



2018 9/10

Vsebinska

UVODNIK

- 3 Miran Špelič: Zakaj se Hieronim ni izpovedal?

VERA IN RAZUM

- 5 Peter Hünemann: *Fides et ratio* – nekoč in danes (!?)

SVETO PISMO

- 19 Nina Ditmajer: Apokrifna, parabiblična ali paratekstualna literatura?
25 Samo Skralovnik: Jeruzalem, mesto na prepihu zgodovine

HIERONIM

- 38 Rafko Valenčič: Ob 1600-letnici smrti svetega Hieronima – našega rojaka s Krasa
47 Hieronim: *Pisma 1, 2, 8, 9*
54 Jan Dominik Bogataj: Hieronim in Fortunacijan Oglejski v luči odkritja *Commentarii in evangelia*

- 67 Hieronim, *Razlaga knjige preroka Jona* med eksegezo in apologijo (izbrani polemični odlomki)

- 72 Ulixes Zarza: Hieronimova *Razlaga knjige preroka Jona*

- 80 Christophe Rico: Umetnost prevajanja pri svetem Hieronimu

- 85 Aleš Maver: Hieronim, kronika in Konstantin

KRŠČANSTVO PO SVETU

- 93 Thomas Quartier: Menihi, ki so postali mučenci iz sočutja

KRŠČANSKO LEPOSLOVJE

- 108 Jožef Smej: Pregovori v Ovidovih delih

PRESOJE

- 115 Manja Žugman: Nazaj k ljubezni (Smiljan Trobiš: Tančine)
116 Cecilija Oblonšek: Kosto Selak: 14 himen v čast Deloriti





Hieronimova podoba v cerkvi v Ivanjem Selu pri Uncu

*On se je pravkar okopal, je čist in bel kakor sneg; jaz pa umazan in z vso grešno nesnago,
noč in dan s strahom čakam, da bi povrnil zadnji novčič.
Ker pa Gospod rešuje jetnike, in se ozira na ponižnega in krotkega in takega, ki se njegovih besed boji,
bo morda tudi meni, ležečemu v grobu pregreh, rekel: »Hieronim, pridi ven!« (Pismo 4.2)*



MIRAN ŠPELIČ

Zakaj se Hieronim ni izpovedal?

Še preden je ognjevit Afričan Avguštin srečal Abrahama, je kot mlad škof napisal *Izpovedi*, v katerih je razkril svojo preteklost in globine svoje duše. Nihče pred njim ni storil česa podobnega na tako veličasten način, tudi za njim so se nekateri trudili, o njihovem uspehu pa smemo dvomiti.

Še preden je nič manj ognjevit Iliričan Hieronim došel v ista leta, se je že ustalil v Aziji (točneje v Betlehemu) in se lotil nič manj veličastnega projekta: prestavljanja Biblije v svojo materinščino iz njenih materinščin.

Oba sta s tem močno zaznamovala evropsko celino, iz Afrike prihaja odkritje človeka, iz Azije posredovanje razodetja Božje besede človeku. Brez njiju ne bi bili tukaj, kjer smo. Ko bi bila slavna in izvrstna Hieronimova Vulgata že na voljo mlademu Avguštinu, verjetno sploh ne bi skrenil tako daleč s poti vere, v kateri ga je vzgajala mama Monika; na voljo je pač imel samo neka nemogoča domača skropucala in se zaradi njih odvrnil od Božje besede. In zato imamo v *Izpovedih* pred seboj njegov veličasten potopis od zmote k resnici.

Zakaj nimamo še Hieronimovih *Izpovedi*? Kaj vse bi nam lahko povedal šele ta vztrajni popotnik po vseh treh tedanjih celinah! Pa ne vemo niti točne lokacije njegovih rojstnih Stridon, ker je le na hitro omenil, da so na meji med Dalmacijo in Ilirikom. Zdaj pa iščimo vzdolž te meje, kje je skrit ta oppidum! Ni povedal niti tega, zakaj, kje in kako ga je krščanstvo tako pritegnilo, da se je odločil Bogu posvetiti vse življenje. Morda ga tukaj razkriva celo Avguštin, ko omenja zgodbo dveh mladeničev v Trierju, ki ju je povsem prevzelo branje Atanzijevega *Življenja sv. Antona*. Kaj bi nam šele lahko povedal o vzrokih za razpad »zbor blaženih« v Ogleju, ko sta se Rufinom odpravila iskat pravo meniško samoto proti azijskim in afriškim puščavam, Bonoz pa na jadranske otoke! Res hrepenenje po pristnem izkustvu ali še kaj bolj človeškega, v zvezi z značajem? In tudi to bi nam lahko povedal, ali so mu emonske device končno le odpisale in sklenile spravo z njim. Še mnogo je takih reči, ki bi nas močno zanimale: kako se je znašel v Carigradu z Gregorijem, s kakšnimi občutki je zapuščal Rim po Damazovi smrti, mu je bilo kdaj žal za odmevni spor z Rufinom, ali je kdaj pomislil, da bi vendarle rehabilitiral Origena. Morda pa bi v te nenapisane *Izpovedi* izlil še toliko žolča in besa na svoje nasprotnike, da je Božja previdnost poskrbela, da mu niti na misel ni prišlo, da bi napisal kaj takega ... in je lahko ostal svetnik in eden iz skupine prvih štirih cerkvenih učiteljev, ki domujejo v cerkvah na prenekaterih vogalih kupol, stranicah prižnic, slopih v presekih prečnih in vzdolžnih ladij. Mi pa samo ugibamo, kakšni bi bili odgovori na ta vprašanja.





Zato bomo v letu, ki prihaja, v njegovem letu, brskali po njegovih ohranjenih spisih in po omembah njega pri drugih avtorjih, da ga bomo, ko praznujemo 1600 let njegove smrti – ta je bila leta 419 ali 420 – še bolj spoznali in prinesli pred oči javnosti. Kar nemajhna sramota je, da je pri nas tako slabo poznan, pa so njegove rojstne Stridone najverjetneje nekje na današnjem slovenskem ozemlju. Čeprav ni govoril našega jezika, pa mu smemo dati epitet, ki ga je sam dal Viktorinu Ptujskemu, ki ga je klical *Victorinus noster*. Tudi mi smemo njemu reči *Hieronymus noster*, naš Hieronim.

K boljšemu poznavanju življenja in dela našega Stridončana naj služi tudi ta številka *Tretjega dne*, katere osrednji tematski blok sta zasnovala in uredila Gregor Lavrinec in Jan Dominik Bogataj. V njej je poleg ostalih zanimivih razprav in prispevkov na častno mesto postavljen prav Hieronim, h kateremu različni avtorji pristopajo z različnih raziskovalnih perspektiv. Starosta »hieronimoslovja« na Slovenskem dr. Rafko Valenčič prinaša sintezo preteklega in aktualnega raziskovanja, povezanega z ubicacijo Stridon. Zgodovinar in klasični filolog dr. Aleš Maver osvetljuje Hieronima kot zgodovinarja in odnos do cesarja Konstantina. Jan Dominik Bogataj pa v svoji raziskavi razkriva Hieronimovo vlogo v luči novoodkrita besedila Fortunacijana Oglejskega, *Commentarii in evangelia*.

Veseli nas, da slovenski strokovni prispevek k raziskovanju Hieronima dopolnjujeta tudi dva izvrstna članka tujih raziskovalcev. Mladi argentinski patrolog Ulixes Zarga, ki pripada frančiškanski kustodiji Svete dežele, torej bo deloval v Hieronimovih ljubljenskih krajih, je posebej za našo revijo pripravil analizo Hieronimove Razlage knjige preroka Jona, ki je izvrstno branje. Ugledni francoski profesor dr. Christophe Rico, ki tudi živi in deluje v Jeruzalemu (*Institut Polis in École biblique et archéologique française de Jérusalem*) pa v članku obravnava Hieronima z lingvistične plati.

Posebno vrednost dajejo temu tematskemu bloku besede samega Hieronima, ki nam spregovori v prevodih. Bogomir Trošt je pripravil zanimive odlomke iz dela *Razlaga knjige preroka Jona*, ki je povezano tudi z nam bližnjim Oglejem in tamkajšnjimi mozaiki. Mladi prevajalci D. Iljaš, J. Potisek in J. D. Bogataj pa so dopolnili nabor Hieronimovih prevedenih pisem z najzgodnejšimi in tako napovedujejo integralno izdajo vseh pisem, ki je v pripravi.

V prihodnji številki bomo govorili o mladih. Vabljeni k branju!





PETER HÜNERMANN

Fides et ratio – nekoč in danes (?!)

Okrožnica *Fides et Ratio* (1998) po več kot sto letih zgodovine Cerkve na novo postavlja vprašanje o odnosu med teologijo in filozofijo. Leon XIII. je kot zadnji obravnaval ta odnos leta 1879. Janez Pavel II. povzema nauk Leona XIII., obenem pa postavlja nove odločilne poudarke: verjeti in misliti je treba razlikovati, a sta hkrati povezana. Vera brez mišljenja ni nič (Avguštin). Iz tega izhajajo posledice, ki jih Janez Pavel II. potegne samo delno. Članek najprej podaja pregled okrožnice, nato obravnava pozicijo Leona XIII., nazadnje pa še opiše »sedaj« vere in razuma po Janezu Pavlu II. Zaključek postavlja nekaj posledic za današnjo filozofsko izobrazbo teologov.

Ključne besede: *Fides et ratio*, vera, razum, filozofija, teologija, Aeterni Patris, Leon XIII., Janez Pavel II.

Okrožnica Janeza Pavla II. nosi datum 14. septembra 1998, ob prazniku povišanja sv. Križa. Tako na začetku (VR 5) kot v zaključku (VR 100) se obrača na okrožnico Aeterni Patris Leona XIII. iz 4. avgusta 1879. Namen Janeza Pavla II. je na novo premisliti odnos med teologijo in filozofijo. Naslov »*Fides et Ratio* – nekoč in danes« izraža smisel in namero te okrožnice.

Zakaj sta v naslovu v oklepaj postavljena vprašaj in klicaj? Nekoč in danes lahko razumemo na zelo različne načine. V smislu neprekinjene kontinuitete in identitete, a tudi v smislu merjenja razdalje, to je razlike med nekoč in danes, kot tudi v smislu izpostavljanja razlik, pri čemer te razlike seveda lahko zopet kažejo na določene skupne temeljne

poteze, ki pa jih danes predstavljamo v novi obliki, v novi orientaciji. Kaj je mišljeno v okrožnici? Velja prva ali druga interpretacija? Zato vprašaj.

Za vprašanjem stoji klicaj. S klicajem v našem modernem jeziku označujemo pritrditev, poudarjeno trditev ali poudarjeno ugotovitev. Okrožnica *Fides et Ratio* v svojem drugem delu daje enoznačen odgovor na problematiko in vprašanje, ki smo ju zastavili na začetku. Vnaprejšnji odgovor je tak: s sklicevanjem na *Fides et Ratio* je prišlo do pomembnih razlik v dojetanju odnosa menjave med »nekoč« in »danes« – med Leonom XIII. in Janezom Pavlom II. S tem je povezana tudi nova orientacija, ki popravlja, pogloblja in odpira nove perspektive.





Toliko o naslovu. Hkrati sem vam dal tudi namig, kako bo sestavljen prispevek, kako si bodo sledila poglavja. Na začetku – to je v 1. poglavju – si bomo čisto na kratko priklicali v spomin vsebino in sestavo okrožnice. Računam na to, da ste vsi besedilo pred simpozijem prebrali in si bom zato privoščil le kratek pregled. V drugem koraku bo na kratko in jedrnato predstavljen »nekoč«, kako je odnos med vero in razumom videl Leon XIII., in v nadaljevanju, kako ga je videla tradicija cerkvenega učiteljstva. Na to se okrožnica izrecno sklicuje. Predstavljeni bodo bistveni koraki. V tretjem koraku sledi analiza »danes«, analiza izjav Janeza Pavla II., ki so vezane na sedanost, torej navodil, ki se tičejo vere in razuma, teologije in filozofije, kot se kažejo v aktualnem. Iz tega bomo potegnili orientacijo, ki je s tem povezana. Drugo poglavje bo torej povezano z »nekoč«, tretje poglavje z »danes«. Na to se bo navezala zaključna refleksija, v kateri bomo poskusili razviti perspektive, ki se nam konkretno predstavljajo.

1. ARGUMENTACIJA FIDES ET RATIO - PREGLED

Če se poglobimo v zgradbo okrožnice, se v grobem postavijo trije večji deli. Prvi del obsega 1. – 3. poglavje in obravnava razodetje Božje modrosti (1. pogl.). Jezusa predstavlja kot tistega, ki daje razodetje, kot samo Božja modrost, in obravnava razum, ki stoji pred tem misterijem – in misterij ima tu isti pomen kot *sacramentum*. Na tej podlagi obravnava uresničevanje vere in razuma pod naslovoma *Credo ut intelligam* in *Intelligo ut credam*.

Ta tri poglavja imajo močan teološki pečat. To se ne kaže samo po velikem številu citatov iz Svetega pisma in sklicev na ustrezne svetopisemske odlomke. Sklicuje se tudi na temeljne izjave cerkvenega učiteljstva: tridentinski koncil, I. in II. vatikanski koncil, posebej obširno navaja konstitucijo *Dei Verbum*. Ko govori o razumu

pred skrivnostjo, postavlja poudarek na poslušanje, na poslušnost Božji besedi. Pod naslovom *credo ut intelligam* izhaja predvsem iz devterokanonične modrostne literature, kjer človek iz strahu Božjega in s sprejemanjem njegove besede pridobiva modrost, ki ga vodi k smiselnemu življenju. Pri nasprotnem gibanju – *intelligo ut credam* – moramo izhodišče iskati pri Pavlovem oznanilu na Areopagu, kjer oriše, kako človek išče resnico: pri tem lahko resnica prevzame različne oblike, a mu gre v osnovi vedno za vseobsegajočo resnico, tudi za osebno resnico, za celovitost resnice, v kateri zasije smisel življenja.

Toliko o prvem večjem delu okrožnice. Drugi pomemben sklop argumentacij vidim v 4. in 5. poglavju. Odnos med vero in razumom, *Fides et Ratio*, ti dve poglavji predstavljata skozi potek zgodovine Cerkve. Četrto poglavje je sestavljeno strogo zgodovinsko: vera in razum v patristični dobi (36–42), vera in razum v srednjem veku, kjer se popolnoma osredotoča na Tomaža Akvinskega (43–44), in končno čas po srednjem veku, od Ockhama do moderne, pod naslovom *Drama ločitve vere in razuma* (45–48). Peto poglavje nadgradi predhodno, ko dodaja, na katera stališča cerkvenega učiteljstva se naslanja. Poleg tega opisuje, kako so ta stališča v službi resnice in izražajo interes Cerkve za živ odnos vere in teologije s filozofijo in mišljenjem.

K tretjemu bloku argumentov: 6. in 7. poglavje nosita pogled na sedanost, na poglavitne naloge teologije in filozofije. Zanimivo je videti, kako obsežno besedilo posega po dokumentih II. vatikanskega koncila, predvsem na *Dei Verbum* in *Gaudium et Spes*. V tem delu gre očitno za »danes«. V prejšnjih delih je nasprotno šlo predvsem za »nekoč«, medtem ko 1. – 3. poglavje splošno rečeno predstavljajo osnovo za razvitje celotnega vprašanja. Toliko o pregledu okrožnice *Fides et Ratio*, s čimer končujemo naš prvi del. Kako se torej kaže »nekoč«?





2. »NEKOČ« – FIDES IN RATIO V POGLEDU LEONA XIII. IN NJEGOVIH NASLEDNIKOV

Zgodovinski del okrožnice *Fides et Ratio* zorisuje odnos med vero in razumom po nauku I. vatikanskega koncila in iz njega sledečega programa Leona XIII. v okrožnici *Aeterni Patris*. Katere so odločilne poteze tega odnosa? Že pred vstopom v zgodovinsko predstavitev se *Fides et Ratio* v 1. poglavju o razodetju Božje modrosti v členih 8 in 9 sklicuje na I. vatikanski koncil: »Obstajata dva reda spoznanja, različna ne le glede počela, ampak tudi glede predmeta. Različna sta glede počela: v enem redu namreč spoznavamo z naravnim razumom, v drugem z božjo vero. Različna glede predmeta: kajti razen resnic, do katerih more priti naravni razum, so nam v verovanje predložene v Bogu skrite skrivnosti, ki sploh ne moremo vedeti zanje, če jih Bog ne razodene.« (VR 9 / DS 3015)

Principa spoznanja sta na eni strani naravni razum in na drugi vera. Tudi njune predmete prav tako skrbno ločujemo med seboj. Predmete, ki jih prepozna naravni razum, lahko označimo tako: spoznanje se »opira na čutno zaznavo, na izkušnjo, in se razvija zgolj v luči uma« (VR 9). Od njih moramo ločiti druge predmete, ki jih spozna vera: To so »v Bogu skrite skrivnosti«. Okrožnica torej ne navaja pogleda I. vatikanskega koncila samo v zgodovinskih izpeljavah, ampak je – to kaže citat že v teološkem uvodu – vsebinsko in stvarno integriran vanjo.

Drugič, tokrat še obširneje, besedilo navaja in hkrati razvija že navedeni stavek I. vatikanskega koncila v poglavju o posegih cerkvenega učiteljstva glede vprašanja filozofije. Pred citatom stoji zapisano, da je I. vatikanski koncil »sintetiziral in slovesno potrdil nauke, ki jih je cerkveno učiteljstvo redno in stalno predlagalo vernikom« (VR 53). I. vatikanski koncil je torej vse od začetka predstavljen kot rezultat učiteljskega izročila. Okrožnica izpostavlja, da je I. vatikanski koncil učil tako o nerazdružljivosti kot tudi o neodvisnosti

razuma in vere. Glede neodvisnosti se ponovi stavek o obeh vejah spoznanja in v različnih predmetih, ki je citiran že v prvem poglavju. V odnosu do neločljivosti pravi: »Čeprav je vera nad razumom, ne more biti nikoli resničnega nesoglasja med vero in razumom. Saj je isti Bog, ki razodeva skrivnosti in podarja vero, in ki človeški duši daje tudi luč razuma. Bog pa ne more zanikati sam sebe, in resnica nikoli ne more nasprotovati resnici.« Tudi to je citat iz I. vatikanskega koncila (DS 3017).

Ko beremo in premišljujemo te stavke, bi jih lahko razumeli tako: govora je o dveh principih spoznanja, razumu in veri. Izjavo lahko primerjamo z drugo: imamo dve sposobnosti spoznanja, kar poznamo tudi sicer, ločimo npr. med čutnim zaznavanjem in razumom. Tudi v tem primeru imamo seveda dve različni vrsti predmetov: čutni predmet na eni in umski predmet na drugi strani, ki sta si med seboj različna. Tudi med tema dvema različnima vrstama predmetov spoznanja ne more biti »resničnega nesoglasja«. Tako luč čutov kot luč razuma izvirata pri Bogu. Ali je to razumevanje pravilno in primerno?

De facto je I. vatikanski koncil tako večkrat razumela rimska kurija in s tem tudi papež. Majhen primer: na prehodu iz 19. v 20. stoletje se je pojavila pomembna razprava glede Svetega pisma in eksegeze. Če beremo dekrete iz prehoda med 19. in 20. stoletjem, ki jih je v imenu papeža izdajala Komisija za Sveto pismo o avtorstvu tako imenovanih petih Mojzesovih knjig in z njimi povezanim vprašanjem virov, njihove odločitve temeljijo na predstavi, da izročilo pripisuje knjige Mojzesu, Božjemu preroku. Posledični argument se glasi: gre za razodeto resnico, ki sodi k oznanilu vere. Zgodovinske argumentacije so nedopustne, saj gre za predmet vere (DS 3394–3397). Tem odločitvam, ki se ne pojavljajo samo v odgovorih Komisije za Sveto pismo (npr. odgovor komisije na vprašanje o Janezovem evangeliju, DS 3398–3400), odgovarja cela vrsta trditev v dekretu Svetega sedeža *Lamentabili* iz 3. julija 1907 oz. okrožnice





Pascendi dominici gregis iz 8. septembra 1907 (DS 3401–3466; 3475–3500).

Kaj je povod za izjavo I. vatikanskega koncila, ki je posledično vodila k tovrstnim razlagam? Cerkev je v 19. stoletju doživela globoko krizo in pretres. V tem času se je razvila zgodovinsko-kritična veda, nastala moderna filologija; dotedanji javni red, s krščanstvom prežet fevdalni sistem se je razkrojil; razglasili so človekove pravice, pa tudi suverenost in avtonomijo moderne države itd. S tem se je dvignil val kritik proti obstoječi cerkveni tradiciji, proti samoumevni trajnosti izročila in proti zahtevam za prostor v javnem življenju. Na I. vatikanskem koncilu je Cerkev v odgovor razglasila razodetje kot vir spoznanja, ki ni podvržen kakšni izmed modernih znanosti, in obenem okrepila lastno avtoriteto na tem področju. Trditev, ki jo izražajo navedeni stavki I. vatikanskega koncila, je vsekakor pomembna in upravičena. Prav tako pa je mogoče reči, da v njih nista preišljeni *neločljiva medsebojnost in sobivanje razuma in vere*, kot jo je izrazil Avguštin: »Celo verovati ni drugega, kakor misliti, tako da damo svoj pristanek (*cogitare cum affirmatione*) /.../. Kdor koli veruje, misli, in ko veruje, misli, in ko misli, veruje /.../. Če vera ni misel, ni nič.« (Avguštin, *De praedestinatione Sanctorum*, 2,5; PL 44,963; glej tudi VR 79) Ta Avguštinov stavek navajam, ker je sočasno s formulacijo I. vatikanskega koncila Henry Newman napisal svojo *Grammar of Assent*, slovnico pritrditve, ki obravnava vero in izpovedovanje vere v zgodovini Cerkve. Newmanov zastavek ni bil sprejet v rimsko teologijo, čeprav Avguštinove tradicije analize vere ne najdemo le pri njem, ampak tudi v zahodni tradiciji, npr. pri analizi vere Tomaža Akvinskega.

Program, ki ga hoče izpolniti Leon XIII. s svojo okrožnico *Aeterni Patris* in prenovo teološke izobrazbe, je tako kot ustrezni zastavki Pija X., Pija XI. in Pija XIII. zaznamovan z aporijo, ki se postavlja Cerkvi v moderni dobi: izkušnja, da sta se filozofsko mišljenje in ureditev javnega prostora tako spremenila, da postane Cerkev z dotedanjo samoumevnostjo

in samorazumevanjem v veliki meri marginalizirana. Kaj naj stori?

Že kot škof v Perugii je kasnejši papež začel spreminjati škofijsko semenišče. Uvidel je nujnost modernizacije, obenem pa obsodil modernost kot porajanje sveta, ki je odpadel od vere. Vincenzo Gioacchino Pecci, kasnejši papež Leon XIII., je bil prepričan, da se je treba navezati na Tomaža Akvinskega, velikega filozofa in teologa. Pri njem sta namreč vera in razum povezana v harmonično sintezo, ki jo je potrebno obnoviti, postaviti na vidno mesto in tako spet vzpostaviti pravo kulturo človeštva v moderni dobi. Škof iz Perugia je tako leta 1859 ustanovil Tomaževo akademijo. Študij se je popolnoma ravnal po sholastični, tomistični filozofiji in teologiji, v glavnem s poudarkom na apologetski in kontroverzni teologiji. Škof je s tem povezal tudi pravila semenišča, ki so semeniščnike obvarovala pred tesnejšim stikom z okolico in pred duhovnimi tokovi časa, istočasno pa zahtevala, da se kot bodoči dušni pastirji seznanijo z modernim svetom in njegovimi problemi.

Maurillio Guasco je o tem razvoju zapisal: »Gre tako rekoč za dihotomijo med izobrazbo duhovščine in dolžnostmi, ki se jih zahteva od njih v duhovniški službi. Naloženo jim je, naj gredo iz zakristije in se posvetijo družbenim organizacijam, naj bolje spoznajo svet, ki ga morajo evangelizirati, tudi če je smisel vsega tega predvsem, da nasprotujejo značilnostim moderne družbe in poskušajo ponovno oživiti krščansko družbo.« (Guasco 2000)

Težišče programa, ki ga razvija v okrožnici *Aeterni Patris* iz leta 1879 (kot tudi v *Providentissimus Deus* iz leta 1893), leži na področju filozofije ter umeščanju filozofije in teologije na osnovi metafizične in obenem teološke Tomaževe sinteze. Zakaj? Ker vidi npr. v dokazih za obstoj Boga sponko, ki dovoljuje povezati naravni razum, metafiziko z vero. Po drugi strani je v njih jasno razlikovanje med razodetjem in razumom, ki utemeljuje samostojnost in samo-upravičenost Cerkve in njene teologije, kot tudi njen pogled na resničnost.





Samo po sebi se razume, da se je takšen poudarek postavil nasproti celotnemu razvoju od srednjega veka do sedanjosti in da lahko govorimo o odtujevanju mišljenja in družbe od vere. Distanciranje najde svoj izraz na dolgih seznamih *adversarii*, nasprotnikov, ki jih navajajo novo nastajajoči tomistično navdihnjeni neosholastični filozofski in teološki priročniki. Med njimi najdemo cel seznam velikih imen zgodovine filozofije novega veka, predvsem modernih filozofov: Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx itd. Nastajajoča šolska filozofija in teologija v filozofsko-teoloških izobraževalnih ustanovah Rimokatoliške cerkve postane precej uniformirana. Ta vrsta filozofije in teologije ter iz nje izpeljani sklepi za kulturo in družbo predstavljajo kulturni program, ki naj bi globalno človeštvo vodilo k resnici. To pa pomeni, da v njih vlada močan evrocentrizem, druge kulture in njihove posebnosti so izključene. Duhovščina po vsem svetu je v osnovi zavezana sintezi življenja, ki nosi močne evrocentrične, rimske poteze (*Enchiridion Clericorum*).

