

**STAROGORSKI ROKOPIS IN OŽIVITEV VPRAŠANJA  
PISMENSKE TRADICIJE V SREDNJEM VEKU**

Pred nekaj meseci nas je presenetilo poročilo o najdbi novega slovenskega rokopisa iz poznega srednjega veka. V Koledarju Goriške Mohorjeve družbe je poročal beneško slovenski duhovnik Angel Cracina o zapisu treh molitvenih obrazcev s Stare gore<sup>1</sup>. Že pred dobrim desetletjem je našel italijanski cerkveni zgodovinar Guglielmo Biasutti v kapteljskem arhivu v Čedadu »rokopisno ‚Knjigo bratovščine sv. Marije na Gori‘ (Libro delle Fraterna di S. Maria del Monte), t. j. rokopis, ki obsega 179 listov (358 strani) in ki vsebuje podatke s Stare gore od leta 1492 do leta 1690. Na zadnjih dveh listih (lista 176 in 177) so bili napisani v slovenskem jeziku (sclauonice) starinski molitveni obrazci Gospodove molitve (očenaša), angelovega pozdrava (češčenamarije) in apostolske vere. Ta dva lista s slovenskimi molitvenimi obrazci je dr. Biasutti prenesel v nadškofijski arhiv v Videm, kjer se sedaj hranita.«<sup>2</sup> Vendar bi to odkritje spet zapadlo pozabi, oziroma bi Slovenci sploh zanj ne zvedeli, če se ne bi zanj pozanimal Angel Cracina, ki si je oskrbel fotokopije rokopisa, in o njem poročal najprej v zgoraj citiranem članku, nato pa še v posebni italijansko pisani in z več fotografijami opremljeni brošuri<sup>3</sup>.

Kraj nastanka novo odkritega slovenskega rokopisa je torej Stara gora (Castelmonte) vzhodno od Čedada, taborsko naselje s samostanom in staro božjepotno cerkvijo na vrhu dokaj visokega hriba (617 m) z lepim razgledom po Beneški Sloveniji in Furlaniji. Še pred sto leti je pripadala Stara gora strnjnemu slovenskemu ozemlju<sup>4</sup>, dandanašnji je sem že temeljito posegla italijanizacija. Cerkev, prvotno posvečena nadangelu Mihaelu, nanovo pozidana v poznem srednjem veku pa materi božji Mariji, je bila last čedadskega kolegiatnega kapitlja od 1122 do 1913. Kot romarska cerkev je daleč slovela vsaj že proti koncu 14. stoletja. O tem najzgovorneje priča naslednja okoliščina: »Leta 1400, 22. decembra je dovolil papež Benedikt odvezo Tristanu Zavornjanu, ki je bil umoril patrijarha Ivana Moravskega, pod tem pogojem, da je moral romati k Mariji Devici na Staro goro.«<sup>5</sup> Po množičnosti so dosegala romanja na Staro goro vrhunec v 16., 17. in 18. stoletju. Razen tistih, ki so romali tja iz oddaljenih krajev, so bili romarji največ Furlani, Italijani in Slovenci iz cele Furlanije, Goriškega, Trsta in Istre, včasih pa tudi Slovenci iz osrednjih pokrajin (Kranjci)<sup>6</sup>. Na znani romarski Stari gori si je torej neki duhovnik za delo s slovenskimi romarji zapisal tri najbolj pogostne molitvene obrazce.

<sup>1</sup> Angel Cracina: Starogorski spomenik; KGMD 1974, str. 140–143.

<sup>2</sup> Tam, str. 140.

<sup>3</sup> Angelo Cracina: Antiche preghiere popolari slovene del Santuario di Castelmonte; Udine 1974, 24 str.

<sup>4</sup> S. Rutar: Beneška Slovenija (Slovenska zemlja 3); Lj. 1899, str. 57.

<sup>5</sup> Tam, str. 120.

<sup>6</sup> Tam, str. 27, 28. I. Trinko: Beneška Slovenija; DiS 1898, str. 189.

