovati po vulgati... Skrbeli smo tudi za večjo doslednost, in sicer tako, da smo oblike manj rabljenih imen prilagodili oblikam najvažnejših imen, katera se nikakor več ne smejo spremeniti, n. pr. Jezus, Jeruzalem« (str. VII). Škoda, da se niso tega načela držali tudi pri Mojzesovem imenu, ki je udomačeno po siksto-klementinski vulgati v obliki Mojzes. Oblika Mozes je bila udomačena pri Slovencih pred Trubarjem, rabil jo je Trubar, rabili so jo katoliški prevajalci svetega pisma do l. 1925. Z Luthrovo obliko Mozes Dalmatin ni prodril, zavrgli so jo celo prireditelji slovenskega svetega pisma za protestantsko Britansko svetopisemsko družbo. Ni nikakega vzroka, da bi morali zapustiti slovensko tradicionalno obliko in se ločiti od vseh drugih Slovanov.

5. L. 1929 se je na novo vzbudila pozornost na Mojzesovo ime, ko je izdal Henrik Quentin Exodus in Leviticus po rokopisih vulgate. Quentin ima Eks 2, 10: *vocavitque nomen eius Mosi* — in imenovala ga je (klicala njegovo ime) Mosi. V opombi pa našteva polno rokopisov, v katerih se nahajajo oblike »mosi, mosy, moysi, moyses, moysis, moyses, moyse, moyses, moysen, moisen«. V nadaljnjem tekstu, kjer se imenuje Mojzesovo ime, pa ima obliko »Moses«. Po Quentinovem mnenju je torej oblika »Mosi« in »Moses« najbližja rabi sv. Hieronima.

Ali je s tem odločeno, kaj je boljše, Moyses ali Moses, in ali se naj držimo zdaj po benediktinski vulgati oblike Moses?

Na ta vprašanja mi je odgovoril p. Albert Vaccari D. J., profesor na papeškem bibličnem inštitutu v Rimu in konzultor papeške komisije za biblični študij, takole:

»Ime preslavnega hebrejskega postavodajalca se nahaja tako pri Grkih (odkoder je prišlo v starolatinski prevod svetega pisma) kakor pri Latincih (pri katerih velja pri bibličnih imenih večinoma avtoriteta sv. Hieronima) v dvojni obliki: Moyses in Moses. Bolj je v rabi pri obojnih prva, namreč Moyses. Zajemljivo bi gotovo bilo vedeti (zlasti za Slovence, ki imajo zdaj, vsaj po mojem mnenju, rojstni kraj sv. Hieronima), kako je to ime pisal veliki učitelj (Doctor maximus). Toda kakor so zdaj stvari, se zdi, da se ne more nič gotovega reči. Sicer bi se mogla pisava Moses, ki jo je pripustil prečast. g. Quentin v svojo izdajo vulgate, utemeljiti iz drugih del istega sv. Hieronima (prim. komentar k preroku Jeremiji, kritično izdan v Corpus S. E. L. Vindobonense, str. 497, in kritični aparat za tam

\* Priredil dr. M. Slavič.

citirana mesta); toda dokler nimamo več, če ne vseh, spisov sv. učitelja kritično izdanih, je bolj pametno vzdržati se sodbe (I. Hilberg n. pr. piše v Epistulah, ki jih je izdal v istem C. S. E. L., stalno v tekstu Moyses, zelo redko navaja iz tolikega števila rokopisov v kritičnem aparatu Moses).

To pa, če se gleda stvar sama na sebi ali spekulativno. Če se stvar gleda praktično, mislim, da ni nikakega dvoma, da naj vsak narod ali jezik ohrani tisto obliko, ki se je pri njem utrdila z dolgo rabo. Francosko pišejo in govorijo celo Judje Moïse; italijansko pravimo Mose, ne sicer od hebrejske oblike Mošeh, ampak od starejše italijanske Moisé, kakor je v Aligherjevi Divini Commedii, Inferno 4, 57; Purgatorio 32, 80; Paradiso 4, 29 itd. Če se je torej pri Slovencih pisava Mojzes z rabo udomačila, jo je brez dvoma treba obdržati.<sup>3</sup> Tako p. Vaccari<sup>4</sup>.

Z Eksodom v Quentinovih izdaji vulgate še torej pisava Mojzevega imena ni končno veljavno dognana. Pa če bi tudi bilo s tem odločeno, da je sv. Hieronim rabil obliko Moses, s tem še ne bi bilo odločeno, da bi morali vsi narodi opustiti obliko, ki so jo dobili po septuaginti ali po siksto-klementinski vulgati.

Tako pa imamo tudi Slovenci pravico, rabiti slovensko tradicionalno pisavo Mojzes, ki smo jo dobili po siksto-klementinski vulgati in ki se je z nepretrgano rabo udomačila in si pridobila domovinsko pravico.

<sup>3</sup> Pismo iz Rima, dne 8. junija 1935. — V pismu omenjeni deli sv. Hieronima sta: S. Eusebii Hieronymi In Hieremiam prophetam libri VI, rec. Sigofredus Reiter [Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 59] Vindobonae: 1913; S. Eusebii Hieronymi Epistulae, rec. Isidorus Hilberg [Corpus Scr. eccl. lat. 54—56] Vindobonae 1910—1918.

## Vebrova filozofija in tvorni vzrok.

(La causalité efficiente dans la philosophie de M. Veber.)

Dr. J. Janžekovič, Maribor.

**Résumé.** — La «théorie de l'objet» conçoit la structure de l'univers d'une manière toute particulière (Voir «Bogoslovni Vestnik» 1934 p. 233 suiv. et 1935 p. 115 suiv.). Les fondements absolus de tout ce qui est, ce sont des qualités simples, telle la couleur, le son, l'étendue. Ces qualités, indépendantes les unes des autres, sont porteuses d'existence. Tout ce qui existe ou subsiste en dehors d'elles, comme les quiddités et en général les objets supérieurs d'ordre physique, «se construit» sur elles, comme la mélodie se construit sur les sons. Il en va de même de la structure du monde psychique. Ce que sont les qualités dans l'ordre physique, les sensations le sont dans l'ordre psychique. Tous les actes psychiques, et finalement la quiddité spirituelle elle-même, se construisent sur eux.

Quelle place cette philosophie réserve-t-elle à la causalité efficiente? Quel objet du monde physique p. ex. pourrait être considéré comme cause productrice d'un autre? Il est clair que les objets d'ordre supérieur ne peuvent pas produire les objets d'ordre inférieur qui leur servent de bases. Ce n'est pas la mélodie qui produit les sons. Est-ce donc les qualités qui produisent les quiddités? Non encore, la «théorie de l'objet» le nie formellement. Les sons ne sont pas cause efficiente de la mélodie, ni les pierres cause efficiente de la maison. Cause matérielle, si l'on veut, mais non pas cause efficiente. «Construit sur» ne veut pas dire «produit par». Il ne reste que de chercher la causalité à l'intérieur de l'ordre des qualités. Une qualité peut-elle en causer une autre? M. Veber ne s'est pas posé la question, mais il semble qu'en se tenant strictement sur le terrain de la «théorie de l'objet», on devrait répondre par la négative. Car notre philosophe affirme, d'une part, que «rien ne se perd, rien ne se crée», et d'autre part que les qualités sont des entités simples, indépendantes, existantes. L'apparition ou la disparition d'une qualité équivaldrait à la création ou à l'anéantissement complet. Donc, pas de place pour la causalité efficiente dans la «théorie de l'objet». Son univers est essentiellement statique, figé. La causalité elle-même y est considérée comme un «objet d'ordre supérieur» qui ne produit rien.

Il n'est donc pas étonnant que la «théorie de l'objet», ne pouvant pas cependant nier le changement, ait eu recours à la vieille conception de Hume: Ce qu'on appelle cause, n'est rien d'autre que la suite régulière des phénomènes, sans lien réel entre eux. La loi de causalité n'est donc pas universelle et nécessaire, elle n'est qu'une règle pratique, concernant les événements probables.

Or, Meinong déjà, le père de la «théorie de l'objet» et maître de M. Veber, avait élaboré, vers la fin de sa vie, une autre conception de la causalité. Dans son étude, présentée en 1918 à l'Académie de Vienne, il reconnaît une connexion réelle entre la cause et l'effet qu'il désigne comme «implication». La cause «implique» l'effet. Aussi la loi de causalité est-elle universelle et nécessaire. Meinong l'énonce sous la forme: «Tout ce qui existe a une cause.»

Abandonnant peu à peu la conception de Hume, M. Veber s'est engagé dans la direction de son maître. Il a pu le faire d'autant plus facilement que la structure substantialiste de l'univers s'est imposée de plus en plus à son esprit. Dès ses premiers ouvrages notre philosophe commença à parler de l'influx causal qui consiste dans l'échange d'énergie entre les objets matériels. Le principe que «tout ce qui devient, a une cause», lui paraît universel et nécessaire, prouvable a priori.

Or, la différence entre le monde physique et le monde psychique est radicale, c'est l'un des points des plus fermes dans la «théorie de l'objet». Si donc la causalité physique n'est qu'un échange d'énergie entre les corps,

l'énergie étant une qualité de la matière, il s'en suit qu'il ne saurait y avoir de causalité mutuelle entre le monde psychique et le monde physique. Comment alors expliquer l'interdépendance de l'âme et du corps? M. Veber répond que les deux substances sont »fonction« l'une de l'autre, de sorte qu'à tout changement de l'une, correspond un changement déterminé de l'autre. C'est la théorie du »parallélisme fonctionnel«, énoncée en 1924.

Ce parallélisme, M. Veber vient de le transformer, dans son dernier ouvrage, le »Livre sur Dieu«, en un autre dualisme qui lui est suggéré par son analyse originale de la liberté.

La théorie de l'objet, qui n'avait pas de place pour la causalité, ne pouvait pas en avoir pour cette causalité spéciale qu'est la volonté libre. Mais après avoir reconnu la substantialité de l'âme, M. Veber s'est posé de nouveau le problème et il lui a consacré maintes pages qui comptent parmi les plus profondes et les plus personnelles de son oeuvre. C'est l'analyse du changement et donc de la causalité qui lui sert de pont de départ.

Tous les changements qu'on observe sur les objets physiques ne sont que des changements de surface, des changements d'accidents. Il est vrai qu'une chaleur peut causer la mort de l'organisme et donc un changement substantiel, mais c'est en causant une chaleur »mortelle« dans le corps du vivant. La causalité physique n'est que changement d'accidents, produit par d'autres accidents. Le tout se passe à la surface de l'être, si l'on peut dire, et n'intéresse pas ses profondeurs. Le corps transmet le mouvement reçu, indifférent à son état; il est inerte. In en va tout autrement de la personne humaine. Elle aussi, elle a des changements de surface, des sensations, des pensées, des tendances, changements qui sont causés par d'autres changements, mais elle ne reste pas indifférente à l'égard d'eux. Elle les approuve ou elle les repousse. Et voilà un fait complètement nouveau. En face de la série causale de surface, où chaque changement est déterminé par le changement précédent, se dresse la volonté, où s'exprime l'être personnel lui-même. Ce vouloir personnel, cette attitude de l'homme à l'égard de ses tendances héréditaires p. ex., n'est plus un changement causé par un autre changement, mais un commencement absolu. La volonté, jaillissant du centre de la personnalité, plus encore, étant ce centre lui-même, en tant qu'il prend une attitude à l'égard de ses actes de surface, n'est donc pas un chaînon de la série causale qui se joue à la surface, elle n'est déterminée par aucun antécédent, elle est libre.

Les actes psychiques de surface sont donc, nous venons de le voir, tous des chaînons d'une série causale. Ils sont, par conséquent, tous déterminés, la volonté libre n'a aucune influence sur eux. Le propre de la décision libre, c'est de rendre la personnalité »bonne« ou »mauvaise«, en acceptant ou en récusant ses tendances de surface, mais sans pouvoir les changer. Comment donc se fait-il que l'homme »bon« manifeste sa bonté intime par tous les actes de sa vie? D'où cette harmonie merveilleuse, si la volonté n'y est pour rien? M. Veber hésite avec sa réponse. Il ne serait pas loin d'admettre l'intervention de Dieu qui se chargerait d'harmoniser le vouloir libre de la personne humaine avec les phénomènes psychologiques de surface. Le philosophe nous confie qu'il est en train d'élaborer une théorie qui rendrait la relation entre les actes et le vouloir plus intime, mais il la juge encore trop embryonnaire pour la livrer au public.

Et nous voilà devant un nouveau dualisme. C'est, d'une part, la nature, y compris les actes psychiques de surface, où la loi de causalité vaut sans exception, c'est, d'autre part, le monde des personnes libres qui ne sont pas assujéties au déterminisme causal.

La théorie de la causalité a subi chez M. Veber des changements notables, et son auteur ne la considère pas encore comme achevée. Mais, telle qu'elle est, elle représente un effort considérable, loyal et fructueux à propos d'une question centrale de la philosophie.

Sur tous les points examinés dans les trois articles, la philosophie de M. Veber s'est avérée comme un cheminement continu vers le réalisme traditionnel et vers Dieu. En dissipant le mirage du monde des »objets« — un monde des essences platoniciennes — et en découvrant la structure

substantialiste de l'univers, notre philosophe a vaincu le psychologisme et atteint l'existence extramentale que tout l'effort sincère de Meinong était impuissant d'atteindre. Par sa théorie de la causalité il a rendu justice à l'aspect dynamique de l'univers en même temps qu'à la liberté du vouloir humain. Les germes de la saine philosophie que Meinong avait reçus de son maître F. Brentano et dont il a fait bénéficier sa »théorie de l'objet«, ont donc porté leurs fruits dans la philosophie de M. Veber.

Izmed treh temeljnih idej, istinitost, podstat, vzročnost, ki odločujoče vplivajo na Vebrovo filozofsko zgradbo, srečavamo zadnjo morda najpogosteje. Kaj je važnejšega v predmetni teoriji kakor vprašanje o razmerju med predmetom in predstavo ali vobče med dušo in telesom ter posebej med človeško voljo in hotenimi dejanji? V kakšnem odnosu so predmeti iste vrste med seboj, kakšna je zveza med višjerednimi in nižjerednimi predmeti, med višje- in nižjerednimi doživljaji? Ta vprašanja so jedro Vebrove filozofije. Naj bo odgovor tak ali tak, vsekakor bo treba preiskati, niso li te zveze vzročne.

Zato je tem bolj zanimivo, da vprav temu problemu filozof še do danes ni našel zaokrožene rešitve. Ne da bi ga bil morda zane-marjal. Saj se prav na vzročno vprašanje nanašajo razmotrivanja, ki po svoji bistrournosti, globini ter izvirnosti prekašajo vse, kar smo doslej našli v njegovih spisih. Toda vzročnost je tako ozko povezana s problemom istinitosti ter podstatnosti, da je bil zaključen nazor o njej nemogoč, dokler nista bila dokončno rešena ta dva problema. To pa se je zgodilo, vsaj kar se tiče podstatnosti, šele v Knjigi o Bogu. Sedaj šele, ko poznamo ustroj vesoljstva in vemo, da so le podstati v strogem pomenu nosilke istinitosti, je postalo jasno, kje naj iščemo vzročnih odnosov, ki vežejo samo istinite pojave. Knjiga o Bogu morda še ne prinaša zaključenega nazora o vzročnosti, toda njeni izsledki so pogoj, da se vzročni problem pravilno zastavi in reši.

## I.

Ako hočemo razumeti Vebrov začetni nazor o vzročnosti, si moramo vnovič priklicati v spomin osnovne poteze predmetne teorije. Po njenem nauku sloni vesoljstvo z vso svojo težo na najnižjih enostavnih realnih osnovah, kakor so barva, glas, trdina. Vsi višjeredni predmeti ter duševnost, vse je zgrajeno na njih. Odmislimo te in ničesar več ni. Kakšno mesto zavzema vzročnost v tem vesoljstvu? Še prej pa moramo vsaj približno vedeti, kaj nam ta izraz sploh pomeni. Za sedaj nam zadošča navadni pomen, kakor ga ima pogosto v ljudski govorici: Povzročiti se pravi nekaj narediti, česar prej ni bilo, nekaj novega proizvesti. Vprašajmo se torej, kateri pojav bi lahko v predmetno-teoretičnem vesoljstvu proizvedel drugega. Takoj je jasno, da višjeredni pojav, pa najsi bo fizikalne ali psihološke narave, ne more povzročiti nižjerednih, ki mu služijo za podlago. Melodija ne proizvaja glasov, hiša ne kamenja. Prav tako gotovo je tudi, da se višjeredni pojavi ne morejo medsebojno povzročati. Kako naj melodija povzroči drugo melodijo, ko pa ne more



proizvesti glasov, brez glasov pa ni melodije? Ostaneta le še dve vprašanji: Ali povzročajo osnove druga drugo in ali more nižjeredni pojav proizvesti višjerednega?

Na zadnje vprašanje ima predmetna teorija točen odgovor. Višjeredni pojavi so res odvisni od nižjerednih, ne pa narobe. Tako so n. pr. »osnove tretjega reda brezčasno odvisne od osnov drugega in prvega reda, osnove drugega reda pa od osnov prvega reda«<sup>1</sup>. Toda to ni izkustvena vzročna odvisnost, ampak brezčasno predmetno »slonenje« ali »izviranje« višjerednih pojavov iz nižjerednih. Isto je reči o razmerju med doživljaji. Nižjeredni doživljaji so sicer psihološke podlage višjerednim in zaradi tega njihov nujni pogoj, toda filozof posebej poudarja, »da to razmerje... kot tako ni nobeno empirično (kavzalno) razmerje, ... temveč apriorno psihološko razmerje«<sup>2</sup>. V nekem smislu bi pač lahko rekli, da nastopajo psihološke podlage »vsaj kot delni vzroki«<sup>3</sup> višjerednega doživljanja, namreč v istem pomenu, kakor je kamenje vzrok hiše ali so glasovi vzrok melodije<sup>4</sup>. Peripatetična filozofija pozna tako vzročnost in jo naziva »t v a r n i c« vzrok, *causa materialis*. Nas pa sedaj ne zanima kamenje in zvoki, ampak zidar in glasbenik, iščemo t v o r n i h vzrokov (*causa efficiens*). Zato se popolnoma strinjamo s predmetno teorijo, ki uči, da lastnosti ne proizvajajo kajstev, predstave ne misli, doživljaji ne »jazov«, ampak jim služijo za podlago, in se pridružujemo Očrtu, ki pravi brez ovinkov: »Izrečno še pomni, da to razmerje med mišljenjem in predstavljanjem ni nikako vzročno ali kavzalno razmerje.«<sup>5</sup> Nižjeredni pojav torej ne more biti tvorni vzrok višjerednemu.

Morda pa povzročajo osnove druga drugo? Danes, ko so doživljaji in najnižje osnove postale pripadnosti, vemo, da je takó. Prirodna vzročnost ni nič drugega kakor izviranje pripadnosti iz pripadnosti<sup>6</sup>. Toda kaj pravi o tem predmetna teorija? Predvsem se zdi, da moramo zanikati tako vzročnost v duševnem svetu. Kako naj, recimo, predstava proizvede drugo predstavo, če je pa ta zavisna od nepsihičnega predmeta? Predmeta vendar ne more povzročiti, saj je ves duševni svet odvisen od neduševnega, ne pa narobe<sup>7</sup>. Sistem sicer naziva asociacijo med predstavami »kavzalno razmerje«, toda s tem noče reči, da ena predstava proizvede drugo, ampak to »se le pravi, predstava A nastopi n. pr. po predstavi B, s predstavo B, in sicer v empiričnem smislu besede«<sup>8</sup>.

Ostane le še ena možnost. Morda pa lahko najnižja nepsihična osnova proizvede drugo tako osnovo. Sistem in Uvod to res v nekem smislu dopuščata, toda predmetna teorija ob taki priliki pač zatisne oko ter tiho prizna, da so kajstva prave podstati, kar sicer glasno

<sup>1</sup> Sistem, 314. Prim. Uvod, 301/2.

<sup>2</sup> Uvod, 228.

<sup>3</sup> Sistem, 118.

<sup>4</sup> Zadnji zglede daje filozof sam v Uvodu, 227.

<sup>5</sup> Str. 52.

<sup>6</sup> Knjiga o Božu, 237.

<sup>7</sup> Sistem, 316/17.

<sup>8</sup> Str. 145.

zanika. Samo na tak način ji je pač mogoče spraviti v sklad izkustveno dejstvo, da se v svetu vrše spremembe, in svoje načelo: »Iz ničesar narediti in v tem smislu ustvariti se torej absolutno ne dá ne svet, ne 'duša', ne najmanjši pojav zunanjega sveta, ne najmalenkostnejši pojav življenja.«<sup>9</sup> Ako so elementarna kajstva prave podstati in kot take temeljni kamni vesoljstva, osnove pa njihove pritike, tedaj je res mogoče trditi, da se osnove sicer spreminjajo, morda druga drugo povzročajo, temeljni kamni so pa vendar večno isti. Toda to že ni več dosledna predmetna teorija. Njej so ravno najnižje osnove temeljni kamni vesoljstva. Kajstva so že višjeredni, odvisni pojavi. Če ima torej kak predmet pred drugimi to prednost, da je več in nespremenljiv, da ne more ne nastati ne izginiti ne se razkrojiti, potem ga ima v duhu predmetne teorije samo najnižja osnova. Vse ostalo je od danes do jutri, kakor se pač osnove oblikujejo in razoblikujejo.