S temi skopimi namigi nikakor ne želim zanikati, da je z obnovo tomističnih študij Leona XIII. prišlo tudi do številnih rodovitnih impulzov za filozofijo in teologijo. Navsezadnje je Tomaž ena izmed velikih luči filozofsko-teološke duhovne zgodovine. Tako filozofsko kot teološko je precej bogatejši, kot je videti po zasnovi neosholastičnega »tomizma«, miselne smeri, ki je bila, ne da bi vedela, močno pod vplivom predkantovskega mišljenja Wolffovega razsvetljenstva (Casper 1964, 173–179).

Po tem ekskurzu se vrnimo k naši okrožnici *Fides et Ratio*. Opazimo lahko, da se v 1., 4. in 5. poglavju sklicuje na omenjene dokumente cerkvenega učiteljstva in z njimi povezane obsodbe. Od njih prevzema temeljno splošno tezo, da se od srednjega veka dalje dogaja odtujevanje in distanciranje filozofije ter odtujevanje od vere in teologije. Iz tega pogleda povsem izpade, da se je v zgodnjem novem veku, z izhodiščem pri Ockhamu in iz njega izhajajočih teoloških refleksij, razvila

filozofija svobode, ki je bistvena za evropsko in človeško duhovno zgodovino. Prav tako ni na vidiku velikih dosežkov baročne sholastike na področju etike, na primer pri Franzu von Vittoria, ali Suarezove velike metafizike, ki se je precej navdihovala pri Descartesu, kot tudi ne zastavkov transcendentalnega mišljenja; vse to je del modernega razvoja zgodovine filozofije. Tako je v 4. poglavju predstavljen celoten razvoj v novem veku pod naslovom *Drama ločitve med vero in razumom* (VR 45 in sl.).

Peter Henrici SJ, dolgoletni profesor filozofije na Gregoriani, nato pomožni škof v Churu v Švici, je do nedavnega predaval filozofijo. Na svojem poslovnem predavanju v Churu je s temeljito analizo pokazal, katera temeljna vprašanja, ki se postavljajo s krščansko vero, so zaposlovala Kanta in Hegla. Na začetku predavanja je citiral *Fides et Ratio*, stavek o drami ločitve med vero in razumom. Ugotovil je, da je ta sodba neupravičena in da jo je potrebno korigirati. S tem v zvezi je opozoril na zgodnje delo Karla Bartha o protestantski teologiji 19. stoletja, kjer se je izrecno ukvarjal s Kantom in Heglom. Nato Henrici nadaljuje s svojo argumentacijo, v kateri pokaže, kje in kako se krščanski impulzi konkretno kažejo pri Kantu in Heglu.

Postavlja se vprašanje: ali Janez Pavel II. svoja razmišljanja preprosto piše znotraj teh, iz 19. stoletja izhajajočih okvirov, ki so pred II. vatikanskim koncilom v veliki meri oblikovali rimska stališča in so tudi po koncilu imeli močno podporo? Vprašanje je upravičeno, ker se papež na noben način ne dotakne meja posameznih sklepov in kritik cerkvenega učiteljstva.

3. »DANES« - FIDES IN RATIO ZDAJ. IZJAVE V 6. IN 7. POGLAVJU

V 6. in 7. poglavju se okrožnica *Fides et Ratio* obrne na sedanjo situacijo.

Šesto poglavje obravnava medsebojne vplive med teologijo in filozofijo. Teologijo označi kot versko znanost in izpelje aktualne napotke za odnos s filozofijo, ki iz tega sledijo.





Drugi odsek tega poglavja se ukvarja z različnimi stališči sodobne filozofije ter kaže, kako se lahko različni filozofski zastavki na različne načine postavljajo v razmerje do teologije. Sedmo poglavje opisuje aktualne zahteve in naloge, ki sledijo iz Božje besede, in formulira aktualne naloge teologije, ki se vežejo na razum in sodobno filozofijo.

V tem delu ne želimo enostavno povzeti argumentacije Janeza Pavla II. Najprej je potrebno razjasniti vprašanje, ali se pri opisu sedanjih nalog in izzivov za filozofijo in teologijo poslužuje sheme in interpretacijskega okvirja iz 19. stoletja ali tu uporablja drugačno govorico ali odpira nov horizont. Najprej bomo torej zbrali opažanja, da bi lahko odgovorili na vprašanje, ki smo ga zastavili na začetku.

5. poglavje prinaša – in sicer v svoji strukturi – pomemben namig. V začetnih odstavkih (64–66) je nazorno predstavljeno, kako vera in teološko delo vedno implicitno vsebujeta mišljenje in filozofiranje. Tega ni mogoče ločiti.

»Božja beseda se obrača na vse ljudi v vseh časih in po vsej zemlji; človek je namreč po naravi filozof. S svoje strani se teologija kot razmišljujoča in znanstvena obdelava umevanja te besede v luči vere ne more vzdržati tega, da bi stopila v razmerje s filozofijami, ki so dejansko nastajale v teku zgodovine, in sicer tako zaradi nekaterih svojih izpeljav kot zaradi tega, da bi mogla dovršiti svoje posebne naloge.« (VR 64)

Okrožnica opozarja, da k teologiji sodita *auditus fidei* in *intellectus fidei*. Vera prihaja iz poslušanja, zato jo moramo tako tudi razumeti. Pravilno poslušanje vere implicira pravilno dojetje »strukture spoznavanja«, »osebne komunikacije«, »oblike in različne vloge govornice«, razumevanja izročila itd. *Intellectus fidei* razlaga resnico vere. Ob tem ni potrebno samo na pravi način vzpostaviti logične in pojmovne strukture trditev, ampak mora viden postati njihov odrešenjski pomen. Janez Pavel II. v tem kontekstu postavlja dogmatiko, fundamentalno teologijo in moralno teologijo kot primere, kako v vse razlage verskih

skrivnosti implicirajo filozofijo. Teološka razlaga namreč ne more zanikati, da so pri njenem delu nujno potrebni pojmi, ki so razumni in jih je izdelal razum.

»Zatorej dogmatična spekulativna teologija predpostavlja in vključuje na objektivni resnici utemeljeno filozofijo človeka, sveta in, koreniteje, biti.« (VR. 66) Enako velja za ostale teološke discipline. Zato označi Janez Pavel II. odnos med teologijo in filozofijo kot »kroženje« (VR 73). Tako zapiše: »Za teologijo bo morala biti izhodišče in primarni vir vselej božja beseda, razodeta v zgodovini, medtem ko bo njen končni cilj lahko samo umevanje besede, ki se neprenehoma pogloblja v teku rodov.« K veri spada človeško iskanje resnice, to je filozofija, »ki se razvija v spoštovanju nje lastnih zakonov«, vernikova uporaba razuma z vsemi svojimi »zmožnostmi razmišljanja«. Okrožnica pri tem še posebej poudarja, da ima mišljenje svoje lastne, avtonomne kriterije in pravila. Izvajanje se zaključi z dvema Avguštinovima citatoma, ki smo ju navedli že zgoraj, namreč, da vera ni drugega kot mišljenje s pritrditvijo.

Če iz vmesnega rezultata, ki izhaja samo iz uvoda in končnih stavkov 6. poglavja, zdaj pogledamo na prejšnji del, na »nekoč«, se jasno zarišeta tako kontinuiteta kot preoblikovanje izjav I. vatikanskega koncila in pojmovanja Leona XIII. Da vera in razum, teologija in filozofija nista eno in isto, se tu pokaže na temeljit način. Filozofija ima svoje lastne kriterije, svoja lastna pravila. Potrebno je torej govoriti o dveh principih spoznanja. Toda ne ostane pri tej izjavi, ki se tudi ne izčrpa z dejstvom, da ob bok postavi dva različna rezultata, dva različna predmeta teh dveh spoznanjskih principov, ki spadata k eni vseobsegajoči resnici samo slučajno, po svojem izvoru pri istem Bogu.

Okrožnica govori bolj o medsebojnem samozavedanju, o prežemajočem uresničevanju. V odstavkih, ki smo jih navedli do sedaj, razvija takšno prežemanje predvsem teološko delo. Toda papež ga razvija tudi s strani faktičnega filozofiranja. V odstavkih





75–77 govori o tem, da so filozofi vprašanja oz. stvarnosti, ki na kakršen koli način spadajo k razodetju ali veri, predelovali filozofsko – a s tem niso postali teologi. Bolj gre za to, da so se naučili postavljati nova vprašanja na področju filozofije, odkrili in premislili nove razsežnosti resnice. Papež ne navaja primerov, a bi lahko na tem mestu z vso pravico imenovali Avgušтина, o katerem Karl Jaspers pravi, da je za nadaljnjo filozofijo na nov način odprl človekovo notranjost, ko se je ukvarjal s krščanskim verskim naukom (Jaspers 1959, 327sl.).¹ Papež značilno zaključi refleksijo o stališčih filozofije s pogledom na Tomaža in njegovo izpostavljenost s strani cerkvenega učiteljstva. Poudarja: »Za učiteljstvo ni bilo pomembno, da zavzame stališče o popolnoma filozofskih vprašanih niti da nakaže sprejetje posamičnih trditvev.« Namen učiteljstva je bil Tomaža postaviti kot »pristen model« iskalca resnice: »Dejansko sta zahteva razuma in moč vere našla najvišjo sintezo, kar jih je misel kdaj koli uresničila« v njegovi misli. In sicer kako? Ker je »znal braniti korenito novost, ki jo je prineslo razodetje, ne da bi kdaj koli podcenjeval pot, ki je lastna razumu« (VR 78).

Ob te besede postavimo izjave Leona XIII. o Tomažu in tomizmu in primerjajmo te izjave Janeza Pavla II. o Tomažu s 24 tezami o pravem nauku Tomaža Akvinskega, ki jih je predstavila rimska študijska kongregacija leta 1924 (*Acta apostolicae sedis*, 16, 383–386).² Toliko o iskanih indicij iz 4. poglavja.

Kaj se pokaže ob pregledu 7. poglavja o aktualnih zahtevah in nalogah, ki se danes postavljajo v odnosu vere in razuma? Janez Pavel II. tu govori kot predstavnik in pooblaščen govorec skupnosti vernih, ki pričuje za Božjo besedo, Božje razodetje tako filozofom kot teologom. Oriše nam, katere naloge in izzivi se postavljajo pred obe skupini znanstvenikov. Kar se tiče odgovora na naše vprašanje, vprašanje po »nekoč« in »danes« odnosa med *fides* in *ratio*, so pri filozofiji papežu v interesu predvsem zamejitve. Te stojijo na pozitivni podlagi, na določitvi nalog in ciljev filozofiranja, ki jih Janez Pavel II.

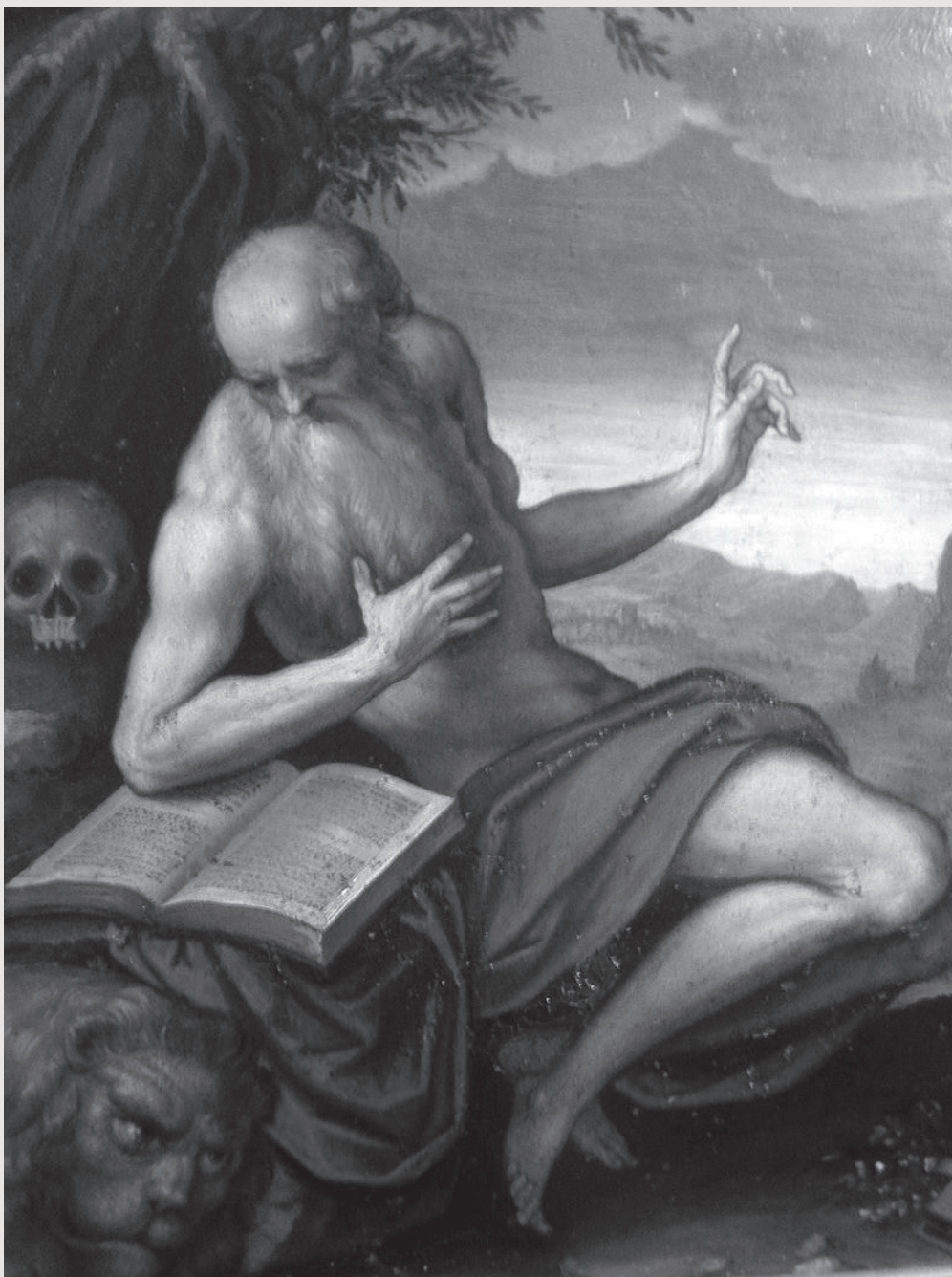
označi s tremi ključnimi besedami: filozofija mora naprej odkriti »svojo modrostno razsežnost iskanja poslednjega in celovitega smisla življenja« (VR 81). Samo tako pride v soglasje z Božjo besedo. Druga ključna beseda: razkritje in preverjanje človekove »zmožnosti, da pride do spoznanja resnice« (VR 82), in sicer prek funkcionalnih, formalnih in utilitarnih pogledov resničnosti. Iz tega izhaja tretja pozitivna značilnost primerne filozofiranja: potreba »po filozofiji pristno metafizičnega dosega« (VR 83). Papež izrecno dodaja, da bi preprečil nesporazume: »Tukaj nimam namena govoriti o metafiziki kot določeni šoli ali posebni zgodovinski usmeritvi. Izjaviti želim samo, da stvarnost in resnica presegata samo dejstvena in izkustvena bitja, in potrditi, da ima človek zmožnost spoznati to presežno in metafizično razsežnost na verodostojen in zanesljiv način, četudi je ta zmožnost nepopolna in ravna po analogiji.«

Kaj se izkaže pri teh treh nalogah in določitvah filozofije, ki so postavljene s sklicevanjem na Božjo besedo? Kaj izhaja iz določitev in omejitev? Kje in kako se filozofija izrodi?

Papež izrecno odklanja *filozofski eklekticizem*, to je prevzemanje določenih »idej«, ne da bi »bili pozorni ne na njihovo skladnost ne na njihovo pripadnost sistemu ne na njihov zgodovinski kontekst.« S tem zakrni možnost razlikovanja »njene delo resnice« od zmot, ki jih morda vsebuje (VR 86).

Pod naslednjo točko imenuje Janez Pavel II. *historicism* in *modernizem*. Kar se tiče prvega, izrecno poudarja, da je potrebno vsak nauk iz preteklosti »umestiti v njegov zgodovinski in kulturni kontekst«, če ga želimo prav razumeti. S tem pa vprašanje resnice še ni razrešeno. Prav iz te zgodovinske umestitve je mogoče prepoznati ali oceniti »resnico ali napako«, ki ju nauk izraža. Modernizem papež razume kot zatekanje k vedno novim trditvam iz sodobne filozofske govornice ter zapostavljanje vsakršnih kritičnih ugovorov, »ki bi jih bilo treba morebiti navesti v imenu izročila« (VR 87).





Jakob Palma Mlajši, Sv. Hieronim, zasebna zbirka, konec 16. stol.

*In ker je Gospod dal, da imam premnogo svetih knjig, mi tudi ti povej, kaj hočeš;
karkoli boš želel, ti pošljem. (Pismo 5.2)*





Če primerjamo do sedaj naštete tri zamejitve z izjavami in nauki Pija IX., Leona XIII. in Pija X., pade v oči, da so tu modernizem, historicizem in eklekticizem na novo opredeljeni. V prejšnjih dokumentih so bile te definicije podane na nek način bolj pavšalno: splošno cerkveno teološko samorazumevanje in moderna miselna prizadevanja so postavljale na nasprotni bregovi, pri čemer je cerkveno samorazumevanje odklanjalo moderne zastavke. Tu pa sta eklekticizem in historicizem označena s sklicevanjem na formalna pravila mišljenja. Okrožnica prikazuje, kako je prav preko zgodovinske umestitve kateregakoli nauka mogoče prikazati resnico, domet in s tem seveda tudi meje določene zgodovinske izjave. Enako tudi modernizem označuje nezadostna kritična naravnost do sodobnih stališč.

Z novimi opredelitvami eklekticizma, historicizma in modernizma je Janez Pavel II. po eni strani predstavljal implicitno kritiko odločitev cerkvenega učiteljstva in obenem pokazal na pomen, ki ostaja pomemben tudi v teh dokumentih učiteljstva.

Naslednja skupina treh razmejitev se dotika sodobnih vsebinskih nevarnosti filozofije: Janez Pavel II. navaja najprej *scientizem*, to je pozitivistično filozofsko smer, ki ne priznava drugih oblik spoznanja na religioznem, estetskem ali etičnem področju, razen »tistih, ki so lastne pozitivnim znanostim« (VR 88). Kot naslednjega omenja *pragmatizem*, to je enostranski poudarek na pragmatičnosti govornice in nauka brez oziranja na semantične in teoretične predmetne vsebine. Nevarnost vidi predvsem tam, kjer so moralna vprašanja podrejena odločitvam »institucionalnih organov« (VR 89). Končno pride papež do *nihilizma*, v katerem vidi tako nasprotovanje zahtevam Božje besede kot tudi »človeškosti človeka in same njegove istovetnosti« (VR 90). V tem kontekstu se dotakne še fenomena postmoderne misli, pri kateri ugotavlja tako pozitivne kot negativne vidike.

Kakšen je povzetek iskanja sledi v 6. in 7. poglavju okrožnice? Način, kako Janez Pavel

II. opredeljuje odnos med *fides* in *ratio*, se močno razlikuje od pogleda na ta odnos v programu Leona XIII. in njegovih naslednikov. Povzema temeljne izjave I. vatikanskega koncila, ki predstavljajo temelj za opredelitev odnosa med vero in razumom pri Leonu XIII. in njegovih naslednikih. Toda v celoti gledano jih postavi v nov okvir in jim daje nov, spremenjen pomen, ki izhaja iz spremenjenega položaja oz. nove vrednosti. Stari stavki iz izročila so zdaj abstraktne izjave, ki svojo konkretizacijo pridobijo šele z bistveno medsebojno perihorezo razuma in vere. Na ta način lahko odstrani nesporazum, ki se tako lahko poveže z izjavo I. vatikanskega koncila, nesporazum, ki je *de facto* določal sledeče rimske določbe in dekrete. Hkrati s tem postanejo možni popolnoma drugi kriteriji – in s tem merila – za ogrožanje filozofije in vere. Merila se kažejo v novih označbah in definicijah eklekticizma, historicizma, modernizma in relativizma. »Danes« ne moremo enostavno vrisati v vnaprej dane okvirje »nekoč«. Pri tem zaključku se lahko seveda vprašamo, zakaj papež tega nikjer ni oprijemljivo zabeležil. Ali tega sam ni opazil? So različne dele okrožnice izdelali različni sodelavci ali tajniki? Tega ne vemo.

Na tej točki se obračamo k naslednjemu vprašanju.

4. KAKO JE S SODOBNIMI IZZIVI IN PERSPEKTIVAMI, KI SE ODRAŽAJO V ZVEZI S FIDES IN RATIO?

V 7. poglavju z naslovom *Današnje zahteve in naloge* nosi prvi del podnaslov: *Nujne zahteve božje besede*. Janez Pavel II. začne tako naslovljeno razmišljanje z ugotovitvijo, da Sveto pismo, Stara in Nova zaveza ter cerkveno izročilo oznanjajo sporočilo, ki nam omogoča, »da pridemo do pojmovanja človeka in sveta, ki ima pomembno filozofsko težo« (VR 80).

Papež tu govori z avtoriteto in postavlja nujne, nepogrešljive zahteve – v angleškem besedilu: *indispensable requirements* – ki same





izhajajo iz božje besede. Ta način govorenja obdrži tudi v nadaljevanju. Pod št. 81 pravi: »Da bi bila filozofija ubrana z božjo besedo, je predvsem potrebno, da odkrije svojo modrostno razsežnost iskanja poslednjega in celovitega smisla življenja.« (VR 81) Od filozofije, od filozofov se to zahteva kot moralna dolžnost. Zahteve seveda potrebujejo za svojo legitimnost temelj. Ker tu ne gre za pravno zahtevo, ostaja zahteva moralna. Govor o zahtevah se ponovno pojavi v naslednjem odlomku: »Tu se torej zastavlja še ena zahteva: prepričati se o človekovi zmožnosti, da pride do spoznanja resnice.« (VR 82) Nazadnje pride še zahteva po filozofiji »pristno metafizičnega dosega« (VR 83). V nadaljevanju okrožnica še enkrat povzame: »Dobro vem, da se morejo te zahteve, ki jih božja beseda nalaga filozofiji, zdeti stroge številnim ljudem, ki doživljajo današnje stanje filozofskega raziskovanja.« (VR 85) In še nekoliko naprej: »Menim, da bi tisti, ki hočejo kot filozofi odgovoriti na zahteve, ki jih božja beseda postavlja pred človeško misel, morali svoj diskurz graditi na temelju teh postavk in se dosledno umestiti v nadaljevanje velikega izročila, ki se prične pri antičnih avtorjih, sega prek cerkvenih očetov in učiteljev sholastike vse do bistvenih pridobitev moderne in sodobne misli.« (VR 85) Zahteva, ki je bila prej postavljena v treh temeljnih dimenzijah filozofiranja, dimenzijah modrosti, resnice in metafizike, je v tem zadnjem besedilu konkretizirana, tako da ji dodaja zgodovinsko pot, po kateri naj filozofija pride do svojih zaključkov. Te formulacije nas naredijo pozorne. Postavlja se vprašanje: kako papež vidi filozofijo, če postavlja takšne zahteve? V okrožnici je poudarjena avtonomnost oz. samostojnost filozofije, kakor smo pokazali. Kljub temu se ob teh nujnih zahtevah pojavlja vprašanje: ali se v imenu božje besede ne ovira oz. celo odpravlja avtonomnost ali samostojnost filozofije? Ali v tem ne odzvanja ponovno tematika, ki smo jo srečali že v programu Leona XIII.? Za Leona je bilo jasno, da mora pot človeštva v moderno dobo teči samo po poteh, ki jih je zarisal

Tomaž. Se pri Janezu Pavlu II. ne spremeni samo to, da je potrebno prehoditi pot filozofije po celotni širini izročila krščanske filozofske misli in da je potrebno vključiti še zastavke moderne dobe?

Taka domneva se sklicuje na št. 75–77, kjer Janez Pavel II. v okviru 6. poglavja opisuje različne filozofske položaje. Papež prvi položaj opisuje tako: »Prvi je položaj filozofije, ki je popolnoma neodvisna od evangeljskega razodetja: to je stanje filozofije, ki se je zgodovinsko udeležila v obdobjih pred rojstvom Odrešenika, nato pa v pokrajinah, ki niso prišle v stik z evangelijem. V teh razmerah razkriva filozofija legitimno težnjo k temu, da bi bila avtonomno početje, torej takšno, ki ravna v skladu s svojimi lastnimi zakoni in se naslanja samo na moč razuma. Četudi se zavedamo resnih meja, ki so posledica prirojene šibkosti človeškega razuma, je primerno podpreti in okrepiti to težnjo.« (VR 75)

Pozornost kličejo besede, da gre tu bodisi za predkrščanske filozofije, bodisi za filozofije s področij, ki jih evangelij še ni dosegel. Domet te posebne formulacije postane očiten, ko papež opiše drugi položaj filozofije: »Drugi položaj filozofije je položaj, ki ga mnogi označujejo z izrazom krščanska filozofija.« Papež izrecno zavrne domnevo, da gre tu za namensko »uradno filozofijo Cerkve«. Natančneje: »Ko govorimo o krščanski filozofiji, hočemo s tem zajeti vse pomembne smeri razvoja filozofske misli, ki jih ne bi bilo mogoče uresničiti brez neposrednega ali posrednega prispevka krščanske vere.« (VR 76)

Če skupaj vzamemo ta dva položaja, se pojavi veliko število vprašanj. Najprej k prvemu položaju: veliki srednjeveški judovski misleci, kot so npr. Mojzes Majmonid ali muslimanski filozofi, so seveda svojo misel razvili v stiku s krščanskim svetom. Krščanstvo je tukaj nedvomno imelo vpliv. Ali lahko zato Majmonida ali Averoesa poimenujemo krščanska filozofa? Obratno velja za srednjeveške krščanske filozofe, ki so prejeli miselne spodbude od Averoesa in Mojzesa Majmonida. Je njihova dela potrebno – v zrcalni





sliki – označiti kot dela islamske ali judovske filozofije? Tudi to bi bilo prav tako absurdno.