Angel Cracina je poskušal odgovoriti tudi na vprašanje, kdaj se je to zgodilo in kdo je bil zapisovalec. Primerjal je namreč pisavo, s katero so zapisani slovenski molitveni obrazci, s pisavo drugih zapiskov v isti bratovščinski knjigi in ugotovil, da sta najemninski pogodbi iz let 1492 in 1498 pisani s isto roko kakor slovenske molitve. V obeh pogodbah je imenovan duhovnik Lavrencij, vikar na Stari gori. V pogodbi iz leta 1492 je Lavrencij navedel tudi svoj rojstni kraj, Mírník ob Idriji na skrajnem zahodnem robu Goriških Brd in v bližini Stare gore. Ker je bilo to nekdanj povsem slovensko ozemlje, smemo sklepati, da je bil tudi Lavrencij slovenskega rodu. Prav ta pogodba iz leta 1492 pa je dala Cracini s tem, da je bila zapisana tik pred slovenskimi molitvenimi obrazci, tudi osnovo za datiranje nastanka slovenskega rokopisa: leto 1492. Če torej verjamemo sklepom Angela Cracine, in zaenkrat ni nobenih stvarnih osnov, da bi jih mogli izpodbijati, vemo ne le za kraj nastanka novo najdenega slovenskega rokopisa, ampak tudi za čas njegovega nastanka in pisca.

Cracina pa se ni omejil samo na poročilo o novoodkritem rokopisu in na ugotavljanje nekaterih okoliščin njegovega nastanka, ampak se je spustil tudi v bežno primerjavo z drugimi slovenskimi rokopisi iz srednjega veka in poskušal določiti pomen nove najdbe. Po njegovem mnenju prekaša starogorski rokopis istovrstnega rateškega (celovškega) »po slovnični in slogovni pravilnosti in po čistem jeziku«<sup>7</sup>. Stvaren in pravičen odgovor na to vprašanje bodo dale šele temljite analize jezikoslovcev. Za literarnega zgodovinarja je zanimivejše dejstvo, da je Cracina s svojimi izvajanji ponovno aktualiziral vprašanje, ali so in v koliko so katoliški duhovniki v srednjem veku izoblikovali neko tradicijo najosnovnejših verskih besedil, pismeno ali vsaj ustno. To vprašanje se zastavlja slehernemu jezikovnemu in literarnemu zgodovinarju, ki se ukvarja s srednjim vekom, od časa do časa pa je v slovenski strokovni publicistiki s skrajnostnimi razrešitvami izzvalo polemične reakcije. Cracina ga aktualizira s takšno trditvijo: »Brižinski spomeniki, celovski rokopis in starogorski spomenik so kaj zgovoren dokaz, da se je v celotnem slovenskem kulturnem prostoru že v srednjem veku izoblikoval enoten slovenski cerkveni jezik, ki je v stoletjih ohranjeval in pospeševal slovensko besedo in bil podlaga za poznejši samostojen slovenski slovstveni razvoj.«<sup>8</sup>

Če pustimo ob strani našega zanimanja morebitno in verjetno ustno tradicijo prenašanja vsaj najosnovnejših verskih obrazcev s stalno ali občasno idejno-vsebinsko kontrolo poklicanih (duhovščine) od misijskih časov (pokristjanjevanje) do reformacije, nas pri ponovnem preverjanju možnosti takšne ali drugačne pismenske tradicije najprej zanima ožje geografsko območje, v katero sodi starogorski rokopis. To je v naožjem okviru Beneška Slovenija, v nekoliko širšem pa celotno jugozahodno slovensko obrobje. Ta prostor vsaj za srednji vek pomembno označuje bližina cerkveno-upravnega središča Ogleja oziroma kasneje Vidma, ki je bil hkrati v tem času tudi pomembno kulturno žarišče.

Na tem mestu se ne moremo spuščati v vprašljivo hipotezo o ondotni provenienci brižinskih spomenikov<sup>9</sup>. Pač pa je pozornosti vredno, kar poroča Ivan

<sup>7</sup> A. Cracina: Starogorski spomenik; KGMD 1974, str. 142.

<sup>8</sup> Prav tam.

<sup>9</sup> R. Kolarič: Sprachliche Analyse; Freisinger Denkmäler — Brižinski spomeniki — Monumenta frisingensia, München 1968, str. 18—120.