V predmetni teoriji torej sploh ni prostora za vzročnost, vsaj ne za tako, kakršno pozna preprosta pamet. Njeno vesoljstvo se brezčasno gradi na osnovah, zato je bistveno statično, kar je tudi filozof čutil<sup>10</sup>; celó vzročnost sama je okamenela v njem in postala višjereden predmet, ki ga nič ne povzroča in ki sam tudi ničesar ne povzroča<sup>11</sup>. Spočetka se je sicer zdelo, da bo mogla tudi predmetna teorija upoštevati dinamični značaj sveta, pa čim je filozof začel pozornost obračati v to smer, se je postopoma oddaljeval od predmetno-teoretičnega izhodišča ter iskal v podstati vir za vzročno dinamiko, ki ga v zledenelem, na osnovah brezčasno slonečem vesoljstvu ni najti.

Predmetna teorija ne more priznati vzroka, ki bi kaj proizvedel. Če nam torej samosvest in vsakdanja skušnja pričata, da se vse spreminja, je treba spremembe tolmačiti kot samostojne predmete, ki si pač sledé, ki pa razen morebitnih brezčasnih odvisnosti nimajo med seboj stvarne zveze. Predmetna teorija sicer tudi rabi besedo vzrok, a pomeni ji golo zaporednost in nič več: »Če kdo torej reče, da je dejstvo  $\alpha$  vzrok dejstvu  $\beta$ , v strogem pomenu besede s tem ne pove nič drugega, nego da je dozdej dejstvu  $\alpha$  vselej sledilo dejstvo  $\beta$  in da bo ta zaporednost trajala najbrž tudi naprej.«<sup>12</sup> Najbrž! Ako med pojavi ni stvarne vzročne zveze, bi lahko vzrokov učinek izostal ali nastal učinek brez vzroka, z drugimi besedami, kateri koli pojav bi lahko sledil kateremu koli. Vzročnost ni nujen, analitičen zakon, marveč verjetno pravilo za vsakdanje življenje. Ker sta si določena pojava že tolikokrat sledila, storimo najpametneje, če pričakujemo, da si bosta sledila tudi vnaprej. »Nikdar pa ne more doseči ta verjetnost najvišje stopnje, t. j. se spremeniti v popolno izvestnost...«<sup>13</sup> Filozof na tem mestu in še večkrat izrečno primerja verjetni in izkustveni vzročni zakon z nujnimi analitičnimi

<sup>9</sup> Uvod, 116.

<sup>10</sup> Sistem, 144, zadnja dva odstavka.

<sup>11</sup> Očrt, 155/6.

<sup>12</sup> Sistem, 10.

<sup>13</sup> Uvod, 226.

načeli predmetne teorije<sup>14</sup>. Misel, n. pr., je nujno naperjena na kako dejstvo, ne morda na vrednoto ali najstvo. To vem, ne da bi preiskal vsako misel posebej. Da pa časovno sledi pojav B pojavu A, dasi med njima ni nujne zveze, o tem me lahko pouči samo izkustvo. Ako mi isto izkustvo spričuje, da se zaporednost med obema pojavoma vedno ponavlja, sklepam po indukciji, da bo ta red ostal tudi v bodoče. Vzročno načelo je plod indukcije, zato vodi samo do verjetnosti kakor indukcija.

Zgodovina filozofije dobro pozna tak nazor o vzročnosti; izdelal ga je David Hume. Tudi ta mislec zanika vsak »neksus« med pojavi, ki si sledijo; vzročnost mu je gola zaporednost, ki jo za bodoče dogodke samo z verjetnostjo napovemo. Veber se zaveda te podobnosti in se izrečno sklicuje na angleškega filozofa<sup>15</sup>.

Vzročnost bi bila torej gola zaporednost pojavov. In ker je taka zaporednost nekaj slučajnega — saj ne vemo, zakaj bi kar koli ne sledilo čemur koli — so vzročni sklepi vedno samo verjetni, vzročno načelo pa nerazvidno, izkustveno, aposteriorno. Toda ti dve trditvi, zlasti še prva, bijeta v obraz preprosti pameti. Kdo bo dejal, da je hoja kakega človeka po ulici »učinek«, ker gredo drugi pred njim, ali da je »vzrok«, da gredo drugi za njim? Pač pa bi govorili o vzročnosti, ko bi bili drugi drugega klicali ali ko bi sumili, da kdo koga zasleduje. Vsaki zaporednosti ne pravimo vzrok, ampak le tisti, kjer sta pojava na poseben način drug od drugega zavisna.

Predmetna teorija, ki je v marsičem zdrav odpor proti neverjetnim spekulacijam nemškega filozofskega idealizma ter povratek k »zdravemu razumu« in »vsakdanji skušnji«<sup>16</sup>, tudi tukaj ni mogla prezreti splošnega prepričanja. Meinongova študija: »Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes«<sup>17</sup> prihaja do zaključkov, ki so Humeovim popolnoma nasprotni. Začetnik predmetne teorije ne samo, da ne dvomi o stvarni zvezi med vzrokom in učinkom, ampak uči,

<sup>14</sup> Uvod, 225/26; Anal. psihol., 115/16; Estetika, 94/95, 105/6 itd.

<sup>15</sup> N. pr. v Uvodu, 226, dočim ga v Očrtu, 155, že zavrača. Danes bi naš filozof morda ne trdil več, da indukcija načelno ne more voditi do izvestnosti. Ali ni cilj znanstvene indukcije v tem, da dložene, kateri znaki spadajo k bistvu kakega pojava. Recimo, da se ji to posreči, potem izvestno sklepa: kjerkoli se bo nahajal ta pojav, kjer bo ta podstat, tam se mora pokazati tudi ta znak, ta pritika. Praktično je seveda težko najti, kaj spada k bistvu pojava in ali imamo drugič pred seboj enak pojav kakor prvič, da smemo porabiti pri njem svoje izkustvo. Ako je umrljivost bistvena lastnost človeškega organizma in ako vem, da je bitje, ki je pred menoj, človek, tedaj izvestno sklepam, ta človek je umrljiv. O indukciji bi potemtakem veljalo to, kar je zapisal Veber o »čistem« spoznavanju: Načelno je možno, »dasi v posrednih slučajih ne moremo biti nikdar zagotovljeni, da smo v posesti čistega spoznanja...« (Problemi, 311). Indukcija je sama po sebi izvestna, dasi mnoge naše indukcije niso. Četudi bi vzročno načelo temeljilo samo na indukciji, bi mu lahko pripisovali izvestnost. — Indukcijo je mogoče tako pojmovati seveda le, ako lastnosti niso samostojne predmetnosti, temveč jih družijo v zakonite zveze »vinculum substantiale«. Zato ji Veber sploščetka ni mogel pripisovati izvestnosti.

<sup>16</sup> Podobne izraze pogosto srečavamo; gl. n. pr. Sistem, 342, Uvod, 107: »Jaz izhajam iz vsakdanje skušnje...«

<sup>17</sup> Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Sitzungsberichte, 189. Band, 4. Abhandlung. Wien 1918.

da je ta zveza najožja izmed stvarnih zvez, saj jo naziva »Implikation«. Vzrok učinek vključuje. Med vzrokom in učinkom je torej načelna zveza; vzročni zakon je aprioren, zato ga naobračamo na istinite pojave slično kakor geometrična načela<sup>18</sup>, Sicer pa že oblika priča, da vzročno načelo ni izkustvenega, temveč analitičnega značaja, saj pravimo: *Vse*, kar nastane, ima svoj vzrok. Meinong pa veljavo načela še razširi, rekoč: »Näher besehen aber hat man keinerlei Grund, die Geltung unseres Gesetzes auf Anfänge resp. Veränderungen zu beschränken.«<sup>19</sup> Končno se odloči za najsplošnejšo obliko: »Alles Existierende hat seine Ursache.«<sup>20</sup>

Meinong posebej omenja, da je pri njegovi študiji sodeloval tudi »mladi strokovni prijatelj« France Veber<sup>21</sup>. Toda motil bi se, kdor bi mislil, da je naš filozof svoj nazor o vzročnosti kar prevzel od učitelja. Meinong ga navaja kot bistrega oponenta! In res je Veber samostojno grebel vzročno vprašanje, sprejel nekatere Meinongove vidike, druge odklonil in se do danes tako rekoč boril s problemom. Predmetna teorija je logično zahtevala svojo vzročnost, zdrava pamet in razvijajoči se novi nazor o podstatnosti kajstev in o istinitosti so zahtevali drugačno. Zato bi vsaj iz početka zastoj iskali popolne skladnosti. Sicer pa ne Meinong ne Veber, ki oba s tako vestnostjo od knjige do knjige spopolnujeta svoj nazor in priznavata prejšnje nedostatke, nista nikoli trdila, da je predmetna teorija liki Minerva skočila razvita in oborožena iz Jupitrove glave.

Ena taka misel, ki jo je Veber prevzel od Meinonga, je »vključevanje«. »Tradicijski izrazi *v z r o k* in *u č i n e k*,« pravi v Sistemu, »ne pomenijo torej ničesar drugega nego dejstva kot člene neke vrste vključevalnega razmerja med dejstvi... Vsak vzrok je torej istoveten z vključujočim členom, ... vsak učinek z vključevanim...«<sup>22</sup> Ideji vključevanja, ki je tako značilna za Meinongovo vzročnost, je posvetil Veber dvakrat še posebno pozornost, in sicer v Problemu predstavne produkcije, str. 195/7, in v Knjigi o Boгу v istinitostnem dokazu, str. 26—28, 33.

Če kdo torej reče, da je dejstvo  $\alpha$  vzrok dejstvu  $\beta$ , s tem tudi v strogem pomenu besede pove nekaj drugega, kakor da je dozdej dejstvu  $\alpha$  samo sledilo dejstvo  $\beta$  in da bo ta zaporednost trajala najbrž tudi naprej. Nasprotno trditev, ki smo jo brali, bo treba popraviti. Učinek ne sledi samo vzroku, ampak je bil v njem vključen. Učinek izhaja iz vzroka, sprejema svojo bitnost od njega.

Kaj prav za prav pomeni ta izraz, kako si naj mislimo vzročno »vključevanje«? Pač ne doslovno, kot da bi bil učinek v svoj vzrok »zaprt« in bi iz njega nekako »ušel«. To bi ne bil vzročni odnos, ampak prostorni. Vključevati ne pomeni vsebovati izdelan učinek, ampak imeti vse, kar je treba, da je mogoče učinek proizvesti. Vzrok torej učinek kratkomalo ustvarja? Zopet ne. »Učinek ni

<sup>18</sup> Ibid. 100.

<sup>19</sup> Ibid. 94.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid. 100, op. 4.

<sup>22</sup> Str. 25/6.

napram vzroku nekaj iz ničesar narejenega, temveč le nekaj s p r e m e n j e n e g a.«<sup>23</sup> Povzročiti »se ne pravi nekaj iz nič ustvariti; dogodek  $D_1$  sledi kot učinek dogodku  $D$  kot svojemu vzroku ne pomeni, da je dogodek  $D_1$  nastal iz nič, temveč le, da je sprememba ( $D_1$ ) na zakonit način sledila spremembi ( $D$ ): v prvem kakor drugem slučaju se pri tem ravno nujno predpostavlja eksistenca tega, kar se je na ta ali drug način spremenilo«<sup>24</sup>. Za vzročni odnos sta torej potrebni dve samostojni bitnosti, ki sta bivali že pred tem odnosom. Zato je tisti, ki meni, da telo »povzroča« doživljaje, logično prisiljen, da prizna duševnost kot posebno substanco, ki je bivala že pred vzrokovanjem, torej brez doživljajev<sup>25</sup>. Bitje, ki je vzrok, ni samo vzrok; enako to, kar nekoliko površno nazivamo učinek, v resnici ni v celoti učinek, ampak zopet bitje, ki je bivalo že prej in ki se je zaradi vzrokovanja prvega bitja samo nekoliko spremenilo. V strogem pomenu je samo ta sprememba učinek. Vzročnost je spreminjanje, ki zahteva nekaj, na čemer se to spreminjanje vrši, z drugo besedo, tako pojmovanje vzročnosti podstavlja podstatni ustroj vesoljstva, kakor sluti Uvod. V Knjigi o Bogu je ta slutnja postala dokazano dejstvo<sup>26</sup>.

Ali gremo lahko še globlje? Kaj se prav za prav godi, kadar bitje vzrokuje? kako nastaja učinek? kaj je bistvo vzrokovanja? Uvod pravi, da je vzrokovanje neko »oddajanje« in »prejemanje«. Oddajanje in prejemanje česa? Oddajanje in prejemanje »energije«, da za sedaj omejimo vprašanje na fizikalne pojave. »V kolikor stojita (scil. dva realna fizikalna sistema) med seboj v kavzalnem razmerju, v toliko se vrši med obema neko izmenjavanje dotičnih energij: saj oddaja vsak trenotek sistem A svojo energijo sistemu B in narobe; in sicer jih obdaja, v kolikor nastopa kot vzrok..., prejema pa nove energije od sistema B, v kolikor nastopajo njegovi pojavi kot učinki tega sistema.«<sup>27</sup>

Bistvo fizikalne vzročnosti je v oddajanju in prejemanju, kratko v izmenjavanju energij med telesi. Toda kaj pomeni filozofu izraz energija? Ako delimo z Vebrovim Uvodom pojave na kakovosti in kajstva, bomo zaključili, da je energija »v resnici ... le kakovost v našem smislu in nobeno kajstvo...«<sup>28</sup>. Filozof je ostal vedno zvest temu mnenju: »Naj je energija kar koli, vsekakor je izvestna l a s t n o s t.«<sup>29</sup> Mi pa že vemo, da so kajstva v resnici podstati, kakovosti ali lastnosti pa pripadnosti. Energija je torej pripadnost telesnih podstati. Izrazimo v tej novi terminologiji dosedanje izsledke in morali bomo zaključiti s Knjigo o Bogu, da zadeva vzročnost le pripadnostno polovico vesoljstva in da ni nič drugega kakor izviranje pripadnosti iz pripadnosti<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Uvod, 115.

<sup>24</sup> Ibid. 152.

<sup>25</sup> Uvod, 153—58.

<sup>26</sup> Gl. n. pr. str. 237.

<sup>27</sup> Uvod, 132.

<sup>28</sup> Str. 179.

<sup>29</sup> Očrt, 172/3.

<sup>30</sup> Knj. o Bogu, 237.

A s tem, da smo vprašanje fizikalne vzročnosti strogo filozofsko zastavili, smo naleteli na globine, ki jim ne vidimo dna. Dokler smo se vdajali prevari, da je energija nekaj, kar je mogoče oddati, sprejeti, zamenjati, se nam je zdelo vse jasno. Toda ima li kak smisel reči, da podstat »odda« svojo pripadnost? Lastnosti sploh nimajo svoje istinitosti, njihova istinitost »se nam je pokazala samo kot istinitost reči, ki jim te lastnosti tako ali drugače pripisujemo«<sup>31</sup>. V istem hipu, ko bi jo podstat »iztrgala« iz sebe ter jo hotela oddati drugi podstati, bi lastnost nehala biti istinita. Ne, pritike se ne selijo in ne izmenjavajo<sup>32</sup>. Naši izrazi, ki so hoteli biti preveč točni, so postali napačni. Vzročnost nam je v svojih globinah ostala nedoumljiva.

Toda iskanje ni bilo zastoj. Dognali smo, da sta za fizikalno vzročnost potrebni vsaj dve podstati. Ob »vzrokovanju« se obe pritično spremenita. Ali pri tem kaj »preide« z ene na drugo? Ne vemo, kaj naj bi prešlo. In če bi kaj prešlo, bi iz tega še ne sledilo, da je v podstati sami povzročena kaka sprememba. Klobuk, ki ga denem na glavo, še glave same ne spremeni; ako jo pa spremeni, je znamenje, da ni samo ena stvar »prešla« na drugo, marveč da je v njej obenem nekaj povzročila. Vprašanje o bistvu tega povzročanja se stavi znova in infinitum. S »prehajanjem« ne razložimo ničesar. Kaj torej? Treba je opustiti preveč točne izraze »oddati«, »sprejeti«, »izmenjati« ter se zadovoljiti z nejasnim »vplivati«. Vzročnost je posebno »vplivanje« podstati na podstat. Učinek tega »vplivanja« je, da se v podstati, ki naj bo nosilka učinka, obistini kaka pritika, ki je bila doslej le dispozicija, možnost. Podstat, ki je vzrok, s svojim »vplivom« to možnost udejstvi, pa ne da bi karkoli oddala. Seveda bo treba skromno priznati, da se za izrazom »vplivati« skriva naše neznanje, ki je tem mučnejše, ker je prav v tem »vplivu« bistvo kavzalnosti.

Vzročnost ni gola zaporednost med pojavi, ampak stvarno vplivanje podstati na podstat, če že ne kako sprejemanje in oddajanje. Oglejmo si še drugo trditev predmetne teorije: Ali je vzročnost res aposterioren zakon, pridobljen s pomočjo indukcije, ki mu načelno ne smemo pripisovati izvestnosti, marveč le verjetnost?

To, da so telesa težka, velja splošno kot izkustven zakon, če morda izvzamemo relativnostno teorijo. Ves srednji vek je še govoril o »težkih« in »lahkih« telesih, ki jih narava vleče »navzdol« ali »navzgor«. Natančnejši poskusi pa so dokazali, da so težka vsa telesa, kar nam jih je bilo doslej dostopnih. Ali bi bilo možno telo, ki bi imelo »negativno« težo, »lahko« telo? Morda. Težnostni zakon je zgled izkustvenega, verjetnega zakona. Ali je tudi vzročnost tak zakon? Ali so šele po točnem opazovanju, morda s poskusi dognali, da ima vsaka znana sprememba svoj vzrok? Ali pozna zgodovina resnega znanstvenika, ki bi kakemu novemu pojavu ne bil našel vzroka in ki bi dejal, da ga morda sploh nima, češ, saj ni, da bi moralo vse, kar nastane, imeti vzrok?

<sup>31</sup> Knj. o Bogu, 180.

<sup>32</sup> Gl. A. Ušeničnik, Uvod II, str. 37, op. 41.

Zdi se, da bo treba na vsa ta vprašanja odgovoriti »ne«, četudi je predmetna teorija rekla »da«. Toda Vebru predmetna teorija ni dogma, ampak izhodišče, zato ni čudno, da je postopoma zapuščal njene nevzdržne nazore o vzročnosti. Poglejmo si njegove tri vzročne zakone v Uvodu: »Vsaka kavzalna vrsta . . . je po svoji naravi absolutno nepretrgana . . .«<sup>33</sup> »Isti vzroki imajo iste učinke.«<sup>34</sup> »Energija vzrokov je količinsko enaka energiji odnosnih učinkov.«<sup>35</sup> Mar so to res izkustveni zakoni? Nikakor! »To ni noben ‚postulat‘, nobena ‚hipoteza‘, temveč aksiomatično razvidna, kavzalnosti se tikajoča zakonitost,« pravi filozof o prvem izmed njih. Enako drugega ne odkriva izkustvo, marveč načelna »razmotrivanja«. Tretjemu pa itak izrečno pripisuje »vrednost aksiomatične razvidnosti in ne le kake empirično-naravoslovne verjetnosti«<sup>36</sup>. Kavzalni zakoni »veljajo brez ozira na kak eksperiment brezpogojno za vse posamezne slučaje, kakor veljajo n. pr. zakoni matematike za vse posamezne slučaje, v katerih so tudi empirično uresničeni«<sup>37</sup>. Večje jasnosti ni mogoče zahtevati.

Morda bi kdo menil, da so ti zakoni sicer analitični, da pa so to le zakoni o vzročnem načelu, ne pa to načelo samo; z drugimi besedami, če je dognano, da je kaka fizikalna sprememba nastala zaradi vzroka, tedaj veljajo o njej navedeni aksiomi. S tem pa ni povedano, da vsaka fizikalna sprememba nastane zaradi vzroka.

Prazen ugovor, kakor bi takoj pokazala podrobnejša preiskava tretjega zakona. Toda naše dedukcije bi bile odveč, ker nam Uvod sam nudi jasen odgovor. Tudi načelo, da »mora imeti vsak dogodek svoj vzrok«<sup>38</sup>, ki ni nič drugega kakor vzročno načelo samo, dokazuje filozof a priori s pomočjo logičnega načela zadostnega razloga: »Če si namreč mislimo,« tako pravi, »da je nastopil neki dogodek brez vzroka, tedaj si moramo misliti, da je ta dogodek nastopil tudi brez vsakega ‚razloga‘, torej v smislu absolutne ‚slučajnosti‘. Tedaj bi pa namesto tega dogodka ravno tako lahko nastopilo neskončno drugih dogodkov . . . Iz tega pa sledi z matematično nujnostjo, da bi bila verjetnost določenega dogodka enaka ničli, to je, bil bi nemožen. Argumentacija je načelna, zato velja »brezpogojno za vsak dogodek«<sup>39</sup>.

S tem smo rešili tudi drugo vprašanje. Vzročno načelo, ki se glasi: Vsak dogodek mora imeti svoj vzrok, je analitično izveden aksiom z absolutno veljavo.

Isti filozof torej v istih delih izrečno proglašča vzročno načelo zdaj za induktivno, izkustveno, verjetno<sup>40</sup>, zdaj za nujno, apriorno, analitično. Dva nazora, ki se borita med seboj? Brez dvoma tudi.

<sup>33</sup> Uvod, 117.

<sup>34</sup> Uvod, 128.

<sup>35</sup> Uvod, 130.

<sup>36</sup> Uvod, 131.

<sup>37</sup> Uvod, 132.

<sup>38</sup> Uvod, 115.

<sup>39</sup> Uvod, 114/5. Načelo zadostnega razloga naziva »logično« filozof sam.

<sup>40</sup> Gl. op. 14.