Še bolj nenavadne so tovrstne oznake danes. Kam bi uvrstili misleca, kot je Keiji Nishitani – eden velikih japonskih filozofov, ki v filozofiji nadaljuje budistično izročilo, a hkrati do temeljev pozna mojstra Eckharta in se poglobljeno ukvarja s Schellingom, Schopenhauerjem, Kierkegaardom, Feuerbachom in Marxom, kot tudi z Nietzschejem in nenazadnje s Heideggerjem? Ga lahko imenujemo med krščanske filozofe oz. ali predstavlja krščansko filozofijo? Zagotovo so pri njem prisotni indirektni vplivi krščanstva.

Kaj končno pomeni glede na navedeno klasifikacijo filozofskih položajev, ko krščanski teolog napiše delo o Friedrichu Nietzscheju z naslovom *Protikrščanska kristologija Friedricha Nietzscheja – teološka rekonstrukcija* (Willers 1988)?

Na koncu poda papež kot dodaten *topos* »pomenljiv položaj« filozofije, »ko se teologija sama sklicuje na filozofijo« (VR 77). Se teologija ne sklicuje samo faktično, ampak se mora sklicevati tudi na filozofske uvide, ki so jih prinesli misleci, ki na daleč zavračajo oznako »krščanski«? Ali takšno sklicevanje teologov na filozofe ne kaže, da so predstavljeni nauki prepričljivi in govorijo resnico?

Tudi tu lahko za pojasnilo uporabimo nenevaren zgodovinski primer. Tomaž Akvinski je v svojem kratkem spisu *De aeternitate mundi* z vso silo zagovarjal Aristotelov nauk o večnosti sveta, ker naj bi iz filozofskega stališča bil neizpodbiten in mora biti zato kot tak dopuščen na univerzi. Vehementno je napadal druge teologe, ki so hoteli ta filozofski nauk obsojati s teološkimi utemeljitvami.

Toliko o vprašanih in kritičnih razmislekih. Ampak ali ima papež kljub vsemu prav? Ali Pavel na začetku pisma Rimljanom ne govori o samem Bogu, »po katerem smo prejeli milost in apostolstvo, da bi zaradi njegovega imena pripeljali vse narode k poslušnosti vere (eis hupakoen pisteos)? Med njimi ste tudi vi, ki vas je poklical Jezus Kristus« (Rim 1,5-6). Ali je odgovor božji besedi lahko še kaj drugega kot

»poslušnost vere«? Ali ni papež v imenu božje besede obvezan filozofijo in filozofe soočiti z njo? Prenekateri moderni filozof bo papeževo pozicijo potrdil. Papež mora tako govoriti. Tukaj se hkrati kažeta intransigenca in nujna intoleranca monoteistične razodete religije. Kako na to odgovoriti s teološkega pogleda? Evangelij Jezusa Kristusa pridobi svojo verodostojnost po daritvi Jezusa Kristusa, ki se napaja pri Očetovi ljubezni, do smrti, »smrti na križu« (Flp 2,8). Tako je postavljena oblast. Božja beseda ni zakon. Človeka ne sili, ampak ga osvobaja. Tako se kaže kot merilo njegove svobode. Kaj to pomeni, če se ozremo na filozofijo? Papež lahko in mora – ravno kot priča evangelija – poklicati filozofe in filozofijo k ohranitvi njenega najbolj lastnega bistva k temu, da resno vzamejo izvorna vprašanja in izkušnje, ki so jih poslale na pot.

Aristotel z navezavo na Platona pravi: »Na podlagi čudenja so namreč ljudje začeli filozofirati, nekoč tako kot danes« (*Metafizika*, I, c.1, 982b11). Zato filozofirati pomeni, da te žene ljubezen do modrosti, pomeni pripravljenost za čudeče opazovanje stvari, je *theoria*. To pa po Platonu zaobsega urjenje v smrti. Potrebno se je namreč ločiti od zbežnosti čutov, od zmot zaznavanja in radikalno relativirati skrb za ohranitev življenja (Platon, *Fajdon* 64 a–b). In tako je filozofiranje po Platonu tudi priličenje Bogu (*Teajtet* 176 b), priličenje dobremu, preboj k lepemu.

To pa ne pomeni, da sme papež filozofe nagovarjati le filozofsko. Spodbuja jih kot priče krščanstva v imenu božje besede, da bi bili v resnici filozofi in bi filozofirali z vso resnostjo. Božja beseda – in to je sedaj teološka izjava – osvobaja človeka in njegovo najbolj lastno resnico, postavlja ga na pot izpolnitve te resnice. Tomaž Akvinski je to značilnost božje besede izrazil v svojem komentarju k Janezovemu evangeliju, kjer Boga imenuje *prima veritas*, kar pomeni tista resnica, ki sama sebe izvorno osvetljuje ter hkrati razjasnjuje in na luč postavlja vso resnico, to je vse kategorikalne resnice. Resnica, ki vsemu resničnemu omogoča biti resnično, se razodeva v podobi





služabnika, Božjega Sina, v pasijonu, na križu Jezusa Kristusa.

Kaj je torej z vidika teologa aktualna naloga filozofov? Da so prijatelji in ljubitelji modrosti z vso svojo močjo in predanostjo brez popuščanja. Ne smejo biti »modri«. To bi bila za filozofe strahotna preobremenitev, kar nam pove že Platon, saj je po njem le božja bit modra. Človek je lahko samo ljubitelj modrosti. To naj bodo v sedanjosti, s svojo enostranskostjo, s svojim omejenim, z družbo pogojenim pogledom.

V št. 92–99 papež ponovno oriše naloge teologije z vidika problematike vere in razuma. V prejšnjem odseku o »danes« smo že ugotovili, da Janez Pavel II. – z izhodiščem pri medsebojnih implikacijah teologije in filozofije ter njuni neločljivosti v uresničevanju – imenuje tri velike izzive za teologijo danes. Prvo vprašanje se navezuje na dejstvo, da teologija v svojem bistvu razlaga *auditus fidei*. Izhajajoč iz tega oriše izziv, da resno vzamemo zgodovinsko-kulturno pogojenost vseh jezikovnih izrazov, tudi besede razodetja v Svetem pismu in izročilu, hkrati pa razjasni, da gre tu za komunikacijo, ki prihaja neposredno od Boga, za sporočilo »končne resnice« (*ultimate truth*), ki je absolutna in univerzalna (VR 94 in 95). Pri tem papež pokaže na neobhodno potrebno službo filozofske hermenevtike in pomoč filozofije jezika.

Z vidika *intellectus fidei* k temu bistveno spada interpretacija eshatološke izpopolnitve človeka, odrešenja. Tako v dogmatični teologiji prenos in razlaga te izpopolnitve nujno potrebuje »metafizično razumskost« (VR 97). Z vidika moralne teologije sta nepogrešljiva filozofska antropologija in metafizični nauk o dobrem (VR 98). Na koncu imenuje papež kot tretji izziv oznanilo vere in katehezo, saj je vse teološko delo v Cerkvi v njuni službi. Pri tem je potrebna filozofska refleksija, ki lahko veliko prispeva »k razjasnitvi odnosov med resnico in življenjem, med dogodkom in resnico nauka« (VR 99).

Pri tem opisu nalog teologije glede odnosa med *fides* in *ratio* opazimo dejstvo, da se

na noben način ne ozira na različne velike religije, ki imajo – podobno kot krščanstvo – svoje svete spise, sveto izročilo, ki izkazujejo »nenavadno filozofsko trdnost«. Te religije stojijo – podobno kot krščanska vera v razodetje – pred istimi temeljnimi vprašanji, ki se kažejo v javnih filozofskih razpravah o resnici in zgodovinskosti, o jeziku in obvezujočnosti. Da je v vsaki religiji skrita filozofska misel, ne zadeva samo krščanstva. K vsem religijam spada mišljenje. Obenem se danes jasno kaže, da se je filozofiranje v različnih kulturnih krogih razvilo na drugačen način. Poznamo ljudsko modrost. Vsaka struktura jezika vsebuje določeno filozofijo, pri tem mislim na Tempelsove raziskave o jeziku bantu. V nekaterih kulturah najdemo filozofijo v obliki visoke refleksije in sistematike. Če mora na podlagi tega krščanska teologija javno zagovarjati in razložiti vzroke našega upanja, to je *auditus fidei* in *intellectus fidei*, se danes pred njo pojavi zelo kompleksna problematika: izdelati je potrebno razumevanje različnih filozofij, pa tudi razumevanje različnih religij, ki so njihov sestavni del. Pri tem bodo nastopili novi problemi, ki se tičejo jedrnih vprašanj krščanstva kot tudi drugih religij.

Če si predočimo te faktično naštetje izzive, potem se zdi, da zastavitev naloge, ki nas nagovarja na koncu okrožnice *Fides et Ratio*, zaobsega le »notranje-krščansko« področje. Nove razsežnosti našega življenjskega sveta, odprtega v svet, niso upoštevane v dovolj veliki meri. To je presenetljivo, saj se je Janez Pavel II. v vseh svojih razmišljanjih močno orientiral po pastoralni konstituciji *Gaudium et spes*. Še več, to smer je udomačil v Cerkvi s svojo prakso potovanja, spodbujanja medverskega dialoga in srečevanjem z drugimi kulturami. Kaže, da filozofsko-teološka misel še ne ustreza tej širini prakse.

Zdi se mi, da okrožnica *Fides et Ratio* ponudi najprej izhodišče, da bi predelali pretekle probleme, ki v Cerkvi še vedno igrajo določeno vlogo. Prihodnje perspektive zato še niso prišle dovolj do izraza. Zato želim dodati nekaj misli, ki so v povezavi s papežev





okrožnico. To so sklepi za filozofsko izobrazbo teologov, ki jih Janez Pavel II. v besedilu ne potegne izrecno. Prvi sklep: ko Janez Pavel II. govori o filozofiji in teologiji »danes«, govori o krožnem gibanju, o medsebojnem prešinjanju misli in vere. Mišljenje razume predvsem kot filozofsko, ne kot znanstveno analizo primera in temu ustrezno uporabo razuma, ki ga lahko razumemo kot uporabo razumevanja za razliko od uma in njegove dejavnosti. Filozofiranje, filozofsko mišljenje, potrebuje urjenje, o čemer je govoril Platon v svojem 7. pismu. Urjenje v čudenju, spraševanju, ki človeka na radikalen način postavi pred njegovo prigradnost in končnost, in ki je obenem gibanje, ki se razpne vse do resnice, dobrega in lepega. Spraševanje, iskanje, ki ga žene vprašanje, zakaj sploh nekaj je in ne raje nič. V kolikor to mišljenje notranje pripada veri, se je potrebno v njem uriti zaradi vere. Zato filozofske izobrazbe teologov ne smemo zamenjati s spoznavanjem velike količine informacijskega gradiva. Seveda tudi to spada zraven, da se naučimo uporabljati pomembne izraze in logično argumentirati. Ampak na koncu ni pomembna kvantiteta prejete snovi, ampak to, da se teologi naučijo razmišljati filozofsko, da lahko iz tega razlagajo in predajajo temeljne verske vsebine. Zato pripravljamo seminarje, na katerih v majhnih krogih razpravljamo o kakšnem filozofskem besedilu iz antike, srednjega ali novega veka in poskušamo razumeti miselne poti – in sicer v razpravi s sodelujočim profesorjem, ki prevzame vlogo sogovornika – za osnovno filozofsko izobrazbo. Samo na ta način so potem teologi sposobni pri katehezi, verouku, verskih pogovorih z odraslimi in pri pridigi predati delček pomenske globine vere.

Drugi sklep: filozofsko mišljenje in verovanje tvorita krožno gibanje, filozofija in teologija sta kljub svoji različnosti neločljivo povezani, kar velja za vse teološke discipline, četudi rahlo različno. Začnimo z bibličnimi in zgodovinskimi teološkimi disciplinami: Janez Pavel II. v svoji okrožnici *Fides et Ratio* opozarja, da težkih vprašanj, ki se postavljajo

ob zgodovinsko-kritičnih raziskavah Svetega pisma, ob analizah različnih jezikovnih podob v besedilih, ni mogoče obravnavati brez pomoči hermenevtike in sodobne filozofije jezika. Dodati je potrebno, da je za vprašanja, ki se ukvarjajo z izročilom in prenosom vere, enako potrebna refleksija filozofske podlage. Enako velja za sodobna filozofska razmišljanja o razumevanju besedil, ki vključujejo bralca in analizirajo, na kakšen način besedilo izzove njegovo kreativnost. Življenjsko delo Hansa Georga Gadamerja *Resnica in metoda* je na tem področju danes že osvojilo sloves klasičnega dela.

Da sta fundamentalna teologija in dogmatika široko povezani s filozofijo, bi moralo biti jasno vsakemu, ki se s tem podrobneje ukvarja. Moj učitelj iz Freiburga Bernhard Welte je kot filozof skozi življenje nenehno razvijal filozofska vprašanja za razumevanje krščanstva. Ko se je ukvarjal s Karlom Jaspersom in njegovim delom o filozofski veri, je razvil fenomenologijo vere, ki še danes ni izgubila svojega fascinantnega vpogleda. Veseli me, da se v novejšem času ponovno pojavljajo vprašanja o pojmu Boga in o filozofski argumentaciji monoteizma. Podobno lahko rečem o temeljnih fenomenih, kot so človeška svoboda in bistvo svobodne človekove zmotnosti, filozofsko spraševanje o pomenu simbolov in znamenj v človeški komunikaciji in bitni orientacije itd. Vse to je potrebno, da lahko teološko primerno govorimo o Bogu, človeku, njegovi grešnosti in odrešenju, o Cerкви in zakramentih.

Na več mestih v okrožnici govori papež o implikacijah filozofsko-etične refleksije za moralno-teološke in socialno-etične nauke.

Celotno področje praktične teologije, pri čemer mislim tudi na pastoralno teologijo, versko pedagogiko, homiletiko in druga področja, se – Bogu hvala! – v veliki meri ozira na sociološka in socialno-pedagoška spoznanja. Tovrstne raziskave in upoštevanje številnih humanističnih ved z njihovimi metodami predstavljajo velik prispevek k teologiji. Da bi rezultate lahko prenesli na





Cerkev kot duhovno družbo in na posamezne vernike, pa ob tem ne moremo brez filozofske refleksije. Zanimivo je, kako zelo se je od začetka 20. stoletja na tem področju razvila posebna filozofska raziskovalna in miselna smer. Tu lahko spomnimo na Maurica Blondela in njegovo *L'Action*; njegova linija se nadaljuje do Ricoeura in njegovega velikega dela *Soi-même comme un autre*.

Teh nekaj namigov, ki bi jih z lahkoto nadaljevali, ne kaže samo na to, kako pomembni sta za teologe klasična in srednjeveška filozofija, ampak tudi kako jim je osnovno poznavanje zasnutkov moderne filozofije v pomoč, ko v svojem delu javno razlagajo in razvijajo *intellectus fidei*.

Prav zaradi medsebojnega usmerjanja teologije in filozofije – tega vidika nisem nadalje razvijal – se kot študentje najprej najdemo pred visoko goro. Tudi pri meni je bilo tako. Potem sem prišel do tolažilnega in zame življenjsko pomembnega odkritja. Kot študent sem si kupil mehko vezavo *Questiones disputate de veritate* Tomaža Akvinskega v izdaji založbe Marietti. Že med prvim listanjem me je presenetil pregled izdajanja Tomaževih del, razdeljen na komentarje, *quaestiones*, *summa* in *opuscula*. V zaporedju komentarjev, ki jih je Tomaž napisal v dvajsetih letih delovanja najprej kot licenciat in potem kot magister, si v rednem razmaku sledijo filozofski komentarji in komentarji k Svetemu pismu tako Nove kot Stare zaveze. Takrat sem dejal: Sveto pismo, Stara in Nova zaveza, sestavljata naš verski spis, toda razum ravno tako sodi k veri. Do obojega je treba priti korak za korakom, kot je to storil Tomaž. Zato mislim, da kasneje, ko opravljamo dušnopastirsko delo, redno, vsak teden ali mesec potrebujemo prosti čas za razmišljanje, branje, da lahko na ta način poglobljamo razumevanje vere in jo živo prenašamo bližje ljudem.

Takšen program kot smernica za življenje teologa ne nasprotuje strastnim besedam Pavla v 1. pismu Korinčanom, prej jih želi vzeti zares.

V odgovor na razdore in zahteve, ki jih izražajo različne skupine v Korintu, Pavel postavi sporočilo križa: »Beseda o križu je namreč za tiste, ki so na poti pogubljenja, norost; nam, ki smo na poti rešitve, pa je Božja moč. Saj je pisano: Uničil bom modrost modrih, razumnost razumnih bom zavrnil. /.../ Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v norost? Ker pač svet prek modrosti ni spoznal Boga v njegovi modrosti, je Bog po norosti oznanila sklenil rešiti tiste, ki verujejo. Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost. Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, je Mesija Božja moč in Božja modrost. Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi.« (1 Kor 1, 18-25) Da bi lahko oznanjevali Kristusa kot Božjo moč in Božjo modrost, potrebujemo misel, potrebujemo filozofijo v luči vere.

Dela za nas, teologe in filozofe, za teološke fakultete, profesorje in študente je ogromno.

Prevedel: Rok Blažič

LITERATURA:

Casper, Bernhard. 1964. *Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik*. V: *Philosophisches Jahrbuch*, 72.

Guasco, Maurillio. 2000. *Per una storia della formazione del clero. Problemi e Prospettive*. V: *Chiesa – Clerici – sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Mauricio San Gallo, ur. Roma: Herder. 25–38.

Janez Pavel II. 1999. *Okrožnica Vera in razum* (VR), CD 80, prev. Matej Leskovar. Ljubljana: Družina.

Willers, Ulrich. 1988. *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie – Eine theologische Rekonstruktion*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag.

¹ »Nikoli poprej ni človek toliko priznal pred svojo lastno dušo, ne pri Heraklitu ('meja duše ne moreš spoznati, tako globok logos ima'), niti pri Sokratu in Platonu, pri katerih je vsa teža na odrešenju duše« (Jaspers 1959, 327).

² Izdane so bili kot izpolnitev okrožnice *Studiorum ducem* Pija XI. leta 1923. Glej tudi Motu proprio Pija X. *Doctores Angelici* iz 29. junija 1914 in okrožnico Pija XI. *Officiorum omnium* iz 1. avgusta 1922.





NINA DITMAJER

Apokrifna, parabiblična ali paratekstualna literatura?

V prispevku najprej opredeljujem tri pojme, ki se v zadnjih desetletjih uporabljajo za nekanonizirana judovska in krščanska besedila. Nihanje raziskovalcev še posebej med pojmom paratekstualna in parabiblična literatura vsekakor nakazuje, da ti pojmi še niso ustaljeni v svetovni znanstveni sferi. V drugem delu članka se posvečam novi monografiji bolgarske raziskovalke dr. Anissave Miltenove, ki je strokovnjakinja za staroslovanska literarna besedila. V svojem delu nam predstavlja nekatera apokrifna besedila, ki se pojavljajo v danes ohranjenih južnoslovanskih zbirkah, kar je vsekakor zanimivo branje tudi za slovenske raziskovalce in poznavalce srednjeveških besedil.

Ključne besede: apokrif, paratekstualna literatura, parabiblična literatura, psevdopigrafi, devterokanonične knjige

Predavanje prof. dr. Anissave Miltenove, predstojnice Oddelka za staro bolgarsko literaturo Inštituta za bolgarsko literaturo, z naslovom Južnoslovanske apokrifne zbirke, ki ga je izvedla na ZRC SAZU 24. septembra 2018, me je spodbudilo k razmišljanju o različnih poimenovanjih, ki so se v zadnjem času pojavila v akademskih krogih ter označujejo nekanonizirana judovska in krščanska besedila. V slovenskem prostoru smo za tovrstno literaturo vajeni uporabljati pojme, kot so apokrifi, psevdopigrafi in devterokanonične knjige.

Pojem apokrif izhaja iz grške besede *apokrypha*, ki označuje skrite stvari, skrivnosti. Za protestantske skupnosti, ki so prevzele zgodnji judovski kanon, so apokrifne tudi

nekatero knjige Stare zaveze, ki jih priznavajo katoliški in vzhodni ortodoksni kristjani.

Tako v slovenski ekumenski izdaji *Svetega pisma* (1974) najdemo t. i. devterokanonične knjige na koncu Stare zaveze: Tobit, Judita, Estera (grška), Prva knjiga Makabejcev, Druga knjiga Makabejcev, Knjiga modrosti, Sirah, Baruh, Jeremijevo pismo, dodatki k Danielu. Nekatero ortodoksne cerkve pa priznavajo še druge starozavezne knjige, ki jih ne najdemo v katoliškem kanonu, npr. Knjigo jubilejev, Enoha.

Druga skupina apokrifov so t. i. psevdopigrafi (*pseudepigraphon*). Pojem je prvi uporabil antiohijski patriarh Serapion, ko je Petrov evangelij zavrnil kot ponaredek (Lange 2010, 3). Izraz se nanaša na anonimna





besedila, napisana v obdobju od 200 pr. Kr. do 200 let po Kr., ki nikoli niso bila del kanona. Mednje sodijo: Knjiga Adama in Eve, Abrahamova knjiga, Salomonovi psalmi, Četrta knjiga Makabejcev, Zaveza dvanajsternih očakov itd. Tudi v prvih krščanskih skupnostih, pred imenovanjem kanona štirih evangelijev, ki ga je določil Irenej Lyonski (130–202 po. Kr.), so bili popularni gnostični evangeliji, ki prinašajo dodatne zgodbe o Jezusovem otroštvu in vključujejo osebe, ki jih ne najdemo v Svetem pismu, npr. Jakobov protoevangelij (opisuje Marijino rojstvo in otroštvo ter poroko z Jožefom), Tomažev evangelij (se osredotoča na Jezusovo otroštvo med 5. in 12. letom starosti), Petrov evangelij (dogodki, povezani s sojenjem Jezusu, njegovo smrtjo in vstajenjem), Nikodemov evangelij, Filipov evangelij, Judov evangelij (prikazuje Juda kot edinega apostola, ki je res razumel Jezusa) itd. Med novozavezne apokrifne danes sodi še vrsta drugih besedil, npr. Pismo Petra Filipu, Knjiga Janeza Evangelista, Ptolemejev komentar Janezovega evangelija, Pisma Heroda in Pilata, Pavlovo pismo Seneki, Pismo Klementa Korinčanom, Polikarpovo mučeništvo, Didaha.

Pojem parabiblična literatura se je v znanosti pojavil, da bi izpodrinil pojem predelanih bibličnih tekstov (*rewritten Bible*).^{1 2} Tako je to postala splošna oznaka za besedila, ki parafrazirajo ali dopolnjujejo kanonična biblična besedila. Že po odkritju in objavi Kumranskih rokopisov so nekateri avtorji opredelili ta besedila kot parabiblična.³ Ti teksti so lahko samostojni, ločeni ali pa paralelni bibliškemu tekstu. Nekateri psalmi, ki jih najdemo v Kumranskih rokopisih, so lahko tudi starejši in so morda takrat imeli prav takšno vrednost kot današnji kanonski. Tam najdemo tudi komentarje svetih spisov, kot je *pešharim*, ki jih nekateri avtorji ne umeščajo med parabiblične tekste.⁴ Predpona *para-*, ki najpogosteje nastopa v grških izposojenkah, pomeni *pri* ali *preko* (npr. parabola, paraliza, paradoks); lahko označuje predmete ali dejavnosti, ki so pomožni ali

izpeljani iz osnovne besede (npr. parodija), in zato pomanjkljivi (npr. paranoja); označuje lahko pomožne ali podrejene poklicne vloge (npr. paramedicinski, parapolicija). Raziskovalci večinoma razumejo pojem v prvem smislu kot paralelnost. Ta literatura je lahko relativno blizu bibličnemu tekstu (npr. *Knjiga Jubilejev*), lahko šele v nadaljevanju razvije svojo kompozicijo, pri nekaterih pa je povezava še bolj nejasna in oddaljena (npr. *proto Ester*). To je torej literatura, ki je vzporedna z bibličnim besedilom, vendar brez neposredne povezave z njim.⁵ Daniel K. Falk (2007) je predlagal, naj se raje kot na literarne žanre osredotočimo na strategije, ki opisujejo parabiblična besedila (*parascriptural writings*). Eibert J. C. Tigchelaar (2010) je tovrstna besedila razdelil v dve skupini, da bi jih lahko bolje opredelil in poimenoval: 1) pri prvem tipu kompozicija temelji na zgodnejšem besedilu, ki ga parafrazira, predeluje ali interpretira, npr. *Knjiga jubilejev*, *Psevdo Ezekiel*; 2) pri drugem tipu kompozicija ni osnovana na predhodnem besedilu, vendar je pripisana ali tesno povezana z biblijskimi pisci ali figurami, npr. 1 Enoh, Mojzesov apokrif. Vasile Babota (2017) pa je utemeljeno dodal, da ni mogoče z gotovostjo reči, katera besedila so bila takrat del prvega judovskega kanona, kakšen status so imela v različnih skupnostih in katera so bila zgolj sektaška. Tudi ne poznamo namena, s katerim so bila ta besedila zapisana in množično prepisovana.