Trinko o starih slovenskih molitvenih obrazcih in cerkvenih pesmih, ki so bile v prejšnjem stoletju v rabi po beneškoslovenskih cerkvah<sup>10</sup>. Po kratkem primeru, ki ga navaja, je šlo za besedila v dialektu; ta pa so mogla imeti dialektično podobo že od vsega začetka, ali pa so se dialektu prilagodila šele v kasnejši stalni rabi na ozemlju, ki je bilo z beneško-avstrijsko mejo zaradi stalnih političnih nasprotij in pogostih vojna v novem veku ločeno od matičnega narodnega ozemlja. Vendar so to le ugibanja, dokler se ne najdejo kakšni novi zapisi, ki bi dokazovali starost in kazali nekdanjo jezikovno podobo teh cerkvenih besedil. Doslej imamo v razvidu le dva beneškoslovenska rokopisa cerkvene provenience iz 15. stoletja. Razen obravnavanega novega rokopisa s Stare gore s tremi najpomembnejšimi molitvenimi obrazci je tu še nekaj manj kakor sto let poznani beneškoslovenski ali čedadski rokopis, ki je nastal med terskimi Slovenci in obsega zapiske Marijine Bratovščine v Gorenji Černeji. Poprejšnje latinske zapiske je leta 1497 prevedel notar Johannes z otoka Krka v »beneško slovensko narečje«, v katerem so »vidne nekatere čakavske posebnosti«<sup>11</sup>. Že med tema skromnima ostankoma pisane slovenščine iz Beneške Slovenije v poznem srednjem veku pa je vidna bistvena razlika: medtem ko je bratovščinski zapisnik pisan v jeziku ljudstva in z italijansko-furlanskim pravopisom, se jezik molitvenih obrazcev vidno dviguje nad kakršnokoli narečno podobo, zapisan pa je v nemškem pisnem načinu. To daje slutiti zapisovanje in prepisovanje najpotrebnejših cerkvenih besedil v nekem širšem prostoru in z verjetno tradicijo.

Tak pojav je bil na jugozahodnem slovenskem obrobju prvič zapažen v zvezi z jezikovnim priročnikom italijanskega redovnika Gregorija Alasie iz leta 1607. Vatroslav Oblak, ki se je lotil temeljite jezikovne analize te drobne knjižice, je ugotovil: »Jezik v tej knjigi ni jednoten, opaziti se da, da se jezik v razgovoru in slovarji (tedaj v originalnem delu pisateljevem) razlikuje od onega v tekstih t. j. pesmih in molitvah, v zadnjih je mnogo boljši in menj pogrešen. Brez dvojbe je upotrebil A. da Somm. za ta del svoje knjige starejše tekste, katere je samo nekoliko predelal.«<sup>12</sup> Da je Alasia takšne starejše tekste mogel dobiti zapisane in ne zgolj iz ustnega izročila, je potrdila najdba italijanskih in slovenskih rokopisnih beležk iz srede 16. stoletja, ki so bile zapisane nekje na Goriškem<sup>13</sup>. V tem rokopisu je zapisan spovedni obrazec in invokacije pred pridigo. Tako je tudi sicer skeptični France Kidrič v svoji biografski študiji o Alasii izjavil, da »molitveni formularji v Alasijevem slovarju »delajo vtis, da so posneti po pisani predlogi«<sup>14</sup>. Vendar je svoje sklepanje omejil, češ da gre za zapise »najnujnejših slovenskih formularjev, ki so si jih napravljal tu in tam slovenski duhovniki«<sup>15</sup> in da so »rokopisi s podobno vsebino« krožili le »v območju italijanske pravopisne sfere«<sup>16</sup>. Torej je Kidrič priznaval neko cerkveno pismensko tradicijo z omejenim repertoarjem le na področju jugozahodnega slovenskega obrobja. Stagorski rokopis je vsekakor dokaz, da v sklepanju ni šel predaleč. Hkrati pa nam ta novi rokopis omogoča, da primerjamo tri najpomembnejše molitvene

<sup>10</sup> I. Trinko: Beneška Slovenija; DiS 1898, str. 83, 251, 252.