Pa vendar, kako da filozof ni sam opazil, da so njegove trditve protislovne? A priori ali a posteriori, analitično načelo ali izkustveno pravilo? Oboje obenem pač ne bo mogoče.

Toda Veber ni prvi, ki meni, da je vzročni zakon v nekem smislu analitičen, v drugem izkustven. V zadnji dobi je francoski filozof Meyerson posvetil posebno pažno takim zakonom, ki so po obliki sicer apriorni, vsebino pa jim dá izkustvo in ki torej »niso niti čisto a priori, niti povsem a posteriori, temveč — to je njegov strokovni naziv za to vrsto načel — ‚plausibles‘«<sup>41</sup>. Tudi vzročnost mu je zgled takih zakonov. In po pravici. Načelo: Vsak dogodek mora imeti vzrok, je splošno in nujno. Toda dogodek je treba ugotoviti izkustveno, pa tudi vzrok mu je treba šele poiskati. Tudi tomizem že od nekdaj uči tako. Vzročno načelo je »per se notum«, pojme pa, ki so potrebni, da ga uvidimo ter izrazimo, si moramo pridobiti s čutnim izkustvom. Prav isto trdi Veber: »Da ni slučajnih dogajanj, je seveda a priori jasno, oziroma se dá a priori dokazati; vse to pa nam nič ne koristi za spoznanje, kaj se v danem slučaju dogaja, torej n. pr., da pade izpuščena krogla na tla, da toplota razteza kovino itd.«<sup>42</sup> Sam po sebi je vzročni zakon analitičnega značaja, njegovo naobračanje na resnične dogodke je pa stvar izkustva. Zato je mogoče brez protislovja naglašati sedaj ta sedaj drugi vidik. Priznati je pa treba, da ni jasno, kako naj se potemtakem naš zakon loči od načel predmetne teorije. Mar ne velja zanje prav isto? Res je doživljaj nujno naperjen na kak predmet. Toda doživljaj sam ugotavljamo z notranjim izkustvom, kakor tudi to, na kak predmet je naperjen, saj je n. pr. osnov, ki so predmeti predstav, cela vrsta.

Ako je naše tolmačenje pravilno in ima Veber v resnici mnogo globlji nazor o vzročnosti kakor Hume, četudi se kdaj spotoma sklicuje nanj, potem bo treba temeljito pretresti še eno značilnost vzročnega načela, ki jo filozof tako vztrajno poudarja od Sistema do Knjige o Bogu, ki je pa tipična vprav za Humeovo vzročnost, namreč časovna zaporednost med vzrokom in učinkom<sup>43</sup>. Ta zaporednost je poleg stalnega ponavljanja res edini znak in obenem bistvo Humeove vzročnosti. Kdor pa z Vebrom trdi, da bistvo kavalnosti ni nikakšna gola zaporednost, ampak stvaren vpliv bitja na bitje, ta se bo težko izognil strogi načelni istočasnosti med vzrokom in učinkom. Seveda je treba vzeti vzrok in učinek formalno, ne celih skupin, ki jim pripadata. Vzrokovati, vplivati, se pravi vplivati na nekaj. Dokler bitje na nič ne vpliva, tako dolgo ni vzrok. Istočasno torej, ko se začne vpliv prvega bitja, nujno nekaj ta vpliv na kak način sprejema, to je, se v drugem bitju javlja učinek. Dejavnost-vzrok in trpnost-učinek sta dva vidika na istem dogajanju. Mislimo si, da tvorita veselstvo dve krogli, ki se bližata z določeno hitrostjo. Tik pred trčenjem

<sup>41</sup> E. Meyerson: *Du cheminement de la pensée*, Paris 1931, str. 618.

<sup>42</sup> Sistem, 344, op. k § 5/6.

<sup>43</sup> Sistem, 148 itd.; Uvod, 226 itd.; Analitična psihol., 115; Očrt, 52; Knjiga o Bogu, 27 itd.



Stvarnik eno izmed obeh uniči. Se bo li smer in hitrost druge spremenila, češ, vzroka za to sicer ni več, toda prejšnji hip je še bival, zato mu naslednji hip učinek lahko sledi? Kakor bitje ne deluje tam, kjer ga ni, prav tako ne takrat, ko ga ni. Vzrok, ki bi bil pred učinkom, bi bil vzrok, ki ničesar ne povzroča, učinek, ki bi vzroku sledil, bi bil učinek, ki bi ne bil od ničesar učinkovan. Stojimo pred neizbežno dilemo: Ali je vzročnost stvaren vpliv bitja na bitje, kakor koli si bo že treba ta vpliv tolmačiti, ali ni nikak vpliv bitja na bitje. V prvem slučaju sta vzrok in učinek načelno istočasna, v drugem si lahko sledita, toda vzročnost je postala prazna beseda, ker učinek ni »učinjen« in vzrok ni ničesar »povzročil«.

Oglejmo si Vebrov zgled, recimo tistega iz Knjige o Bogu: »Med pravim vzrokom in pristojnim učinkom je razmerje časovne zaporednosti... Puška počí, preden zajec pade.«<sup>44</sup> Filozof se zaveda, da je njegov primer »poljudno otipen, ker navaja le celote tam, kjer bi se znanstvenemu raziskovanju prikazale še neštevilne potankosti in kjer bi torej namesto le enega celotnega vzroka... morali govoriti prav za prav o celi vrsti takih posameznih vzrokov... kakor užig smodnika, odboj krogle in njeno premikanje, prodiranje v zajčje telo, spremembe v zajčjem živčevju itd.«<sup>45</sup> Ali je to res tako sigurno? Ali bi nas podrobno raziskovanje ne vedlo do zaključka, da je pritisk prsta na puškinega petelina in pritisk, ki ga puškin petelin od prsta sprejme, eno samo dejanje, ki veže dve bitji? Komur je to jasno, ta bo z lahkoto odkril enako razmerje pri vseh ostalih delnih vzrokih<sup>46</sup>.

Ako je vzročnost vplivanje bitja na bitje, tedaj sta vzrok in učinek istočasna. Vplivati in vplivan biti sta dva vidika enega samega dogajanja. Kdor se s tem strinja, bo moral sprejeti tudi logično posledico, da učinek traja samo tako dolgo, dokler ga vzrok povzroča. Ta zaključek se zdi na prvi pogled nesprejemljiv, pa nujno sledi iz Vebrovih lastnih premis. Že Uvod namreč pravi, da je učinek »le sprememba nečesa, ki nujno predpostavlja eksistenco tega, kar se pri tem spreminja«<sup>47</sup>. Knjiga o Bogu je še točnejša: »Vzrok' je vedno in povsod le neko 'spreminjanje', 'dogajanje' in tudi pristojni 'učinek' je zopet samo posebno 'spreminjanje', 'dogajanje'«<sup>48</sup>. Učinek je torej »samo posebno spreminjanje, dogajanje«; ko neha spreminjanje, neha učinek. Ali se pa lahko vrši spreminjanje brez vzroka? Ne. O spremembi govorimo, kadar je bitje naslednji trenutek drugačno, kakor je bilo pred njim, to je, kadar ima nekaj, česar prej ni imelo. Toda ta 'nekaj' ne more biti iz nič, ampak mora biti od nečesa povzročen v skladu z našim načelom: »Vsak dogodek mora imeti svoj vzrok.«

<sup>44</sup> Str. 27.

<sup>45</sup> Str. 28.

<sup>46</sup> Podobno misel je izrazil Vebrov njegov učenec C. Logar, pa jo je filozof takrat odklonil. Gl. Knjigo o Bogu, 435, op. 4. Logar nevede ponavlja Meinongovo trditev, da imata vzročni implicans in implicatum »einen Zeitpunkt gemein«. Gl. o. c. 74.

<sup>47</sup> Str. 56.

<sup>48</sup> Str. 237.

Dokler sprememba, dotlej vzrok, ko neha vzrok, neha sleherna sprememba, in ker učinek ni nič drugega kakor spreminjanje, neha sleherni učinek.

Toda temu se upira na videz vse izkustvo. Ali ne trajajo učinki »v vsej svoji individualnosti naprej, četudi že davno ni več njihovih, vzrokov': hiša gori naprej, ko ni več bliska, ki jo je užgal; sunjena krogla teče po biljardni mizi naprej, ko odmaknem palico itd.«<sup>49</sup> Pustimo blisk in gorenje, ker sta prezamotana pojava, pa se vrnimo k puški. Ali pritisk na petelina tudi še traja, ko nikdo več ne pritiska nanj? Ali traja morda misel, ko jo neham misliti, ali slikanje, ko slikar neha slikati? Seveda traja slika, to je snov platna in barvil. Toda tej snovi in njenemu trajanju ni vzrok slikar. On je v pravem pomenu le vzrok — če govorimo samo o tvornem vzroku — da so se spreminjali odnosi med temi snovmi. Ko neha njegova vzročnost, neha spreminjanje. Isto je s kroglo. Kaj je povzročil sunek? Izpreminjanje stanja. Mirujoča krogla se je začela gibati, njena hitrost je naraščala, dokler je trajal sunek. Kakor hitro je ponehal, se je tudi hitrost nehala spreminjati (če odmislimo seveda zračni upor itd.) in traja, kakor je trajalo prej mirujoče stanje, dokler je kak vzrok znova ne spremeni. Telesa, ki delujejo nanje trajne sile, stalno spreminjajo svojo hitrost, n. pr. telo, ki prosto pada.

Ta trditev, da učinek traja samo tako dolgo, dokler ga vzrok dela istinitega, ni nova. Filozofija, ki smatra vzročnost za stvaren vpliv bitja na bitje, redno pride do tega zaključka. Tako A. Ušeničnik, ki pravi: »Ko preneha vzrokovanje, preneha učinkovanje in s tem nastajanje in tudi bivanje učinka. Cessante causa cessat effectus.«<sup>50</sup> Pri tem opozarja na sv. Tomaža, ki tudi ugotavlja, da je naravni vzrok »causa sui effectus secundum fieri tantum«, ter zaključuje: »Fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri.«<sup>51</sup> Sicer se pa s tem sklada tudi Vebrov istinitostni dokaz. Ali ni stvariteljna vzročnost aktualni vir sleherne izkustvene istinitosti, ki bi se v trenutku razblinila v nič, ko bi ta vir usahnil?

Izkustvena vzročnost ima še eno lastnost, ki sledi iz prejšnjih. Videli smo, da sta vzrok in učinek »le neko spreminjanje, dogajanje«. Prav tako vemo, da »mora vsak dogodek imeti svoj vzrok«. Tudi to dogajanje torej, ki mu pravimo vzrokovanje, mora imeti svoj vzrok itd. in infinitum. Odtod pravilni zaključek: »Temeljni znak vsake kavzalne vrste je ta, da nima ta vrsta ne začetka in ne konca.«<sup>52</sup> S tem ni povedano, da bi vsa vrsta ne mogla biti kako vključena, temveč le, da je vsak njen člen kot člen nekaj relativnega in bi bilo protislovno, da bi v njem iskali začetnika, to je absolutni vzrok vse vrste. Vključevalec vse vrste ne more biti obenem eden izmed odvisnih členov iste vrste. Tega nazora ni bilo treba bistveno spreminjati, ko je filozof odkril Stvarnika. »Po mojem,« tako pravi v Knjigi

<sup>49</sup> Uvod, 226.

<sup>50</sup> Uvod v fil. II, 475. Podčrtano samo tukaj.

<sup>51</sup> S. Theol. I, q. 104, a. 1 c.

<sup>52</sup> Uvod, 114.

o Bogu, »pa ostane Bog slej ko prej prvi vzrok, to pa seveda ne kot prvi istovrstni pričetek vsega vzročnega dogajanja, pač pa kot oni pričetek, kateri šele dá ter vrne vsej vzročnosti, vsemu notranjemu zaporednemu instinitostnemu vključevanju in samo njemu lastno vsebinsko posebnost, pa naj bo to vključevanje samo omejeno ali neomejeno, končno ali neskončno«<sup>53</sup>. Ako se je izkustvena vzročna vrsta začela, je njen prvi člen prav tako nezmožen, da začne vzrokovati brez vzroka, kakor vsi ostali. Le v tem se loči od ostalih, da se njegov vzrok ne nahaja več v isti »vodoravni« vrsti pred njim, ampak je drugega reda, »nad njim«. Sama po sebi je pa taka vrsta brez konca, ker vsak njen člen kaže dalje, na svoj vzrok<sup>54</sup>.

Povzamimo glavne točke. Vzročnost je stvarni vpliv podstati na podstat. Čista predmetna teorija zanika podstatnost, zato bi se z njo še najbolj strinjala Humeova vzročnost, ki ni nič drugega kakor zaporednost brez vsake stvarne zveze med pojavi. Veber se je spočetka res skliceval nanjo. Toda vsakdanja skušnja, ki jo predmetna teorija tako rada upošteva, ima za vzrok le to, kar pro-izvede kako spremembo. Zato je tudi Veber že spočetka začel odkrivati vedno ožje zveze med vzrokom in učinkom in to tem laže, ker so se mu sporedno kajstva preobraževala v podstati. Ako se ne oziramo na tipanje in iskanje ter si mislimo filozofovo pot do vzročnosti ravno, pa jo v označeni smeri morda še nekoliko podaljšamo, potem bi izrazili njegove dosedanje izsledke nekako takole:

Vzročno načelo: Vsak dogodek mora imeti svoj vzrok, je analitično, torej splošno in nujno, ker temelji v načelu zadostnega razloga. Bistvo izkustvene vzročnosti je vplivanje bitja na bitje. Bitji, ki ju naj veže vzročni odnos, morata biti zaradi tega istočasno istiniti. Tudi vzrok in učinek sta načelno sočasna, ker sta samo dejavna in trpna stran istega dogajanja. Učinek-izpreminjanje neha bivati, ko preneha vzrok-izpreminjevalec. Noben izkustven vzrok ne more sam po sebi začeti vzročne vrste in biti v tem smislu prvi vzrok. Tudi njegovo vzrokovanje je namreč izprememba, ki mora imeti vzrok. Ker torej vsako izkustveno bitje potrebuje neko dopolnilo, da lahko vzrokuje, je tudi vzročna vrsta kot taka, bodisi končna, bodisi neskončna, pomanjkljiva in zahteva, da sploh postane vzročna vrsta, »prvi vzrok, ... kateri šele dá ter vrne vsej vzročnosti ... lastno vsebinsko posebnost...«<sup>55</sup>

(Konec prihodnjič.)

<sup>53</sup> Str. 66.

<sup>54</sup> Prim. Ušeničnikov ugovor glede te točke in Vebrov odgovor v Sistemu, str. 367, t. 4, in str. 369, t. 4.

<sup>55</sup> Knjiga o Bogu, 66. Za morebitne »podaljške« svojih misli seveda ni odgovoren avtor Knjige o Bogu.

## Praktični del.

### ŠE: MISSA RECITATA.

V razpravi »Liturgija in liturgično gibanje«, ki je bila objavljena v letošnjem BV, je treba v poglavju o recitirani maši (str. 104—107) dodati še najnovejši uradni dokument S. C. R. z dne 30. nov. 1935. C. Dalmazio Minoretti, kardinal-nadškof v Genovi, je imenovano kongregacijo tole vprašal: »I. In Seminariis, in Congregationibus, in aliquibus paroeciis inolevit usus quo populus, una cum ministro respondeat in Missis privatis, modo nihil confusionis afferat. Quaeritur utrum hic usus sustineri possit, imo et propagari. — II. In nonnullis locis, in missis privatis, populus una cum sacerdote celebrante, alta voce et concordere, recitat Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus et Agnus Dei. Propagatores huius usus hanc rationem reddunt: Missa privata est abbreviatio Missae decantatae. Atqui in Missa decantata populus decantat Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus et Agnus Dei. Ergo hoc fieri potest per recitationem etiam in Missis privatis. Quaeritur utrum sustineri possit et usus et ratio adducta.«

Na vprašanji je kongregacija takole odgovorila: »Questa Sacra Congregazione, udito anche il parere della Commissione liturgica, risponde che, secondo il decreto n. 4365, spetta all'Ordinario giudicare se nei singoli casi, avute presenti tutte le circostanze di luogo, popolazione, numero delle Messe celebrate contemporaneamente ecc., l'uso proposto, benchè per sè lodevole, importi disturbo anzichè fomentare la devozione. Il che più facilmente può verificarsi nell'uso proposto nel secondo dubbio, pure prescindendo dalla ragione addotta, che cioè: Missa privata est abbreviatio Missae decantatae. In conformità al suddetto criterio l'Em. V. Revma nella sua prudenza ha il pieno diritto di disciplinare questa forma di pietà liturgica.«

S tem je prav za prav le potrjen odlok S. C. R. iz l. 1922. Kongregacija v principu ne ugovarja recitiranim mašam v tej ali oni obliki. Škofova stvar pa je, da v praksi v posameznih slučajih presodi, ali naj te vrste aktivno udeležbo vernikov pri maši dovoli ali ne. Brez škofovega dovoljenja pa recitirane maše niso dovoljene. (Prim. Ephemerides Liturgicae 1936, 95; Liturgisches Leben 1936, 109. 110.)

C. Potočnik.

### O ODSVOJITVI CERKVENE IMOVINE.

C a s u s. Cerkveno predstojništvo (župnik L. in ključarja) župne cerkve v Ž. je prodalo zemljišče, pripadajoče župni cerkvi, za 40.000 dinarjev. Kupec je kupnino takoj izročil župniku; ta pa jo je s pristankom občinskega odbora založil za zvonove, ki jih je nabavila po sklepu konkurenčne obravnave župna občina župni cerkvi. Ordinariat in banska uprava sta pristanek za pogodbo odklonila. Ker se zemljišče ni moglo prepisati na kupca, zahteva ta od župne cerkve, da mu izročeni znesek vrne. Novo cerkveno predstojništvo (župnik P. s ključarjema) pa zahtevke zavrača, češ da je bila pogodba neveljavna in da župna cerkev tudi ni bila obogatena; vsoto da more

tožitelj zahtevati le od župnika L. Prvostopno sodišče (okrožno kot zborna sodišče v Ljubljani z dne 18. okt. 1935, opr. št. Po I 71/35—12) je tožitelju zahtevak odbilo. V sodbi se navaja sledeče: V smislu § 51 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 in ministrske odredbe z dne 20. jun. 1860, d. z. št. 162 je za odsvojitve cerkvene imovine v vrednosti preko 50 din, odnosno za obremenitev v višini preko 500 din potrebno dovoljenje državne oblasti, kateri se mora v prošnji za dovoljenje izkazati pristanek škof. ordinariata. Šele s tako odobritvijo bi bila pogodba za toženo stranko, ki je sicer bila v smislu § 48 cit. zak. pravilno signirana, postala pravno veljavna za obe stranki in bi bil tudi župnik L. dobil potrebno pooblastilo v imenu tožene stranke in za njen račun potrditi prejem plačane kupnine 40.000 din. Ker pa župnik L. brez take odobritve ni mogel sprejeti kupnine za račun župne cerkve, ga je smatrati le za hranitelja sprejetega zneska 40.000 din na njegovo lastno osebno odgovornost napram kupcu. V smislu §§ 35, 36 zak. z dne 7. maja 1873, d. z. št. 50 je samo župna občina, ki jo v smislu ministrske naredbe z dne 31. dec. 1877, d. z. št. 5 ex 1878 zastopa odbor politične občine, dolžna s cerkveno konkurenčnimi prispevki skrbeti za nabavo predmetov, ki služijo cerkvenim namenom. Med take predmete spadajo tudi cerkveni zvonovi, ki jih je za toženo stranko morala po sklepu konkurenčne obravnave nabaviti župna občina s prispevki, ki bi jih izterjala do l. 1935. S tem, da je župnik porabil znesek za nabavo cerkvenih zvonov, pa ni obogatela župna cerkev, ker ona tega zneska ni sprejela, niti ni bila dolžna iz lastne imovine nabaviti zvonove, pač pa je začasno razbremenjena župna občina, ki je edina bila obogatela.

Sodba drugostopnega sodišča (apelacijsko sodišče v Ljubljani, odd. I dne 31. dec. 1935, opr. št. I Pl 300/35-3) pa se je postavila na nasprotno stališče in je tožiteljevemu zahtevku ugodila. V njej se navaja: Stališču prvega sodišča, da bi bil dobil župnik L. potrebno pooblastilo za to, da sme sprejeti kupnino v imenu tožene stranke in za njen račun, šele z odobritvijo nadzornih organov, ni pritrđiti. Pogodba je bila namreč s tem, da so jo podpisali župnik in dva ključarja, za toženo stranko v smislu določb §§ 42 in 48 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 pravilno podpisana. Zato je smatrati, da je bila sklenjena v imenu tožene stranke. Dejstvo pa, da bi morala biti pogodba odobrena od nadzornih oblastev — od škof. ordinariata in banske uprave — pa ima ravno ta pomen, da je taka odobritev pogoj dokončne veljavnosti pogodbe in sicer z učinkom ex tunc, ker ima po stališču o. d. z. taka odobritev vzvratno veljavo (§§ 865, 1016 o. d. z.). Iz besedila pogodbe je pa tudi razvidno, da je tožena stranka, zastopana po svojih zakonitih zastopnikih, prejela kupnino za prodani svet. Župnik L. te kupnine ni mogel hraniti kot privatna oseba na svojo odgovornost, marveč jo je hranil le v imenu tožene stranke kot njen zakoniti zastopnik. Zaradi tega ne more biti dvoma, da je tožena stranka dolžna vrniti kupnino, ki jo je na temelju pogodbe pravnoveljavno sprejela, ker bi bila sicer neupravičeno obogatena. Ker ni prišlo do odobritve pogodbe, je namreč odpadel razlog, da bi vloženo kupnino še nadalje obdržala (§ 1435 o. d. z.).