Drugi pojem – paratekstualna literatura⁶ – se uporablja predvsem pri avtorjih iz nemško in francosko govorečih držav. Navezuje se na teorijo francoskega naratologa Gérarda Genettea.⁷ Pri njem paratekst oz. pribesedilje⁸ vključuje vse tisto, kar spremlja besedilo, npr. uvod, predgovor, naslovi, ilustracije, razlage itd. Termin hipotekst se nanaša na besedilo, ki je služilo kot osnova ali predloga končnemu besedilu, peritekst vključuje notranje elemente (naslovi, predgovori, opombe), epitekst pa vse ostale zunanje elemente (kritike, pisma, intervjuji). Potrebno je





tudi povedati, da je Genette v svojem drugem pomembnem delu *Palimpsests: Literature in the Second Degree* (1982) izraz palimpsest uporabil provokativno kot metaforo, saj pri tem gre zgolj za izbris nekega besedila s papirne ali katere druge podlage, da nanj lahko dodamo novo besedilo, ki po navadi nima kakšne neposredne povezave z izbrisanim besedilom. Raziskovalci kot paratekst označujejo tako razlage svetih besedil (Midraš), kot tudi druge verzije starozaveznih zgodb (Knjiga Jubilejev). Z reduciranjem pojma parabiblično na paratekstualno so se raziskovalci očitno želeli izogniti klasificiranju tovrstne nekanonične literature kot biblične ali nebiblične ter nasploh povezovanju te literature z judovskimi spisi. Raziskovalci utemeljujejo svojo odločitev na dejstvu, da v času nastanka teh besedil biblični kanon še ni bil izoblikovan (Lange 2010, 16). Vendar se s tem preimenovanjem še vedno ne izognemo vprašanju o povezanosti, (so)obstajanju in (so)vplivanju teh besedil. Kvečjemu bi torej kot paratekstualno literaturo v smislu Genetteove narativne teorije lahko imenovali zgolj komentarje in razlage bibličnih besedil.

JUŽNOSLOVANSKE APOKRIFNE ZBIRKE⁹

Anisava Miltenova je v članku *Paratextual Literature In Action: Historical Apocalypses With The Names Of Daniel And Isaiah In Byzantine And Old Bulgarian Tradition (11th-13th Centuries)*, ki ga je objavila leta 2010 v zborniku *In the Second Degree. Ancient Jewish Paratextual Literature In The Context Of Graeco-Roman And Ancient Near Eastern Literature*, tovrstna besedila prav tako poimenovala kot paratekstualna. V svojem najnovejšem delu *South Slavonic Apocryphal Collections* (2018) pa je ohranila izraz apokrif. Pri obravnavi tovrstnega slovstva se je osredotočila na besedila mešane vsebine (Miscellanea) v južnoslovanskih apokrifnih besedilih. To mešanje različnih žanrov je sicer značilno tudi za več kanoničnih

starozaveznih besedil. Obravnavala je apokrifne vrste o svetem drevesu, pripisane svetemu Gregorju teologu, zgodbe o Adamu in Evi, nato apokrifne vrste besedil o Abrahamu, Davidu in Salomonu, zgodbe o preroku Samuelu, lepemu Jožefu in incestu ter še vrsto zgodb o hudobnih ženah.

Apokrifna vrsta o svetem drevesu je bila v srednjem veku razširjena v bolgarski, srbski in ruski literaturi. Čeprav je govora o trojnosti drevesa, nam anonimni pisec ne podaja njihovih imen. Nasprotno lahko v apokrifni vrsti o Adamu in Evi najdemo cedro, bor in cipreso. Zgodba je podana v sedmih delih: predstavitevni del, kjer se dogodki nanašajo na Adamovo smrt in drevo, ki je zraslo iz njegove krone, v kateri je bil Kristus križan; usoda drugega drevesa, na katerem je bil križan pošten razbojnik; usoda tretjega drevesa, na katerem je bil križan nepravičen razbojnik; vprašanje in odgovor, kako je bilo Božje drevo razdeljeno na tri dele in kakšen je njegov izvor; združitev treh dreves v času gradnje Salomonovega templja; zgodba o Adamovi glavi; in zgodba o dveh razbojnikih.

Apokrifna vrsta besedil o Abrahamu se je v grški in vzhodni tradiciji ohranila le v delu *Testamentum Abrahae* (De morte Abrahami), v staroslovanski tradiciji pa v kar devetih delih. Iz prve polovice 14. stoletja se je v ruskem zapisu ohranilo besedilo *Apocalypsis Abrahae*. Drugi del zgodbe pripoveduje, kako so Abrahama angeli vzeli v nebesa, kjer je imel videnje nebeškega kraljestva. Predvideva se, da je bilo besedilo sprva zapisano v aramejščini v krogu esenov kmalu po letu 70 po. Kr. ter nato prevedeno v grščino. V balkanskih cirilskih rokopisih so ohranjene na primer: Zgodba o pravičnem Abrahamu, Zgodba o Melkizedeku, Zgodba o Abrahamovi smrti, Zgodba o Izaku.

Od apokrifnih vrst besedil o Davidu in Salomonu se v staroslovanski tradiciji pojavljajo na primer Zgodba o preroku in kralju Davidu; Zgodba o tem, kako je David napisal Psalter; Zgodba o tem, kako je bil Psalter najden v morju; Zgodba o tem, kako





je bil napisan evangelij; Zgodba o kralju Salomonu in njegovi ženi; Zgodba o Salomonovi modrosti. Tretja omenjena zgodba govori o tem, kako je David knjigo 345 psalmov vrgel v morje ter pri tem izrekel: »Če je ta beseda resnična, naj se dvigne iz morja.« Knjiga psalmov je ostala v morju 70 let, nato pa se je angel prikazal Salomonu v spanju in mu rekel, naj odide do Tiberijskega morja in vrže mrežo. Tam je našel 153 psalmov, ki jih je posredoval svetu. Omenjena je povezava s 153 ribami, ki jih je našel Jezus in krstil apostole.

Zgodba o preroku Samuelu se pojavlja samo v južnoslovanski rokopisni tradiciji in ni vsebinsko povezana z zgodbo, najdeno v mrtvomorskih zvitkih, niti s starozavezno zgodbo. Babilonski kralj Nebukadnezar je imel prerokške sanje. Zbral je vse preroke, da bi mu razložili sanje, vendar se jih ni spomnil. V jezi jim je rekel, da bi pravi preroki znali razložiti sanje, brez da jim on pove vsebino. Preroku Samuelu je angel med molitvijo razodel kraljeve sanje: bakrena tla, na njih mnogo ovac in za njimi pastir; velika zlata podoba se dviga, vendar skala, ki je zgrmela z gore, uniči podobo. Iz prahu podobe se dvigne orel, bleščeč kot sonce. Kralj je potrdil pristnost sanj, Samuel pa mu jih je razložil na sledeči način: bakrena tla predstavljajo celoten svet, ovce so ljudje, pastir pa je kralj. Gora je Božja Mati, orel in skala pa predstavljata Kristusa, ki bo rojen iz Device. Podoba predstavlja Staro zavezo, ki jo bo premagala Nova zaveza, ljudje pa bodo razsvetljeni z resnico. Prerokove besede so se uresničile.

Zgodba o lepem Jožefu je v srednjeveški slovanski literarni tradiciji zelo razširjena. Prevedena so bila dela, kot na primer Homilija o postenju avtorja Janeza Krizostoma; Pridiga o lepem Jožefu avtorja Efrema Sirskega; Pridiga o Jožefovi moči; Zgodba o lepem Jožefu; Zgodba o Jožefu in Asenetu.

Vrsta zgodb o hudobnih ženah obravnava temo dobrega in zla, ki je zelo pogosta v južnoslovanski literaturi, npr. Zgodba o Samsonu; Zgodba o preroku Eliji in kraljici

Jezebeli; Zgodba o Teofanu, gostilničarju. Slednja je ohranjena v 12 kopijah v starobolgarski, srbski in ruski literarni tradiciji.

Zgodba o incestu je pripisana Janezu Krizostomu. Protagonist Pavel je rojen iz incesta med princeso in princem, sestro in bratom, saj so po očetovi smrti želeli ohraniti enotno kraljestvo; če bi se princesa poročila, bi se kraljestvo razdelilo. Da bi se izognili kazni, so otroka vrgli v morje in priložili pismo z razlago resnice njegovega rojstva. Otroka je vzgajal menih in ta je odrasel v močnega in izobraženega moškega. Ker je bil zmagovalc v vojni, so ga povabili k ženitvi s kraljico. Šele po svatbi je prebral pismo in izvedel, da je kraljica njegova mati. Spovedal se je Krizostomu, ki mu je naložil pokoro v izoliranem stolpu sredi morja, ga zaklenil in vrgel ključ v vodo. Dvanajst let kasneje je oče našel ključ v ribi in odšel h grešniku. Našel ga je sijočega kot sonce, opravičenega in rešenega. Zgodba začena homiletično predstavitev teme in zaključek o Božjem usmiljenju in odpuščanju grehov. Daljša verzija zgodbe je bila razširjena v besedilih mešane vsebine v poznem srednjem veku v 16 primerkih, večinoma bolgarskega izvora.

Zbirka srednjeveških staroslovanskih apokrifnih besedil, ki je do sedaj dostopna javnosti, izpričuje nekatera besedila, ki so se ohranila le v slovanski tradiciji; poleg že zgoraj naštetih naj omenim še Jakobovo lestev (*Sulam Yaakov*) in Drugo knjigo Enoha. Ti teksti poleg še nekaterih zgodnjega nastanka (npr. 3 Baruh, 4 Baruh) so bili verjetno prevedeni iz grščine in nam pomagajo razumeti in rekonstruirati judovsko obdobje pred letom 70 po Kr.





LITERATURA

Babota, Vasil. 2017. The Parabiblical Texts. From Biblical Texts to Pesharim. *Hen* 39/1.

Falk, Daniel K. 2007. *The Parabiblical Texts: Strategies for Extending the Scriptures among the Dead Sea Scrolls*. London: T & T Clark International.

Lange, Armin. 2010. In *The Second Degree: Ancient Jewish Paratextual Literature In The Context Of Graeco-Roman And Ancient Near Eastern Literature*. In *the Second Degree. Ancient Jewish Paratextual Literature In The Context Of Graeco-Roman And Ancient Near Eastern Literature*. Leiden, Boston: Brill.

Miltenova, Anisava. 2018. *South Slavonic Apocryphal Collections*. Sofia.

Tigchelaar, Eibert J. C. 2010. "Dead sea scrolls". V: *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, 169171. J. J. Collins in D. C. Harlow (ur.). Michigan, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies (studia Post-biblica 4).

- ² Pojavijo se še naslednji pojmi: **expanded bible, paraphrased bible, the bible rewritten and expanded, reshaped bible, bible-related works in distorted bible**.
- ³ Glej še: H. W. Attridge, T. Elgvin, J. Milik, S. Olyan, J. Strugnell, E. Tov, J. VanderKam and S. White, in consultation with J. C. VanderKam. 1994. Qumran Cave 4.8. Parabiblical Texts, Part 1 (DJD 13); Reinhard G. Kratz. 2015. **Historical & Biblical Israel: The History Tradition, and Archives of Israel and Judah**.
- ⁴ Glej: Babota, Vasile. 2017. The Parabiblical Texts. From Biblical Texts to Pesharim. *Hen* 39/1.
- ⁵ Glej: Garcia Martinez, Florentino. 1994. **The Dead Sea Scrolls Translated**.
- ⁶ Glej: Lange, Armin (ur.). 2010. In *The Second Degree: Ancient Jewish Paratextual Literature In The Context Of Graeco-Roman And Ancient Near Eastern Literature*; Lange, Armin. 2009. **The Significance Of The Pre-Maccabean Literature From The Qumran Library For The Understanding Of The Hebrew Bible**.
- ⁷ Glej: **Paratexts. Thresholds of Interpretation**, 1997.
- ⁸ Glej: Jež, Niko. 2002. Pribesedilje kot sredstvo inovacije v poljski in slovenski prozi med obema vojnama (Stanislaw I. Witkiewicz in Vladimir Bartol). **Slovenski roman = The Slovene novel = Slovenskij roman: povzetki predavanj = summaries = rezjume dokladov**.
- ⁹ Vsa besedila so dostopna na povezavi: <http://repertorium.obdurodon.org/>

¹ Glej še: Ginsberg, Harold I. 1957. *Theological Studies* 28; Reeves, John C. 2001. „Toward a Rapprochement of Bible and Qur’an,” abridged as „The Flowing Stream: Qur’anic Interpretations and the Bible,” *Religious Studies News: SBL Edition* 2.9; Meier, John P. 2003. „The Historical Jesus and the Historical Law: Some Problems within the Problem.” *Catholic Biblical Quarterly* 65; Vermes, Geza.



Cerkev sv. Hieronima na Nanosu, prvič omenjena leta 1360

Kajti tu, kjer sem zdaj, mi je neznano ne samo to, kaj se doma godi, marveč celo to, ali moje rodno mesto sploh še stoji. In čeprav me hibernska kača z grdím obrekovanjem trga, se ne bojím človeške sodbe, ker bom imel Boga za sodnika. (Pismo 6.2)





SAMO SKRALOVNIK

Jeruzalem, mesto na prepihu zgodovine¹

Kje v Svetem pismu prvič srečamo Jeruzalem? Kaj vemo o etimologiji toponima Jeruzalem?

Nobeno mesto ni tako svetopisemsko kot Jeruzalem, vendar ga Izraelci sami niso zgradili niti imenovali. V svoji dolgi zgodovini je bil Jeruzalem napaden 52-krat, osvojen 44-krat, oblegan 23-krat in uničen dvakrat.

Prvo svetopisemsko omembo Jeruzalema najdemo v 1 Mz 14,18, kjer se srečata Abraham in Melkízedek: »Salemski kralj Melkízedek pa je prinesel kruha in vina. Bil je duhovnik Najvišjega Boga.« Judovsko izročilo je Salem enačilo z Jeruzalemom: »V Salemu je bil njegov šotor ...« (Ps 76,3) Salem je okrajšano ime Jeruzalema in izvira iz istega korena kakor beseda mir. Ker se Abraham pokloni Melkízedeku kot višjemu od sebe, je izročilo v tem duhovniku »Boga Najvišjega« na nek način prepoznavalo in priznavalo prototip kasnejše vloge in institucije duhovništva v Jeruzalemu. Verjetno so v Jeruzalemu častili božanstvo s tem imenom, Salem, preden je David osvojil mesto. Jožef Flavij zatrjuje, da je bil Salem po Melkízedekovem času preimenovan v Jeruzalem (Ant.10.10).

Mesto se z »novim« imenom Jeruzalem prvič omenja v Joz 10,1 v kontekstu osvajanja obljubljenе dežele pod vodstvom Jozueta. Sod 1,8 poročajo, da so Izraelci Jeruzalem osvojili, vendar je verjetneje, da so Izraelci v obdobju naseljevanja zavzeli le del Jeruzalema. Kasneje so mesto zasedli Jebusejci² in šele štiristo let kasneje je David zavzel Jeruzalem in ga postavil za prestolnico združenega kraljestva (2 Sam 5,6). To pomeni, da je bilo v času, ko so se Izraelci z Davidom na čelu namestili v Jeruzalemu, mesto kot tako in tudi ime mesta že dolgo uveljavljeno.

Če pogledamo izven konteksta Svetega pisma, se najbolj verjetno zdi – kakor je

razvidno iz Amarnskih pisem³ iz 14. stol. pr. Kr. – da je bilo izvirno ime mesta »Ursalim«, kar je najverjetneje sestavljenka dveh besed: glagola yaru (»vzpostaviti, ustanoviti«) in imena Salim (ali Salem), kanaanskega božanstva mraka, teme. Skupaj torej: »mesto Salema« ali »bivališče Salema« ali »ustanovljen, utemeljen od Salema«.

Izraelci ob osvojitvi mesta niso preimenovali, ker je bilo njegovo ime – transliterirano v hebrejščino – zelo pomenljivo. Brez dvoma drugi in prevladujoči del imena spominja na besedo שלום (*šalom*), kar pomeni mir. Koren te besede označuje popolnost, celovitost in trdnost, stanje popolnosti, harmonije ali





ne-(raz)deljenosti (v duhovnem in političnem smislu). Vključuje tudi blaginjo (1 Mz 43,27), zdravje in varnost (Ps 38,4). Moški samostalnik שלם (*šelem*) pomeni mirovno daritev ali daritev za zavezništvo ali prijateljstvo (Am 5,22, 2 Mz 24,5). Prvi del imena pa je hebrejsko občinstvo spomnil na glagol ירה (*yara*), metati, oditi ali ustreliti. Uporablja se pretežno na lokostrelskem področju, povezan je tudi z deževjem (Oz 6,3) – in končno s poučevanjem (2 Mz 35,34; Prg 4,4). Iz istega korena pride tudi beseda Tora! Ime Jeruzalem se torej nikoli ni spremenilo, ampak je bilo hebrajizirano.

KAKO DOLGO ČASA JE, ČE UPOŠTEVAMO ARHEOLOŠKA IZKOPAVANJA IN DOGNANJA, JERUZALEM PRAVZAPRAV ŽE NASELJEN? KDAJ V ZGODOVINO JERUZALEMA STOPIJO JUDJE?

Najstarejši del mesta je bil naseljen v 4. tisočletju pr. Kr., zaradi česar Jeruzalem velja za eno najstarejših mest na svetu, govori mo o več kot 5000 let kontinuirane naseljene zgodovine. Arheološki dokazi kažejo, da je bila prva naselbina locirana blizu Gihonskega izvira 4500–3500 pr. Kr. (t. i. proto-kanaansko obdobje).

Judje v to zgodovino Jeruzalema stopijo bržčas v času osvajanja obljubljenega dežele pod vodstvom Jozua v 12. stol. pr. Kr. (1220–1200). Sod 1,8 poročajo, da so Izraelci Jeruzalem osvojili in uničili, požgali z ognjem: »Judovi sinovi so se bojevali tudi proti Jeruzalemu, ga zavzeli, udarili z ostrim mečem in mesto požgali z ognjem.« Jeruzalem si je popolnoma podvrigel šele David (prim. 2 Sam 5) in Izraelci so v obdobju naseljevanja verjetno zavzeli le del Jeruzalema, če sploh. To obdobje popisuje Jozuetova knjiga, kjer svetopisemski pisec želi predvsem poudariti odličnost in pomembnost, ki jo je imel Jeruzalem v zgodovini izvoljenega ljudstva (iz kasnejše perspektive). Osvojitev oz. osvajanje obljubljenega dežele je namreč za svetopisemskega avtorja najprej teološki

dogodek, šele nato zgodovinski. Nekateri deli te knjige, npr. poročili o prehodu čez Jordan in o zavzetju Jerihe, imajo liturgičen značaj in jih moramo zato razumeti najprej v teološki razsežnosti, nikakor pa ne smemo izključiti njegove zgodovinske vrednosti. Na mestih, na katerih so izkopavali (npr. Hacór, Joz 11,10), ustrezno arheološko plast označujejo ruševine in osiromašenje bivališč in orodja.

Kasneje so mesto zasedli Jebusejci in šele štiristo let kasneje je David zavzel Jeruzalem in ga postavil za prestolnico združenega kraljestva (2 Sam 5,6). Jeruzalem je moral David najprej osvojiti, kajti mesto je pripadalo Jebuséjcem. Benjaminov rod, na katerega ozemlju je bil Jeruzalem, jih ni mogel pregnati (prim. Joz 15,63; Sod 1,21) – predvsem zaradi njihove odlične obrambe, tj. naravne lege Jeruzalema. Jeruzalem je bil postavljen na ozek trikotnik med Cedronsko in Tiropejsko dolino zahodno od Oljske gore. Sveto pismo tako poroča: »Kralj je šel s svojimi možmi v Jeruzalem proti Jebusejcem, ki so prebivali v deželi. Rekli so Davidu: 'Ne prideš sem noter, marveč te bodo slepi in hromi pregnali;' mislili so: 'David ne bo prišel noter.'« (2 Sam 5,6) Jebusejci so bili tako dobro zavarovani, da je nastal pregovor o pohabljenih, ki bi ga mogli obraniti. »Tisti dan je David rekel: 'Kdor koli hoče premagati Jebusejce, mora doseči jašek.'« (2 Sam 5,8). Pojem »jašek« je nejasen, najverjetneje gre za naravni predor, ki je iz mesta vodil do izvira Gihon. Kdor bi zavzel ta podzemeljski prehod, bi lahko nepričakovano vdrl v mesto in ga oplenil, zavzel. Izvir pitne vode je bil odločilnega pomena za mestno naselbino. Studenec zunaj obzidja je bil neuporaben v primeru obleganja. Zato so ga ali obzidali in s tem vključili v mestno področje ali pa so skušali do studenca speljati skrito pot iz notranjosti mesta. Strokovnjaki danes niso enotnega mnenja glede t. i. Warrenovega rova v Jeruzalemu. Gre za delno naravno kraško tvorbo, ki so jo verjetno razširili v rov v smislu dostopa do vode. Ni pa povsem jasno, ali so ga usposobili za črpanje vode že Jebuséjci - beseda *cinór* (רִיבֵּיץ) (2 Sam





5,8) bi lahko označevala vodni rov, ki je vodil od studenca v mesto.

KAKO BOGAT (IN ZANESLJIV) VIR JE SVETO PISMO ZA RAZBIRANJE ZGODOVINE JERUZALEMA IN SVETE DEŽELE?

Preden odgovorimo na to vprašanje, je potrebno razumeti, kako so v tistem času dojemali »zgodovino« in sploh, kakšen je bil namen pisanja svetopisemskih avtorjev. Se pravi, razumeti je potrebno, kakšen odnos obstaja med tem, kar so svetopisemski pisatelji opisovali in samim potekom zgodovine.

To vprašanje pride do izraza v času razsvetljenstva, to je v 18. stol. po Kr., ko se v Evropi poudarja prvenstvo razuma in se postavlja pod vprašaj vse, kar ni oprijemljivo ali ne moremo razumsko preveriti. Kritično razmišljanje zadeva vsa področja človeškega znanja in vključuje tudi odnos do Svetega pisma. Avtorji omenjene kulturne usmeritve postavljajo različna vprašanja in kritike Svetemu pismu: ali se je resnično zgodilo to, kar poroča Sveto pismo?

Najprej je potrebno upoštevati, da so svetopisemski pisatelji zbirali vsebino dogodkov, o katerih so pisali veliko kasneje; izpustili so določene elemente, ker so imeli predvsem namen posredovati teološki nauk. Ko se soočamo z vprašanjem zgodovine v Svetem pismu, je potrebno torej razlikovati med današnjim pojmovanjem zgodovine in razumevanjem zgodovine v starodavnih časih, in predvsem med *zgodovino človeštva* in *zgodovino odrešenja*. Zgodovina človeštva obravnava človeški pogled na zgodovino oz. analizira potek dogodkov, da bi omogočili spoznanja vzrokov določenega dogajanja ali zgodovinskih pojavov in jih ovrednotili. Pri zgodovini odrešenja pa ima posebno mesto teološki namen pisatelja, ki hoče posredovati nauk o Božjem delovanju v zgodovini: cilj zgodovine odrešenja je torej pokazati, kako Bog deluje in odreši svoje ljudstvo in postopoma celo človeštvo, in ne toliko poročati o samih

zgodovinskih dogodkih. Sveto pismo nam poroča torej o odnosu med Bogom in njegovim ljudstvom znotraj zgodovine človeštva. Ne gre za dve ločeni zgodovini, ampak za poročilo o zgodovini odrešenja, ki se odvija znotraj zgodovine človeštva.

To pa ne pomeni, da zgodovina ni pomembna postavka za Sveto pismo: obratno, odrešenjsko sporočilo Stare zaveze lahko dojemamo, ko poglobljamo razumevanje zgodovinskih razmer, v katerih so Izraelci živeli. Kaj to konkretno pomeni, lahko pokažemo na dveh primerih. Že omenjeno mesto Hacór je bilo po poročanju Svetega pisma (Joz 11,10) uničeno in arheološke raziskave to potrjujejo – arheologi so odkrili iz tega obdobja arheološko plast, ki označuje ruševine oz. porušenje. Arheologi so npr. ugotovili, da so bila v 13. stoletju pr. Kr. porušena številna mesta v Palestini. To lahko povežemo s svetopisemskimi poročili o Józuetovih osvajanjih. Toda same ruševine ne govorijo o tem, kdo je bil osvajalec. Izraelci so bili tisti čas praktično nomadi, ti pa za seboj ne puščajo arheoloških »usedlin«. Nomadi ali polnomadi iz puščave namreč ne prenašajo s seboj predmetov, ki bi mogli obstati, tudi hiš ne zidajo takoj. Če pa ostanejo, se prilagodijo dotedanji kulturi v deželi, zato je težko videti prelom, ki bi dokazoval obstoj novega naroda.