<sup>11</sup> Fr. Tomšič: Pismenstvo; Zgodovina slovenskega slovstva I, Lj. 1956, str. 178.

<sup>12</sup> V. Oblak: Doneski k historični slovenski dialektologiji II; LMS 1891, str. 68.

<sup>13</sup> Fr. Ilešič: Slovenski rokopis iz l. 1551 in 1558; Trubarjev zbornik, ZSM X, Lj. 1908, str. 122—125.

<sup>14</sup> Fr. Kidrič: Fra Gregorio Alasia da Sommaripa; LZ 1924, str. 107.

<sup>15</sup> Tam, str. 105.

<sup>16</sup> Tam, str. 107.

obrazce v dveh zapisih, v starogorskem rokopisu in v dobro stoletje mlajši Alasijevi knjižici, ter na tej osnovi konkretnije sklepamo o morebitnem pismenskem sorodstvu med obema. Ker pa ima starogorski rokopis očitne jezikovne značilnosti, ki jih ne najdemo v slovenskih primorskih dialektih, moramo problematiko razširiti na širše slovensko območje.

Tu je bilo že mnogo ugibanja in deljenih mnenj. Razen neznatnih drobcev cerkvenih tekstov imamo s širšega slovenskega ozemlja iz srednjega veka samo še troje rokopisov s popolnimi cerkvenimi teksti. To so znameniti brižinski spomeniki, ki so bili zapisani proti koncu 10. stoletja, rateški oziroma celovski rokopis, ki ga je Ivan Grafenauer s tehtnimi dokazi postavil v drugo polovico 14. stoletja, in stiški rokopis, zapisi slovenskih obrazcev nekako iz let 1428 in 1440 v latinskem rokopisnem zborniku. Doslej so ugibanja o morebitni pismenski tradiciji za cerkvene potrebe v slovenskem jeziku dala vrsto bolj ali manj deljenih mnenj, ki jih v potankostih tu ne kaže reproducirati. V skrajnostih sta se dolgo časa gibala France Kidrič, ki je svoje stališče povzel v naslovu ustreznega poglavja svoje literarne zgodovine *Stoletja beležk brez literarne tradicije*<sup>17</sup>, na drugi strani pa Ivan Grafenauer, ki je sodil, da so vsi najpotrebnejši cerkveni obrazci v slovenskem jeziku nastali v času pokristjanjevanja in se prilagajani jezikovnemu razvoju ohranjali bodisi s prepisi ali po ustnem izročilu in tvorili tradicijo, na katero je navezal tudi reformator Trubar. Seveda sta ta naša najvidnejša in najbolj zaslužna raziskovalca starejših obdobj slovenske književnosti sčasoma nekoliko popustila od svojih skrajnostnih trditev in se bližala skupni, za obe strani sprejemljivi in vsestransko pravični oceni stanja slovenskega pismenstva in cerkvenoslovsstvene ustne tradicije v srednjem veku. V tej smeri je nadaljevala slovenska literarna zgodovina mlajših generacij v povojnih letih. Lino Legiša, ki mu je bil Kidrič akademski učitelj, ki pa je tudi primerno upošteval Grafenauerjeva dognanja, je sodil o našem srednjeveškem pismenstvu: »Malo je bilo ljudi, ki so čutili, da bi v slovenskem jeziku kaj napisali, in še to, kar so napisali, ima navadno na sebi pečat naključnega dela: pisci večkrat niso vedeli, ali je že pred njimi kdo kaj pisal v slovenščini, in tudi niso imeli zavestne želje, da bi jih kdo posnemal in njihovo delo nadaljeval.«<sup>18</sup> Podobno sodi tudi slovstveni zgodovinar mlajše generacije Jože Pogačnik: »Srednjeveških tekstov v slovenščini je izredno malo. Pretežno so cerkvenega izvira, kar pomeni, da zadovoljujejo tiste osnovne potrebe, ki jih je predpisal že Karel Veliki v svojih kapitularjih. To slovstvo ni nastajalo organično; slučaj je v njem osnovna značilnost... Vendar so ohranjena besedila zemljepisno tako razprostranjena, da zajemajo večino slovenskega etničnega ozemlja. Fragmentarnost torej kljub vsemu dovoljuje sklep, da so se slovenske pokrajine v okviru možnosti in časa udeleževale splošnega kulturnega in literarnega procesa.«<sup>19</sup> To je tudi največ, kar se da soditi po donedavnega znanih slovenskih rokopisih iz srednjega veka. Ob najdbi starogorskega rokopisa pa se nam zastavlja vprašanje, ali je mogoče že na temelju te nove najdbe kaj korigirati dosedanje zaključke v okviru naka-zane problematike.