Tožena stranka pa ima iz naslova posojila terjatev na povračilo tega zneska napram cerkveni občini. Tožena stranka je pa še posebej na škodo tožeče stranke obogatena s tem, da je prejela zvonove, ki so bili nabavljeni s predmetno kupnino in ki so postali njena last od dneva dalje, ko so bili posvečeni.

Isti župnik L., ki se omenja v gornjem primeru, je kot nadarbinar prodal istemu kupcu nadarbinsko zemljišče za 60.000 din. Nadaljnji potek se docela ujema s potekom v primeru, ki smo ga zgoraj opisali. Prvostopno sodišče (okrožno kot zborna sodišče v Ljubljani z dne 18. okt. 1935, opr. št. Po I 72/35-5) je zahtevek, da kupnino vrne župna cerkev, odbilo, drugostopno sodišče (apelacijsko sodišče v Ljubljani, odd. I, dne 31. dec. 1935, opr. št. I Pl 301/35-3) pa mu je ugodilo. Motivacija se v obeh sodbah ujema do besede z motivacijo v zgoraj opisanih sodbah.

1. Oba primera sta teoretično in praktično zanimiva. Obe instanci sta se ozirali le na državne odločbe. V čem si sodba prvostopnega in drugostopnega sodišča nasprotujeta, je razvidno iz gornjega poročila. V naslednjem si oglejmo, kako bi v opisanih primerih sodilo cerkveno sodišče. Taka razmotrivanja pač niso odveč, saj gre za cerkveno imovino in je tožena stranka cerkvena oseba.

V obeh primerih je najprej govor o odsvojitvi cerkvene imovine in sicer v prvem o odsvojitvi imovine župne cerkve, v drugem pa o odsvojitvi imovine župnega beneficija. Odsvojena je bila cerkvena imovina v obeh primerih s kupoprodajno pogodbo.

Cerkveni zakonik ni uzakonil lastnega pogodbenega prava, temveč po kan. 1529 je sprejela cerkev, kar zadeva pogodbe, posamezna državna prava, kolikor njih predpisi ne nasprotujejo božjemu pravu ali kolikor nima cerkveno pravo lastnih določb. Za cerkveno območje velja torej vse, kar civilno pravo določa o pogodbah na splošno in o posamezni pogodbi posebej, dalje o pogojih, o solemnitetah, o učinkih, tako naravnih kot civilnih, in o zahtevkih ter tožbenih pravicah, ki izvirajo iz pogodbenega razmerja. Izjema je le, kakor rečeno, če državna določila nasprotujejo božjemu pravu ali če je izdala cerkev o stvari svoj zakon, bodisi splošen bodisi partikularen. Cerkveno sodišče v Sloveniji je zato dolžno uporabljati ustrezne določbe iz občega državlanskega zakonika; ne veže pa ga zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, ki ureja v §§ 38—59 cerkveno imovinsko pravo, kolikor ne pride v poštev kan. 1186.

V kan. 1530—1543 se nahajajo nekatere cerkvene določbe o posameznih pogodbah. Za naše vprašanje prihajajo v poštev kan. 1530—1543, kjer so določbe o odsvojitvi cerkvene imovine.

Odsvojitve cerkvene imovine (nepremičnin in shranljivih premičnin) je dovoljena pod pogoji, ki jih našteva kan. 1530. Pogoji so: a) pismena cenitev predmeta, ki jo podajo izvedenci; b) upravičen razlog; c) pristanek (dovoljenje = licentia) zakonitega predstojnika in č) izpolnitev kvatel, ki jih predpiše zakoniti predstojnik. Izpolniti se morajo vsi naštetih pogoji, sicer je odsvojitve nezakonita. Za veljavnost odsvojitve pa se zahteva le pogoj, naveden pod c, namreč pristanek zakonitega predstojnika. Upravičen razlog, radi katerega

se sme cerkvena imovina odsvojiti, je sila ali očitna korist ali dobro delo. O obstoju in zadostnosti tega razloga gre sodba pač zakonitemu predstojniku, ki dá pristanek za odsvojitvev.

Kdo je »zakoniti predstojnik«, je po kan. 1532 odvisno od vrednosti predmeta, ki naj se odsvoji. Za odsvojitvev predmeta, ki je dragocenost (prim. kan. 1497, § 2) ali je vreden nad 30.000 zlatih frankov, se zahteva pristanek sv. stolice. Za odsvojitvev vrednosti med 1000 in 30.000 zlatih frankov je potrebno dovoljenje, ki ga da krajevni škof, ko dobi pristanek stolnega kapitlja, gospodarskega sveta in prizadetih. Za vrednosti pod 1000 zlatih frankov daje dovoljenje krajevni ordinarij, ko zasliši stolni kapitelj.

V gornjih primerih je šlo za odsvojitvev vrednosti med 1000 in 30.000 zlatih frankov (med c. 13.000 din in c. 400.000 din). Pod »odobritvijo škofijskega ordinariata«, ki se zgoraj v sodbah omenja, je torej umeti dovoljenje krajevnega ordinarija s pristankom stolnega kapitlja, eventualnega gospodarskega sveta in prizadetih (župnika, beneficiata, patrona). Dovoljenje ni bilo dano.

2. Odsvojitvev cerkvene imovine brez dovoljenja (pristanka) zakonitega predstojnika je po kan. 1530, § 1. n. 3 neveljavna (invalida). Taka odsvojitvev je ničen posel, kakor jasno pove kan. 2347, ki določa zanj kazensko sankcijo. »Firma nullitate actus et obligatione, etiam per censuram urgenda, restituendi bona illegitime acquisita ac reparandi damna forte illata, qui bona ecclesiastica alienare praesumpserit...« Če za odsvojitvev ni bilo dano dovoljenje zakonitega predstojnika, ne odgovarja cerkvena pravna oseba, katere imovina se je odsvojila, temveč njen upravitelj. Cerkevna pravna oseba odgovarja v takem primeru le, če je bila pri odsvojitvi obogatena. Kan. 1527, § 2 namreč določa: »Ecclesia (cerkvena pravna oseba) non tenetur respondere de contractibus ab administratoribus sine licentia competentis Superioris initis, nisi quando et quatenus in rem suam versum sit.«

Da je pri taki neveljavni pogodbi osebno odgovorna tista fizična oseba, ki je pogodbo sklenila, je jasno povedano v kan. 536, § 3, ki določa o redovniku, ki sklene pogodbo brez dovoljenja svojega predstojnika: »Si contraxerit religiosus sine ulla Superiorum licentia, ipsemet respondere debet, non autem religio vel provincia vel domus.«

Dovoljenje, o katerem govorimo, ni samo pogoj definitivne veljavnosti pogodbe, temveč se absolutno zahteva vnaprej: »Nisi prius ab Ordinario loci facultatem impetraverint, scriptis dandam, administratores invalide actus ponunt qui ordinariae administrationis fines et modum excedant« (kan. 1527, § 1). Odsvojitvev cerkvene imovine spada nedvomno med posle, ki presegajo redno upravo. Odsvojitvev cerkvene imovine kot končni posel kakor tudi vsi pravni posli, ki jo sestavljajo, so po kan. 1527, § 1 neveljavni, ako ni bilo predhodno dano pismeno dovoljenje zakonitega predstojnika. Čeprav je stališče našega o. d. z. glede tega drugačno, ker se zahteva, kot pravi zgoraj navedena sodba apelacijskega sodišča, odobritev nadzornega oblastva le kot pogoj dokončne veljavnosti in ima vzvratno veljavo, se mora cerkveno sodišče kljub državnemu pogodbenemu pravu, ki

je po kan. 1529 tudi za cerkev privzeto, ravnati po nav. kan. 1527, § 1. Naknadno dovoljenje cerkvenega predstojnika nima vzvratne moči, kar je treba s poudarkom naglašati. Ako torej dovoljenje ni bilo predhodno dano, so posli neveljavni. Da postanejo veljavni, je potrebna sanacija, ki je pa po odločbi koncilске kongregacije z dne 17. maja 1919 (AAS 1919, 382) krajevni ordinarij ne more podeliti, četudi gre za vrednost pod 30.000 zlatih frankov.

3. Odsvojitve imovine župne cerkve odnosno nadarbine v gornjem primeru je bila neveljavna. Župnik je sprejel kupnino na osebno odgovornost, ne pa za župno cerkev odnosno župni beneficij. Prav tako je župnik na osebno odgovornost založil prejeti znesek za zvonove.

Pri neveljavnih pogodbah odgovarja cerkvena pravna oseba po kan. 1527, § 2 le tedaj, če je bila obogatena in kolikor je bila obogatena. Nastane torej vprašanje, ali je bila v našem primeru župna cerkev obogatena.

Primer, kakor je predložen, glede tega vprašanja ni zadosti jasen. Zdi se, da je bil dejanski položaj takrat, ko je župnik založil nezakonito sprejeti znesek za zvonove, tak, da je župna cerkev že imela zvonove, ki jih je nabavila po sklepu konkurenčne obravnave cerkvena občina (župljani). Zvonovi so takrat že bili last župne cerkve in torej niso bili nabavljeni z onim zneskom. Po sklepu konkurenčne obravnave je bila župna občina dolžna priskrbeti cerkvi zvonove. Ta sklep je obvezen tudi za cerkveno območje (prim. kan. 1186, odst. 1). Župna cerkev zato s kupnino, ki jo je župnik nezakonito sprejel in za zvonove založil, ni bila neupravičeno obogatena.

Al. Odar.

### NIČNOSTNA ZAKONSKA PRAVDA RADI NEZMOŽNOSTI

V zakonski pravdi, o kateri poročam, je bilo izdanih pet sodb; tri so izrekla naša državna sodišča (I. stopnja okrožno sodišče v Mariboru z dne 9. dec. 1931, opr. št. Cg I 5/23-31; II. stopnja višje deželno sodišče v Ljubljani z dne 3. marca 1932, opr. št. Bc II 14/3-32; III. stopnja stol sedmorice, odd. B v Zagrebu z dne 30. jun. 1932, opr. št. Rv 349/32-1), dve pa naši cerkveni sodišči (I. stopnja škofijsko sodišče v Mariboru z dne 20. jul. 1935, št. M/34-90; II. stopnja škofijsko sodišče v Ljubljani kot prizivno sodišče z dne 14. jan. 1936, MA 2/1935/21). Vse tri sodbe državnih sodišč so izrekle, da je zakon neveljaven radi spolne nezmožnosti moža, obe cerkveni sodišči pa sta odločili, da spolna nezmožnost ni dokazana. Zakon je torej za državno področje ničen, za cerkveno pa veljaven.

Pravne določbe, ki jih je bilo treba aplicirati, so v obeh pravnih redih stvarno iste. Zakonski zadržek spolne nezmožnosti v § 60 o. d. z. se ujema z zakonskim zadržkom v kan. 1068. Oba zakonika izrecno določata, da je pravna domneva vedno za veljavnost zakona in da mora biti zato zakonski zadržek popolnoma dokazan (§ 99 o. d. z. in kan. 1014). Po obeh pravnih redih je potreben v ničnostnih pravnih radah radi spolne nezmožnosti pred vsem dokaz po izvedencih (§ 100 o. d. z. in kan. 1976).



Primer se ni tikal teoretičnih dvomov o obsegu spolne nezmožnosti; šlo je le za konkretno ocenitev činjenic in stvoritev dokaza o obstoju zadržka spolne nezmožnosti. V tem pa se navedene sodbe državnih sodišč bistveno razlikujejo od sodb cerkvenih sodišč. Iz sodb razberemo, da ta diferenca ni le slučajna. Sodbe državnih sodišč so v motivaciji in odločbi popolnoma skladajo, prav tako tudi sodbi cerkvenih sodišč.

Sodbe državnih sodišč navajajo te-le motive: Dva izvedenca (dr. C. in dr. R.) sta izjavila, da je mož (toženec v pravdi) natura frigida, torej popolnoma in trajno nezmožen za spolno občevanje. Ugotovitev je sodišče sprejelo v polni meri. Priče so soglasno izpovedale, da jim je tožiteljica (toženčeva žena) kmalu po poroki povedala, da se s tožencem nista spolno združila radi njegove nezmožnosti. Pred sodiščem je tožiteljica izpovedala skladno z izpovedjo prič, da je mož sicer parkrat poskusil dovršiti zakon, a ga ni mogel. Toženec je sicer zatrjeval, da se je parkrat pravilno združil z ženo, večkrat pa ne, ker je imela žena mržnjo do njega. »Ne glede na mnenje izvedencev in izpovedbe prič, pa je njegova izpoved že radi tega malo verjetna, ker sam prizna, da do svoje poroke, to je do 38. leta, ni nikdar imel opravka s kakšno žensko. Če bi bil toženec zmožen za spolno občevanje, je pač težko verjetno, da bi bil kot gostilničar in mesar, ki ima mnogo priložnosti za spolno udejstvovanje, dočakal 38 let, ne da bi bil kdaj spolno občeval.« Tožiteljica je konzultirala več zdravnikov glede nezmožnosti svojega moža. Njene ponovne obiske pri zdravnikih in njeno živčno bolezen, ki ima izvir v pomanjkanju telesnega združenja, ne bi bilo mogoče razlagati, ako je mož spolno zmožen. Prezreti končno ni tudi priznanja toženca, da je bil v mladosti vdan onaniji. Sodišče se je, ko je upoštevalo navedene okoliščine, pridružilo mnenju izvedencev, da obstoji pri obtzencu impotentia coeundi.

Cerkveno sodišče — tako prvostopno kot drugostopno — pa je na osnovi poizvedb, ki jih je bilo izvedlo, sklepalo tako-le: Izpovedi moža in žene se ne ujemata. Sodišče nima razloga, da bi dajalo prednost izpovedi žene. Prišežni pomočniki (testes septimae manus) so izjavili, da je mož vseskozi verodostojen človek. Za njegovo verodostojnost govori tudi dejstvo, da je prostodušno priznal, da je nekajkrat z ženo le bolj »slabo« občeval, enkrat pa celo ni mogel izvršiti spolnega akta. Oba izvedenca (dr. M. in dr. T.) sta ugotovila, da je toženec pač natura frigida, kar pa, kakor sta pojasnila, ne pomeni spolne nezmožnosti ne organsične ne funkcionalne. Toženčeva trditev, da se je parkrat združil z ženo, se zdi obema izvedencema verjetna. Vzroki, da sta zakonca le malokrat spolno občevala, je moževa pasivnost in ženina mržnja do njega. Priče so pač izpovedale, da jim je žena tožila o moževi nezmožnosti, toda, ker so se prepri med zakonca začeli kmalu po poroki, je težko ugotoviti, če ni tega storila tempore iam suspecto. V vsakem primeru pa je vir izpovedim prič le žena. Na podlagi navedenih činjenic je sodišče razsodilo: spolna nezmožnost moža ni dokazana.

Al. Odar.

## SODBE RIMSKE ROTE V L. 1935.

Seznam sodb, ki jih je izrekla Rimska rota l. 1935, je priobčen v AAS 1936, 124—140. Pri vsaki sodbi je omenjen napis pravde, imena sodnikov, branilca zakonske vezi in odvetnika, pravni spor (dubium) v stereotipni obliki in končno sodni izrek, ki se glasi kot odgovor na spor (prim. BV 1935, 66). L. 1935 je izrekla Rimska rota 84 definitivnih sodb (l. 1934 96 sodb, prim. BV 1935, 158 in l. 1933 77 sodb, BV 1935, 67). Od teh sodb jih je bilo 80 v ničnostnih zakonskih pravadah. Za veljavnost zakona se je izreklo 44 sodb in za neveljavnost 36 sodb, v odstotkih 55% in 45%. L. 1934 pa je bilo za veljavnost zakona 51 sodb in za neveljavnost 42 sodb, v odstotkih 54.9% in 45.1%. L. 1933 pa za veljavnost 43 sodb in za neveljavnost 29 sodb, v odstotkih 60% in 40%. Od 765 sodb v ničnostnih zakonskih pravadah, ki jih je Rimska rota izrekla v 25 letih (od 1908—1932 incl.) jih je bilo polovica za neveljavnost zakona. Število sodb, ki proglašajo zakon za neveljaven, sicer nekoliko variira, a v zadnjih letih ne doseže polovice vseh ničnostnih zakonskih pravad.

V seznamu sodb Rimske rote se navaja tudi razlog, radi katerega se je v posamezni pravdi izpodbijala veljavnost zakona. Statistika pravad po razlogih pa je kljub temu otežkočena, ker se v seznamu navajajo razlogi v raznih variantah in ker se je v kakšni pravdi navajalo več razlogov hkratu (n. pr. *ex capite defectus consensus atque conditionis vel intentionis contra bonum fidei et sacramenti*).

Med zadržki, radi katerih se je l. 1935 izpodbijala veljavnost zakona pri Rimski roti, se navaja spolna nezmožnost moža šestkrat (4 sodbe za veljavnost in 2 za neveljavnost zakona), svaštvo iz nedovoljene spolne združitve se navaja dvakrat (1 sodba za veljavnost in 1 sodba za neveljavnost) in zakonska vez (*ligamen*) enkrat (sodba za neveljavnost). Zadržek v zvezi s kakšnim drugim razlogom se dobi štirikrat, namreč zadržek zločina in pomanjkanja privolitve (1 sodba za neveljavnost), zadržek krvnega sorodstva, pomanjkanje oblike, sila in strah (1 sodba za veljavnost), zadržek spolne nezmožnosti žene, bistvena zmeta in pomanjkanje privolitve (1 sodba za veljavnost), zadržek spolne nezmožnosti moža in pomanjkanje oblike (1 sodba za veljavnost).

Radi napake v obliki (*ex clandestinitate*) se je izpodbijal zakon enkrat (sodba za veljavnost) in enkrat v zvezi z razlogom sile in strahu (sodba za neveljavnost). En primer pomanjkanja oblike smo pa že v prejšnjem odstavku omenili.

V vseh ostalih primerih (65) se je izpodbijala veljavnost zakona radi kakšne hibe v privolitvi. Skupaj je 12 takih razlogov. (L. 1934 jih je bilo 25.) Navajam pri njih tri številke: prva pomeni skupno število pravad z navedenim konkretnim razlogom (sk.), druga pove, kolikokrat je bil zakon v takem primeru proglašen za neveljaven (n.) in tretja pove sodbe za veljavnost zakona (v.). Razlogi pa so tile:

Sila in strah: sk. 36, n. 15, v. 21; sila in strah ter pomanjkanje privolitve: sk. 1, n. 0, v. 1; sila in strah ter izključitev nerazdružnosti: sk. 1, n. 0, v. 1. Sila in strah se torej skupno navaja v treh

variantah ter v 38 primerih; za neveljavnost zakona se je v teh slučajih glasilo 15 sodb in za veljavnost 23.

Pomanjkanje privolitve: sk. 8, n. 3, v. 5; umobolnost moža: sk. 2, n. 2, v. 0; dostavljen pogoj: sk. 3, n. 1, v. 2; pomanjkanje privolitve in pogoj ali namen proti dobrini zvestobe in zakramenta: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina zakramenta: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena nerazdružnost: sk. 2, n. 0, v. 2; izključena edinost (unitas) in nerazdružnost: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina potomstva: sk. 8, n. 2, v. 6; hlinjena privolitev: sk. 1, n. 0, v. 1.

Brez definitivne sodbe se je ustavilo pri Rimski roti l. 1935 51 pravnih, od teh je bilo zakonskih 41 (AAS 1936, 141—148).

Najnovejši seznam sodb Rimske rote nam kaže iste rezultate, ki smo jih ugotovili pri sodbah iz l. 1933 (BV 1935, 68) in iz l. 1934 (BV 1935, 159).

Al. Odar.

### MISLI IZ OKROŽNICE PIJA XI. »VIGILANTI CURA« O VZGOJNEM POMENU KINEMATOGRAFA.

Na praznik sv. apostolov Petra in Pavla je papež Pij XI. izdal okrožnico o kinematografu. Naslovil je okrožnico na škofe Zedinjenih držav Severne Amerike, obrača pa se v njej do škofov vsega katoliškega sveta. V latinskem izvorniku in v laškem prevodu je okrožnico priobčil Osservatore Romano 3. julija, št. 153. Posnemamo po njej nekatere najbolj pomembne misli, načela, po katerih naj presojamo kinematografske predstave.

Pred dobro dvema letoma so škofje v Severni Ameriki ustanovili nekako sveto zvezo za krščansko spodobnost, »legio a decetia«, ki naj bi se borila zoper zlorabo kinematografskih predstav. Ta odpor zoper nemoralne filme že rodi sadove. Papež se veseli uspehov ameriških katoličanov in vprav ti uspehi so mu bili povod, da je v posebni encikliki avtoritativno izpregovoril o stvari, ki tako globoko sega v moralno in religiozno življenje vseh krščanskih narodov.

Ni pa prvič, da Pij XI. govori o tej reči. Že v okrožnici o krščanski vzgoji mladine (»Divini illius Magistri«, 31. decembra 1929; AAS 1930, 82) toži, da ima naša doba mogočna sredstva (kinematograf i. dr.), ki bi lahko pospeševala vzgojo in izobrazbo, ko bi jih ljudje uporabljali po zdravih načelih, služijo pa, žal, pogosto le draženju grdih strasti in pohlepu po dobičku.

V avgustu l. 1934 je papež zastopnike mednarodne zveze za kinematografske liste in knjige opomnil, kako te vrste predstave vedno z večjo silo delajo bodisi za dobro, bodisi za slabo. Da torej te predstave ne bodo rušile krščanske, pa tudi ne človeške npravnosti, utemeljene v naravnem zakonu, je treba za kinematograf uporabiti najvišja načela, ki morajo voditi in uravnavati resnično umetnost, ta veliki dar božji.