Kritičen znanstvenik mora tako kot možnost predvideti tudi drugačne »scenarije«, morda so Izraelci prišli v deželo v kakem drugem času in te ruševine pomenijo kakega drugega osvajalca. Arheolog de Vaux poroča: »Nikoli ne bomo mogli spisati zgodovinskih življenjepisov Abrahama, Izaka in Jakoba. Pa tudi prave zgodovine razdobja očajev ne. Vedno nam bo primanjkovalo potrebnih elementov. Tisti pa, ki jih imamo v Svetem pismu in zunaj njega, nam govorijo, da so začetki in oblikovanje izraelskega ljudstva zelo zapletena zadeva.«

To lahko ponazorimo še s »palmovim mestom«, tj. mestom ob Mrtvem morju, Jeriho. To je bilo prvo mesto, ki so ga Izraelci osvojili ob vstopu v obljubljeni deželo. Izrael je po pripovedi Peteroknjizja pred Mojzesovo





smrtjo dosegel Moabske planjave vzhodno od Jordana nasproti Jerihi (4 Mz 33,50; 36,13; 5 Mz 32,49; 34,1). Jeriha je bila že od mlajše kamene dobe (8000–4000 pr. Kr.) bogato poljedelsko naselje in pogosta tarča lačnih roparskih tolp z onkraj Jordana. Ko so Izraelci po pripovedi prečkali Jordan (Joz 3–4) in opravili obrezo moških ter prvič obhajali pasho v obljubljeni deželi (Joz 5), je Jeriha predstavljena kot dobro utrjeno kanaansko mesto. V Joz 6 je opisano, kako je Izrael zavzel to mesto, s pihanjem oz. trobljenjem v rogove se mestno obzidje samo od sebe sesuje. Arheologi so odkrili na griču Tel es Sultan, griču razvalin stare Jerihe, ostanke mogočnih obzidij iz različnih obdobj. Pokazali so, da področje Jerihe v času domnevnega Jozuetovega napada (ok. 1200 pr. Kr.) ni bilo naseljeno ali vsaj ni bilo mesto v obzidju. Izkopani zidovi so postavljeni ok. 2100 pr. Kr. in zrušeni v 16. stol. pr. Kr. Tako smemo sklepati, da je pripoved simbolična in/ali neresnična (z vidika zgodovinskosti).

KAKŠNO MESTO JE JERUZALEM ZAVZEL V POLITIČNEM IN VERSKEM ŽIVLJENJU DAVIDOVEGA KRALJESTVA?

V prvem obdobju stalne naselitve v Kanaanu je Izrael, zveza dvanajstih rodov, zelo ohlapna politična zveza. Prvi korak v smeri povezovanja je storil Jozue. V Sihemu je dvanajst Izraelovih rodov pristalo na pogodbo, ki je potrdila njihovo versko enotnost in vzpostavila določeno narodno enovitost (Joz 24). Šele z Davidom izraelska zveza postane nacionalna država in prevzame vzorec sorodnih kraljestev Transjordanije. Ravno v tem smislu igra pomembno vlogo prav Jeruzalem.

Z osvojitvijo jebusejske trdnjave na nevtralnem ozemlju med severnimi in južnimi rodovi (ok. 995 pr. Kr.) je David naredil pomemben korak in odlično taktično potezo pri združitvi vseh izraelskih rodov (prim. 2 Sam 5,6–9). Vendar režim personalne unije in poizkus kraljestva traja le dve generaciji. Ob smrti

Salomona, Davidovega sina in naslednika, sta se Izrael in Juda ločila in oblikovala dve nacionalni državi – vsaka s svojo prestolnico, Juda z Jeruzalemom (Južno kraljestvo), Izrael s Samarijo (Severno kraljestvo). Jeruzalem torej v judovskem kontekstu začne obstajati kot prestolnica v času kratke dobe personalne unije (kraljestvo, ki je bilo združeno kot Velika Britanija ali dualistična monarhija, kakršna je bila AvstroOgrska).

V verskem smislu prenos prestolnice v Jeruzalem pomeni začetek vzpostavljanja religije z enim samim verskim središčem. Pred tem – in še dolgo po tem – poznamo celo kopico verskih središč, templjev, raztresenih po ozemljih dvanajstih rodov. Npr. Gilgal, Šilo, Micpa, Gibeon, Dan ... v resnici je imela vsaka vas svoje lokalno svetišče. Od vseh teh svetišč iz stare izraelske dobe je najkasnejše jeruzalemsko. Ustanovljeno je bilo šele pod Davidom.

Ko je David osvojil Jeruzalem, je dal tja pripeljati skrinjo zaveze (2 Sam 6). Napravili so versko procesijo, vzklikali, trobili na rogove, David pa je daroval in plesal pred skrinjo. Skrinjo so končno postavili na njen *mâkôm*, »sveto mesto«, pod šotor, ki so ga napravili zanj. Davidovo dejanje je imelo pomembne posledice. Najprej s političnega vidika: v glavno mesto, ki ga je sam osebno osvojil in ki ni pripadalo nobenemu izmed dvanajstih rodov, je posadil skrinjo, ki so jo vsi rodovi častili in je postala središče skupnega bogoslužja, ter s tem utrdil svojo oblast nad vsemi deli ljudstva in zagotovil njihovo povezanost. Še pomembnejši pa je bil verski vidik: ustanovitev svetišča za skrinjo je pomenilo, da je Jeruzalem dedič svetišča v Šilu in šotora v puščavi. Šele s prihodom skrinje je Jeruzalem postal sveto mesto in ta verska vrednota bo zatemnila njegovo politično pomembnost: obstala bo tudi ob delitvi Davidovega kraljestva in celo ob izgubi narodne neodvisnosti.

V OBDOBJE PO VRNITVI JUDOV IZ BABILONSKE SUŽNOSTI, SE PRAVI V ČASU PERZIJSKE TER NATO





HELENISTIČNE NADOBLASTI, SE ZDI, DA SE JERUZALEM NI USPEL VPISATI V PLANETARNI ZGODOVINSKI SPOMIN. KAJ LAHKO TOREJ REČEMO O TEM OBDOBJU?

721 pade Severno kraljestvo, nato 587 še južno z Jeruzalemom, mesto je bilo takrat uničeno, razdejano, tempelj porušen, ljudstvo odpeljano v izgnanstvo. Leta 538 pr. Kr. je Kir Veliki (perzijski) izdal odlok o vrnitvi, s katerim je pooblastil Jude, da se smejo vrniti v Jeruzalem in ponovno pozidati tempelj na stroške kraljeve blagajne – vrnil jim je tudi zlato in srebrno opravo, ki jo je Nebukadnezar odnesel kot plen.⁴ Prerok Izaija (t. i. Drugi Izaija) pozdravlja perzijskega kralja Kira kot osvoboditelja, kot orodje v Božjih rokah za osvoboditev. Iz 45 spada v drugi del Izaijeve knjige, ki odseva dobo izgnanstva (587–538 pr. Kr.): »Tako govori GOSPOD svojemu maziljencu Kiru, ki sem ga prijel za desnico, da pred njim porazim narode in odpašem ledja kraljem, da pred njim odprem duri in nobena vrata ne ostanejo zaprta. Jaz bom hodil pred teboj in zravnaval okope, razbijal bronasta vrata in lomil železne zapahe. Dal ti bom skrite zaklade, bogastva v skrivališčih, in spoznal boš, da sem jaz GOSPOD, ki sem te poklical po imenu, Izraelov Bog! Zaradi svojega služabnika Jakoba in svojega izvoljenca Izraela sem te poklical po imenu in te odlikoval, ne da bi me bil poznal. Jaz sem GOSPOD in drugega ni, razen mene ni nobenega Boga, opasal sem te, ne da bi me bil poznal.« (Iz 45,1-5)

Prvi izgnanci, ki so se po Kirovem razglasu vrnili v Jeruzalem, so postavili nov oltar na mestu nekdanjega (Ezr 3,26) in začeli tempeljska dela obnove (Ezr 5,16). Zdi se, da so takrat le očistili temelje starega zidovja in izravnali okolico. To obdobje si lahko bolje ogledamo v luči Nehemije, karizmatičnega voditelja, ki je vodil povratek judov v Jeruzalem. V Svetem pismu imamo knjigo, ki nosi njegovo ime in opisuje prav to zgodovinsko-teološko obdobje. Nehemija je bil

kraljevi točaj v perzijski prestolnici Suze. To je bila visoka dvorna funkcija, ne »služba pri mizi«. Kot kaže, je bil Nehemija imenovan za guvernerja v Jeruzalemu, saj je predstavljen kot »človek, ki bo odslej skrbel za dobro Izraelovih sinov« (2,10). Ko prispe v Jeruzalem, se prvo noč brez spremstva poda na obhod mesta, ogleduje si ruševine, šteje vrzeli v zidu in ocenjuje škodo: »Tako sem odšel ponoči skozi Dolinska vrata k Zmajevemu studentu in do Gnojnih vrat. Ogledoval sem si jeruzalemsko obzidje, ki je bilo v razvalinah in njegova vrata požgana z ognjem. Potem sem šel dalje k Studenčnim vratom in h kraljevemu ribniku. Tam ni bilo mesta, kjer bi ga mogel prebroditi z živaljo. Zato sem se ponoči povzpел po dolini navzgor in si ogledoval obzidje. Vrnil sem se in prišel domov skozi Dolinska vrata.« (Neh 2,13-15) Stanje mesta je bilo izjemno slabo.

Mesto v razvalinah je tako odgovor na vprašanje, zakaj se v tem obdobju Jeruzalem ni uspel vpisati v planetarni zgodovinski spomin. Morda še pomembneje, Jeruzalem ni bil suveren, temveč pod tujo nadoblastjo. Kir s svojim razglasom (Ezr 1,2) ni dovolil vzpostaviti kakšne nove države, njegova oblast, suverenost nad Jeruzalemom ostaja. Na to namigujejo nasprotniki Nehemijevih načrtov o obnovi: »Ali se hočete upreti kralju?« (2,19). Zidati obzidje mestu, ki je bilo nekoč prestolnica kraljestva, je bilo politično tvegano. Jeruzalem je bil, če smem tako reči, »na piki«, saj je bil znan zaradi svoje zgodovine upiranja in kljubovanja velesilam.

KAKO V ZGODOVINO JERUZALEMA ZAREŽE PRIHOD RIMLJANOV?

Leta 333 pred Kristusom je perzijskega kralja Darija III., naslednika Kira, pri Isu premagal Aleksander Veliki. To pomeni konec perzijskega vpliva, prinaša pa s seboj druge pomembne kulturne in duhovne spremembe, helenizem. Po Aleksandrovi smrti (323 pred Kristusom) je bila Palestina dodeljena Ptolomejcem in ta rodbina je vladala v miru in brez





večjih nemirov do leta 198 pred Kristusom, ko je Palestino zasedel Selevkid Antioh III. (iz Sirije) in pregnal Ptolomejce. S tem se je začel krepiti helenizem, leta 175 so v Jeruzalemu zgradili gimnazijo (telovadnico) in Jeruzalem se počasi spreminja v helenistično mesto. To je povzročalo med Judi nezadovoljstvo in Antioh IV. je vzel notranje izbruhe za povod, da leta 169 pred Kristusom opleni tempelj in ga s tem oskruni. Začne se versko preganjanje pod streho helenizacije. Odgovor nanj predstavlja delovanje Makabejcev. Ti so sprva (delno) uspešni, kasneje pa vladanje dinastije Hašmonejcev zaznamujejo notranji spori in boji za oblast znotraj vladarske družine. Ko se leta 67 pred Kristusom Aristobul II in Hirkan II nista mogla zediniti glede nasledstva, so nastopili Rimljani. Leta 63 pred Kristusom je Pompej zasedel judovsko ozemlje, ki obsega vso Palestino, in ustanovil rimsko pokrajino Sirijo.

Leta 4 pred Kristusom umre Herod. Sprva so ga nasledili nasledniki, a kmalu je neposredno oblast nad Judejo-Samarijo prevzel Rim s svojimi upravitelji (s sedežem v Cezareji ob Sredozemskem morju). Sodstvo je bilo urejeno po judovski postavi; to so Rimljani priznali kot državni zakon za vse Jude v rimskem cesarstvu. O sodnih vprašanih je odločal véliki zbor, ki se je imenoval sinedrij. Ta je štel enainšestdeset posvečenih članov, izvedencev v verskih in civilnih zadevah, vodil pa ga je véliki duhovnik. Véliki zbor je imel tako velika pooblastila, da so bili rimskemu upravitelju pridržani le primeri smrtne obsodbe. Ob izbruhu judovske vojne leta 67 po Kristusu je Palestina postavljena pod vojaško poveljstvo Vespazijana. Ko postane leta 69 po Kristusu Vespazijan rimski cesar, preda vodstvo rimske vojske svojemu sinu Titu. Leta 70 po Kristusu je Jeruzalem zavzet, mesto deloma, tempelj pa v celoti porušen. Palestina postane v istem letu cesarska pokrajina pod poveljstvom generala X. legije, ki ima svoj sedež v Cezareji. Veliki zbor izgubi kot politično-verska oblast svoj obstoj; farizeji se umaknejo v Jamnijo (Jabne). Ker od tedaj ni več mogoč daritveni

obred v templju, uvedejo farizeji nov pogled na Sveto pismo kot podlago za judovsko vero in tako zagotovijo nadaljnji obstoj judovstva.

KAR NEKAJ POZORNOSTI BI NAJBRŽ VELJALO NAMENITI DUHOVNI KLIMI, SREDI KATERE SE PO LETU 30 RODI KRŠČANSTVO ...

VJezusovem času je judovstvo v socialnem in verskem pogledu homogeno. Temelj judovstva je vera v enega Boga in postavo, ki predstavlja absolutno normo. Odnos do postave je bil dokaj dinamičen ter je dopuščal precej verske svobode in strpnosti. Življenje Judov je določala razlaga Postave. Verovali so, da je popolna, ker izhaja od Boga, a so se obenem zavedali, da razumevanje predpostavlja razlago. Zato se je poleg pisane postave uveljavila tudi ustna, tj. izročilo očetov. Nova zaveza imenuje judovske razlagalce postave pismouke. To omogoča različnost, pluralnost pogledov.

Hkrati ne moremo spregledati nekakšnega »političnega krča«, namreč, da je bil Izrael v dobi po izgnanstvu obsojen na pasivno držo na ravni visoke politike – bil je namreč pod konstantno nadoblastjo; (novo)babilonsko, perzijsko, helenistično in končno rimsko. Omenjena (duhovna) dejavnost je bila tako omejena na področja, kjer so menili, da je to dovoljeno. Upanje pa se je usmerilo v prihodnost, v Mesijanska pričakovanja.

Čez vso Staro zavezo je pri Izraelcih rastlo hrepenenje, da bi Bog prebival med Izraelci in da bi oni bili njegovo ljudstvo. Že na samem začetku je Izrael razumel Boga kot tistega, ki rešuje (npr. iz Egipta) in z ljudstvom sklepa zaveze (na Sinaju z Mojzesom in drugje). Mojzes tako po Božjem naročilu naredi skrinjo za plošče z zapovedmi, ki postane skrinja zaveze, znamenje, da Bog prebiva *sredi med njimi*. Postavili so si šotor, kjer je ta skrinja – Božja navzočnost – prebivala. Šotor je dokaz, da se zaveza uresničuje, da je *Bog med njimi*. Ko so vstopili v obljubljeni deželo, so lahko šotor zamenjali z zidanim svetiščem, ki





je postalo versko in narodno središče. Tempelj je bil kraj prebivališča Boga in dokaz, da je Bog na njihovi strani, da je njihov Bog, in tako so Boga priklepali nase. Preroki in tudi Jezus bodo poudarjali, da za življenje z Bogom ni dovolj, da se imenujejo Abrahamovi potomci, ampak da morajo biti vedno pripravljene spreobrniti se. Samo takrat bodo sposobni sprejeti Odrešenika – resničnega Mesija. Mesija, ki bo narodu zagotovil resnično varnost – *odrešenje*, ne more biti noben, še tako mogočen kralj. Izvoljeno ljudstvo se je zavedalo, da Mesija ne bo le rešitelj pred različnimi zemeljskimi sovražniki, ampak bo njihov Odrešenik, bo Bog sredi med njimi. Hrepenenje po Mesiju – Rešitelju – se postopoma pogloblja v hrepenenje po Odrešeniku. *Odrešenik* je dopolnitev pojma Mesija. Pričakovali so odrešenjsko moč, ki bi bila med njimi, to je Bog z nami (*Emanuel*). Skozi zgodovino Izraela lahko tako sledimo dvema tokovima mesijanskega pričakovanja:

- zgodovinska smer, ki govori o Mesiji kot kralju, rešitelju; v tem kontekstu lahko razumemo tudi različne politične predstave o Mesiji;
- preroška smer, ki slika Mesijo kot Davidovega potomca po obljubi, ne po mesu; to bo trpeči Gospodov služabnik (Iz 42), ki bo s svojo pravičnostjo zaslužil odrešenje (prim. 8,17; 12,18-22).

Novozavezni spisi soglasno dokazujejo, da je Jezus izpolnitev teh hrepenenj, Mesija v pravem pomenu besede.

KAKŠNI SO BILI ODNOSI MED JUDOVSKO ORTODOKSIJO IN PRVIMI KRISTJANI? KAKO SO SE TA TRENJA ODRAŽALA V MESTNEM ŽIVLJENJU?

Temu vprašanju – odnosu med Postavo in evangelijem – se posvečajo že evangeliji, posebej evangelist Matej, veliko tudi Pavel v svojih spisih. Gre za temeljno vprašanje, ali je Postava (in tempelj) še obvezujoča za kristjana, dočerajšnjega Juda? Ohraniti moramo v mislih, da je bila prva skupnost

kristjanov sestavljena iz Judov, tudi Jezus sam je bil Jud.

V Apd 1–3 Luka opisuje idealno podobo prehoda iz judovske vere v krščanstvo in še ne uvaja nasprotij, čeprav so se ta pojavila najbrž na samem začetku. Odlomek o ozdravljenju hromega pri tempeljskih vratih v Apd 3 priča, da so se apostoli v začetku še udeleževali judovskih molitev v templju in se niso imeli namena ločiti od Judov. Vsaj na začetku, zgodaj po Kristusovi smrti še ne moremo govoriti o hudih trenjih – dokler je bilo Jezusovo oznanilo pretežno znotraj judovskega konteksta. Vseeno smo v Jeruzalemu že zgodaj priča prvim napetostim: vklenitev Petra in Janeza v ječo (Apd 4,1-22), vklenitev apostolov v ječo (Apd 5,17-42), usmrnitev Štefana (Apd 6,7–8,1).

Novo poglavje odpre večje število poganov, ki niso poznali Postave. To vprašanje prva krščanska skupnost razreši ravno v Jeruzalemu, na t. i. prvem cerkvenem zboru. Povod za ta zbor je bilo Petrovo videnje v Apd (10,9-16). Videnje je opisano na apokaliptičen način, saj je vezano na vidno podobo, spremlja ga odprtje neba in pojav predmeta, ki se spušča. Opis tega skrivnostnega predmeta je nejasen: velik platnen prt ali posoda vsebuje vse vrste živali, našete po klasičnih judovskih kategorijah (1 Mz 1,30; 6,20; 7,14). Videnje lahko razložimo s teologijo stvarjenja, ki relativizira razlike med čistimi in nečistimi živalmi, saj te še niso obstajale, ko jih je Bog ustvarjal. Glas z neba Petru naroča, naj jih zakolje. Peter to odločno zavrne zaradi zvestobe Postavi, ki prepoveduje uživanje nečistih živali. Zagotavlja, da v tem Postave ni še nikoli prekršil. Petrova reakcija kaže na trdno zasidrano miselnost Judov glede čistosti in nečistosti, ki jo je bilo ob sprejemu poganov v krščansko skupnost potrebno prerasti.

Vse to pa pripravlja razmere za t. i. Jeruzalemski zbor (Apd 15). Ker je šlo pri odnosu kristjanov do Postave za velika in prelomna vprašanja judovske in krščanske identitete, dokončne rešitve ni bilo mogoče pričakovati čez noč. Cerkev judovske tradicije v Judeji





je iskala načine, kako se soočiti s cerkvami pretežno poganske tradicije, ki jih je ustanavljajal Pavel. Šlo je verjetno za najpomembnejše zborovanje, kar jih je bilo v zgodovini krščanstva, kajti zbor v Jeruzalemu je posredno odločil, da je vsak človek povabljen hoditi za Jezusom, da vere v Kristusa ni mogoče omejiti z mejami judovstva in da lahko vsaka kultura sprejme oznanilo o odrešenju.

Na zboru so prisotni apostoli, starešine in celotna jeruzalemska skupnost, podani so govori vseh pomembnih avtoritet. V izhodišču je predstavljen spor zaradi trditve nekaterih, da je obreza pogoj za sprejem poganskih kristjanov v skupnost. Petrov govor se opira na poganske binokosti in dogodek spreobrnjenja Kornelija, kar ga je osebno prepričalo, da tudi pogani lahko prejmejo Svetega Duha, da odrešenje izhaja samo od Jezusa (10,1-11,18). Jakobov govor (15,13-21) povzema Petrovo misel, jo potrjuje s svetopisemskim citatom (Am 9,11-12) ter nanaša na konkretno situacijo z apostolskim dekretom. Jakobov dekret vsebuje štiri navodila (klavzule) za pogane:

- ne omadeževati se s tem, kar je darovano malikom, to je, ne jesti mesa živali, ki so bile zaklane za poganske daritve (3 Mz 17,8-9);
- ne nečistovati, kar prepoveduje sklepanje zakonskih zvez med bližnjimi sorodniki in nečistovanje zlasti v obrednem pomenu (3 Mz 18,6-18);
- vzdržati se mesa zadavljenih živali (3 Mz 17,13-14);
- vzdržati se krvi (3 Mz 17,10-12).

Vsa navodila izhajajo iz t. i. Svetostne postave (3 Mz 17-18), ki je obvezovala tako Juda kakor tujca na ozemlju Svete dežele. Čeprav so to v prvi vrsti pravila obredne, pravne narave, imajo svoje posledice v moralnem življenju. Ta pravila omogočajo sobivanje judovskih in poganskih kristjanov znotraj iste skupnosti, ko odpravljajo nevarnost malikovanja, neurejenega spolnega življenja itd. Dekret vsebuje praktična navodila in ne pravil. Dekret od poganskih kristjanov zahteva tisti najmanjši del sprejetja Postave,

ki bo omogočal skupna srečanja poganskih in judovskih kristjanov in skupno obredno življenje.

KAKŠNO ZAREZO V ZGODOVINI JERUZALEMA IN ZGODOVINI JUDOV PREDSTAVLJA UNIČENJE DRUGEGA TEMPLJA L. 70?

Zelo globoko. Tako globoko, da govorimo o judovstvu drugega templja ali zgodnjem judovstvu (ki zajema čas od babilonskega izgnanstva (587 pr. Kr.) do porušenja drugega templja leta 70 po Kr.) in rabinskem judovstvu, ki se je začelo v post-bibličnem času, od 1. st. po Kr., to je, od časa porušenja drugega templja (l. 70 po Kr.).

Verske skupnosti, ki so bile v strogem smislu vezane na tempelj (npr. saduceji, ki so opravljali duhovniško službo), in pa kumranske skupnosti so po porušenju templja propadle. Farizeji, ki so bili iz vrst laikov in so temeljili bolj kot na templju na Postavi in razodeti Besedi, pa so se znašli v položaju duhovnih voditeljev judovskega ljudstva, ker so morali nadomestiti duhovniški rod.

Odločilno vlogo je odigral farizej Johan ben Zakaj, ki je še pred koncem prve judovske vojne z dovoljenjem Vespazijana zapustil Jeruzalem in v Jamniji ustanovil rabinsko akademijo in akademski sinedrij, katerega predsednik (*nasi*) je bil uradni predstavnik judovstva, skupaj 85 rabinov. Tu so nastajali temelji rabinskega (postbibličnega) judovstva, ko je bilo potrebno ustvariti novo razlago halake in nove modele obnašanja, kakor jih je poznalo judovstvo drugega templja. Proti koncu 1. st. so na jamnijski sinodi ustalili judovski kanon in tudi liturgična pravila za sinagogalno življenje.

Daljnoročne posledice teh dogodkov, ki trajajo še danes, pa so vidne v dejstvu, da se je središče judovskega verskega življenja moralo preseliti v diasporo, to je izven Judeje, ki je sicer obljubljena dežela, in izven Jeruzalema. Sad začetnega obdobja nastajanja rabinskega judovstva, zaznamovanega





s porušenjem templja v Jeruzalemu in z dvema judovskima vojnama, je oblikovanje Mišne. Vprašanje, ki je bilo temeljno za to generacijo Judov, ki je ustanavljala rabinsko judovstvo, se glasi: »Kako naj izrazimo službo Bogu brez templja, brez tempeljskih daritev, po katerih Bog obnavlja zavezo in odpušča?« To vprašanje je v temelju zadevalo način verskega življenja, saj je bilo Judom odvzeto to, kar je bilo zanje najbolj pomembno, tempelj v Jeruzalemu. Ko je torej ugasnilo darovanje v templju, je postalo bistvenega pomena vprašanje, s čim nadomestiti tempeljske daritve v odnosu z Bogom. Odgovor na to drugo katastrofo, ki jo predstavlja porušenje drugega templja in dve judovski vojni, je bil zaupan »modrecem«, ki so izhajali predvsem iz vrst farizejev. Vedno bolj je bilo jasno, da lahko Judje samo preko študija Postave zopet najdejo trdne in trajne temelje, ki bodo zagotavljali kulturno in versko identiteto izvoljenega ljudstva. Največji sad rabinskih akademij, ki so delovale na področju Galileje v 2. in 3. st. po Kr., je pomenila redakcija Mišne, ki je za rabinsko judovstvo druga najpomembnejša knjiga poleg Postave. Mišna je bila urejena okoli leta 200 pod vodstvom rabija z imenom Jehuda ha-Nasi (Juda knez).