<sup>17</sup> Fr. Kidrič: *Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do marčne revolucije*, 1. zv., Lj. 1929, str. 5–19.

<sup>18</sup> L. Legiša: *Pismenstvo; Zgodovina slovenskega slovstva I*, Lj. 1956, str. 183.

<sup>19</sup> J. Pogačnik, Fr. Zadavec: *Zgodovina slovenskega slovstva*, Mrb. 1973, str. 36.

Vsekakor razpolagamo zdaj kar s štirimi zapisi najpogostejših krščanskih molitvenih obrazcev. Očenaš, zdravamarija in apostolska vera so nam ohranjeni v dveh avtentičnih rokopisih iz poznega srednjega veka, v rateškem (celovškem) rokopisu iz druge polovice 14. stoletja in v starogorskem rokopisu iz konca 15. stoletja. Na temelju dosedanjih ugotovitev naše literarne zgodovine jima moremo pridružiti še tri obrazce, kakor jih je natisnil Gregorio Alasia, ker so bili posneti iz starejših rokopisnih predlog. Četrty primer pa nam za očenaš in vero daje Trubar (zdravamarije protestanti niso molili), če upravičeno domnevamo, da ju ni na novo prevajal, marveč se je naslonil na že ustaljene obrazce, ki se jih je kot otrok naučil in kot duhovnik uporabljal v cerkvi.

Temeljita primerjalna jezikovna analiza teh štirih redakcij osnovnih krščanskih molitvenih obrazcev je delo lingvistov. Tu bi rad opozoril le na njihove očitne podobnosti, ki dajejo misliti glede na geografsko oddaljenost in različni čas nastanka posameznih zapisov oziroma tiskov besedil. Prav tako pa bi želel pokazati nekatere razlike v sintaktični zgradbi posameznih tekstov, ki nam nakazujejo pot, po kateri so se verjetno prenašali obrazci v času in prostoru. Za ta namen sem uporabil sedanjemu pisnemu načinu prirejeno transkripcijo, ki naj po eni strani zabriše tiste navidezne razločke med teksti, ki so posledica različnega načina zapisovanja, po drugi strani pa ohranja različne samoglasnike in nekatere soglasnike, ki so posledica različnih narečnih vplivov in drugih okoliščin. Besedila sem razčlenil na najpreprostejše besedne sklope, ki se kažejo hkrati kot samostojne ritmične enote (koloni). Te enote posameznih tekstov sem postavil vzporedno, da je mogoča njih neposredna primerjava.

Oglejmo si najprej na ta način očenaš v štirih zapisih oziroma natisih:

<i>Rateški (cel.) rkp.</i>	<i>Starogorski rkp.</i>	<i>Trubar 1550</i>	<i>Alasia</i>
Oča naš	Oča naš	Oča naš	Oča naš
kir si v nebesih	ker si v nebesih	kir si v nebesih	kir si u nebesih
posvečenu bodi	pošvečeno bodi	posvičenu bodi	posvečeno bode
tvoje ime	tvoje ime	tuje ime	tojo ime
pridi	pridi k nam	pridi k nam	pridi
bogastvu tvoje	tvoje bogastvo	tuje kraljestvu	tojo kraljestvo
bodi	izidi se	izidi se	izidi se
vola tvoja	tvoja vola	tuja vola	toja volja
kakor v nebesih	kokr v nebesih	koker v nebi	koker na nebe
ino na zemli	taku na zemle	taku tudi na zemli	taku na zemlje
Kruh naš vsedani	Daj nam donas	Daj nam danas	Danas nam daj
daj nam danas	ta vsadani kruh	naš vsagdani kruh	naš vsakdanji kruh
ino odpusti nam	ino nam odpusti	inu nam odpusti	inu odpusti nam
dalge naše	naše douge	naše dalge	naše duge
kakor ino mi	kokr mi odpustimo	koker mi odpuščemo	koker mi odpusčamo
odpušamo			
našen dalnikom	našim dolžnikom	našim dalžnikom	našim dužnikom
ino nas ne vupelaj	nas vnapelaj	inu nas ne vpelaj	inu nas ne vpeljaj
v ednero iskusbo	na rezrešno	v to iskušno	na skušo
le nas reši	nas reši	samuč nas reši	ma oriši nas
od zlega	od zlega	od zlega <sup>20</sup>	od hudega