Vsaka plemenita umetnost mora že po svoji naravi težiti za tem, da človeka izpopolnjuje v kreposti in dobroti; zato pa mora tudi sama biti urejena po npravnih načelih in zapovedih. Iz tega pa nujno

sledi, da morajo tudi kinematografske igre biti v soglasju s pravimi načeli; zakaj le tako morejo gledalca navajati na нравno lepo življenje.

Letos, v mesecu aprilu, je papež delegatom mednarodnega kongresa za kinematografski tisk iznova govoril o tem važnem in težkem problemu ter jih ne samo v imenu religije, ampak tudi v imenu pravne in kulturne blaginje narodov pozival, naj storé, kar jim je moči, da bodo kinematografske predstave ljudi res izobraževale in vzgajale, ne pa jih kvarile in duše pogubliale.

Papež smatra stvar za tako važno, da se mu je zdelo potrebno, dati navodila, primerna sedanji hudi sili, ne samo za posamezne škofije, ampak za vesoljni katoliški svet. Potrebno in nujno je delati za to, da bo sedanji napredek, ki je dar božji, pa naj je to napredek v umetnosti, v vedi ali tudi v tehniki, da bo ves napredek Boгу v čast in dušam v zveličanje. Uživati moramo sedanje dobrine tako, da večnih ne bomo izgubili: »sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna« — tako nas Cerkev uči moliti.

Jasno pa je vsem, čim bolj čudovito napreduje kinematografska umetnost in industrija, tembolj je nevarna veri in nrvnosti, pa tudi spodobnosti v družabnem življenju. Priznali so to tudi ravnatelji kinematografske industrije in javno pred vso človeško družbo izpovedali svojo odgovornost. V mesecu marcu 1930 so se namreč radovoljno zavezali in slovesno obljubili, to obljubo skupno podpisali in objavili, da bodo vprihodnje čuli nad nrvnostjo onih, ki prihajajo h kinematografskim predstavam. Obljubili so, da ne bodo več razvijali slik, ki bi kvarile nrvnost gledalcev ali ki bi žalile nrvni zakon ali navajale na kršitev nrvnega zakona.

Pokazalo pa se je, da oni, ki so to modro sklenili, in oni, ki izdelujejo kinematografske slike, ne morejo ali tudi nočejo tega izpolniti, kar so sami od sebe obljubili.

V tej težki nepriliki so ameriški škofje osnovali sveto zvezo, ki naj brani javno nrvnost, človeške in krščanske vzore poštenosti. Škofom ni bilo v mislih, da bi prizadejali škodo kinematografski industriji; vprav nasprotno; saj so kinematografsko industrijo posredno celò obvarovali propasti, ki grozi vsem oblikam umetnosti, kadar se umetnost izprevrže v nenrvnost.

Milijoni ameriških katoličanov so slušali svoje škofe in se pridružili sveti zvezi za krščansko spodobnost ter se s podpisi zavezali, da ne pojdejo k nobeni kinematografski predstavi, ki bi žalila krščansko moralo in pravila spodobnega življenja.

Malo katera zadeva je v zadnjem času tako tesno združila škofe in njih vernike kakor sveta zveza za krščansko spodobnost. Pa ne samo katoličani, tudi odlični možje med protestanti in judi so sprejeli to misel in se strnili s katoličani v skupno borbo za to, da se kinematografske predstave preuredé po načelih resnične umetnosti in nrvnosti.

Sveta zveza je dosegla znatne uspehe. V kinematografih so manj pogosto predstavljali zlodejstva in razbrzdanost strasti; greha niso več tako očito hvalili in proslavljali; kriva življenjska načela se niso

več kazala v tistih prelestnih oblikah, ki tako mamijo mehke, občutljive duše mladih ljudi.

Nekateri so napovedovali, da bo sveta zveza za krščansko spodobnost hudo škodovala kinematografski umetnosti. Zgodilo se je vprav nasprotno. Začeli so se truditi, in ne malo, da bi kinematografske predstave bile bolj in bolj v soglasju z načeli plemenite umetnosti. Predstavljali so stvaritve najboljših starih pisateljev, pa tudi novejša izvirna dela, ki so vredna več kot navadne hvale.

Tudi materialne škode ni trpela kinematografska industrija. Zakaj mnogi, ki niso več prihajali v kinematograf radi nemoralnih predstav, so se vračali, ko so mogli gledati dostojne slike, ki ne žalijo spodobnosti in niso nevarne krščanski kreposti.

Umevno pa je, da nekateri zastopniki te industrije želé, naj bi se v kinematografih zopet vprizarjale stvari, ki morejo v gledalcih dražiti nizkotno hotljivost. Zakaj res umetnostno predstavljanje krepotnega dejanja zahteva več duhovne sile, več truda, več sposobnosti, časih tudi več troškov; pogosto pa je relativno laglje vabiti ljudi k predstavam, ki podžigajo strasti in budé skrite poltene nagone. Zato pa morajo katoličani z vztrajnostjo v borbi za dostojnost kinematografskih predstav zastopnike te industrije prepričati, da ne bodo odnehali v boju, ki so ga začeli.

Nihče ne taji, da je vsem, ki se mučijo za vsakdanje življenje, po končanem delu potrebno telesno in dušno razvedrilo. Uvedli pa so v naši dobi razne oblike in načine razvedrila. A vsako razvedrilo bodi dostojno razumnega človeka, zdravo in nravno, da budi v srcu plemenita čuvstva. Narod, ki se v času počitka vdaja razveseljevanju, ki žali čut za dostojnost, čast, nравnost, ki se vdaja razvedrilo, ki je, zlasti mladini, prilika za greh, tak narod je v veliki nevarnosti, da bo izgubil svojo veličino in moč.

Vsem je jasno, da so med raznimi oblikami razvedrila v naši dobi kinematografske predstave največjega pomena že zato, ker so povsod razširjene. Vsak dan se milijoni in milijoni zbirajo h kinematografskim predstavam; pri vseh narodih, bolj ali manj izobraženih, se vedno v večjem številu odpirajo kinematografske dvorane; kinematograf je najbolj navadno razvedrilo, ne samo za bogate, ampak za vse vrste ljudi. In ni je stvari, ki bi imela tako moč do množice kakor kinematograf. Ta moč je že v naravi slik, ki jih bežna luč riše pred očmi množice, je v igri, ki je tudi preprostim ljudem lahko umevna, in je tudi v okoliščinah, ki spremljajo igro.

Kinematograf govori v slikah. Duša sprejema slike z veseljem in brez truda, tudi preprosta, neizobražena duša, ki ni vajena, da bi sama mislila, ali nima volje, da bi se sama trudila za spoznanje. Če kdo tudi samo bere ali drugega posluša, je treba nekaj napora. V kinematografu ni tega napora, ampak samo užitek, ki ga gledalcu napravljajo slike, ki se kakor žive vrsté pred njim. Moč kinematografskih predstav se še poveča, če slike spremljajo govorne besede, ki tolmačijo dejanja, in če se z dramatično predstavo družijo tudi očarljiva glasba. V presledkih tu in tam še s plesi in tistimi različnimi prizori, ki jih imenujejo variété, palijo nečiste strasti. H

kinematografskim predstavam se zbirajo ljudje v poltemnih dvoranah, v razkošno opremljenih prostorih; mnogi med temi, ki prihajajo, so dušno in telesno izmučeni. Dogodke, ki se kažejo v slikah, vprizarjajo moški in ženske, ki se odlikujejo po naravnih darovih; naravne darove so z vajami po pravilih umetnosti še izpopolnili; obenem uporabljajo še vse druge pomočke, ki morejo ljudi mamiti.

Kinematografske dvorane so torej kakor šola, kjer se ljudje bolj kakor z golim, abstraktnim dokazovanjem vnamajo za krepost ali za greh.

Nenravne predstave, ki proslavljajo strasti, zavajajo mladino na grešno pot; kažejo življenje v napačni luči; zastirajo vzore; skrunijo čisto ljubezen; zatirajo v dušah spoštovanje pred zakonom, čut za družino; morejo tudi delati razdor med posameznimi, med družabnimi sloji, med narodi in plemeni.

Dobre predstave pa morejo kar najbolj ugodno vplivati na gledalca. Človeka vedré, pa tudi učé, budé v njem plemenite misli o življenju, razgrinjajo pred njim zgodovino, razkrivajo lepoto domače in tuje zemlje, kažejo mu resnico in krepost v mikavni obliki, ustvarjajo ali vsaj pospešujejo sporazum med narodi, plemeni, družabnimi vrstami; branijo pravico; vse kličejo h kreposti; pomagajo, da bi se v človeško družbo uvedel nov in bolj pravičen red.

Ker kino govori množicam, more v množicah vzbujati tudi kolektivno navdušenje za dobro ali slabo, ki se — izkušnja to uči — časih pojavlja tudi v bolečnih oblikah.

V naši dobi je torej pred vsem treba čuti in delati, da kinematograf ne bo šola razbrzdanosti, ampak sredstvo, ki se z njim narod vzgaja in нравno dviga. Škofje vsega sveta naj pazijo na to splošno in silno obliko razvedrila in obenem pouka; prepovedujejo naj to igro, kjerkoli se v njej žali нравni in verski čut. Ta dolžnost pa ne veže samo škofov, ampak vse katoličane ter vse dobre ljudi, ki jim je še mar čast in нравnost družine, domovine, cele človeške družbe.

V čem pa naj se kaže ta čuječnost in skrb?

Zadeva kinematografskih predstav bi se hitro in temeljito uredila, ko bi bilo možno proizvajati slike, ki so v skladu s krščanskimi načeli. A težkoče, zlasti finančne težkoče, so prevelike, da bi se kinematografska industrija mogla kmalu preustvariti.

Že sedaj pa je možno tole: škofje vseh dežel naj bi se obrnili do onih katoličanov, ki so kakorkoli udeleženi pri kinematografski industriji. Ti naj mislijo resno na dolžnost, ki jo imajo kot katoličani, in skrbé, kolikor je mogoče, da bodo slike, ki jih izdelujejo, v soglasju z zdravimi načeli. Saj ni majhno število katoličanov, ki sodelujejo pri filmih kot izvršitelji, ravnatelji, pisatelji, igralci; a žal, njih delo se ne ujema vedno z njih vero in pravimi načeli. Najboljše sotrudnike, ki bi pri tem apostolskem delu mogli pomagati, bodo škofje našli v vrstah Katoliške akcije.

Tudi to je treba kinematografski industriji povedati, da so škofje po božji zapovedi dolžni vedenje svojih vernikov nadzirati in voditi tudi ob času razvedrila. Njih sveta služba škofom veleva, da govoré glasno in odkrito, kako nenravne igre razjedajo stržen narodne moči.

Ob koncu daje okrožnica še posebe nekatera praktična navodila.

Vsi dušni pastirji naj skrbé, da bodo verniki, kakor njih bratje in sestre v Ameriki, vsako leto obljubili, da ne bodo hodili h kinematografskim predstavam, ki žalijo krščanske resnice in nравnost. Najlaglje bodo to obljubili v cerkvi ali v šoli. Pomagajo naj pri tem zlasti očetje in matere, ki jih v tej stvari veže posebna dolžnost. Katoliški listi pa naj pišejo o pomenu take obljube.

Da bodo verniki mogli izpolnjevati to slovesno obljubo, pa morajo vedeti, katere slike so take, da jih lahko vsi gledajo, katere so dopustne samo proti določenim pogojem in katere so kvarne, zares slabe. Zato je potrebno, da se sestavljajo seznamí kinematografskih slik in se priobčujejo v dnevnih listih ali drugače, tako da more vsak dognati, kaj se predstavlja v kinematografih.

Samo po sebi bi bilo želeti, da bi se za ves svet sestavil enoten seznam, saj vse ljudi veže isti nравni zakon. Toda če pomislimo na razne vrste ljudi, na odrastle in otroke, na učene in nevedne, ki naj bi predstave gledali, sodba o istih slikah ne more biti za vse in povsod enaka. Običaji, okoliščine, način življenja so v različnih krajih različni. Zato se ne more za ves svet sestaviti en sam seznam kinematografskih slik. A če se bo izdelal za vsak narod poseben seznam z ozirom na običaje, izobrazbo, značaj tega naroda, bo vendarle urejen po istih občih načelih.

Zato naj škofje vsakega naroda postavijo nadzorstven svet, ki bo nравno dobre slike priporočal, druge pa po njih kakovosti razvrstil; to sodbo nadzorstvenega sveta bo treba priobčiti duhovnikom in vernikom. Najbolje bo, če se ta služba poveri osrednjim odborom Katoliške akcije. Da bo nadzorstveno delo uspevalo, je vsekakor potrebno, da bo v vsakem narodu en sam nadzorstven svet. Vendar pa smejo škofje iz važnih razlogov sestavljati svoje diecezanske svete, ki bodo radi krajevnih razmer morda strožji v svojih sodbah in prepovedovali kako vrst slik, ki jo je osrednji svet dovolil po načelih, ki veljajo za narod v celoti.

Nadzorstveni svet bo tudi skrbel, da se bodo v kinematografih v župnih domovih ali v domovih katoliških društev razvijale samo dobre slike. Te dvorane naj bodo med seboj združene in združene bodo za kinematografsko industrijo dobri kupci; s skupnim naročanjem si bodo osvojile novo pravico, namreč to, da bo industrija proizvajala filme, ki popolnoma ustrezajo našim načelom.

Nadzorstveni svet bodi sestavljen iz članov, ki poznajo kinematografsko tehniko in ki so obenem trdni v načelih katoliške nравnosti in vere. Vódi pa naj svet od škofa izbran duhovnik.

Da bo nadzorstvo bolj uspešno in enotno, naj so narodni sveti različnih dežel med seboj v zvezi in naj drug drugemu priobčujejo svoje sezname; seveda bo treba obenem vedno vpoštevati posebne krajevne razmere.

F. U.

## Slovstvo.

### a) Pregledi.

#### VIRI IN LITERATURA ZAKONSKEGA PRAVA.

(Konec.)

9. V kánonih iz formalnega zakonskega prava je interpretacijska komisija pojasnila tele stvari.

Pristojnost sodišča za zakonske pravde pojasnjujeta dva odgovora z dne 14. julija 1922 (ad I in II) h kan. 1964. V prvem (ad I) je določeno, da more žena, ki jo je mož zlohotno zapustil, vložiti tožbo v zakonski pravdi le pri sodišču moževega pravega ali nepravega domovališča, ne pa tudi pri sodišču lastnega domovališča. Drugi odgovor (ad II) pa določa, da more žena, ki je poročena z nekatoličanom, vložiti tožbo v zakonski pravdi pri sodišču, kjer ima sama nepravo domovališče, kakor tudi pri sodišču, kjer ima mož domovališče.

O aktivni tožbeni legitimaciji v zakonskih pravadah, ki jo ureja kan. 1971, je izdala interpretacijska komisija naslednje odgovore:

Odgovor z dne 12. marca 1929 je pojasnil, da je v kan. 1971, § 1, n. 1, ki določa, da so za zakonske pravde legitimirani zakonci »nisi ipsi fuerint impedimenti causa«, umevati izraz *impedimentum* v širšem pomenu<sup>66</sup>, da torej ne pomeni le zakonskih zadržkov (kan. 1067—1080), temveč tudi hibe v privolitvi in napake v obliki (kan. 1081—1103). Drugi odgovor k istemu kánonu z dne 17. februarja 1930 določa, da morejo zakonci, ki sami niso legitimirani za zakonske pravde, naznaniti neveljavni zakon promotorju *iustitiae*, ki je po kan. 1971, § 1, n. 2 upravičen tožiti na neveljavnost zakona. Dalje je izdala komisija k istemu kan. 1971 dne 17. julija 1933 štiri odgovore (ad I—IV): prvi določa, da je zakonec, ki je bil prisiljen v zakon, upravičen tožiti na neveljavnost zakona (ad I); drugi odreja, da zakonec, ako je po njegovi krivdi (*causa culpabilis*) zakon neveljaven, nima pravice tožiti na neveljavnost zakona (ad II); tretji pojasnjuje, da zakonec, ki je sicer sam povzročil neveljavnost zakona, a na časten in dovoljen način (*impedimenti causa honesta et licita a coniuge apposita*), ni izgubil tožbene pravice (ad III); in končno določa četrti, da posluje promotor *iustitiae*, ko toži v smislu kan. 1971, § 1, n. 2 na neveljavnost zakona, po službeni dolžnosti (ad IV).

S ponovnim razpravljanjem iste zakonske pravde se je bavil odgovor z dne 16. junija 1931 in določil, da sodišče, ki je izreklo sodbo v zakonski pravdi, ne more znova soditi v isti zakonski pravdi. Do dvoma je prišlo, ker določa kan. 1989, da se morejo zakonske pravde, ki so se končale s sodbo, znova začeti (*retractari*), ker sodbe v zakonskih pravadah nikoli ne postanejo pravnomočne.

<sup>66</sup> Enako že v Gasparrijevem analitično-abecednem kazalu v. *impedimentum*.



O skrajšanem nesodnem postopku za ugotavljanje neveljavnosti zakona (kan. 1990) imamo tri odgovore. V prvem z dne 16. oktobra 1919 se določa, da more škof ali tudi župnik, ko obvesti škofa, pripustiti k poroki katoličana, ki se je poročil civilno ali nekatoliško v okoliščinah, v katerih ga je vezala določba o obliki, in je bil pozneje civilno razvezan, ne da bi bilo potrebno uvesti sodni postopek ali vsaj zaslišati branilca vezi. Odgovor z dne 16. junija 1931 (ad I) h kan. 1990 pojasnjuje, da se za »par certitudo«, ki je potrebna za ugotovitev, da spregled od zadržka ni bil podeljen, ne zahteva javna listina, — čeprav gre v tem kánonu za zadržke, ki se primarno dokazujejo z javnimi listinami<sup>67</sup> — temveč, da se more pridobiti tudi na druge zakonite načine. Po drugem odgovoru z istega dne (ad II) k istemu kánonu se zahteva zaslišanje prič, odrejeno v kan. 1990, preden se izreče, da je zakon neveljaven.

Koliko je v navedenih odgovorih interpretacijske kardinalske komisije v resnici novega, je točno težko povedati. Slo je pač za dvome, ki so jih različna cerkvena oblastva predložila. Pri dvomu pa je tako, da se nekomu zdi, da obstoji, drugemu pa ne. Vsekako pa je v nekaterih odgovorih podan smisel določbe, ki je bila v resnici sporna. Iz odgovorov oziroma predloženih dvomov marsikdaj zazveni zgodovinska reminiscenca. V teh primerih je dvom nastal zaradi zveze veljavnega prava s starim pravom, ki smo jo omenili v začetku. Podrobneje se s tem v temle uvodnem spisu ne moremo baviti, ker bi nas zapeljalo predaleč.

10. Poleg navedenih odgovorov je navesti med viri veljavnega zakonskega prava še vrsto odlokov centralnih cerkvenih organov, izdanih med leti 1918 do 1935.

Na prvem mestu moramo omeniti znano encikliko Pija XI. »Casti connubii« z dne 31. decembra 1930<sup>68</sup> in v njej formalno znova potrjeno konstitucijo Leona XIII. »Arcanum divinae sapientiae« z dne 10. februarja 1880<sup>69</sup>. Oba papeška akta se bavita z zakonom sicer pod dogmatičnim in moralno-pastoralnim vidikom, vendar sta tudi za umevanje zakonskega prava zelo koristna.

Kongregacija za zakramente je dne 4. julija 1921 izdala instrukcijo »super probatione status liberi ac denuntiatione initi matrimonii«<sup>70</sup>, kjer opozarja na določbe, kako se izkaže samski stan, in na določbo, da mora župnik kraja, kjer se je poroka izvršila, naznaniti poroko župniku rojstnega kraja zakoncev.

Instrukcija iste kongregacije z dne 1. avgusta 1931 o prošnjah za spreglede od zadržka krvnega sorodstva v prvem kolenu stranske črte mixto cum secundo<sup>71</sup> (n. pr. stric in nečakinja)

<sup>67</sup> Zadržki, ki pridejo v poštev, so: zadržek različne vere, javne zaobljube, zakonske vezi, krvnega sorodstva, svaštva in duhovnega sorodstva (kan. 1990).

<sup>68</sup> AAS 1930, 539—592. Tudi slovenski prevod. O encikliki je nastala obširna literatura.

<sup>69</sup> Fontes, ed. Gasparri III, 153—167.

<sup>70</sup> AAS 1921, 348; šk. 1. za lj. škof. 1921, 77.

<sup>71</sup> AAS 1931, 413—415.

naroča škofom, naj sprejemajo te prošnje le, če so podprte z nena-  
vadnimi kanoničnimi razlogi. Prošnje se bodo upoštevale le, če jih  
škof posebej priporoči in vsaj podpiše.

Kongregacija sv. oficija je dne 14. januarja 1932 izdala dekret  
o poroštvi pri zakonih med katoličani in nekatoličani<sup>72</sup>. Poro-  
štva, ki jih terja kan. 1061 odtod kan. 1071, se morajo dati pismeno  
in v obliki, da bodo veljala tudi po državnih zakonih kraja, kjer  
zaročenca bivata, kakor tudi kraja, kamor se bosta preselila.

Obredna kongregacija je v odgovoru z dne 14. junija 1918 rešila  
tri dvome o liturgični obliki poroke (kan. 1108)<sup>73</sup>. Na praz-  
nike, ki izključujejo drugo oracijo (oratio secunda), je dovoljeno  
dodati komemoracijo za novoporočene, ako škof dovoli slovesno  
poroko (ad I). Votivna maša za novoporočence je dovoljena tempore  
clauso razen na nedelje, zapovedane praznike prvega in drugega  
reda, privilegirane oktave prvega in drugega reda, privilegirane  
ferije in na božično vigilijo (ad II). Votivna maša na binškošno vigilijo  
in na vigilijo pred razglasenjem Gospodovim ni dovoljena (ad III).