Rimske oblasti so tudi po drugem uporju priznavale vlogo judovskega voditelja nasi-ja in ga imele za patriarha. Ta je vodil 70-članski sinedrij rabinov, ki je imel zakonodajno oblast, ki jo je priznavala celotna judovska diaspora v Rimskem imperiju, ne pa babilonska.

KAKŠEN JE BIL ZNAČAJ AELIAE CAPITOLINAE, KI JE ZRASLA NA RUŠEVINAH JERUZALEMA PO VESPAZIJANOVEM RAZDEJANJU? JE BIL TO SPLOH ŠE JUDOVSKO MESTO? JE BIL KRŠČANSKO?

Jožef Flavij v času Vespazijana poroča, da je »Jeruzalem ... tako temeljito uničen do samih temeljev in da ni ostalo nič, kar bi

lahko obiskovalce prepričalo, da je to nekoč bil naseljen kraj«. Nekoliko kasneje, leta 130, se Hadrijan odloči za obnovo. Kljub naklonjenosti Judom in prvotnim načrtom, da obnovi sam tempelj, se kasneje odloči obnoviti mesto kot rimsko kolonijo za svoje legionarje.

Aelia Capitolina je mesto, zgrajeno pod cesarjem Hadrijanom na mestu Jeruzalema, ki je ležal v ruševinah - po obleganju 70. leta. To je uradno ime Jeruzalema do leta 638, ko so mesto osvojili Arabci. Ime Capitolina označuje, da je bilo novo mesto posvečeno Jupitru Capitolinusu; tempelj je bil zgrajen na mestu nekdanjega judovskega templja, tempeljske gore.

Mesto Aelia Capitolina je bilo brez obzidja, zaščiteno s posadko Desete legije. Urbana mreža je temeljila na običajnem »križanju« osrednjih cest sever-jug in vzhod-zahod. Ta ulični vzorec je ohranjen v starem mestu Jeruzalem vse do danes. Kot je bilo standardno za nova rimska mesta, je Hadrijan postavil glavni mestni forum na stičišče glavnih cest, danes Muristan.

Judom je bilo prepovedano vstopiti v mesto pod smrtno kaznijo, razen enkrat na leto. Namen teh ukrepov je bil »sekularizirati« oz. romanizirati mesto. Prepoved je bila ohranjena do 7. stoletja, čeprav so kristjani postali izjema: v 4. stoletju je rimski cesar Konstantin ukazal gradnjo krščanskih svetišč v mestu, vključno z baziliko Božjega groba.⁵ Evzebij iz Cezareje, cerkveni zgodovinar iz 4. stoletja, poroča, da je bilo mesto Božjega groba, ki ga je častila jeruzalemska krščanska skupnost, v 1. stoletju najprej zasuto z zemljo, nato pa na istem mestu postavljen tempelj, posvečen Afroditi, ki ga je v 2. stoletju dal postaviti rimski vladar Hadrijan (verjetno z namenom uveljavitve in prevlade rimske državne religije na mestu, kjer je bil »pokopan« Jezus). Konstantin je nato šele v začetku 4. stoletja jeruzalemskemu škofu svetemu Marcijanu ukazal, da se mesto odkoplje in na njem zgradi bazilika.





KAKO SE JE OKREPIL POMEN OZIROMA POLOŽAJ JERUZALEMA PO SPREJETJU MILANSKEGA EDIKTA?

Začelo se je še bolj načrtno omejevanje oblik judovske samovlade in njihova izolacija na eni strani, na drugi pa posledično krepitev krščanskega elementa.

Milanski edikt je verski tolerančni edikt iz leta 313, ki je izenačil kristjane v Rimskem cesarstvu s pripadniki drugih verstev, kar je zanje pomenilo svobodo verovanja in posledično prekinitvev preganjanja. Kot smo že povedali, je Judom po drugi Judovski vojni in vse do 7. stoletja vstop v Jeruzalem prepovedan, od časa Konstantina pa je bil dovoljen vstop le kristjanom. Pokopni ostanki iz bizantinskega obdobja so izključno krščanski, kar kaže, da je prebivalstvo v Jeruzalemu v bizantinskem času verjetno bilo krščansko. To pomeni, da Jeruzalem ponovno postane najpomembnejše krščansko referenčno mesto, krščanski center.

V apostolski dobi je bila krščanska cerkev organizirana kot nedoločeno število lokalnih cerkva, ki gleda na Jeruzalem kot glavno središče in referenčno točko. Jakob Pravični, ki je bil umorjen okoli 62, je opisan kot prvi škof Jeruzalema. Rimska preganjanja, ki so sledila judovskim uporom proti Rimu v poznejšem 1. in 2. stoletju, so vplivala tudi na mestno krščansko skupnost in privedla do tega, da je Jeruzalem postopoma zasenčil druga mesta, Konstantinopol, Antiohijo, Aleksandrijo in Rim. To se je spremenilo s povečanjem števila romarjev v Jeruzalem med vladavino Konstantina ter s sklepom Nicejskega koncila leta 325, ki je Jeruzalemu pripisal posebno častno mesto (ne pa tudi metropolitanskega statusa, takrat najvišjega ranga v Cerkvi). Tako ostane do leta 451, ko je Kalcedonski koncil odobril Jeruzalemsko neodvisnost (avtokefalnost) od antiohijskega metropolita. To je pripeljalo do tega, da je Jeruzalem postal patriarhat, eden od petih patriarhatov, znanih kot pentarhija.

KAKŠNO MESTO PRIPADA JERUZALEMU V KONTEKSTU ISLAMSKE TEOLOGIJE?

Jeruzalem velja za sveto mesto v islamski tradiciji, skupaj z Meko in Medino. Čeravno samo mesto Jeruzalem v Koranu ni omenjeno, islamska tradicija razlaga, da je Mohamed obiskal mesto na t. i. nočnem potovanju (*Isra in Mi'raj*). Zaradi takega pomena je bila to prva Kibla (smer molitve) za muslimane. Tukaj danes stoji mošeja Al-Aksa.

Tudi tempeljski hrib je za muslimane sveto mesto, saj verujejo, da je s ploščadi, kjer stoji Kupola na skali, Mohamed v spremstvu angela Gabrijela odšel v nebo. Za Jude je prostor okrog skale najsvetejši kraj na svetu, ker je v obdobju templjev tam stalo Najsvetejše, še prej pa je tam Abraham daroval Izaka.

Teološka pomembnost Jeruzalema izhaja tudi iz močne povezave Islama z Abrahamom (Ibrahim v Koranu). Sveto pismo in judovska tradicija sta namreč že dolgo pred zgodovinskim nastopom Islama povezala Abrahama in darovanje Izaka na Moriji s tempeljskim gričem v Jeruzalemu. Abraham je torej na nek način z darovanjem ovnom (namesto Izaka) vzpostavil prototip tempeljskega bogoslužja. Ko primerjamo opise o Abrahamu v Koranu in Bibliji, vidimo, da ima za Koran velik pomen Izmael, sin, ki ga je Abraham imel s Hagaro, egiptovsko sužnjo. Judovska tradicija se sklicuje na rod Abrahama po Izaku, islam pa na rod Abrahama po Izmaelu. Mohamed se skliče na Abrahama tudi zato, da bi bilo sprejemljivo njegovo nasledstvo. Sam predstavlja islam kot najstarejšo religijo, saj sega na sam začetek in obnavlja pristno Abrahamovo vero. Vse to utemeljuje z obnovitvijo monoteizma: Abraham je zanj ustanovitelj pravega monoteizma.

KAKO SE JE ŽIVELO POD KALIFI? JE BILO KAJ MANJ VERSKEGA NASILJA ZDAJ, KO SO V MESTU ŽIVELI





PRIPADNIKI TREH MONOTEIZMOV (IN NE LE DVEH, KAKOR POD RIMOM)?

V zgodnjih stoletjih muslimanske vladavine, zlasti v času Umajadov (650–750) in Abasidov (750–969), je mesto napredovalo. Geografi tistega obdobja ga opisujejo kot »najplodnejšo pokrajino Palestine«. Pod muslimansko vladavino Jeruzalem ni dosegel političnega ali kulturnega statusa, ki ga uživajo prestolnice Damask, Bagdad, Kairo itd. Zgodnje arabsko obdobje je bilo znano tudi po religiozni strpnosti. Vendar pa je v začetku 11. stoletja egiptovski fatimidski kalif Al-Hakim odredil uničenje vseh cerkva.

KAKO STA V ZGODOVINO MESTA ZAREZALI PRVA KRIŽARSKA VOJNA IN ZLOGLASNI POKOL PO OSVOJITVI JERUZALEMA 1099?

»Zibelko krščanstva, domovino našega Gospoda, matično deželo naše vere ima v lasti brezbožno ljudstvo,« je pridigal papež Urban II. 25. novembra 1095 v Clermon-tu v Franciji.

S svojo pridigo je sprožil gibanje, ki ga danes bolje poznamo pod skupnim imenom križarske vojne. Jeruzalem so leta 638 osvojili islamski Arabci, leta 1076 pa turški muslimani. V času arabske zasedbe so mogli krščanski romarji neovirano obiskovati svete kraje, s turško zasedbo pa se je položaj spremenil. Zato je Urban II. v svoji pridigi nadaljeval: »Svete kraje, ki so jih posvetile Gospodove noge, s svojo tiranijo že dolgo stiska brezbožno ljudstvo Saracenov in drži verne v suženjstvu in podložništvu. Psi so prišli v svetišče in najsvetejše je oskrunjeno. Ljudstvo, ki časti pravega Boga, je ponižano. Častitljivemu ljudstvu ugrabljajo sinove in jih silijo v nečisto pogansko službo, da bi zatajili živega Boga ali ga s sprijenimi usti sramotili. Če pa se brezbožnemu povelju uprejo, jih pobijejo kot živino ...«

Fatimidski (kalifat) nadzor nad Jeruzalemom se je končal, ko so ga julija 1099 zavzeli

križarji. Vendar so vojaško zmago zasenčili potoki krvi – pokol skoraj vseh muslimanskih in židovskih prebivalcev. Nekateri kronisti poročajo, da je bilo trupel jezdecem do kolen in da so konji dobesedno brodili po krvi. Jeruzalem je po osvojitvi postal glavno mesto kraljevine Jeruzalem.

Krščanski naseljenci so se odločili za obnovo glavnih svetišč, povezanih s Kristusovim življenjem. Cerkev Svetega groba je bila ambiciozno obnovljena kot velika romarska cerkev, muslimanska svetišča na tempeljskem griču (Kupola na skali in Al-Aqsa mošeja) so bila spremenjena v krščanske namene. V ta čas segajo začetki vitezov templjarjev, ki so nastali iz potrebe (ideje) po zaščiti in skrbi za velik pritek romarjev, ki so potovali v Jeruzalem v 12. stoletju.

KAJ JE ZA JERUZALEMSKE KRISTJANE POMENIL PROPAD KRIŽARSKE DRŽAVE IN SALADINOVA OSVOJITEV MESTA?

Jeruzalemsko kraljestvo je zaradi notranjih sporov močno oslabilo – že pred Saladinovim obleganjem. V času tik pred obleganjem je bil položaj v Jeruzalemu zelo klavrn: v mestu je bilo 20.000 beguncev iz celega kraljestva, njihovo število pa je še naraščalo. V celem mestu je bilo samo štirinajst vitezov, zato so šestdeset oprod in meščanov na hitro povišali v viteze in se začeli pripravljati na obleganje. Saladinu sta se medtem pridružili vojski iz Sirije in Egipta.

Saladin je nazadnje privolil v mirno predajo mesta. Za vsakega moškega je zahteval dvajset, za žensko deset in za otroka pet zlatnikov odkupnine. Tiste, ki odkupnine ne bi mogli plačati, bi prodal v suženjstvo. Kasneje je ta znesek znižal. Prebivalci so imeli za plačilo odkupnine približno mesec dni časa, rok pa se je po nekaterih podatkih najbrž podaljšal na 50 dni. Saladin je bil velikodušen in je zastonj izpustil mnogo takih, ki bi morali v suženjstvo. Saladin je dovolil urejen odhod iz mesta in preprečil ubijanje, ki je bilo za





križarska osvajanja mest običajno. Saladin je kristjanom dovolil romanje v Jeruzalem in jim prepustil baziliko Svetega groba. Ponovno je dovolil Judom, da se vrnejo v mesto.

Pod ajubidsko dinastijo Saladina se je začelo obdobje velikih investicij v gradnjo hiš, trgov, javnih kopališč in romarskih domov ter ustanovitev verskih zadolžnic. Vendar pa je v večjem delu 13. stoletja Jeruzalem nazadoval v status vasi zaradi padca strateškega pomena mesta in notranjih dinastičnih bojev.

Za konec besede pesnika Juda, Yehuda Amichaija, ki ga mnogi vidijo kot največjega sodobnega pesnika Izraela. V nekem intervjuju je opazoval turiste ob rimskih ostankih v mestu Jeruzalem. »Odrešenje, mir bo prišlo,« piše Amichai, »šele ko bo vodnik svoji skupini pripovedoval: 'Vidite? To je obok iz rimskega obdobja. Vendar to ni pomembno: poleg njega, levo in navzdol malo, sedi človek, ki je za svojo družino kupil sadje in zelenjavo.'« Za Amichaija je bistvena sedanost in človeški odnosi v sedanosti. Ti potrebujejo pozornost in ne muzej preteklosti, če naj Jeruzalem, mesto miru in blagoslova, (do)živi svojo poslanstvo.

LITERATURA

BibleWorks 8: Software for Biblical Exegesis. (Norfolk, Virginia: BibleWorks, LCC, 2009). CD-ROM.

Brown, Raymond E. 2008. Uvod v Novo zavezo. Celje; Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba.

Daniélou, Jean in Marrou, Henri Irénée. 1988. Zgodovina Cerkve. 1. Od začetkov do Gregorja Velikega: [I.-VI. stoletje]. Ljubljana: Družina.

De Vaux, Roland. 1997. Ancient Israel: Its Life and Institutions. Michigan: Grand Rapids.

Jelinčič Boeta, Klemen. 2010. Uvod v judovstvo. Celje: Mohorjeva družba.

Matjaž, Maksimiljan. 2017. Eksegeza evangelijev: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« (Mr 8,29) Ljubljana: Teološka fakulteta.

Palmisano, Maria Carmela. 2014. Eksegeza Peteroknjžeta: »Ker je ljubil tvoje očete« (5 Mz 4, 37). Ljubljana: Teološka fakulteta.

Peklaj, Marijan. 1997. Biblična geografija z arheologijo. Ljubljana: Društvo študentov teologije.

Unterman, Alan. 2001. Judovstvo: mali leksikon. Ljubljana: Mladinska knjiga.

<http://biblehub.com/>

<http://www.blueletterbible.org/>

<http://www.hebrew4christians.com/index.html>

¹ Besedilo je nastalo kot priprava na intervju v radijski oddaji *Glasovi svetov* (voditelj Goran Dekleva). Avtor se je pri pripravi opiral na različne vire, ki v besedilu niso sprotno navedeni.

² Po Svetem pismu je bil Jeruzalem v tem času znan kot Jebus, po prebivalcih Jebusejcih. Po Svetem pismu so Jebusejci (יְבוּסִי) kanaansko pleme, ki so naselili Jeruzalem pred Izraelovo osvojitvijo (Jozue 11,3 in 12,10), kralj David (2 Samuel 5,6-10)). Sveto pismo navaja, da je bil Jeruzalem pred tem dogodkom znan kot Jebús (Sod 19,10-11; 1 Krn 11,4), vendar se zdi to dvomljivo.

³ Amarnska pisma iz 14. stol. pr. K. vsebujejo osebno korespondenco med mestnim glavarjem mesta Urusalim, Jeruzalema, in njegovim nadrejenim faraonom (Amenotep III). Amarnska pisma (korespondenca) je arhiv, napisan na glinenih tablicah, ki je predvsem sestavljen iz diplomatske korespondence med egiptovsko upravo in njenimi predstavniki v Kanaanu in drugje v času Novega kraljestva.

⁴ Po klasičnem starozaveznem nazoru so modrost, oblast in moč božanske (ga izvora). Daniel tako lahko vzklikne: »Hvaljeno bodi Božje ime od vekov na veke, kajti njegovi sta modrost in moč. On spreminja čase in dobe, odstavlja kralje in postavlja kralje; daje modrost modrim in razumnost razumnim.« (Dan 2,20-21)

⁵ Judovski običaj. Postava, prepoveduje pokop mrtvih znotraj mesta (mestnega obzidja). In omenjena bazilika z grobnico se v resnici nahaja izven starega mesta Jeruzalem. Danes to ni več razvidno, saj je Jeruzalem doživel mnogo širitev in arhitekturnih sprememb, vendar pa se je kraj Golgota, kraj lobanj, torej kraj, kjer je Jezus bil križan in položen v grob, nahajal izven mestnega obzidja Jeruzalema.





Anton Jožef Lerchinger (ok. 1720 - po 1787), Sv. Hieronim, Narodna galerija Ljubljana

*Spominjaj se me, vzor čistosti in ponos devištva,
in pomiri s svojimi molitvami valove morja! (Pismo 45.7)*

RAFKO VALENČIČ

Ob 1600-letnici smrti svetega Hieronima – našega rojaka s Krasa

1600-letnica smrti cerkvenega očeta sv. Hieronima (419–2019) je priložnost, da se Slovenci spomnimo moža, ki je s svojim prevodom Svetega pisma iz izvirnih jezikov – hebrejščine, grščine in aramejščine v latinščino – prispeval v zakladnico evropske in svetovne kulture. Tudi njegove teološke razlage, pisma, historiografski in polemični spisi govorijo o človeku izjemne izobrazbe in delavnosti, pa tudi kristjanu, ki je svoje življenje usmerjal dosledno v duhu evangelija kot nenehno spreobrnjenje v duhu odpovedi in spokornosti, pri čemer je bil številnim sodobnikom in prijateljem učitelj in zgled, vreden posnemanja. Rojen je bil v Stridonu, na prostoru med Akvilejo (Oglejem) in Emono (Ljubljano), v kateri je živela močna krščanska skupnost, kar potrjujejo že znane in novejše arheološke raziskave (v letih 2017-2018).

Ključne besede: sv. Hieronim, cerkveni oče, 1600-letnica smrti, prevajalec Svetega pisma, pisatelj in historiograf, geografska lega Stridona, Akvileja – Emona

Ko se je krščanski in kulturni svet leta 1919 spominjal 1500-letnice smrti cerkvenega očeta, prevajalca Svetega pisma in vsestranskega učenjaka sv. Hieronima, so znanstveniki pohiteli z razpravami o njegovem življenju in delu - prevajalskem, zgodovinskem, teološkem, polemičnem, pastoralnem in še kakem drugem področju, prav tako s kritičnimi izdajami njegovih del. Med drugim so se dotaknili tudi geografske lege Stridona, svetnikovega rojstnega kraja, ki že stoletja dviga polemiko in buri domišljijo številnih raziskovalcev njegovega rojstnega kraja, predvsem pa njegovega pomena za krščansko teologijo in evropsko kulturo. Tako so se oglasili Franjo Bulić (1921),

Ferdinand Cavallera (1922), Antonio Vaccari (1921), Miroslav Premrou (1920), Roko Rogošić (1928), nekaj pozneje Franc Ksaver Lukman z izdajo Hieronimovih pisem (I-II, 1941), J. N. D. Kelly (1975), v novejšem času pa Mate Suić (1986), Josip Bratulić (1990), Rafko Valenčič (2007), Stanko Josip Škunca (2018), Heinrich Schlange-Schöninggen (2018) in drugi.

Ob obletnici Hieronimove smrti (419–2019) se vrstijo razne dejavnosti, ki bodo obeležile spomin na njegovo življenje, predvsem na bogato dediščino, iz katere živi evropska in svetovna kultura. Pomislimo zlasti na prevod Svetega pisma iz izvirnih jezikov v latinščino, imenovan *Vulgata*, iz katerega so se poleg



teoloških in drugih cerkvenih ved, zlasti bogoslužja, napajale tudi druge znanosti in umetnosti, kot so pravo, pedagogika, literatura, slikarstvo, glasba, pregovori itd. Bogastvo njegovega življenja in njegov ognjevit značaj sta navdihnili slikarje in kiparje, da so ga upodabljali kot asketa in puščavnika, spokornika in betežnega starčka, prav tako kot prevajalca, razlagalca in ljubitelja Svetega pisma. Krščanska ikonografija ga upodablja sredi prevajanja s peresom v roki, ob premišljevanju Kristusovega trpljenja in minljivosti življenja, sklonjenega pred križem ali zazrtega v mrtvaško lobanjo, odetega v puščavniško obleko sredi neprijazne kamnite votline, s kamnom, s katerim se trka na prsi in priznava svoje grehe, sredi trnja, s katerim premaguje telesne skušnjave, s trobento, s katero sebe in druge opozarja na minljivost življenja, v družbi leva, ki mu je izdril trn iz noge, kot umirajočega starčka, ki zadnjič prejema sv. obhajilo. Ob naštevanju teh značilnosti je upodobitev svetnika z rdečim kardinalskim plaščem in klobukom kričeč zgodovinski anahronizem. Nihče izmed zahodnih cerkvenih očetov – ne Avguštin ne Ambrož ne Gregorij Véliki – ni bil upodobljen tako pogosto in v tako različnih življenjskih okoliščinah, čeprav ni bil ne škof ne papež kakor njegovi tovariši.

ŽIVLJENJSKA POT SV. HIERONIMA

Kdo je bil Hieronim, ki že poldrugo tisočletje izziva s svojim življenjem, krščansko doslednostjo, delavnostjo in spokornostjo, pa tudi s svojim ognjevitim in polemičnim značajem? Odgovora ne smemo iskati v besedah, ki jih – še danes! – pogosto slišimo: »Oprosti mi, Gospod, ker sem Dalmatinec!« - »Parce mihi Domine, quia Dalmata sum!« Teh besed sam ni nikoli ne rekel ne zapisal. Tako ga je po njegovi smrti v slabšalnem pomenu okarakteriziral kot Dalmatinca njegov nasprotnik Paladij Galat (Palladius Galata; 431). Dalmatinci, potomci staroselcev Ilirov, pa so v Hieronimovih očeh veljali za »divje ljudstvo« (»feroces Dalmati«).

OTROŠTVO IN MLADOST

Hieronim je bil rojen okrog leta 347 v Stridonu, utrjenem mestu (oppidum), na nekdanji meji med Dalmacijo in Panonijo. Pogosto se navaja podatek iz njegovega dela *O slavnih možeh* (*De viris illustribus*), v katerem na zadnjem mestu med navedenimi osebami sebe predstavi z besedami:

»Hieronymus, Eusebii filius, oppido Stridonis natus, a Gothis eversum, quondam Dalmatiae Panoniaeque confinium fuit.«

»Hieronim, sin Evzebija, rojen v mestu Stridon, ki so ga porušili Goti, in je bilo nekdanj na meji med Dalmacijo in Panonijo.«

Ime Hieronymos je grškega izvora (hierón, ónoma), kar pomeni sveto ime. To daje slutiti, da so bližnji ali daljni predniki prišli iz Grčije, kar v tistem času ni bila nobena posebnost. Rodil se je v premožni krščanski družini, ki je imela pristave (posestva), gozdove in služinčad. Očetu je bilo ime Evzebij, materino ime ni znano, pač pa ime tete Kastorine, očetove sestre, s katero Hieronim ni bil v najboljših odnosih, čeprav si je sam za to prizadeval. Morda je bila temu vzrok kaka zamera, ko je po smrti staršev Kastorina prevzela skrb za nečake. Hieronim navaja:

»Prosim te torej ..., imejva mir, ki nam ga je Gospod zapustil; in Kristus naj se ozre na mojo željo in na tvoje srce. V kratkem bo pred njegovim sodnim stolom prejela plačilo ali kazen obnovljena ali razdrta sloga. Če ti ne boš hotela ..., jaz bom prost; ko se bo to moje pismo prebralo, me bo odvezalo« (*Pismo 13*).

Brat Pavlinijan je sledil Hieronimovemu zgledu asketskega in meniškega življenja vse do časa bivanja v Betlehemu. Leta 398 Hieronim pošilja Pavlinijana v Stridon, da uredi dediščino, če jo je sploh še kaj ostalo po uničevalnem pohodu Gotov, da bo poplačal dolgove za samostane v Betlehemu v Palestini.

Mlajša sestra, njeno ime ni znano, je sicer zašla na kriva pota (glede verskih resnic ali nravnega življenja?), a se je po prizadevanju diakona Julijana spreobrnila. Priporoča jo akvilejskim klerikom Kromaciju, Jovinu





in Evzebiju, ti pa naj spodbudijo škofa Valerijana, da jo s pismom spodbudi in utrdi v zvestobi. Tedaj se spominja tudi svojih mladostnih spodrseljavev in pravi:

»Sami veste, kako spolzka je mladosti pot, na kateri je tudi spodrsnilo in po kateri tudi vi niste brez strahu hodili. Zlasti zdaj, ko je na tej poti, jo morajo vsi z nauki podpirati.« (Pismo 7,4)

Spominja se vrstnika in prijatelja Bonoza, s katerim so ga vezale ne samo mladostne vezi, igre v rojstnem kraju in domačem okolju, ampak tudi prizadevanja za asketsko in puščavniško življenje. Z Bonozom, ki se je pozneje odločil za puščavniško življenje na nekem dalmatinskem, verjetno kvarnerskem otoku, se je družil tudi v času bivanja v Rimu in Trieru.