<sup>20</sup> Tu sledi še stavek: »...zakaj tuje je tu kraljestvu inu ta muč inu ta čast vselej inu imar«, ki ga v drugih zapisih očenaša ni.

Že ob bežnem pregledu tako vzporejanih tekstov nas preseneti dejstvo, da se prvi stavek (štiri enote), ki vsebuje nagovor boga in počastitev njegovega imena, v vseh štirih očenaših tako po zgradbi kakor po uporabljenem besedišču povsem ujema. V nadaljnjem besedilu pa ni več takšne enotnosti, vendar so razločki pretežno omejeni na en sam tekst, ostali trije pa se med seboj pokrivajo. Izjema pri tem je le pojem *izkušnjava*, ki ga v vsakem tekstu predstavlja drugačna beseda. Drugače pa se najbolj razlikuje tekst starejšega rateškega rokopisa od ostalih treh. Najprej po dveh arhaizmih, od katerih je *bogastvo* ohranjeno še v starogorskem rokopisu, v drugih dveh pa nadomeščeno z mlajšim *kraljestvom*, ino v pomenu tudi (po Grafenauerju gre za prevod lat. et) pa je v prvem primeru nadomeščen v drugih treh rokopisih s *taku* (*na zemlji*), v drugem primeru (*kakor ino mi odpuščamo*) pa je pozneje izpadel. Drugi razloček med rateškim in drugimi tremi rokopisi je ta, da sta kratka in jedrnata poziva *bodi in pridi* razširjena, prvi s pojasnilom *k nam* (razen pri Alasii), drugi pa nadomeščen z izrazom *izidi se*. Tretji in najpomembnejši razloček pa je prenos z inverzijo pridvignjenih besednih sklopov v normalni besedni red: *bogastvu tvoje — tvoje bogastvo* (oz. *kraljestvo*), *vola tvoja — tvoja vola, ino odpusti nam — ino nam odpusti* (razen pri Alasii), *dalge naše — naše dalge*, najvidneje pa v primeru *kruh naš vsedani daj nam danas — daj nam danas naš vsagdani kruh*. Razen teh vidnejših so še manjši razločki v veznikih, predlogih, v (ne)uporabi členov ipd.

Že po tem bežnem primerjanju lahko pridemo do nekih zaključkov. Podobnost tekstov, ki mestoma prehaja v istost, je tolikšna, da si je ne moremo razlagati zgolj kot posledico prevajanja iste predloge, biblijske molitve, ampak lahko domnevamo za očenaš neko pismensko tradicijo vsaj za geografski prostor, ki ga zajemajo primerjalni teksti, torej za skoraj celotno zahodno polovico slovenskega ozemlja in za dobo poznega srednjega veka. Razločki med rateškim in ostalimi teksti pa govore za neko ločnico v tej pismenski tradiciji, ki bi jo mogli staviti na prehod iz 14. v 15. stoletje ali v sredino 15. stoletja. Na tej ločnici je bil obrazec očitno prikrojen slovstvenemu okusu nove dobe (humanizmu?). Preko te ločnice so prodrli nekateri besedni (starogorski rkp.) in sintaktični (Alasia) arhaizmi. Smer teh ohranjenih arhaizmov pa vodi na jugozahodno obrobje slovenskega ozemlja, medtem ko jih v središču novoustanovljene ljubljanske škofije ne zasledimo več (v kolikor ne gre za Trubarjevo redakcijo).