11. Za formalno zakonsko pravo so bile izdane v tej dobi tele  
določbe:

Instrukcija kongregacije za zakramente z dne 23. decembra  
1929 o pristojnosti sodišča v zakonskih pravadah iz  
naslova nepravega domovališča<sup>74</sup> prinaša določbe za  
sodišče, kadar se stranka, zlasti tujerodna, obrne nanj racione quasi-  
domicilii. Določbe imajo namen preprečiti zlorabe, da si ne bi kdo  
izbral oddaljenega sodišča z namenom, da bi prikril važne okoliščine,  
ki bi jih pri sodišču racione domicilii ne mogel tako lahko utajiti.

Kongregacija sv. oficija je dne 27. januarja 1928 odgovorila na  
dve vprašanji o zakonskih pravadah, če gre za mešan zakon<sup>75</sup>. Na  
prvo vprašanje, ali imajo nekatoličani, bodisi krščeni ali nekrščeni,  
v zakonskih pravadah aktivno tožbeno legitimacijo, je  
sv. oficij odgovoril negativno in dostavil, da se je ravnati po zako-  
niku, zlasti pa po kan. 87. Vendar, če so posebni razlogi za to, da  
bi se priznala nekatoličanom za tako pravdo tožbena legitimacija,  
se je obrniti v vsakem primeru posebej na kongregacijo sv. oficija.  
Drugo vprašanje pa je bilo o tem, če spadajo zakonske pravde med  
katoličani in nekatoličani, ki se predlože sv. stolici, v pristojnost sv.  
oficija. Odgovor je bil pozitiven, zlasti zaradi kan. 247, § 3, kakor  
se v njem navaja; vendar pa ostane v moči kan. 1557, § 1, n. 1, ki  
določa, da so zadeve državnih poglavarjev, njihovih sinov in hčera,  
kakor tudi prestolonaslednikov pridržane papežu<sup>76</sup>.

Kongregacija za zakramente je izdala dne 7. maja 1923 dekret  
in pravilnik (normae) za postopanje pri dispensah super matri-  
monio rato et non consummato<sup>77</sup>; dne 27. marca 1929 pa je dodala

<sup>72</sup> AAS 1932, 25; šk. l. za lj. škof. 1932, 34.

<sup>73</sup> AAS 1918, 332.

<sup>74</sup> AAS 1930, 168—169.

<sup>75</sup> AAS 1928, 75.

<sup>76</sup> Kritiko tega odloka podaja Hilling, Kompetenz des hl. Offiziums  
in Ehesachen, Archiv f. k. KR. 1928, 537—549.

<sup>77</sup> AAS 1923, 389 in nsl. Tudi v knjižni obliki.

še pravilnik za ugotavljanje identitete oseb pri tem postopanju<sup>78</sup>. Kongregacija za vzhodno cerkev je izdala podoben pravilnik za omenjena postopanja pri oblastvih vzhodne cerkve dne 10. junija 1935<sup>79</sup>. Omenjena postopanja, ki jih vrše škofijske kurije, poverjene za to od kongregacije, so z omenjenimi pravilniki, ki spadajo h kan. 1970 in nsl., zelo natančno urejena.

Končno je treba v tej zvezi še omeniti okrožnico (litterae) kongregacije za zakramente z dne 1. julija 1932 na krajevne ordinarije »de tractatione causarum matrimonialium«<sup>80</sup>. Okrožnica naroča krajevnim ordinarijem, da morajo vsako leto poslati kongregaciji za zakramente točno statistiko o poslovanju cerkvenega sodišča v zakonskih pravnih, in jih dalje opominja, da naj »etiam in levamen conscientiae suae« sporoče kongregaciji, ako škofija ne zmore sodišča, kot je predpisano, da bo kongregacija poverila vsaj začasno zakonske pravde kakšnemu drugemu sodišču.

12. V tretjo vrsto virov za zakonsko pravo po zakoniku štejejo člene o ureditvi zakona v nekaterih povojnih konkordatih in izvršilne naredbe k tem členom. V formalnem oziru sicer ta zakonodaja ni občeppravna, v ideološkem oziru pa gre njen pomen preko državnih mej.

Določbe o zakonu obsegajo čl. 15 litvanskega konkordata z dne 27. septembra 1927, čl. 34 italijanskega konkordata z dne 11. februarja 1929, čl. 26 nemškega konkordata z dne 20. julija 1933 in čl. 7 avstrijskega konkordata z dne 5. junija 1933<sup>81</sup>.

V nemškem konkordatu je vprašanje o zakonu le nekoliko obravnano. Določa se namreč, da se more izvršiti v nujnih primerih cerkvena poroka pred civilno. V litvanskem konkordatu se načelno prizna cerkven zakon. V italijanskem<sup>82</sup> in avstrijskem<sup>83</sup> konkordatu pa je natančno določeno, da se pod določenimi pogoji priznajo cerkvenemu zakonu civilni učinki. K čl. 34 ital. konkordata je izdala sv. stolica te-le naredbe: instrukcijo kongregacije za zakramente z dne 1. julija 1929 o sklepanju zakonov z ozirom na civilne učinke zakona<sup>84</sup>; instrukcijo iste kongregacije z dne 1. avgusta 1930 o spregledovanju zadržkov<sup>85</sup>; okrožnico iste kongregacije z dne 1. maja 1932<sup>86</sup>; instrukcijo apostolske signature z dne 3. avgusta 1929 o civilnih učinkih sodb cerkvenih sodišč v ničnostnih zakonskih

<sup>78</sup> AAS 1929, 490.

<sup>79</sup> AAS 1935, 333 in nsl.

<sup>80</sup> AAS 1932, 272—274.

<sup>81</sup> Teksti so v AAS in v zbirkah konkordatov: Restrepo, *Concordata regnante Ssmo Dno Pio PP XI inita*, Rim 1934; Perugini, *Concordata vigentia*, Rim 1934; prim. BV 1934, 117 op. 34.

<sup>82</sup> Prim. O dar, *Značaj zakona v italijanskem konkordatu*, BV 1932, 50—67.

<sup>83</sup> O dar, *Avstrijski konkordat*, BV 1934, 106—132; Kušej, *Bračno pravo za katolike v Avstriji izza konkordata*, Slov. Pravnik 1935, 247—260.

<sup>84</sup> AAS 1929, 351 in nsl.

<sup>85</sup> Tekst pri Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio II*, Rim 1932, 599—600.

<sup>86</sup> Tekst pri Gasparri, o. c. II, 603—605.

pravdah<sup>87</sup> in dekret koncilske kongregacije z dne 4. avgusta 1931, s katerim se popravijo vprašanja o zakonu v katekizmu Pija X. za Italijo<sup>88</sup>.

Tako smo našli vse važnejše vire cerkvenega zakonskega prava, ki so jih izdala po l. 1918 centralna cerkvena oblastva. Med temi so zlasti pomembni omenjeni pravilniki za postopanje pri dispensah super matrimonio rato et non consummato, pri katerem se je najbolj pokazalo, da imajo kánoni v cerkvenem zakoniku večkrat le značaj okvirnih zakonov, ki nujno potrebujejo podrobnih izvršilnih zakonov in naredb<sup>89</sup>.

### III.

13. V zvezi z opisanimi viri moremo razumeti značaj in pomembnost literature o cerkvenem zakonskem pravu. Kakšen je pomen zadevne literature pred l. 1917 za interpretacijo veljavnega zakonskega prava, smo že govorili v začetku prvega odstavka. O literaturi po l. 1918 pa moramo naprej reči, da je izredno obširna. Razlogov za to je več. Zakonsko pravo posega prvič zelo močno v vsakdanjo cerkveno prakso; dalje so bile »opportunae immutationes«, ki jih je v tej materiji uvedel cerkveni zakonik, zelo obširne in so vsaj deloma preuredile skoro vsako poglavje zakonskega prava, kakor smo videli v prvem odstavku. Zakonik pa je kljub temu pustil nekatera vprašanja nerešena in ni vseh sporov odpravil, kakor je pokazalo veliko število pravnih norm, ki so izšle po l. 1918 in ki smo jih našli v drugem odstavku. Zato je bilo potrebno, da smo si vsaj v bežnem pregledu predstavili obseg in značaj virov za veljavno zakonsko pravo, preden spregovorimo o njegovi literaturi.

Vsa pomembnejša literatura o zakonskem pravu razen slovanške je registrirana v časopisih: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* (Literaturverzeichnis. IX. Eherecht)<sup>90</sup>, *Ephemerides theologicae lovanienses* (Elenchus bibliographicus. Theologia moralis, 4. De sacramentis), *Ius pontificium in Apollinaris*. V temle našem pregledu nima pomena, da bi navedli literaturo kolikor toliko izčrpno; zadostuje, če omenimo najvažnejša in bolj dostopna dela.

Literaturo o zakonskem pravu moremo razdeliti v več skupin. Poleg učbenikov splošnega cerkvenega prava<sup>91</sup>, ki med drugim raz-

<sup>87</sup> AAS 1929, 511.

<sup>88</sup> AAS 1931, 337.

<sup>89</sup> Za izvajanje občnih določb iz zakonskega prava so krajevni cerkveni zakonodavci izdali podrobne zakone in naredbe. Storili so to zlasti nemški škofje, njihove naredbe glej v *Archiv für katholisches Kirchenrecht*. V ljubljanski škofiji manjka takih določb za marsikatero stvar iz zakonskega prava, III. sinoda je bila v tem oziru nezadostna.

<sup>90</sup> V tem seznamu, ki prinaša nemške knjige in spise zelo izčrpno, niso navedena le dela o katoliškem zakonskem pravu, temveč o zakonskem pravu sploh.

<sup>91</sup> Med temi naj navedem le nekatere: *Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, 2 zv.<sup>4</sup> Paderborn 1934; *Vermeersch-Creusen, Epitome Iuris Canonici II<sup>5</sup>*, Mecheln in Rim 1934; *Retzbach, Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex*

pravljajo tudi o zakonskem pravu in sicer navadno iz praktičnih razlogov še bolj obširno kot o ostali snovi, imamo dela, ki obravnavajo samo zakonsko pravo, navadno materialno zakonsko pravo bolj izčrpno, formalno pa le bolj sumarično. Od teh del jih je večina manjšega obsega ter obravnavajo sicer vse zakonsko pravo, a le bolj pod praktičnim vidikom bodisi za šolo ali za župnike. Poleg teh pa so tudi velika dela, ki skušajo izčrpno obdelati vse zakonsko pravo in vprašanja, ki so z njim v zvezi, in sicer nekatera bolj pod pravno-historičnim vidikom, druga pa pod pravnodogmatičnim. Končno imamo še nebroj monografij in spisov ter sestavkov o posameznih vprašanjih iz zakonskega prava; nekateri od teh zasledujejo le praktične cilje, drugi pa znanstvene.

14. Vsaj po imenu naj navedem iz literature o zakonskem pravu naslednja dela, ne da bi se spuščal v njih opisovanje, ker bi nas to predaleč zavedlo: *Buonocore*, *Il sacramento del matrimonio nel diritto canonico* 1929; *Cerato*, *Matrimonium a Codice iuris canonici integre desumptum*<sup>1</sup> 1927; *Chelodi*, *Ius matrimoniale iuxta Codicem iuris canonici*<sup>2</sup> 1921. Chelodijevo delo ni obširno, a nenaavadno pregledno in jasno ter kot učna knjiga zelo priporočljivo. *Farrugia*, *De matrimonio et causis matrimonialibus* 1924 (prim. BV 1925, 281); *Gougnard*, *Tractatus de matrimonio*<sup>7</sup> 1931; *Hilling*, *Das Eherecht des Codex Iuris Canonici* 1927<sup>92</sup>; *Leitner*, *Lehrbuch des katholischen Eherechts*<sup>3</sup> 1920; *Müssener*, *Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis*<sup>2</sup> 1933<sup>93</sup>; *Noldin*, *De iure matrimoniali iuxta Codicem iuris canonici* 1919; *Pighi*, *De sacramento matrimonii* 1919; *Schäfer*, *Das Eherecht nach dem Codex Iuris Canonici*<sup>4</sup> in<sup>o</sup> 1924<sup>94</sup>; *Schönsteiner*, *Grundriß des katholischen Eherechts* 1925; *Vromant*, *Ius Missionariorum*, tom. V: *De matrimonio* 1930.

15. Posebej pa naj omenim sedem naslednjih del, ki brez dvoma spadajo med najvažnejša dela o zakonskem pravu izza zakonika; tri izmed njih so pisana nemško in štiri latinsko. Nemška dela so spisali *Linneborn*<sup>95</sup>, *Triebbs*<sup>96</sup> in *Knecht*<sup>97</sup>; latinska

*Iuris Canonici. Für die Praxis bearbeitet.* Freiburg i. B. 1935; *Pöschl*, *Kurzgefaßtes Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches*<sup>9</sup>, Graz, 2 zv. 1930/31; *Sipos*, *Enchiridion iuris canonici*<sup>2</sup>, Pécs 1931; *Prümmer*, *Manuale iuris canonici*, 6. izd. priredil Engelbert M. Münch, Freiburg i. B. 1934.

<sup>92</sup> Delo ni obsežno, a juristično nenaavadno dobro.

<sup>93</sup> Kritika je delo zelo hvalila.

<sup>94</sup> Pred leti je bilo to delo v Nemčiji zelo v rabi.

<sup>95</sup> *Grundriß des Eherechts nach dem Codex Iuris Canonici*<sup>4</sup> in<sup>o</sup> Paderborn 1933; 8<sup>o</sup>, XV in 502 str.

<sup>96</sup> *Handbuch des kanonischen Eherechts* (naslov na prvi strani), na drugi pa: *Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht. Für Theologen und Juristen.* Breslau 1927—1932, 8<sup>o</sup>, str. 769 (poleg uvoda in kazala, ki sta brez numeracije).

<sup>97</sup> *Handbuch des katholischen Eherechts. Auf Grund des Codex Iuris Canonici und unter Berücksichtigung des bürgerlichen Eherechts des Deutschen Reiches, Österreichs, Ungarns, der Tschechoslowakei und der Schweiz.* Freiburg i. B. 1928, 8<sup>o</sup>, str. XI in 812.

pa Cappello<sup>98</sup>, Vidal<sup>99</sup>, ko je predelal Wernza, Gasparri<sup>100</sup> in De Smet<sup>101</sup>. Ima pa vsako teh del svoje posebnosti.

Linneborn je prvi med Nemci znanstveno obdelal veljavno zakonsko pravo; prva izdaja njegove knjige je izšla že l. 1918, druga in tretja izdaja l. 1922, četrta in peta l. 1933. Delo je precej obširno; tretja izdaja ima 502 strani in v njih mnogo drobnega tiska. Pisana je knjiga zelo pregledno; navaja obširno literaturo, zlasti novejšo, medtem ko je v tretji izdaji opuščeno mnogo starejše literature. Avtor se mnogo sklicuje na sodno prakso Rimske rote. Knjiga pri- naša tudi kratke zgodovinske uvode. Delo je znanstveno, pisano v tradicionalnem stilu kanonističnih del, ki so po večini pisana dog- matično, a obenem ne zanemarjajo zgodovinskih uvodov in ekskur- zov, ter navajajo preporna vprašanja in važnejšo literaturo k njim. Hkrati pa je knjiga namenjena tudi praksi.

Drugače pa je zamislil svoje delo Trieb s, breslauski profesor cerkvenega prava in poznejši berlinski oficial. Namen je izražen že v naslovu »Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Ehe- rechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Ehe recht; für Theologen und Juristen«. Delo je predvsem namenjeno nemški dušnopastirski duhovščini in juristom v praksi. »Beide sollen — pravi v uvodu — das Ehe recht des neuen Gesetzbuches in theologischer und juristischer Darstellung wechselseitig kennen lernen.« Opomb pod črto Trieb s ne navaja; v uvodu pravi, da se je potrudil, da pove v tekstu, kar ima povedati. Ta metoda, ki je nastala kot reak- cija proti prekomernemu navajanju literature in mnenj, ki se je zlasti razpaslo med Nemci, ima seveda tudi senčne strani, ker ne more spornih vprašanj izčrpno obdelati in ne dati prilike, da čitatelj spozna tudi druga mnenja; po drugi strani pa vložki, ki bi spadali v opombe pod črto, motijo tekst. V jurističnem pogledu pa spada to delo med prva. Pohvaliti je zlasti juristično obdelovanje materije, ki ga v ka- nonističnih delih večkrat pogrešamo. Brez znanstvene »navlake« solidno, jasno in praktično tolmači pravne določbe. V delu so rešena mnoga praktična vprašanja, za katera bi rešitve v drugih delih zaman iskal. Avtor ni izviren le v sistemu in metodi, temveč veliko- krat tudi v rešitvah.

Tretje izmed navedenih nemških del je sestavil Knecht. Nje- govo delo je popolno nasprotje pravkar omenjenemu Triebsovemu delu; če bi to imenovali praktično, potem gre Knechtovemu naziv učeno delo. Kněchtov priročnik katoliškega zakonskega prava ima že daljšo zgodovino, kar je seveda močno vplivalo na njegovo vse- bino. L. 1883 je Weber izdal »Die kanonischen Ehehindernisse«;

<sup>98</sup> Tractatus canonico moralis de Sacramentis, Tomus III: De ma- trimonio. Accedunt Appendices de iure matrimoniali Orientalium et de iure italico post Concordatum viginti<sup>3</sup>. Turin 1933, 8<sup>o</sup>, str. XXVIII in 1081.

<sup>99</sup> Ius canonicum. Tom. V: Ius matrimoniale, Rim 1927, 8<sup>o</sup> str. XV in 868.

<sup>100</sup> Tractatus canonicus de matrimonio, 2 zv. (str. 476 in 636) 8<sup>o</sup>, Rim 1932.

<sup>101</sup> Tractatus theologico-canonicus De Sponsalibus et matri- monio<sup>4</sup> Brugis 1927, 8<sup>o</sup> str. XLV in 840.

peto izdajo tega dela je izdal l. 1898 Schnitzer pod naslovom »Katholisches Eherecht«. Na tem Weber-Schnitzerjevem delu sloni sedanji Knechtov priročnik. Delo je zlasti pomembno zaradi obširnih zgodovinskih uvodov. V opombah, ki so pogosto zelo obsežne, je nagromadenega veliko gradiva. Pravno-dogmatični del pa ni na isti višini kot historični del. V dodatkih upošteva avtor tudi državne določbe, veljavne v Nemčiji, Avstriji, Češkoslovaški, na Ogrskem in v Švici. Veliko pozornost posveča pisatelj tudi sodbam Rimske rote, ki jih večkrat per extensum navaja.

Med latinskimi deli sem omenil najprej delo, ki ga je napisal izredno plodoviti jezuit Feliks Cappello, profesor na rimski Gregorijani. Avtor je obdelal med drugim vse zakramente v obširnih tako zvanih kanonično-moralnih traktatih. V takih traktatih, ki so bili v prejšnjih časih zelo običajni po cerkvenih univerzah v Italiji, obdelujejo zakramente hkratu pod pravnim in moralno-teološkim vidikom. Cappellovo delo se v sholastično-šolski metodi bavi z interpretacijo pravnih določb. Historični podatki pa, ki jih navaja, so zelo skopi in nekam nametani skupaj, ne da bi bil iz njih vsaj v glavnih obrisih razviden pravni razvoj posameznega instituta. Pač pa je najti v njegovem delu veliko rešitev praktičnih vprašanj; v tem pogledu je delo vsega priporočila vredno. Dušnim pastirjem pride tudi prav, da je v tem delu zakon obdelan hkratu pod pravnim in moralnim vidikom. Svojim traktatom iz prava o zakramentih prideva Cappello tudi dodatke iz vzhodnocerkvenega prava.

Med najboljša dela o cerkvenem pravu je spadal pred zakonikom obširni Wernzov *Ius Ecclesiae Catholicae*. Posamezne zvezke tega dela po kodeksu predeluje jezuit Peter Vidal, profesor na Gregorijanski univerzi v Rimu. V petem zvezku, ki je izšel l. 1925 v prvi izdaji in l. 1927 v drugi izdaji pod naslovom »*Ius matrimoniale*«, je predelal Vidal četrti zvezek Wernzovega dela, ki ga je l. 1911 izdal v drugi izdaji jezuit Laurentius Wernz-Vidalov *Ius matrimoniale* je tehtno delo, ki ima bolj znanstven kot praktičen namen. Pisano je silno sistematično in skoraj abstrahira od kazuistike, ki je je polno Capellovo delo. Wernz je polagal veliko važnost na obširne zgodovinske uvode, kjer je prikazoval zgodovinski razvoj pravnega instituta; isto metodo je ohranil Vidal. V obširnih opombah je zbranih veliko podatkov. Ima pa to delo napako, ki se večkrat najde pri predelavi starejšega dela, da je namreč nekam okorno, premalo izčiščeno in da vsebuje mnoge stvari, ki bi se brez škode opustile in ki bi jih moderni avtor brezdvomno ne sprejel v svoje samostojno delo.