Družina je otrokom, Hieronimu, bratu in sestri omogočila splošno in krščansko vzgojo. Hieronim je bil krščen v času bivanja v Rimu, ne v Stridonu ali v Akvileji, kakor nekateri navajajo; glede brata in sestre ter njunega krsta nimamo omemb. Hieronim je očitno kazal izredne sposobnosti, da mu je družina omogočila bivanje in študij v Rimu in pot v Trier.

Življenje v domačem okolju je Hieronima prej oviralo kot spodbujalo k uresničenju mladostnih načrtov. Glede življenja v domačem Stridonu izraža kritičen pogled. Pravi:

»V mojem rojstnem mestu namreč, kjer je zarobljenost doma, je bog trebuh in se živi tja v en dan; svetejši je, kdor je bogatejši.« (Pismo 7,5)

BIVANJE V RIMU IN V TRIERU

Leta 358 je Hieronim skupaj z Bonozom odšel v Rim na nadaljnje izobraževanje, kar bi bila današnja srednja in višja šola. Pod vodstvom učitelja Elija Donata je bral latinske klasike (Virgila, Cicerona, Plinija ml., Horacija, Ovida in druge). Segal je tudi po grških filozofih in klasikih, dostopnih v latinskih prevodih (Platon, Aristotel, Homer, Herodot in dr.), ki so širili njegovo znanje in tedanjo kulturo. Pozneje pogosto navaja njihove misli po spominu. Poleg gramatike in retorike so mu bila domača tudi pravna vprašanja. Tedaj je pričel »z veliko skrbjo in muko zbirati«

lastno knjižnico, ki je »ni mogel pogrešati«; to je storil tako »z nakupom kot tudi z lastnim prepisovanjem« (Pismo 22,30). Ob rimskih in grških klasikih je izostril svoj čut za lepoto in stil govora in pisanja, pa tudi odprtost za navdihe in ustvarjalnost.

Na več mestih Hieronim omenja, da so mladostna leta sredi Rima zaznamovali tudi napačni koraki. V času bivanja v Kalcidski puščavi se spominja »razkošnosti rimskih dni«, udeležbe »pri dekliških rajanjih« (Pismo 22,7), ki mu še vedno rojijo v predstavah in mislih, kar je grenilo njegovega duha in izčrpavalo njegovo od posta in pokore izčrpano telo. Z apostolom Pavlom se zaveda dvojne postave, vpisane v človeškega duha in ude. Iskreno priznava, da je tudi sam podlegel skušnjavam, kar sedaj obžaluje in se ne neha pokoriti, druge pa opozarja na nevarnosti, ki jim pretijo (Pismo 7,4). Navaja pa tudi drugo plat. Po krstu, ki ga je v odrasli dobi leta 366 prejel iz rok papeža Liberija (352–366), je ob nedeljah skupaj z drugimi obiskoval svete kraje in grobove mučencev, zlasti katakombe. Zdi se, da je bil to prvi veliki preobrat v njegovem življenju, ki je usmerjal njegove odločitve in korake.

Po bivanju in študiju v Rimu se je Hieronim, ki se mu je pridružil Bonozus, podal v Trier v Galijo, v pomembno središče tedanjega rimskega cesarstva. Ni znano, kaj je bil temu razlog; morda študij, državniška praksa, najverjetneje pa glas o asketskem in puščavniškem življenju, o katerem je tu pripovedoval sv. Atanazij Véliki, pregnanec z vzhoda. Zdi se, da je Hieronim tedaj našel odgovor za svojo življenjsko pot in se odločil za življenje po vzoru asketov in menihov z vzhoda. Bral in prepisal je *Razlago psalmov* in *Sinode sv. Hilarija iz Poitieja*.

Po Rimu in Trieru se je Hieronim vrnil v Stridon, ki je zanj, svetovljana tistega časa, pomenil kulturno in versko mrtvilo. Podal se je v bližnjo Akvilejo (Oglej), ki je tedaj doživljala duhovni razcvet in je bila pomembno središče krščanstva tistega časa. V Ogleju se je zadržal kaka tri leta. Okrog škofa Valeriana (369–388?) so se zbirali možje in žene, kleriki in laiki, ki





so si prizadevali za globlje duhovno življenje. Hieronim jih imenuje »zbor blaženih« (»chorus beatorum«). Med njimi so bili Kromacij, poznejši akvilejski škof, Evzebij, Jovinus, diakon Julijan, Helidor iz Altina, starček Pavel iz Konkordije, Rufin, znanec iz časov bivanja v Rimu. Odlikovali so se po molitvenem življenju, branju Svetega pisma, prizadevanju za askezo in krščansko popolnost. Tedaj je Hieronim navezal stike tudi s skupnostjo emonskih devic in z menihom Antonijem, katerim je pisal več pisem (prim. *Pismo 11 in 12*). Hieronim toži, da mu Antonij na deset njegovih pisem ne odgovarja. Duhovito in žolčno pravi:

»Že deset pisem ..., polnih vljudnosti in prošenj, sem ti poslal, ko se tebi niti zganiti ne ljubi ... Veruj mi, če bi mi čut za dostojno pisanje ne branil, bi ti v svoji nejevolji takih nadrobil, da bi mi začel odgovarjati – vsaj iz jeze ... Zopet te prosim: bodi prijatelj prijatelju in privoščiči sohlapcu besedo.« (*Pismo 12*)

ODHOD NA VZHOD

Zaradi nesporazumov v Stridonu in Akvileji, zlasti pa v želji, da bi se posvetil meniškemu življenju, se je Hieronim podal na pot proti vzhodu in obiskal Sveto deželo. Z ladjo je došel do Aten, nadaljeval pot v Sirijo in Antiohijo. Potovanje ga je izmučilo, pomoč mu je nudil prijatelj Evagrij, srečal se je s puščavnikom Malkom, katerega življenje je pozneje opisal. Nato se je podal v Kalcidsko puščavo, da bi živel kot puščavnik. Sveto pismo je bila njegova duhovna hrana. Latinec po vzgoji in čutenju se je lotil učenja grščine, spreobrnjenec – Jud pa ga je poučeval v hebrejskem jeziku. Ni šlo vedno gladko in brez težav. Temu so se pridružili še nesporazumi med puščavniki glede nauka o Sveti Trojici. Ti so ga obtožili krivoverstva. Po vrnitvi v Antiohijo ga je škof Pavlin posvetil v duhovnika s pridržkom, da ne bo opravljal duhovniške službe. Prednost je dal meniškemu življenju in preučevanju Svetega pisma, pri čemer je rad poslušal razlage tedanjih krščanskih pisateljev z vzhoda: Apolinara, Gregorja Nazianškega, Amfilohija in drugih.

Leta 382 sta ga škofa Pavlin in Epifan vzela s seboj v Rim k papežu Damazu, kateremu je bil zaradi znanja svetopisemskih jezikov v pomoč v teoloških zadevah in razlagah. Teološki nesporazumi so izhajali ravno iz nepoznavanja svetopisemskega besedila in različnih prevodov. Papež Damaz je Hieronima prosil, naj razloži razna svetopisemska besedila, preveri in poenoti prevode, da ne bodo razlog za teološka razhajanja. Tega dela se je Hieronim lotil s pridobljenim znanjem jezikov in ljubeznijo do Svetega pisma, ki ga je posredoval tudi skupnosti uglednih rimskih žena. Te so se zbirale k razlagi in premišljevanju Svetega pisma, zlasti psalmov in drugih pomembnih besedil. Psalme so prepevali celo v hebrejščini. Tej skupnosti žena in deklet, med njimi so bile Marcela, Pavla, Eustohijo in druge, je postal tudi duhovni voditelj.

Čas bivanja v Rimu je šel proti koncu. Hieronimovo delo, zlasti prevajanje in redakcija Svetega pisma, asketska strogost in oster jezik, s katerim je grajal rimsko duhovščino, sta mu naprtili nasprotovanja. Ko je umrl papež Damaz (384), je Hieronim izgubil svojega zagovornika in prijatelja. Papež Siricij mu ni bil naklonjen. Čeprav so nekateri menili, da bi bil Hieronim vreden Damazov naslednik, na kar se tudi sam sklicuje v pismu Azeli (*Pismo 45*), se je odločil zapustiti Rim in oditi v Palestino. Z njim so odpotovali tudi brat Pavlinijan, nekateri menihi in rimske gospe, kot Pavla, Evstohija in druge.

V BETLEHEMU

V Palestini je kot romar najprej obiskal pomembnejše kraje, odšel je tudi v Aleksandrijo in se tam srečal s slepim Didimom, asketom in priznanim krščanskim pisateljem, od katerega se je mnogo naučil. Obiskal je še druge puščavnike in askete ter se končno naselil v Betlehemu. Tu je zlasti po zaslugi bogate Pavle dal zgraditi tri samostane (gostišča): za moške, ženske in romarje. Predstojnik prvega je bil Hieronim, drugega Pavla. Samostansko življenje je zahtevalo skupno dnevno molitev





v posameznih samostanih, delo na polju, s katerim so se preživljali, hišna opravila, druge samostanske skrbi. Ko so se samostani znašli v gospodarskih težavah, je poslal brata Pavlinijana, naj gre v rojstni Stridon, »če še obstaja«, uredi družinsko zapuščino, da bi z njo lahko oskrboval samostanske skupnosti.

V Betlehemu je Hieronim nadaljeval redakcijo in prevajanje svetopisemskih knjig. Pri tem se ni držal kakega vrstnega reda, marveč je gledal predvsem na potrebe in želje menihov in redovnic. Prednost je dal psalmom, evangelijem in prerokom z razlagami.

Prihajala je starost, bolezn, slepota, delo ..., ki so Hieronima opominjali, da se približuje konec. Umrl je leta 419 (ali 420) in je bil pokopan v Betlehemu. Njegove posmrtno ostanke so v 13. stoletju v času križarskih vojn prenesli na varno, v Rim, kjer počiva v cerkvi Santa Maria Maggiore.

HIERONIMOVO DELO

Hieronimovo delo je obsežno in raznovrstno: teološko, prevajalsko, hagiografsko, zgodovinsko, polemično in drugo. Temu je treba prišteti še duhovno vodstvo, s katerim je druge spodbujal, kako živeti evangeljski ideal uboštva, odpovedi sebi in svetu. Slednje je prišlo do veljave zlasti v številnih pismih, ki jih je pisal prijateljem in znancem iz mladosti, za časa bivanja v Rimu, Akvileji in na vzhodu, pa tudi krščanskim pisateljem, s katerimi je razpravljaval o teoloških vprašanjih ali o njih polemiziral.

PREVAJALEC IN RAZLAGALEC SVETEGA PISMA

Hieronim je evropsko in svetovno kulturo obogatil zlasti s prevajanjem in razlagami Svetega pisma. V njem je našel to, česar ni našel pri rimskih pisateljih, ki jih je bral in občudoval zaradi njihovih misli in stila. V besedilih Svetega pisma se mu je odpirala pot, ki je usmerjala njegovo življenje. Odločilnega pomena naj bi bile sanje, ki so spremenile njegovo življenjsko pot. Hieronim pripoveduje,

da je v času bivanja v Antiohiji, ko je okrevail od dolgega potovanja in izmučenosti telesa, in se je tako rekoč že pripravljail na smrt, v sanjah doživel, da so ga pripeljali pred sodnika:

»Vprašan, kaj sem, sem odgovoril, da sem kristjan. Mož na prestolu je rekel: «Lažeš, ti si Ciceronov človek, ne kristjan; kjer je namreč tvoj zaklad, tam je tudi tvoje srce». Takoj sem umolknil in med tepenjem – dal me je namreč pretepsti ... me je huje mučila pekoča vest ... Vendar sem začel vpiti in tuliti: «Usmili se me, Gospod, usmili se me!» (Pismo 22,30).

Opustil je branje »posvetnih knjig« in »s toliko vnemo prebiral božje knjige, s kolikšno poprej posvetnih nisem prebiral,« navaja v istem Pismu.

Sveto pismo mu je bilo že doslej spodbuda za puščavniško in spokorno življenje. Še bolj ga je vzljubil in želel brati Božjo misel v izvirnih jezikih, hebrejskem, grškem in aramejskem. Izpopolnil se je v grščini, ki mu je bila deloma že znana, ponudila pa se je tudi priložnost za učenje hebrejščine, kar mu je omogočil Jud, spreobrnjenec v krščanstvo, ki je postal njegov učitelj. Kljub občasnim težavam in omahovanju je iskal nove razloge za vztrajnost pri začetem delu. Nove spodbude je dobil, ko je videl, da se tudi puščavniki in menihi, podobno kot krščanski pisatelji, prerekajo zaradi različnih razlag verskih in asketskih resnic. Nekateri so njegove razlaga sprejeli, drugi pa so jih zavračali.

Glas o Hieronimovi izvedenosti v razlagah Svetega pisma je prišel do Rima. Ko je s škofoma Pavlinom in Epifanom prišel v Rim, je bil tu že znan kot izvrsten prevajalec in razlagalec Svetega pisma. Papež Damaz ga je sprejel za svojega svetovalca in mu naročil, naj poenoti (redigira) obstoječe prevode Svetega pisma. Različnost prevodov je bil tudi razlog za različna tolmačenja, ki so vnesla nasprotovanja med razlagalce, vse do medsebojnega obtoževanja herezije. Ko je primerjal prevode, je ugotovil, da je toliko različnih prevodov, kolikor je tudi različnih rokopisov. Iskal je izviričke, ti pa so bili napisani v hebrejščini oziroma v grščini. Znanje teh jezikov in predhodna izurjenost v





latinščini, v kateri se je izpopolnil ob branju latinskih klasikov, so mu bili v pomoč pri prevajanju oziroma preverjanju prevodov. Pripravil je nov prevod Svetega pisma na osnovi izvirnih jezikov. Strokovnjaki ugotavljajo, da je nekatere prevode pripravil površno, tako rekoč čez noč, kar ne zmanjšuje pomembnosti njegovega dela. Ta prevod so imenovali *Vulgata*, to je splošno znani in uporabni prevod, ki ga je Cerkev sprejela kot zanesljivo in uradno besedilo za rabo v teoloških in cerkvenih zadevah vse do 2. vatikanskega koncila.

TEOLOŠKI SPISI

V teoloških spisih Hieronim obravnava pomembna vprašanja tedanjega časa: boj proti arijancem glede nauka o Sveti Trojici (isto bistvo Božjih oseb), devištvo Matere Božje po porodu prvorojenca, vloga Božje milost in človekove volje, zagovor devištva in celibata pred zakonom, vrednost posta in askeze. Pogosto navaja po spominu razne pisatelje, ki zagovarjajo nasprotujoče si poglede o teh vprašanjih. Dokaz, da je dobro poznal tedanji verski nauk, razhajanja in napetosti. V nekaterih primerih je samo iz Hieronimovih navedb znano stališče kakega teološkega pisatelja, npr. sv. Viktorina Ptujskega, Vigilancija, Pelagija in drugih. V razlagah in polemikah se je skliceval na judovsko tradicijo in pomen raznih besed. V svojih spisih pogosto polemizira s svojimi nasprotniki glede verskih vprašanj, tako v spisih *Contra Iovinianum*, *Contra Helvetium*, *Contra Johannem episcopum Hierosolymitanum*, *Contra Vigilantium*, *Contra Rufinum* ... V slednjem Hieronim očita Rufinu nedosleden in slab prevod Origenovih *Počel (Peri archon)*, Rufin pa Hieronimu njegov suženjski prevod istih *Počel* itd.

Posebno mesto zavzemajo Hieronimova pisma, različna po vsebini, značaju in dolžini. V njih najdemo izpovedi pisateljevih osebnih misli in čustev, zamer, polemik in sprave, pa tudi obširne razprave o teoloških in vzgojnih vprašanjih. Hieronimu pripisujejo 154 pisem po številu, F. Ks. Lukman le 125. M. Mandac jih

imenuje »Hieronimov biser«, F. Ks. Lukman jih razvršča v štiri skupine: prijateljska, tolažilna, asketična in znanstvena. Ta razvrstitev predstavi njihov značaj, v katerem Hieronim izraža prijateljstvo in bližino številnim prijateljem iz časa svoje mladosti, pa tudi poznanstva, ki so ga vezala na tedaj znane osebnosti, prijatelje ali pa nasprotnike, zlasti pa v njih navaja asketska stališča in navodila. Hieronim ne okleva v pismih izraziti svoj čustveni, kdaj tudi polemični ton, prav tako jasna asketska navodila tistim, ki so zaupali v njegovo duhovno modrost in prijateljsko spremljanje.

ZGODOVINSKI SPISI

Hieronim, ki ga je puščavniško in meniško življenje ne samo mikalo, ampak ga je tudi živel, je zapustil nekaj odmevnih življenjepisov prvih puščavnikov. Tako sv. Pavla Puščavnika, sv. Malka, sv. Hilariona, še druge navaja v svojem delu *O slavnih možeh*. Dvomi, da so življenjepisi zgolj romanizirani življenjepisi o osebah, ki nimajo zgodovinske podlage, da so torej napisani le z namenom, da bi se kristjani bolj pogumno določali za puščavniški in meniški stil življenja, sicer obstajajo, a so tudi ovrženi. S sv. Malkom se je Hieronim osebno srečal, na kar se tudi sklicuje. Uglednim rimskim gospem in dekletom je hotel ovrednotiti asketsko in spokorno življenje, hkrati pa je pred rimsko javnostjo branil strogost, odpoved in prizadevanje za duhovno življenje, ki ga je tudi sam živel. To so mu prizadeti zamerili in se mu tudi maščevali, da je sklenil zapustiti Rim in oditi v Palestino.

Posebno zgodovinsko vrednost ima Hieronimovo zgodovinsko delo *O slavnih možeh (De viris illustribus)*. Pobudo je našel v knjigi rimskega zgodovinarja Svetonija z istim naslovom. Ta je v svojem delu navedel imena slavnih ljudi in njihovo delo, Hieronim želi pri kristjanih prebuditi zavest, da krščanstvo lahko enakovredno pokaže na svoje pomembne ljudi. Časovni razpon navedenih oseb se prične s sv. Petrom, apostolom, in se konča s Hieronimom. Delo, v katerem





omenja 135 oseb, njihovo življenje in delo, je napisano leta 392. Velja za prvo zgodovinsko predstavitev krščanskih pisateljev, apologetov, cerkvenih očetov in drugih piscev, med katere je prišel tudi znane in pomembne rimske pisatelje, kot so Filon, Jožef Flavij, Seneka in drugi. Hrvaški patrolog Janko Šagi – Bunić (1921-1999) meni, da je Hieronim dejansko »oče patologije.«

HIERONIMOV ROJSTVI KRAJ - STRIDON

Ob obletnici Hieronimove smrti in vlogi njegovega dela v korist vesoljne Cerkve, evropske in svetovne kulture, se ne smemo izogniti vprašanju geografske lege njegovega rojstnega kraja Stridona, ki je še vedno neznan in neidentificiran. Tuji in domači raziskovalci se utemeljeno nagibajo k temu, da moramo lego Stridona iskati na ozemlju med nekdanjima rimskima mestoma Akvilejo (Oglejem) in Emono (Ljubljano). Ker gre za prostor, ki je nam, Slovencem, znan, lahko brez očitka pristranskosti prispevamo pomemben delež pri reševanju tega vprašanja.

Podajamo kratek pregled domnev, ki so se oblikovale glede tega vprašanja do danes. Pri tem so nekateri imeli bolj domoljubne namene kot pa znanstveno kritični pristop ali pa so celo navajali le enostranske in celo izmišljene podatke. Zgodovinarji in arheologi so se doslej zama trudili, da bi odkrili navedbe kraja v drugih zgodovinskih zapisih tistega časa ali v arheoloških izkopavanjih. Tudi sklicevanje na toponim, Stridon, ter podobno zapisana ali zveneča imena krajev, ki so jih nekateri iskali kot inačico, ni dalo prepričljivega odgovora. Štrigova v Medžimurju je daleč od tedanje in današnje Dalmacije, Zrenj (Sdregna) pri Buzetu v Istri ne daje prepričljive utemeljitve, saj bi – tako razlagalci - Hieronim brez pomislekov kot svoj rojstni kraj navedel Istro, za katero so vsi vedeli. Še manj prepričljiva je lokacija Stridona na Grahovem polju v Bosni ali kje v bližini. Meja med Dalmacijo in Panonijo, ki

jo Hieronim omenja, se je spreminjala, in ne označuje ne tedanjih ne današnjih meja. Zato nekateri, npr. M. Mandac preprosto opuščajo nadaljnje iskanje lokacije Stridona.

Znani hrvaški arheolog Franjo Bulić (1846-1934) domneve o legi Stridona razvršča v štiri skupine: dalmatinsko, panonsko, istrsko in nevtralno.

Dalmatinska domneva sloni na prepričanju, da se je Hieronim sam imel za Dalmatinca, da je njegov rojstni kraj Grahovo v Bosni ali kje v bližini. Bulić se je skliceval tudi na nek napis na kamniti plošči (naveza Petković – Alačević), ki je bil očitno izmišljen, njegova usoda pa ni znana. Zagovornik dalmatinske domneve je bil tudi hrvaški pesnik Marko Marulić (1450-1524), kar je zadevi dalo še večjo veljavo.

Panonsko domnevo so zagovarjali Melchior Inchoffer (1644), pozneje Josip Bedeković (1752; hrvaški prevod 2017), ki meni, da gre za Štrigovo v Medžimurju, kjer je sv. Hieronimu posvečena pavlinska cerkev. Domnevo sta zagovarjala tudi Janez Vajkard Valvazor (1689) in Ludvik Schönleben (1681); oba navaja tudi J. Bedeković, resne pomisleke pa je imel škof Anton Martin Slomšek (1800-1862). Domneva hoče zlasti poudariti, da je Hieronim rojen na hrvaških in ne na madžarskih tleh.

Istrska domneva je odgovor na dalmatinsko (hrvaško). Dokazuje, da je svetnik doma iz njihovih krajev, iz Istre, iz Zrenja (Sdregna) pri Buzetu. Zagovarjajo jo predvsem italijanski avtorji, kot so Flavius Blondus (1539), Domenico Vallarsi (1771), Peter Stanković (1824) ter Ivan Milotić (2006). Polemika glede lege Stridona se je dejansko osredotočila predvsem na dalmatinsko in istrsko domnevo.

Nevtralna, liburnijska domneva ni bila nikoli v ospredju, čeprav ima najprepričljivejše dokaze. Zagovarjal jo je že splitski Arhidiakon Tomaž v 13. stoletju. Stridon locira v Liburnijo, na skrajni sever Dalmacije (Dalmatia supra mare). Domnevo zagovarjajo številni že imenovani raziskovalci, kot so F. Cavallera, A. Vaccari, in drugi. Mate Suić (1986), akademik, arheolog in zgodovinar, umešča Stridon v Liburnijo, na področje





naselij Žejane, Šapjane, Mune, Pasjak, Starod ... Za to lokacijo se zavzema tudi novejši avtor S. J. Škunca (2018). R. Valenčič (2007) locira Stridon nekoliko severneje, na slovenski Kras, v geografski prostor med Akvilejo in Emoni, kakor dokazujejo M. Premrou, R. Rogošič, F. Ks. Lukman, D. Nežič (1985) in navaja papež Benedikt XVI. (avdienca, 18. 10. 2007).

Oporne točke za liburnijsko-kraško domnevo so Hieronimovo življenje in omembe v njegovih spisih: (1) mladostna leta, duhovno dozorevanje in trajna prijateljstva doživlja v Akvileji v »zboru blaženih« (»corus beatorum«), s katerimi ohranja osebne stike (pisma); (2) akvilejskim klerikom se zahvaljuje za prizadevanje, da so mlajšo sestro, ki je zašla na kriva pota, spodbudili k spreobrnjenju, in jo priporoča njihovi nadaljnji skrbi, tudi škofu Valerijanu (Pismo 7); (3) Hieronim pošilja brata Pavlinijana iz Betlehema v domač kraj, naj uredi dediščino, če jo je še kaj ostalo po napadih Gotov. Prosi ga, naj se tedaj oglasi tudi pri škofu Kromaciju v Akvileji; (4) v pisnem, morda tudi osebnem stiku je s skupnostjo žena (devic) in menihom Antonijem Emoni; novejše arheološke najdbe v Ljubljani (Emoni) leta 2017-2018 potrjujejo močno navzočnost krščanstva na tem področju; (5) svojo deželo, poleg Ilirika in Tracije, navaja kot tretjo deželo, v kateri je rojen; (6) na področju Krasa in v njegovi bližini je večja koncentracija cerkva, posvečenih sv. Hieronimu (Nanos /1350 m/, Koritnice, Čelje, Ivanje selo, Bošamarin pri Koprju, Topolovec, Kontovel, preimenovane pa v Jasenu pri Il. Bistrici in v Gornji Branici); (7) o navzočnosti krščanstva na tem prehodnem ozemlju pričujeta poznoantični krščanski cerkvi na Šilentaboru nad Zagorjem in Ahacu pri Ilirski Bistrici. Celotno ozemlje leži na pomembnem prehodu med vzhodom in zahodom, ki ga zaznamujejo obrambne, trgovske in vojaške poti, tako Claustra Alpium Iuliarum kot tudi druga arheološka nahajališča in rimske poti v neposredni bližini itd.