Oglejmo si zdaj na enak način še apostolsko vero:

<i>Rateški (cel.) rkp.</i>	<i>Starogorski rkp.</i>	<i>Trubar 1550</i>	<i>Alasia</i>
Jast verujo	Jest verjo	Jest verjo	Jest verjem
vu boga očo	na boga vsegamogo-	v buga vočo vsiga-	u boga očeta
vsemogočiga	čiga oča	mogočiga	vsegamogočiga
stvarnika nebes	stvarnika nebes	stvarnika nebes	stvarnika nebes
ino zemle	inuj zemle	inu zemle	inu zemlje
ino vu Jezusa Kristusa	inuj na Jezusa	inu v Jezusa Kristusa	i u Jezusa Kristusa
	Kristusa		

nega sinu ediniga našiga gospodi kir je počet od svetiga duha rojen iz divice Marie martran pod Poncio Pilatušem	sinu nega ediniga gospodi našiga kater je počet od svetiga duha rojen od Marie divice martran pod Pontio Pilatušo	sinu nega diniga gospudi našiga kir je počeit od svetiga duha rojen od Marie divice martran pod Pontio Pilatušom	sinka njega jediniga gospodi našiga kir je spočet od svetiga duha rojen od divice Marie martran je pod Pontiom Pilatusom
na križ raspjet martav ino vu grob položen dolu jide k paklu na tretji dan gori vstaa od martveh gori jede v nebesa sejdi k desnici boga oče vsemogočiga	na križe raspjet iz križa snet mertev v grob položen pred peklom ide na treter dan od smerte vstal na nebe stopil tu sidi na desnici svojega oča nebeskiga	križan vmertou inu v grob položen doli šal h tim peklom na tretji dan gori vstal od smerti gori stopel v nebesa sedi na desnici boga oče vsigamogo- čiga	na križ je raspjet s križa je snet merteu je u grob položen pred pakou je šou na treki dan je od smerti vstau stopeu je na nebesih sedi na desnici boga očeta vsega- mogočiga
od todi ima priti soditi žive ino martve Jast verujo vu svetiga duha svetiga karšanstvu	od tod ima tudi priti inuj soditi čes žive inuj čes mertve Jest verjo na svetiga duha sveto keršansko cerko	od kot pride soditi žive inu vmertve Jest verjo v svetiga duha ano kesčansko cerkou	od tud ima prit sudit žive inu martve Verjem u svetiga duha svetu kerstjansko cirkou
občino svetikov odpuščenje grehov vstanje života ino večni leben	gmajno vseh svetikov odpušene grehov stajene tega života inuj ta vekši leben	gmajna tih svetikov odpuščane tih grehov vstanena tiga života inu an večni leben	gmajno svečenikov odpuščanje od grihov vstanje tiga telesa večnon leben

Tolikšne enakosti besedil, kakor smo jo zasledili na začetku očenaša, tukaj ne najdemo. Prav tako pa moramo poudariti, da je v štirih besedilih vere razmeroma manj vidnih razlik kakor pri očenašu. Tudi v veri se je med rateškim rokopisom in ostalimi tremi mlajšimi besedili sintaktično prestrukturiralo nekaj besednih sklopov. Pri tem pa nas preseneti dejstvo, da v nasprotju z istim pojavom pri očenašu čutimo dandanašnji tu inverzijo v mlajših besedilih in besedne zveze rateškega rokopisa za normalne: *nega sinu — sinu nega, našiga gospodi — gospodi našiga, iz divice Marie — od Marie divice* (razen pri Alasii). Pri večjih zamenjavah besednega reda, kakor so *dolu jide k paklu — pred peklom ide, gori vstaa od martveh — od smerte vstal, gori jede v nebesa — na nebe stopil*, pa je zanimivo, da je do njih prišlo pri obeh primorskih tekstih (v zadnjem primeru le pri starogorskem rokopisu), medtem ko je Trubar ohranil starinski besedni red rateškega rokopisa. Kljub drugačnim razmerjem pa je tudi pri veri viden razloček med primorsko in kranjsko smerjo. Najvidneje se ta dvosmernost kaže ob vrinku *iz križa snet*, ki ga imata le starogorski rokopis in Alasia. Od vseh treh mlajših pa se tudi tu vidneje loči starejši rateški rokopis po že omenjenih sin-