Najvažnejše delo za razlaganje zakonskega prava v zakoniku pa je brez dvoma Gasparrijev *Tractatus canonicus de matrimonio*, ki je izšel v dveh zvezkih l. 1932. Je to po kodeksu predelana izdaja dela, ki ga je izdal prvič Peter Gasparri l. 1891, ko je bil še profesor v Parizu. Avtor je veljal že pred novim zakonikom za enega med najboljšimi poznavalci prava o zakramentih. Pri novi kodifikaciji je imel vodilno vlogo; marsikatere stvari je po lastni izjavi v zakonikovih osnutkih in v zakoniku samem uredil

po svoje, ako v zboru konzultorjev ni bilo soglasja. Zato je jasno, da je stvarno, čeprav ne formalno, Gasparrijevo delo več kot le navaden tolmač zakonikovih določb. Vrh tega je bil Gasparri, ko je to zadnjo izdajo priredil, že štirinajst let predsednik interpretacijske kardinalske komisije in je v tej funkciji vso dobo izza zakonika vodil zakonikovo razlaganje. Gasparrijevo delo je sestavljeno v obliki starih legalnih komentarjev. V začetku vsakega odstavka izpiše besedilo kánona odnosno kánonov, če sestavljajo zaključeno celoto, in potem tekst komentira, a ne zgolj eksegetično, temveč po sistematični metodi. Zgodovinskih uvodov ne podaja; tudi historični podatki sploh so zelo pičli; omenja le nekatere starejše določbe iz dekretalnega prava in nekatere odloke rimske kurije, kolikor je za razlago veljavnih določb najnujnejše potrebno. Na koncu drugega zvezka je dodal še 25 dostavkov (*allegata*), 24 jih obsega razne pravne vire za zakonsko pravo<sup>102</sup>, v enem dostavku (*allegatum V*) pa je zbranih 68 formularjev o prošnjah za dispense in o njih podeljevanju.

Zadnje latinsko delo, ki sem ga zgoraj omenil, je spisal belgijski kanonik De Smet<sup>103</sup> pod naslovom *De sponsalibus et matrimonio*. Prva izdaja tega dela je izšla avgusta l. 1909, druga avgusta l. 1910, tretja izdaja l. 1920, dodatek k tretji l. 1923 in četrta izdaja l. 1927 v mogočem zvezku na 45 + 840 straneh. Delo ne podaja le zakonskega prava, temveč je »*theologico-canonicus tractatus*«, kar je isto kot zgoraj omenjeni »*tractatus canonico-moralis*«. Moralna vprašanja de usu matrimonii so v knjigi izčrpno obdelana. Nenavaden naslov *De sponsalibus et matrimonio* je ohranjen iz starejših izdaj, čeprav vsebini dela ne odговarja dobro. Prva knjiga »o zaroki« ima le 54 strani z dostavkom o oklicih (25 strani) vred, čeprav ta dostavek ne spada k poglavju o zaroki. Vse ostalo obsega druga knjiga »o zakonu«. V delu je nagromadene obilno snovi, v tem oziru je podobno zgoraj omenjenemu Knechtovemu delu. Zgodovinski podatki v njem so zelo bogati, vendar v glavnem to delo razpravlja o zakonu pod dogmatičnim, moralnim in pravnim vidikom. V resnici je prava zakladnica za to vrsto vprašanj. Ozira se tudi na državno belgijsko in francosko zakonodajo. Kritika je delo zelo hvalila. Škoda le, da je vobče premalo znano.

16. H koncu naj dostavim še nekaj o specialni literaturi zakonskega prava, ki se je v letih po promulgaciji zelo pomnožila. Shematično bi jo razdelil na dva dela: na zaključene monografije in na spise o kontroverznih in praktičnih vprašanjih.

O monografijah omenim najprej, da je njih število v zadnjih letih zelo narastlo radi številnih doktorskih disertacij z juridičnih

<sup>102</sup> Poleg teh, ki smo jih zgoraj med viri navedli, n. pr. še okrožnico Pija XI o krščanski vzgoji, dekret »*Ne temere*«, encikliko Benedikta XIV o tistem zakonu in še druge. Pravega razloga, zakaj so se ponatisnile te okrožnice, ne najdem.

<sup>103</sup> Avtor je izdal tudi druga manjša dela o zakonu: *Compendium tractatus de sponsalibus et matrimonio* 1915; *Praxis matrimonialis ad usum parochi et confessarii* 1920; *Le mariage chrétien* 1920 (prevedeno tudi v flamščino in angleščino).



in kanonističnih fakultet. Med juridičnimi fakultetami pridejo zlasti v poštev nemške, predvsem v Münstru in Würzburgu. Te disertacije, ki so registrirane v že zgoraj omenjenem časopisu *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, so obdelavale najrazličnejša poglavja<sup>104</sup> iz cerkvenega zakonskega prava. Med kanonističnimi fakultetami pa naj omenim zlasti l. 1922 ustanovljeno fakulteto na ameriški katoliški univerzi (*The Catholic University of America*), ki je izdala že dolgo serijo kanonističnih disertacij (*Canon Law Studies*). Med temi disertacijami se jih mnogo bavi z zakonskim pravom, samo iz l. 1934 sem opazil med njimi pet kanonističnih disertacij iz zakonskega prava<sup>105</sup>.

V naslednjem naj navedem nekaj pomembnejših monografij iz zakonskega prava izza zakonika. Nimam namena podati kolikor toliko popolnega seznama, ker ne spada v okvir tega uvodnega spisa. Pri naših razmerah pa bi ga tudi ne mogel podati. Naslednja dela naj nas vsaj nekoliko informirajo o stanju današnje literature o zakonskem pravu.

Za vprašanje o cerkveni in državni oblasti glede zakona naj omenim *Laisney, Mariage religieux et mariage civil 1930*; o mešanem zakonu *Eichmann, Das katholische Mischeherecht nach dem Codex iuris canonici 1921 in F. ter Haar, De matrimoniis mixtis eorumque remediis 1931*; o zadržku zakonske vezi *Kaas, Kriegsverschollenheit und Wiederverheiratung nach staatlichem und kirchlichem Recht 1919*; o zadržku mešane veroizpovedi in različne vere *Schenk, The matrimonial impediments of mixed religion and disparity of cult 1929*; o zadržku otmice *Mittlerer, Geschichte des Ehehindernisses der Entführung im kanonischen Recht seit Gratian 1924*; o zakonski privolitvi *Hübner, Das Eherecht Geisteskranken und Nervösen 1921*; *Juárez, De vi et metu in matrimonio 1928 in v. Schwerin, Quellen zur Geschichte der Eheschließung I, 1925*; o delegaciji za poroke *Krüger, Die Delegation zur Eheassistentz 1932*; o prepovedanem času za ženitev *Lampe, Die geschlossene Zeit (can. 1108 CIC). Historisch-dogmatisch dargestellt 1928*; o učinkih zakona *Picard, La communauté de la vie conjugale 1930*; o pravnem položaju nezakonskih otrok *Schmitz, Die Stellung der unehelichen Kinder im geltenden kanonischen Recht 1926*; o razporoki *Mahon, The Church and Divorce 1927*; o Pavlovem privilegiju *Jemolo, Il Privilegio Paolino dal principio del secolo XI agli albori del XV, 1923*; *Gregory, The Pauline Privilege. An historical synopsis and Commentary 1931*; o drugem zakonu *Rosambert, La veuve en droit canonique jusq'au XIV siècle 1923*; o zakonskih pravadh

<sup>104</sup> N. pr. o zaroki (več disertacij), o zadržku zločina, o vplivu zmote na zakonsko privolitve, o ozdravljenju v korenini.

<sup>105</sup> *Carbery, The juridical Form of Mariage, W. 1934*; *Dolan, The Defensor Vinculi, W. 1934* (ta disertacija je petinsedemeseta v vrsti kanonističnih disertacij); *Timlin, Conditional matrimonial Consent, W. 1934*; *Wahl, The matrimonial Impediment of Consanguinity and Affinity, W. 1934*; *White, Canonical ante-nuptial Promise and the civil Law, W. 1934*.

Hamedinger, Die Annulierung der katholischen Ehe 1928; Lanier, Guide pratique de la procédure matrimoniale en droit canonique 1927; Curinaldi, Parbeni postupak kod crkvenih ženidbenih sudova 1930; Haring, Der kirchliche Eheprozeß<sup>107</sup> 1930; Hollsteiner, Die Spruchpraxis der S. Romana Rota in Ehe-nichtigkeitprozessen seit Geltung des C. I. C. 1934<sup>108</sup>; o tihem zakonu Lazzaro Maria de Bernardis, Il matrimonio di coscienza 1935; za zgodovinski razvoj zakonskega prava glej Joyce, Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie 1934 (prevod iz angleščine) in Esmein-Généstal, Le mariage en droit canonique<sup>2</sup> 1929 in nsl.

17. O kontroverznih vprašanjih, ki z novim cerkvenim zakonom niso bila rešena oziroma so z njim šele nastala, sta podala pregled za prva leta po zakoniku Hilling<sup>107</sup> in De Smet<sup>108</sup>. Več teh kontroverz je razvidnih iz zgoraj navedenih odgovorov interpretacijske kardinalske komisije, ki jih je avtentično rešila. Na tem mestu naj le kratko naštejemo glavna preporna vprašanja v zadnjih 18 letih, ne da bi omenjal zadevno literaturo. Preporna so bila zlasti vprašanja o obveznosti določb o zaroki, o pojmu javnega zakonskega zadržka, o obsegu zadržka spolne nezmožnosti, o spovednikovi oblasti, spregledovati zakonske zadržke, o obveznosti določb o obliki poroke, o izredni obliki poroke, o pasivni asistenci, o pravici kaplanov, asistirati pri poroki, o aktivni tožbeni legitimaciji nekatoličanov in o pristojnosti cerkvenih oblasti za nekatoliške zakone ter končno v zadnjih letih vprašanje, ali zadene izobčenje po kan. 2319, § 1, n. 1 vse, ki sklenejo zakon pred nekatoliškim verskim predstavnikom, ali samo tiste, ki se poroče pred katoliškim župnikom in pred nekatoliškim verskim predstavnikom<sup>109</sup>. Samo po sebi se razume, da so k tem vprašanjem zavzeli svoje stališče tudi avtorji večjih del, ki so zgoraj omenjena. Al. Odar.

## b) Ocene.

Grabmann Martin, *Mittelalterliches Geistesleben*. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Band II. 8<sup>o</sup> (XII + 649). München 1936. Verlag Max Hueber.

Že l. 1926 je izdal Martin Grabmann zbornik raznih svojih razprav iz zgodovine srednjeveške sholastike in mistike (prim. BV VII,

<sup>106</sup> Podoben spis so moje Sodbe Rimske Rote 1934.

<sup>107</sup> Studien zum Eherecht des Codex Iuris Canonici (A. f. k. KR. 1922, 3—24); Eherechtliche Kontroversen und Probleme (A. f. k. KR. 1925, 97—121).

<sup>108</sup> Recentiores variationes et controversiae in re matrimoniali (Ephemerides theologicae lovanienses 1924, 558—579; 1925, 54—66).

<sup>109</sup> Eichmann, Die Straffälligkeit der Doppeltrauung (Theologie u. Glaube 1932, 206 in nsl.); isti Zur Auslegung der strafrechtlichen Bestimmung im CIC can. 2319, § 1, n. 1 (Trauung vor einem akatolischen Religionsdiener) (A. f. k. KR. 1934, 484—491); Barion, Die Straffälligkeit der Trauung von Katholiken vor dem akatholischen Religionsdiener (Bonner Zeitschrift f. Theologie u. Seelsorge 1931, 41 in nsl.); Mayer, Die Straffälligkeit bei Mischeneheschließung (A. f. k. KR. 1933, 488—495).

1927, 266 sl.). Sedaj nam podaja drugi zbornik, ki obsega 19 (prav za prav 25 razprav, ker obsega 19. sedem manjših razprav); med temi je 6 ne še natisnjenih, druge so pa po večini močno predelane in dopolnjene. Koliko dela in truda je nakopičenega v tem zborniku, je razvidno že iz tega, da je proučeval manuskripte in kodike 85 knjižnic, razmeščenih po 68 mestih. V središču tega zbornika so studije o avguštinizmu, aristotelizmu in averoizmu, pa velika studija o Albertu Velikem. Nekaj razprav je, ki morejo zanimati le strokovnjake v strogem pomenu, mnogo jih je pa, ki prinašajo novega znanja vsakemu, ki se bavi s filozofijo.

#### Podajmo le kratek pregled:

I. O vplivu sv. Avguščina na srednji vek glede na antiko (1—24). Sv. Avguštin se je skrbno bavil s starimi književniki in misleci. Njegov novoplatonizem sloni predvsem na Platonovih Enneadah. Poznal je Platona, malo pa Aristotela. Med Latinci je cenil najbolj Cicerona in Vergila. Vse to njegovo vrednotenje je prešlo na srednji vek. Srednji vek je silno cenil Cicerona in Vergila (prim. glede Vergila Dantejevo *Divino Komedijo*). Do Tomaža Akv. je dajal prednost Platonu pred Aristotelom. Platona je umeval novoplatonsko (nauk o idejah). Zato je E. Tröltscheva misel, ki je hotel sv. Avguščina ločiti od srednjega veka, popolnoma pogrešena. — II. Razprava sv. Avguščina o idejah in nje vpliv na srednji vek (25—34). G. razlaga Avguštinovo qu. 46 de ideis in kaže, kako so ta nauk sv. Tomaž, Bonaventura, Eckhart in Nikolaj Cusanus dalje razvijali. — III. Nauk sv. Avguščina o verovanju in vedenju in vpliv tega nauka na srednji vek (35—62). Auctoritas in ratio pri Avguštinu; intellectus praecedens fidei, fides quaerens intellectum, intellectus fidei; potreba npravnega razpoloženja: Ljubi Boga, da boš (globlje) spoznal Boga! Vpliv teh načel na sv. Anzelma, Tomaža, Duns Scota in dr. (Prim. pri nas podobno lepo študijo prof. dr. J. Fabijana v BV XII, 1932; Nauk sv. Avguščina o veri.) — IV. Aristoteles v sodbi srednjega veka (63—102). Danes je že premagana misel o »aristotelomaniji« srednjega veka. Denifle, Ehrle, Jeiler, Baeumker in dr. so nam odkrili bujno življenje v sholastiki in raznotero vrednotenje Aristotelove filozofije. G. na podlagi bogatega rokopisnega materiala kaže, kako se je Aristoteles uveljavljal, negativne in pozitivne sodbe o njem, podcenjevalne in precenjevalne do izmirjene in umerjene sodbe Tomaža Akv. — V. Cesar Friderik II. in njegovo razmerje do Aristotelove in arabske filozofije (103—137). Friderik II. je zelo pospeševal studij filozofije, prevajanje aristotelskih in arabskih del, vzdrževal je na svojem dvoru v Palermu takšne učenjake, ustanovil je tudi univerzo v Neapolu in poklical nanjo može, ki so bili znani kot aristoteliki, tako Petra de Hibernia, ki je bil učitelj tudi sv. Tomaža Akv. Tako se je sv. Tomaž po njem prvič seznanil z Aristotelom. — VI. Aristotelovi komentatorji Adam iz Bocfelda in Adam iz Bouchermeforda (138—182). Prvi prevodi Aristotelovih *Physicorum* in (tako zvanih) *Metaphysicorum*. V njih se že kaže vpliv averoizma. — VII. Zbirka *quaestionum* za izpite na pariški artistični (filozofski) fakulteti v 13. st. (183—199). — VIII. *Opuscula de summo bono sive de vita philosophi* in *de somniis* Boetija iz Dacije (200—224). Važni deli za poznavanje latinskega averoizma. — IX. Poročila iz monakovskih rokopisov o nekaterih doslej neznanih filozofih artistične fakultete (225—238). — X. Studije o averoistu Taddeju de Parma (239—260). O averoizmu v Italiji. Dante in averoizem. Taddeo de Parma (ok. 1321 v Bolonji) in njegova dela ter averoizem v njih. — XI. Bolonjski averoist Angelo d'Arezzo (261—271). Učil monopsihizem in večnost človeškega uma (ok. 1325). — XII. Poznosrednjeveški komentar o obsodbi latinskega averoizma po

pariškem škofu Štefanu Tempieru (1277) z drugim seznamom zmot (272—286). Komentar Raymunda Lulla in Duplessija d'Argentré. Doslej neznan komentar nekega pariškega profesorja iz 15. st. — XIII. Nauk sv. Alberta Vel. o razlogu za različnost stvari in latinski averoizem (287—312). Ali je bil Albert averoist? Neke težkoče v njegovih delih. Jasnost v *Summa theologiae*: neposredni vzrok različnosti stvari je božja stvarilna moč. — XIV. Ne še natisnjen rokopis Albertovega komentarja o Etiki v Stuttgartu (313—323). — XV. Vpliv Alberta Vel. na srednjeveško duhovno življenje (325—412). Nasproti mnenju, da je bil Albert samo zbiravec in enciklopedist, dokazuje G., da je bil velik stvarilen mislec, pravi početnik krščanskega aristotelizma. Njegovo duhovno osebnost označujejo imena: Albertus Teutonicus (radi poznanja nemških dežel, njih favne in flore), Magnus (zgodaj mu dodan priimek), Doctor universalis (radi obsežnosti njegovega znanja: poznavalec vse tedanje filozofije, aristotelске, arabske, judovske, novoplatonske; sv. pisma; patristike; prirode; spekulativne filozof in mistik). Njegov vpliv na vso dobo je bil izreden. G. kaže po virih, kako je vplival na sholastiko in mistiko (n. pr. na Eckharta, Taulerja in H. Seuse); na Nikolaja Cusana; na italijanske mislece, zlasti na Danteja, Savonarola in Pica de Mirandola; na francosko in angleško sholastiko. Že v 14. stol. so bili deli njegovih spisov prevedeni na armensko. Vprašanje o grških prevodih in o vplivu na bizantinsko teologijo še ni preiskano. — XVI. Prevodi Viljema iz Moerbeka Proklovih spisov in njih uporaba v latinski literaturi srednjega veka (413—423). Velik vpliv na sholastiko in mistiko 13. stol. je imel novoplatonik Proklos. Njegov spis »Stoicheiosis theologike«, lat. navadno z naslovom »Liber de causis« so sholastiki izprva imeli za Aristotelovo delo, šele sv. Tomaž je spoznal njegov izvor in značaj. V prevodu učenega dominikanca Viljema iz Moerbeka, sodobnika sv. Tomaža, so Proklovi spisi vplivali dalje. H knjigi »De causis« so pisali komentarje in vse spise raznotero uporabljali. Še Nikolaj Cusanus je bil pod močnim vplivom novoplatonskega misleca. Klibansky misli, da je tudi nauk tega kardinala o vzvišenosti božji nad »coincidentia oppositorum« nastal pod Proklovim vplivom. — XVII. Pomočki za studij Tomaževih del v stari dobi (424—489). To so bili iznimki iz Tomaževih del (abbreviations, compendia), sezname v resnici ali na videz nasprotujočih mest z izravnavami (concordantia) in kazala (tabulae, indices). Zajemljivo je, kar poroča G. o konkordancah. V prvi dobi so skušali vsa nasprotja izravnati (odtod izraz »concordantiae«). G. navaja kakih 7 tipov takšnih rokopisov. Pozneje so priznavali, da je sv. Tomaž marsikatero sodbo izpremenil. Joannes Capreolus, Princeps thomistarum, je zašel že v drugo skrajnost in imenoval *Summa theologico* »quasi liber retractationum« po zgledu Avguštinovih »Retractiones«. Zelo zmerno in pač pravilno pa je razsodil Seraphinus Capponi a Porrecta, eden najjasnejših komentatorjev Teološke Summe, da moramo ločiti v Tomaževih delih poglobitve, pojasnitve in določitve pa prave preklite in popravke (correcturae et retractationes); prvih je mnogo, kar je le naravno, saj je tudi Tomaž napredoval v spoznanju, drugih je malo in jih upravičeno priznamo le tam, kar jih je sv. Tomaž sam priznal, ker jih je res na več krajih skromno priznal, n. pr. s pristavkom »quamvis aliter alibi scripserim« (III 9, 4; podobno III 12, 2; III 70 4; III 62, 6, ad 3; 2 II 8, 6 in dr.). Izmed obširnih indeksov je najbolj znana »Tabula aurea« dominikanca Petra a Bergamo (1475), ki jo še sedaj dodevajo zbranim Tomaževim delom. — XVIII. Nauk Jakoba iz Viterba († 1308) o resničnosti božjega bitja (490—511). Pod vplivom novoplatonikov, ki jim je Bog um »nad bitjem«, so koncem 13. stol. razpravljali tudi nekateri sholastični misleci o tem, ali je Bog bitje ali ni, in so nekateri mislili, da se o Bogu bitje ne more dopovedati. Tako je modroval tudi nemški mistik Eckhardt. Motilo je te mislece to, da kaže pojem bitja nekaj sestavljenega (bitje = nekaj, kar ima bit), a Bog je čista popolnost, potem pa novoplatonski (Proklov) nazor, da je spoznanje čistejša popolnost kakor bitje. G. poroča v tej razpravi o (rokopisni) quaestio disputata Jakoba iz Viterba,

koncem 13. stol. magistra na pariški univerzi († 1308 kot nadškof v Neapolu), »Utrum Deus dicatur vere ens«, ki bistro loči razne pomene, kako se more jemati beseda »ens« (loči 4 pomene), in potem dokazuje, da Bogu, če se beseda prav umeje (quoad rem significatam, a ne quoad modum significandi) pristoji ta predikat: Bog je bitje, čisto bitje, bit sama (Jahve = qui est) in pravi vsega ustvarjenega bitja. Odgovarja tudi na ugovore, ki se zde nekateri povzeti prav iz Eckhardtovih del. — XIX. Posamezni liki iz srednjeveške dominikanske in tomistične teologije (512—613): 1. Aegidius iz Lessinesa, O. P., vnet učenec sv. Tomaža (512—530). — 2. Fra Remigio de' Girolami († 1319) in njegov nauk o veri, vedi in veroslovju. Izšel je iz kroga neposrednih učencev sv. Tomaža, bil učitelj Danteja in uvedel pesnika v tomistično miselnost (530—547). — 3. Bernhard iz Auvergna († po 1304), razlagavec in branilec nauka sv. Tomaža Akv. (547—558). — 4. Kardinal Guilelmus Petri de Godino († 1336), in njegova *Lectura Thomasina*. Ta spis je komentar k *Sentenciam* in zelo važen za spoznavanje najstarejšega tomizma. Ohranjen je v raznih manuskriptih (559—576). — 5. Helwicus Theutonicus, pisatelj psevdomističnega spisa »De dilectione Dei et proximi«. Pisatelj je bil pobožen frančiškan, a so njegovo delo dalj časa pripisovali sv. Tomažu in je devali v katalogih med njegova opuscula (576—585). — 6. Jakob Lilienstein in njegovo delo »Liber de divina sapientia«. Ta dominikanski teolog je bil doslej popolnoma nepoznan. G. je odkril njegovo delo v manuskriptu monakovske knjižnice (295 listov 4<sup>o</sup>) in pravi, da je lepa sholastično-mistična Summa iz začetka 16. stol. Poleg Aristotela in Platona mnogo navaja stare klasike. Delo je posvečeno ogrskemu kralju Ladislavu VII., sinu poljskega kralja Kazimira II. (585—602). — 7. Kardinal Kajetan in njegovo stališče v zgodovini tomizma in tomistične šole. Značilno za velik ugled tega moža je, da je sprejet v *Summa theologia* sv. Tomaža editionis Leoninae vprav Kajetanov komentar (602—613).

Že ta borni pregled kaže, koliko bogastva je nakopičil G. v tem zborniku. Na koncu so še dopolnila in popravki, seznam porabljenih kodikov, analitično kazalo ter imenik oseb. A. U.

Jugie Martin, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*. Tomus V: De theologia dogmatica nestorianorum et monophysitarum. 8<sup>o</sup>, 818 str. Parisii 1935.

S tem (petim) zvezkom je pisatelj dovršil svoje ogromno delo o bogoslovju ločenih vzhodnih kristjanov. Prejšnji zvezki so bili v BV že ocenjeni (1927, str. 72—75; 1931, str. 313—319 [2. in 3. zvezek]; 1934, str. 81—82). Vsi skupaj obsegajo nad 3500 strani in imajo veliko vrednost ne samo kot samostojno sistematično znanstveno delo, ampak tudi kot dragocena zbirka težko dostopnega gradiva.

Pričujoči zvezek obsega dogmatično bogoslovje vzhodnih nestorianskih in monofizitskih kristjanov: Kaldejcev, Koptov (in Etiopcev — Abesincev), Sircev in Armencev. Ti vzhodni krivoverci so zaradi notranje slabosti ali sterilnosti in po vnanjih nasiljih ter pokoljih že skoraj brez pomena; nestorianskih Kaldejcev je komaj še okoli 80.000, monofizitskih Sircev pa okoli 150.000. Njihova sedanja bogoslovna literatura je brez pomena. A po slavnejši zgodovinski preteklosti so še pomembni in imajo še mnogo važne starejše bogoslovne literature, dasi se je večina starejših spisov izgubila. Nikakor pa se ne morejo meriti z vzhodnimi Grki in Slovani. Zato je pisatelj vso njihovo dogmatično literaturo obdelal v enem samem zvezku, grško-slovansko pa v štirih zvezkih.

Dasi vsa še ohranjena bogoslovna literatura vzhodnih krivovercev ni preveč obširna, je vendar njen študij težaven in zamuden, ker je ta literatura tako razkropljena in ohranjena v raznih vzhodnih jezikih. Velik del te literature je zakopan v še ne izdanih rokopisih. Pisatelj si je delo s tem olajšal, da se je oziral samo na že izdano in v starejše ali novejše evropske jezike prevedeno literaturo. Ta omejitev je sicer v škodo znanstveni vrednosti knjige, a samo ta omejitev je sploh omogočila to delo. Drugače bi bilo nemogoče, da bi en sam pisatelj vse razmetano in preobširno raznovrstno gradivo obdelal. Pa tudi v tej omejitvi je bila pisateljeva naloga še vedno jako težavna.

Manjša polovica knjige (348 strani) obravnava nestoriansko, večja polovica (str. 348—787; na str. 789—818 so razni indeksi) pa monofizitsko bogoslovje. Starejšo zgodovino nestorianskega krivoverstva je pisatelj že pred več leti obdelal v knjigi: *Nestorius et la controverse nestorienne* (Paris 1912). Iz te knjige je mnogo gradiva sprejel v svoje najnovejše delo.

Perzijski kristjani kaldejskega (asirskega) rodu so zašli v nestorianstvo deloma že pred Nestorijem, namreč pod vplivom teologije Diodora iz Tarsa in Teodora Mopsuetskega. Za krivoverstvo so bili toliko dovzetnejši, ker so bili pod nasilniškim jarmom neverniških perzijskih vladarjev preveč ločeni od ostale vzhodne in zahodne krščanske cerkve. Ta ločitev je šla tako daleč, da je vplivala celo na cerkveno ustavo in na nauk o vrhovni cerkveni oblasti. Na sinodi v Selevciji (410) so se samostojno organizirali in ločili od ostale vzhodne cerkve, na sinodi l. 424 pa so tudi načelno določili, da so popolnoma neodvisni in da ima njihov patriarh (katholikos) polnost Petrove vrhovne oblasti. K toliki ločitvi so jih silile politične razmere, ker so bili perzijski vladarji v vednih bojih z Bizancem. Brez dvoma je prevelika zveza bizanske cerkve z državo zelo škodovala cerkveni edinosti. A v liturgični in bogoslovni tradiciji so ohranili nekoliko značilnih jasnih izjav o Petrovem prvenstvu na podlagi Mt 16, 17—19 (str. 42—47). O rimskem primatu niso mogli imeti tako jasnih pojmov. Sele v 8. stoletju se je med njimi začelo teoretično širiti priznavanje rimskega prvenstva na podlagi arabskega prevoda cerkvenih kanonov. Ti arabski kanoni so v poznejših stoletjih zelo olajševali tudi praktično priznavanje rimskega prvenstva in s tem tudi cerkveno zedinjenje (47—53). V verske prepire poznejših Grkov proti Rimu se niso vmešavali. O izhajanju sv. Duha uče deloma nedoločno, deloma pa pravilno; v tem vprašanju niso šli za Grki in so ostali indiferentni (str. 237—240). Glede epikleze starejši liturgični teksti in pisatelji še suponirajo, da se spremenjenje kruha in vina v Kristusovo telo in kri izvrši po Kristusovih besedah, a novejši pisatelji pripisujejo spremenjenje epiklezi; nekolikokrat na leto rabijo liturgični tekst, v katerem so Gospodove besede sploh izpuščene. A tako so zašli iz nevednosti, ne pa iz polemičnih razlogov (str. 308—316).

Zgodovina monofizitizma in monofizitske herezije je mnogo bolj zapletena že zato, ker je ta herezija vzhodno cerkev mnogo bolj vznemirjala kakor nestorianstvo in tudi veliko širše segla med vzhod-

ne narode. Zato je tudi starejša in poznejša literatura veliko obsežnejša. Sem spada vsa armenska, sirska, koptska in etioptska literatura od druge polovice petega stoletja dalje; v poznejših stoletjih so mnogi teologi pisali v arabskem jeziku. Najvažnejša so ona bogoslovna vprašanja, ki se dotikajo kontroverz med vzhodno in rimsko cerkvijo.

V zadnjih stoletjih monofiziti veliko odločneje taje Petrov in rimski primat kakor nestorianci. Starejši pisatelji in liturgični teksti pa jako jasno priznavajo Petrov primat. Za rimski primat je nekoliko manj prič, a posamezni so ga še v srednjem veku teoretično priznavali (str. 390—396). — Pri starejših pisateljih in v liturgijah je mnogo dokazov za pravilni nauk o izhajanju sv. Duha (str. 604—611). — Še več prič je za pravilno umevanje epikleze (str. 694—716). A podobno kakor nestorianci so tudi nekateri monofiziti v poznejših stoletjih tako zašli v zmoto, da v nekaterih liturgijah celo opuščajo Kristusove besede (str. 702).

Specialisti za razne vzhodne krščanske literature bodo v tako obširnem in raznoličnem gradivu gotovo zasledili marsikatero vrzel. A knjiga ima toliko praktično in znanstveno vrednost, da moramo biti pisatelju hvaležni za toliki trud. Čestitamo mu, da je mogel tako veliko delo dovršiti.

F. G r i v e c.

William Franz Michel, **Das Leben Marias der Mutter Jesu**. Verlag Herder & Co., Wien 1936. 8°, X in 587 str.

William je jeseni 1932 izdal knjigo »Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel«, ki je dosegla nenavaden uspeh: 33. tisoč nemške izdaje je na trgu, prevedena je na angleščino, francoščino, španščino, italijanščino, holandsščino, madžarščino, češčino, poljščino in japonščino, obeta se celo kitajski prevod, slovenska prestava pa že več ko leto dni čaka — založnika. Po temeljitih študijah in pripravah doma in v Palestini je pisatelj življenje in delovanje Gospodovo postavil v pravi okvir, v palestinsko deželo z njenimi zemljepisnimi, klimatičnimi, gospodarskimi posebnostmi in izraelsko ljudstvo z njegovimi socialnimi razlikami, političnimi stremeljenji, njegovim religioznim verovanjem in življenjem z vsemi notranjimi napetostmi in nasprotji. To je živa, iz resničnosti zajeta knjiga in ima, kakor prav naglašja jezuit p. Lippert, nekaj tiste moči, s katero so zapiski evangelistov delovali na prve krščanske bralce.

Knjiga o Marijinem življenju je zrasla iz istih priprav kakor knjiga o Jezusovem življenju in jo lepo dopolnjuje. Kratka poročila evangelijev o Mariji, postavljena v okvir religioznega in družinskega življenja palestinskega judovstva in v zvezo z mesijanskim poklicem njenega Sina, v knjigi zaživé in se razširijo v podobo življenja »milosti polne«, »bлагословljene med ženami«, »Gospodove deklice«, skromno delavne in v Boga zatopljene matere, v materinski bližini in spoštljivi oddaljenosti z Jezusom rastoče v veri in spoznavanju božjih načrtov, ob angelovi napovedi Jezusovega večnega kraljestva in Simeonovi napovedi meča se pripravljajoče na najbridkejšo žrtve, pod križem poklicane za novo materinstvo. Nič legendarnega, kar bi resničnost premaknilo, nič racionalističnega, kar bi nadnaravnost ponižalo.

S kakšno psihološko tenkočutnostjo govori pisatelj n. pr. o odnosu matere Marije do otroka Jezusa in odnosu otroka do matere ter pojasnjuje, kako je učlovečeni božji Sin ob človeški materi rasel, res rasel v znanju, ki mu pravimo »pridobljeno znanje« (scientia acquisita)! »Jezus je bil otrok in se ni samo otroka igral; njegova mati in zlasti še obličje njegove matere je bilo zanj zrcalo, v katerem je svet okoli sebe najprej spoznaval« (str. 223). Z isto psihološko poglobitvijo razpravlja, kako se je Marija vživljala v mesijansko skrivnost svojega Sina, ki se ji je polagoma razodevala, včasih v velikih presledkih, včasih pospešeno, zlasti po Jezusovem krstu v Jordanu. Kakor je podoba zunanjšega življenja mikavna, v ospredju stoji podoba Marijine notranje rasti, ne plod pobožne domišljije, marveč ljubezni polne poglobitve v evangelijska poročila.

Knjiga je razdeljena na osem večjih oddelkov: 1. Marijino življenje do angelovega oznanila s poglavji: Marijino življenje v milosti; Marijino življenje v religioznem občestvu; Marijino življenje v družinskem občestvu. — 2. Od oznanjenja do Jezusovega rojstva. — 3. Od rojstva do vrnitve v Nazaret. — 4. Skrito življenje v Nazaretu. — 5. Prehod od skritega življenja Jezusovega k javnemu (z globoko razlago Jezusovega čudeža v galilejski Kani). — 6. Marija med Jezusovim javnim delovanjem (s krasnimi izvajanji o Marijini rasti v veri). — 7. Marija in Jezusova daritvena smrt na križu s poglavji: Na potu v Jeruzalem; Jezusovo trpljenje; Poklic za novo materinstvo; Jezus v grobu; Mariji nosilka vere v odrešenje. — 8. Marija in mlada cerkev.

Brez pomišljanja trdim, da tako resnične in globoke knjige o Marijinem življenju ni v svetovni literaturi.

Posebej je treba opozoriti še na slike na tablicah, ki besedilo srečno pojasnjujejo. So to fotografije krajev in prizorov iz palestinskega življenja: pogled z nazareških višin na vzdrelonsko ravan in z ravnine na nazareške višine; moleči deklici na cvetno nedeljo v cerkvi božjega groba; pred vhodom v »kan« (prenočišče) in dvorišče v kanu z lopami; vhod v skalno votlino pri Betlehemu; pogled na Betlehem s cerkvijo Gospodovega rojstva; ilovnate jasli z rezanico in otrok v jaslih; žena z otrokom na oslu; karavana med morjem in puščavo; žene s pajčolanom in žene, ki nesó na glavi grmičje za kurjavo; notranjščina hiše; žene pri kuhi; krušne peči pri vasi Endorju; tipična skupina hiš v Naimu s skupnim dvoriščem; žena pri mosenju kruha; žena pri žrnvi in žena, ki pobira iz krušne skorje kamenčke; žene pri ročnem delu in žena z otrokom na hrbtu in vretencem v roki; pri studencu v Nazaretu; odhod božjepotnikov k Mojzesovemu prazniku (nebi-Musa); ples moških pri ženitnini; množica pred hišo; orientalska gornja dvorana; dvorana zadnje večerje, kakršno danes kažejo; jeruzalemska ulica; dve sliki na steklu iz katakomb: Marija med Petrom in Pavlom in Marija v raju. Podobam so pridejane podrobne razlage.

Knjigo najtopleje priporočam. Prepričan sem, da je bo vsak, kdor jo pazljivo prebere, iz srca vesel in jo zopet in zopet bral. Cena obsežni knjigi, vezani v platno, je nizka: v naših knjigarnah 102 din.

F. K. Lukman.

**Korošec-Krek, Zgodovina in sistem rimskega zasebnega prava.** 1. zv. 1. snopič: **Korošec, Splošni nauki, viri, osebno in stvarno pravo.** Založila Družba sv. Mohorja v Celju 1936. 8°. Str. XI in 265.



Rimsko zasebno pravo je sicer historično pravo, vendar je prešlo v velikem delu v moderna prava. Evropska kontinentalna prava in večina ameriških zasebnih prav temelje na njem. Papež Benedikt XV imenuje v konst. »Providentissima Mater Ecclesia«, s katero je na binkoštno nedeljo 1917 promulgiral Codex iuris canonici, rimsko pravo »insigne veteris sapientiae monumentum, quod ratio scripta est merito nuncupatum«. Zato je proučevanje rimskega prava še vedno najboljši uvod v pravni študij. Rimsko pravo ima pa tudi za cerkev in njeno pravo velik pomen. Cerkev je namreč zgradila svoje pravo na elementih rimskega prava, ko ga je »omilila ali po krščanskih resnicah popravljenega izpopolnila« (temperavit correctumve christianae perfecit), kot pravi Benedikt XV v zgoraj navedeni konstituciji. Podobno kot za pravnike je tudi za kanoniste študij rimskega prava koristen v dvojnem oziru. Odlično uvaja v pravno mišljenje in pojasnjuje številne pravne pojme, ki jih je cerkveno pravo sprejelo iz rimskega prava, čeprav jih je večkrat deloma spremenilo; toda teh sprememb ne more do dobra razumeti, kdor ne pozna prvotnega pomena. Nele za proučevanje cerkvenopravne zgodovine temveč tudi za tolmačenje veljavnega cerkvenega prava je poznavanje elementov rimskega prava zelo koristno. Zato je umevno, da na kanonističnih fakultetah skoraj redno naletimo na predavanja o rimskem pravu.

Iz povedanega bo razumljivo, zakaj slovenski učbenik o rimskem pravu omenjamo tudi v našem Bogoslovnem Vestniku. Učbenik, ki ga pišeta redna univerzitetna profesorja ljubljanske juridične fakultete Viktor Korošec in Gregor Krek, bo imel dva zvezka. V drugem bo prof. Krek obdelal obligacijsko pravo, v prvem pa profesor Korošec ostalo snov. Prvi snopič prvega zvezka, ki obravnava splošne nauke, vire, osebno in stvarno pravo, je pred kratkim izšel.

Prvi del pod naslovom »Splošni nauki« razpravlja o osnovnih pojmih (pravo, pravica, nastanek prava, vrste prava, razlaganje prava, analogija), o virih rimskega prava in o pravnih dejstvih (dejanje, dogodek, pravni posel, poslovna volja itd.). Drugi del podaja osebno pravo in tretji, najobširnejši, pa stvarno pravo. V vseh treh delih bo našel teolog mnogo pojmov, ki mu bodo prav prišli pri študiju cerkvenega prava in moralne teologije (n. pr. o sedmi božji zapovedi).

Delo je pisano jasno, precizno in v lepem jeziku. Avtor opisuje posamezne ustanove v luči tedanjih političnih, gospodarskih in kulturnih razmer, zato je delo pisano tudi zanimivo. Pod črto nakaže večkrat nadaljnji razvoj pravnega instituta do modernih zakonodaj.

O hvaležnosti, zlasti nasproti Bogu, pravijo, da je redka stvar v modernem svetu. Zato prijetno presenetli, da se prof. Korošec v uvodu svoje lepe knjige zahvaljuje najprej »Bogu, ki je scientiarum Dominus, za njim pa Njej, ki je Sedes Sapientiae«. Delo je avtor posvetil svojemu akademičnemu učitelju dr. Pavlu Koschakerju, univ. profesorju v Leipzigu.

Al. Odar.

Jeličić, dr. p. Vitomir, O. F. M., **Naša filozofsko-teološka učilišta prema najnovijim crkvenim odredbama.** (Ponatis iz »Franjevački Vijesnik« 1935, št. 10—11) Beograd 1935, str. 25.

V razpravi je ponatisnjeno predavanje, ki ga je imel avtor, profesor cerkvenega prava na frančiškanski univerzi v Rimu, dne 25. septembra 1935 v Zagrebu na kongresu profesorjev iz slovanskih frančiškanskih provinc. Avtor razpravlja o tem, kateri cerkveni zakoni veljajo za frančiškanska filozofsko-teološka učilišča, po katerem programu se morajo v njih vršiti predavanja in po kakšni metodi. Pisec poudarja, da veljajo za redovniška učilišča poleg kan. 587—591, ki izrečno govore o njih, tudi kánoni o cerkvenih seminših (kan. 1364—1366) in določbe v redovniških statutih. Za umevanje kan. 1365, § 1 (*»In philosophiam rationalem cum affinibus disciplinis alumni per integrum saltem biennium incumbant«*) je treba upoštevati italijanski sistem srednjih šol, po katerem traja gimnazija pet let in licej (filozofija) tri leta. Ta sistem je sprejet tudi v cerkvenih šolah v Italiji. V liceju se predava filozofija in matematični ter prirodoslovni predmeti (*»affines disciplinae«* v kan. 1365, § 1) kakor pri nas v višji gimnaziji. Iz tega sledi, da na naših bogoslovnih učiliših ni potreben dveleten študij filozofije, temveč popolnoma zadostuje eno leto. Pa še v tem letu se smejo poučevati uvodni teološki predmeti (razni jeziki, zgodovina itd.), seveda ne sme biti teh predavanj preveč. V tretjem delu razprave pojasnjuje avtor določbe v kan. 1366, § 2 in kan. 589, § 1, ki ukazujeta, da se mora filozofija in teologija predavati *»ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia«* (prim. o tem BV 1932, 174—175).

Razprava je pisana tehtno; umerjeno in pravilno po smislu tolmači cerkvene določbe ter o označenem predmetu zelo dobro informira.

Al. Odar.

## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 40 Din. Od nekaterih publikacij je v zalogi le malo izvodov.

### I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 25 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: **Evangeliji in Apostolska dela**. Po naročilu dr. A. B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak in dr. A. Snoj. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 36 Din; boljše vezave po 50, 62 in 90 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925. 25 Din; vez. 40 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: **Apostolski listi in Razodetje**. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 15 Din.
12. knjiga: A. L. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.

### II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi.) Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škof in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 Din.

Knjige se naročajo v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2; knjige in razprave prof. dr. Grivca pa v pisarni Apostolstva sv. Cirila in Metoda, Ljubljana, Napoleonov trg 1.

»Bogoslovni Vestnik«, publikacija Bogoslovne Akademije v Ljubljani, izhaja štirikrat na leto v celotnem obsegu do 20 tiskovnih pol.

Naročnina: 50 Din za Jugoslavijo, 60 Din za inozemstvo na leto.

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/I, in doc. dr. Alojzij Odar, Ljubljana, Vidovdanska cesta 9. — Njima naj se pošilja vse, kar je uredništvu namenjeno.

Uprava: Prodajalna Kat. tisk. društva (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ul. 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

Čekovni račun pri ljubljanski podružnici Poštne hranilnice, lastnica Bogoslovna Akademija, Ljubljana, ima št. 11903.

Oblastem odgovorna sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslovansko tiskarno.

Ponatisniti se smejo razprave in njih deli, ocene in drugi prispevki, ako se prej dobi dovoljenje uredništva in ako se v ponatisu navede vir.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

Scripta quae sive ad directionem sive ad administrationem commentarii nostri spectant, inscribantur: »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).