taktičnih premikih pa tudi po nadomestitvi slovenske občine (svetnikov) z izposojeno *gmajno* in starinskega života s *telesom*, to pot le pri Alasii. Tako lahko tudi v primeru vere govorimo o neki pismenski tradiciji v enakem geografskem in časovnem obsegu kakor pri očenašu. Tudi tu je vidna ločnica med rateškim in mlajšimi besedili, le da je tu »modernizacija« besedila manj izrazita.

Končno nam preostane še primerjava obrazca zdravamarije. Vendar se tu zaradi kratkosti teksta in dejstva, da v tem primeru razpolagamo le s tremi besedili, ne bomo mogli prikopati do bistveno novih zaključkov.

*Rateški (cel.) rkp.*

Češčena si Maria  
gnade palna  
gospod s tabo  
žegnana si mej ženami

ino žegnan je sad  
tvojga telesa  
Ihs. Xps.

*Starogorski rkp.*

Češena si Maria  
gnade si polna  
gospod je s tabo  
žegnana si me vusemi  
ženami

žegnan je ta sad  
tvojga telesa  
Ihs. Xps.

*Alasia*

Češena si Maria  
gnade si pouna  
gospud je s tabo  
žegnana si ti mej vse ženami

žegnan je toj sad  
tojga telesa  
Jezus<sup>21</sup>

Tu se kažejo spremembe besedila med Rateškim rokopisom in obema mlajšima v vrinkih pomožnega glagola, ki polni nekdanje eliptične enote: *gnade palna — gnade si polna, gospod s tabo — gospod je s tabo*. Kot nepotreben čutimo vrinek *žegnana si med ženami — žegnana si me vusemi ženami*. Nasprotno pa je pri mlajših tekstih za tem sklopom veznik *ino*. V mlajših besedilih stoji tudi člen pred samostalnikom *sad*. Čeprav na drugačen način, se tudi v tem obrazcu kaže ločnica med starejšim zapisom in mlajšima. hkrati pa je tudi dovolj vidna tradicija v tekstu molitve. Bolj kakor v očenašu in veri je tu očita skupna tradicija primorskih obrazcev, ki sta skoraj identična, dasi je drugi že razširjen z mlajšim dodatkom. Žal pa v tem primeru nimamo enako starega obrazca s Kranjskega, da bi videli, kako se je molitev tu prenašala in preoblikovala.

Že ta dokaj bežna primerjava dosleji znanih rokopisov s Starogorskim rokopisom podpira izvajanja Ivana Grafenauerja, ki je videl v obrazcih očenaša in vere, kakor sta zapisana v rateškem rokopisu, sledove teksta teh molitev iz misijonskih časov in dokaz za prepisovalno tradicijo teh obrazcev v starejših obdobjih<sup>22</sup>. Če to razlago dopolnimo z našimi opažanji, moramo že ustaljeno mnenje slovenske slovstvene zgodovine nekoliko korigirati. Vsaj osnovni krščanski molitveni obrazci so se v slovenski obliki ohranjali s prepisovanjem več kakor verjetno skozi ves srednji vek, pri čemer so se nekoliko spreminjali v času in v nekaterih pokrajinah. Žal da nam manjka dokazno oziroma ilustrativno gradivo za vzhodno polovico slovenskih pokrajin.

<sup>21</sup> Pri Alasii se molitev pojavlja že v današnjem obsegu, vendar nas drugi del obrazca tu ne zanima, ker nimamo zanj vzporednic iz srednjega veka.

<sup>22</sup> I. Grafenauer: Poglavlje iz najstarejšega slovenskega pismenstva, I. Celovski rokopis; ČJKZ 1931, str. 68–102. Isti: Celovski rokopis iz Rateč, podružnice beljaške prafare pri Mariji na Zilji; Razprave SAZU, razr. za filol. in liter. vede 3, Lj. 1958, str. 1–57 (oz. 5–61).