*

Sv. Hieronim je gotovo najvidnejša osebnost, rojena na območju današnje Slovenije. Predstavitev njegovega življenja nam odkriva njegov ognjevit značaj, moč volje in delavnost spokornika in puščavnika, duhovnega voditelja in prevajalca, ki je s svojim prevodom Svetega pisma iz izvirnih jezikov v latinščino trajno zapisan v spomin človeške kulture in omike. Doslej so si sosednji narodi lastili Stridon kot kraj njegovega rojstva. Hieronimovo življenje, navedbe v njegovih spisih in dejanja govore, da je njegov rojstni kraj nekje na našem Krasu, kakor trdijo številni nekdanji in današnji raziskovalci. Pomembnejše od tega pa je, da v Hieronimu prepoznamo človeka, zvestega Kristusovemu evangeliju in mu sledimo. Tudi današnjemu človeku kliče: »Kdor ne pozna Svetega pisma, ne pozna Kristusa.«

LITERATURA

- Bedekovich, Joseph (1752), *Natale solum magni Ecclesiae doctoris Sancti Hieronymi, Neostadii Austriae* (hrvaški prevod: Bedeković, Josip /2017/, *Knjiga o sv. Jeronimu, Iliriku i Medimurju*, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti i dr., Zagreb - Čakovec).
- Benedikt XVI. (2008), *Die Kirchenvater*, St. Beuno Verlag, Leipzig.
- Camisani, Enrico (2000), ur. , Girolamo. *Gli uomini illustri*. Introduzione, traduzione e note di Enrico Camisani, Citta Nuova.
- Cavallera, Ferdinand (1922), *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre* (I, 1-2), Louvain - Paris.
- Lukman, Franc Ksaver (1941), *Svetega Hieronima izbrana pisma*, I-II, Mohorjeva družba, Celje.
- Mandac, Marijan (1995), *Sveti Jeronim Dalmatinac, Služba božja*, Knjiga 26. Makarska.
- Nežič, Dragutin (1985), *Istarski sveti*, v: Badurina, Anđelko - Ivančević, Radovan (ur.), *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Sveučilišna naklada Liber i Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 264-277.
- Premrou, Miroslav (1920), *Dalla patrida di s. Girolamo*, v: La Scuola Cattolica 49 (1920), 235-246, 286-295; prepis in uvod Valenčič, Rafko (2012), v: Arhivi, Glasilo arhivskega društva in arhivov Slovenije 37 (2014), št. 1, 11-19.
- Škunca, Josip Stanko (2018), *Sveti Jeronim - naš zemljak iz Stridona*, Ogranak Matice hrvatske u Rijeci, Rijeka.
- Špelič, Miran (2005), *Patres. Cerkevni očetje v Narodni in univerzitetni knjižnici*, Ljubljana.
- Vaccari, Antonio (1921), *S. Girolamo. Studi e schizzi in occasione del XV centenario della sua morte*, Civiltà Cattolica, Roma.
- Valenčič, Rafko (2007), *Sveti Hieronim - mož s Krasa. Prispevek k ubikaciji Stridona, rojstnega kraja sv. Hieronima*, Družina, Ljubljana.





Tomaž Perko, Sv. Hieronim, oltarna slika v cerkvi na Nanosu, 1990

*Kaj naj storim? Ne morem srcu prepovedati, da govori.
Kratkost pisma pravi: molči; hrepenenje po vas sili: govôri.
Beseda prehiteva besedo; govor je ves zmeden: ljubezen ne pozna reda. (Pismo 7.6)*





HIERONIM

Pisma 1, 2, 8, 9

Pismo 1: INOCENCU

Pismo je nastalo okoli leta 375 in tako ni le prvo izmed njegovih pisem, ampak njegovo najzgodnejše ohranjeno delo nasploh.¹ Naslovnik Inocenc naj bi pripadal Hieronimovemu oglejskemu krogu, sledil mu je tudi v Sirijo, kjer je umrl približno v času, ko je nastalo 2. pismo. Jedro tega pisma je zanimivo, saj gre za Hieronimov prvi poskus v tedaj vse bolj priljubljenem literarnem žanru – legendi o mučeništvu. Opazimo lahko, kako poskuša tipični motiv iz časov preganjanj »reciklirati« v povsem novi dobi: spremeni se le to, da dekle ni mučeno zaradi vere, temveč zaradi svoje kreposti (ki seveda ni nič drugega, kot pravi izraz pobožnosti). Vsi drugi elementi ostajajo praktično enaki: na smrt jo obsodi krut oblastnik, vse se dogaja v gledališču, opisi mučenja in usmrtitve so zelo nazorni, čudeži si sledijo drug za drugim, ob tem pa »raja« izmenjuje hlepi po okrutnosti in doživlja množična spreobrnjenja. Dokončna rešitev ob novi realnosti imperija, ki mu sedaj vlada kristjan, ni nič drugega kot *clementia Caesaris*, kar pa v tem kontekstu vsekakor predstavlja novost.

1. Pogosto si me prosil, predragi Inocenc, naj ne molčim o čudovitem dogodku, ki se je zgodil v našem času. Vselej sem to tvojo prošnjo iz zadržanosti – po pravici, kakor zdaj vidim – odklanjal, v prepričanju, da tega nisem sposoben: bodisi ker je vsak človeški govor slabši od nebeške hvale, bodisi ker je brezdjelje, ki je kakor rja za um, izsušilo še tisti mali preostanek sposobnosti izražanja, ki mi je bil dan. Ti pa si nasprotno trdil, da se v Božjih rečeh ne sme gledati na naše sposobnosti, temveč na našo dobro voljo in da ne more zmanjkati besed temu, ki veruje v Besedo.²

2. Kaj naj torej storim? Izpolniti te naloge ne morem, odkloniti pa si je ne drznem. Kot neizkušen popotnik sem bil postavljen na čelo tovorni ladji. Kot človek, ki še ni krmaril čolna po jezeru, se moram prepustiti bučanju Črnega morja. Zdaj pred menoj izginja kopno, *le nebo in morje naokoli*:³ že vodovje dreveni v temi,⁴ oblaki so temnejši od noči in valovi beli od morske pene⁵. Spodbujaš me, naj na jambor razpnem jadro, naj razvežem vrvi, naj prevzamem krmilo. Že delam, kar si mi naročil, in ker ljubezen zmore vse,⁶ zaupam, da bo Sveti Duh spremljal to pot, in bom v vsakem primeru deležen tolažbe. Če me





namreč tokovi pripeljejo v pristanišče, kamor si želim, se bom vseeno imel za slabega krmarja; če pa se zaradi mojega neizkušenega govora ustavimo v zavutih besedičenjih, boš morda pogrešal mojo sposobnost, a namena ne boš mogel obtoževati.

3. Vercele so torej ligurijsko mesto, postavljeno nedaleč od vznožja Alp, nekaj mogočno, zdaj pa redko poseljeno in propadajoče.⁷ Ko je nekoč, kot je v navadi, konzular⁸ obiskal to mesto, so pripeljali predenj neko žensko skupaj s prešuštnikom, tega zločina jo je namreč obdolžil mož, in oba je obsodil na muke zapora.

Že kmalu, ko so poskušali iz njiju izvleči resnico in ko se je okrvavljen kavelj zaril mladeniču v modric polno meso ter mu predrl stran, je nesrečnik v želji, da bi se s hitro smrtjo izognil dolgemu mučenju, začel krivo pričati o svojih strasteh in pri tem obtožil še njo. Od vseh je izpadel kar najbolj bedno in celo po pravici kaznovan, kajti ni le pustil nedolžnega dekleta samega, temveč ji je tudi preprečil, da bi se lahko branila.

Toda žena, četudi šibkejša po spolu, a močnejša v kreposti, in čeprav je bilo njeno telo raztegnjeno na mučilni napravi ter je imela od nesnage v ječi umazane roke vklenjene na hrbtu, je oči, ki jih tudi tako okruten mučitelj ne more vkleniti, uprla v nebo, iz ust pa so se ji izvili kriki: »Ti si priča, Gospod Jezus, ki ti nič ni skrito; ti, ki si preiskovalec telesa in srca,⁹ da ne želim zanikati teh obtožb zgolj zato, da ne bi umrla, temveč da nočem lagati, ker bi zato grešila. In ti, nesrečni človek, če se ti mudi v pogubo, zakaj želiš pogubiti še dva nedolžna? Tudi sama sicer hočem umreti, želim zapustiti to osovraženo telo,¹⁰ toda ne kot prešuštnica. Ponujam svoj vrat, brez strahu sprejemam bleščeči meč, nedolžnost pa bom kljub temu odnesla s seboj.¹¹ Kdor se trudi tako živeti, pa ga umorijo, ne umre.

4. Konzular, ki si je pasel oči na krvi (in krutosti), pa je tedaj kakor zver, ki je enkrat okusila kri in jo potem vedno žaja po njej, ukazal podvojiti mučenje, in je tako divji, da

so mu škripali zobje, rablju zagrozil s podobno kaznijo, če ona, ki je šibkejšega spola, ne prizna tega, česar moška moč ni mogla zamolčati.

5. O mili Jezus: kako kruto so mučili enega samega tvojega človeka! Lasje so zvezani na kol, celo telo še močnejše privezano na mučilno napravo, pod njenimi nogami že podtikajo ogenj, rabelj ji je prebodel obe strani trupa, niti njene prsi niso ušle mučenju: žena pa ostaja nepremična, z močjo duha premaguje telesne bolečine, ko uživa v sadovih svoje čiste vesti in ne dopušča, da bi ji mučenje prišlo do živega.

Kruti sodnik že vstaja kakor premagan, ona pa moli k Bogu; razvezujejo ji vklejnene ude; ona pa obrača oči k nebu. Nekdo iz množice jo ponovno obtoži njenega domnevnega zločina: ona pa brani soobtoženca in ga s tem, četudi je sama v nevarnosti, poskuša oprati krivde.

6. V svoj prid pa izreče le tole: »Tolči, žgi, raztrgaj me – nisem storila. Če ne verjameš mojim besedam, bo prišel dan, ko mi bo ponovno sojeno; imam namreč svojega Sodnika.« Utrujeni krvnik pa že nejevoljno vzdihuje, saj ne najde mesta na (njem) telesu, kjer bi ji zadal novo rano. Že ga mineva okrutnost: v grozi zre telo, ki ga je razmesaril. Konzular pa je, prevzet od strasti, takoj rekel: »Ljudje, zakaj se čudite, če je žena raje hotela biti mučena, kot umreti? Prešuštvo gotovo lahko zagrešita samo dva, in mislim, da je verjetneje, da krivka zanika zločin, kakor da ga nedolžni mladenič izpove.«

7. Enaka kazen bo torej doletela oba in rabelj ju že vleče na morišče. Takšna množica se za njimi zgrinja v gledališče, da bi si mogel misliti, da celo mesto beži, tako se je namreč hiteča množica nagnetla k vratom. Glavo nesrečnega mladeniča je meč odsekal s prvim zamahom in truplo se je zvijalo v lastni krvi. Potem je prišla na vrsto žena: poklekne na zemljo, nad njen drhteči vrat se dvigne meč in čeprav rabelj s stegnjeno desnico zamahne tako močno, da bi bil lahko že prvi udarec smrten, se rezilo samo nalahko dotakne kože in povzroči le tolikšne rane, da se prikaže kri.





Rabelj v grozi gleda svojo za boj neprimerno roko in začuden nad premagano desnico in šibkim mečem v drugo zamahne z njim. Rezilo ponovno nemočno pade na ženo, in kakor da bi se je železo balo, na njenem vratu ne naredi nobene praske. Razjarjen in zadihan liktor¹² si je odpel plašč, da bi lažje izkazal vso moč, in pripravljen, da bi znova zadal rano, že drži meč v zraku, a ne opazi, da mu je sponka, ki je spenjala robove njegovega plašča, padla na tla. »Glej,« je rekla žena, »zlata sponka ti je padla z ramena; poberi jo, da ne izgubiš, kar si prigaral s trdim delom.«

8. Kaj je torej skrivnost te gotovosti? Ne boji se grozeče ji smrti, čeprav jo mučijo, se veseli. Rabelj bleedi, njene oči pa ne vidijo meča, pač pa vidijo samo sponko. In kakor da bi ne bilo dovolj, da se ne boji smrti, celo izkaže uslugo tistemu, ki jo kruto preganja. Tudi tretji zamah je onemogočila skrivnostna moč Trojice. Prestrašeni vojak ne zaupa več železu in konico meča nastavi na njen vrat, da bi s pritiskom roke prebodel, česar ni mogel odsekati. A glej, čudež, kakršen se v vseh vekovih ni zgodil! Meč se je zvil proti ročaju, kakor da bi, usmerjen v svojega gospoda, hotel izpovedati, da ne more ubijati.

9. Tu mi prihaja na misel zgled treh mladeničev, ki so med plameni, kakor da bi stali v hladnih oblakih, prepevali hvalnice, namesto da bi jokali:¹³ okrog njihovih oblačil in svetih las se je ogenj igral v prazno. Tu naj spomnim tudi na zgodbo blaženega Daniela, ki so se mu levi – svojemu plenu! – z mahajočimi repi prilizovali, njihovi gobci pa so se ga bali.¹⁴ Naj zdaj vsem pride na misel še Suzana in kako plemenito vero je imela ona: po krivem obsojeno jo je rešil mladenič, ki ga je napolnil Sveti Duh.¹⁵ V obeh primerih se je na podoben način izkazalo Božje usmiljenje: Suzano je osvobodil sodnik in ni šla pod meč, to dekle pa je sodnik obsodil, pa jo je meč oprostil.

10. Končno se torej ljudstvo vzdigne, da bi ubranilo ženo. Možje in žene vseh starosti preganjajo krvnika, se zgrinjajo okrog njega in skupaj kričijo. Kdor to vidi, skoraj ne more

verjeti svojim očem! Ob tej novici se vznemirja že bližnje mesto, četa stražnikov je že postrojena. Iz njihove srede se vzdigne tisti, ki je imel na skrbi obsojence, sive lase si posiplje z umazaniam prahom:¹⁶ »Hočete torej, meščani, mojo glavo? Naj bom jaz njena zamenjava? Čeprav ste usmiljeni, čeprav ste milostni, čeprav hočete rešiti obsojeno – jaz, nedolžen, gotovo ne smem umreti.« Ta obupani krik je pretresel ljudstvo in strah jih je pahnil v onemelost. Nenavadno hitro se je spremenila njihova volja: prej se jim je zdelo, da je dolžnost braniti ženino življenje, zdaj pa se čutijo dolžne, da jo pahnejo v smrt.

11. Nov meč je pripravljen, nov morilec nastavljen. Žrtev stoji, zgolj od Kristusa dobiva moč. Enkrat udarjena se zgolj strese, ob drugem udarcu se zvije, v tretje ranjena se zgrudi na tla. O vzvišeno veličastvo Božje moči! Štirikrat je bila prej udarjena, pa nič ranjena, le malo zatem pa jo vidimo umreti, da ne bi zanjo umrl nedolžni.

12. Kleriki, ki so bili zadolženi za to, so okrvavljeno truplo zavili v platno, izkopali jamo in iz kamenja kakor po navadi pripravili grob. Sonce je hitelo k zahodu in po Božjem usmiljenju je noč prišla hitreje kakor naravno. Takoj vzdrhtijo ženine prsi in njene oči iščejo luč – telo se obuja k življenju: že diha, že vidi, že se vzdiguje in govori. Že more iz nje iziti glas: »Gospod je moj pomočnik, ne bom se bal; kaj mi more storiti človek.«¹⁷

13. Medtem pa je neka starka, ki jo je Cerkev vzdrževala,¹⁸ spustila svojega duha v nebo, od koder ga je prejela,¹⁹ in kakor da bi bil cilj vseh teh dogodkov tak, so njeno telo namesto dekleta položili v prej izkopani grob. Ob zori pa se je pojavil hudič v podobi liktorja²⁰ in iskal truplo ubite ter prosil, da mu pokažejo njen grob. Čudil se je, da je mogla umreti, in bil prepričan, da živi. Kleriki so izpolnili njegovo prošnjo in mu pokazali sveži grob ter ga tako ošteli: »Da, izkoplji še zakopane kosti! Novo vojno napovej grobu; in če to ni dovolj, naj njene ude raztrgajo in požrejo ptice in zveri. Sedemkrat udarjena bi morala pretrpeti še kaj več kot zgolj smrt!«





14. Rabelj se je zbal tolikšnega besa ljudstva, ker pa je medtem žena doma že prihajala k sebi in bi tako pogostnost zdravnikovih obiskov cerkve zbujala sumničenja, so jo ostrigli in jo z nekaj devicami poslali na odročno podeželsko vilo. Tam so se ji, preoblečeni v moška oblačila, rane malo po malo zacelile v brazgotine. O, zares, kjer je pravo najvišje, tam je na vrhuncu tudi zloba!²¹ Po tolikih čudežih jo namreč še vedno preganjajo zakoni!

15. Kam me je pripeljalo sosledje dogodkov. Že smo prišli do imena našega Evagrija,²² čigar truda za Kristusa ne bi mogel opisati, četudi bi me prosil; a če bi si še najgloblje želel molčati, ne bi mogel zadržati glasu, ki bi se v veselju izvil iz mene. Kdo bi mu torej mogel zapeti primerno hvalnico, njemu, ki je poskrbel za »pokop« Avksencija iz Milana,²³ tega prekletstva, še preden je umrl? Še več: rimskega škofa²⁴ je rešil že skoraj ujetega v nastavljeno zanko ter mu pokazal, kako premagati nasprotnike, a se vzdržati maščevanja: *Toda na žalost ne utegnem o tem še naprej govoriti; / drugim prepuščam, naj pojejo dalje, kjer jaz sem prenehal.*²⁵ Zadovoljen sem s takim koncem pripovedi. V svoji prizadevnosti se je obrnil na cesarja:²⁶ utrujal ga je s prošnjami, z uslugami in marljivostjo pa si je pridobil naklonjenost. Njej, ki ji je Bog povrnil življenje, je zdaj tako končno, po njegovi zaslugi, povrnjena tudi svoboda.

Prevedel: Janez Potisek

Pismo 2: TEODOZIJU IN DRUGIM SAMOTARJEM

To pismo je Hieronim najverjetneje pisal kmalu po prvem (tj. ok. 375) iz Antiohije. Teodozij je, kot lahko razberemo, očitno predstojnik skupnosti samotarjev v sirski puščavi. Njega in druge samotarje prosi, da s svojimi molitvami dosežejo pri Bogu, da bi mogel in hotel popolnoma zapustiti posvetnost in kot oni zaživel v puščavi. Zanimiva je metaforika »morjeplovca«, ki je značilna tudi za gornje,

prvo pismo, in je, glede na to, da je Hieronim že na oni strani Mediterana, bržkone povsem literarna.

Kako si želim, da bi sedaj že bil v vaši skupnosti²⁷ in da bi v veselju objel vso to občudovanja vredno družbo, čeprav si je te oči niti ne zaslužijo uzreti. Oh, da bi gledal puščavo, ki je mnogo prijetnejša od vsakega mesta. O, kako si želim videti samotne kraje brez prebivalcev, ki so tako polni množic svetnikov, da so že skoraj predpoda raja. Ker pa mi moje pregrehe in teža vseh zločinov, ki me bremenijo, preprečujejo priti v vašo družbo blaženih, vas glede tega prosim – ker ne dvomim, da tega ne bi zmogli izprositi – da bi bil po vaših molitvah osvobojen senc tega veka. Rekel sem vam to sicer že pred časom, ko sem bil pri vas, sedaj pa vas ponovno naprošam s tem pismom: to hrepenenje namreč zaposluje vse moje misli. V vaši zmožnosti je, da se uresniči ta moja želja – kajti jaz si tega²⁸ lahko le želim, od vaših molitev pa je odvisno, ali bom to, kar si želim, tudi zmogel.

Z mano je namreč zdaj kot z bolešno ovco, ki je zablodila od črede. Če si me dobri pastir ne bo oprtal na svoje rame in me odnesel nazaj v stajo,²⁹ bom še naprej opotekaje taval in ko bom poskusil vstati, mi bodo klecnila kolena. Jaz sem tisti izgubljeni sin, ki je zapravlil ves delež, ki mi ga je zaupal oče:³⁰ nisem še pokleknil k starševskim nogam in nisem se še otresel mikavnosti nekdanjega bogastva. In ker do nedavnega še nisem zapustil grešnih nagnjenj, temveč sem si komaj začel želeti, da bi se jih rešil, me sedaj hudič veže v nove zanke in mi postavlja nove zapreke: obdal me je z *morjem naokoli* in s *samimi valovi*.³¹ Zdaj se torej nahajam sredi morja³² in se nočem vrniti, niti ne morem napredovati. Edini up, ki mi ostane, je, da me veter Svetega Duha po vaših molitvah ponese naprej in me privede do pristanišča na obali, kamor si želim priti.

Prevedel: Jan Dominik Bogataj





Pismo 8: **SUBDIAKONU NICEJU**³³

Pred nami (8. in 9. pismo) sta še dve zgodnji (ok. 374–376) Hieronimovi pismi, ki dopolnjujeta sklop njegovih »puščavskih tožb« v domovino v času, ko je bival v puščavi blizu mesta Halkide, jugovzhodno od Antiohije in jugozahodno od Bereje, danes žal tako znanega Alepa – torej sklop, ki vključuje tudi znameniti 11. in 12. pismo, ki ju je pisal v Emono, ter 13., naslovljeno na teto Kastorino. Podobno kot slednja sta torej tudi ti pismi poslani v Hieronimovo domovino, natančneje v njeno metropolo Oglej, osebam, ki jih je Hieronim štel med prijatelje; temu primerno je osebna tudi vsebina. Iz pisem razbiramo njegov značaj, strah pred osamljenostjo, ki razjeda razmeroma mladega in neizkušenega puščavnika, pa tudi razgledanost – predvsem pa, česar ni manjkalo tudi v zgornjih pismih, ljubezen do rimskih klasikov – človeka, ki mu bo v sanjah celo večni in neskončno usmiljeni Sodnik desetletje kasneje poočital: »Lažeš; ti si ciceronijanec, ne kristjan!«³⁴

Komiški pesnik Turpilij³⁵ na nekem mestu o izmenjavi pisem pravi, da je to edina reč, ki zbliža človeka, ki sta si daleč. Misel, čeprav jo izreče v izmišljeni zgodbi, prav res ni neresnična. Kaj namreč zbližuje, če smem tako reči, odsotne bolj kakor to, da človeka, ki ga imajo radi, prek pisem nagovorijo in prejmejo njegov odgovor? Celotni tisti neomikani prebivalci Italije, ki jim Enij pravi Stari,³⁶ in ki so, kot pravi Ciceron v svojem delu o govorništvi,³⁷ na zverinski način lovili svoj plen, je bilo – in to še preden sta v rabo prišla papirus in živalske kože – naklonjeno pošiljanju pisem, ki so jih pisali bodisi na obtesane lesene tablice bodisi na kose lubja, ki so jih odtrgali z dreves. To je razlog, da so prenašalce teh pisem poimenovali »tabličarji«,³⁸ pisarje pa so po kosih lubja, na katere so pisali, oklicali za »lubjarje«. ³⁹ Toliko manj smemo torej mi, ki živimo v tem omikanem svetu, opustiti to, kar so si zadali celo tisti, ki so živeli v čistem divjaštvu in ki jim je bila

tako rekoč vsaka kultura tuja? Glej, častitljivi Kromacij in svetniški Evzebij, ki sta brata po uglednosti navad prav toliko, kot sta brata po krvi, sta me z rednim pošiljanjem pisem kar prisila k odpisovanju. Ti pa, četudi si me komaj dobro zapustil, si najino še sveže prijateljstvo ne le ohladil, temveč pravzaprav razdril, kar Lelij iz Ciceronovih spisov modro prepoveduje.⁴⁰ Ti je mar Vzhod tako mrzek, da se ti celo pisma upira pošiljati sem? Daj no, zberi se, prenehaj lenariti in mi iz naklonjenosti napiši en samcat list papirja. V udobju domovine se kdaj vsaj za trenutek spomni na poti, ki sva jih preromala skupaj. Če me imaš rad, mi piši, ker te za to prosim; če pa se name jeziš, mi, čeprav v jezi, vseeno piši. Veliko bolj je mojemu hrepenenju v tolažbo, če prejmem od prijatelja pismo, pa četudi je jezen name.

Pismo 9: **MENIHU HRIZOGONU**⁴¹

Morda ti je Heliodor,⁴² tako meni kot tebi zelo drag prijatelj, ki te ima tudi sam prav tako rad, kot te imam jaz, že rekel kako iskreno besedo o moji naklonjenosti do tebe: da mi je tvoje ime vedno na jeziku, da v vsakem pogovoru, ki ga imam z njim, vedno najprej omenim vsa nadvse prijetna srečanja, ki sem jih imel s teboj, in da občudujoče govorim o tvoji skromnosti, poudarjam tvojo krepost ter hvalim tvojo ljubeznivost. Vendar pa si ti – podobno kot je to značilno za rise,⁴³ da si namreč, potem ko umaknejo svoj pogled, ne zapomnijo ničesar od tega, kar so ravno opazovali, in izgubijo iz misli to, kar so oči prenehale gledati – tako popolnoma pozabil, kako sva si blizu, da si tisto pismo, o katerem Apostol pravi, da je zapisano v srca kristjanov,⁴⁴ ne le površno razmazal, temveč si ga, kot se reče, povsem izdolbel iz voska.⁴⁵ Za zveri, ki sem jih omenjal, je značilno tudi, da v zavetju zelenih drevesnih krošenj prežijo⁴⁶ na urno srnjad ali na plašne jelene in čakajo, da bi jih ujeli: plen zaman beži, njegov divji plenilec mu je namreč na sledi, napadel ga bo od zgoraj ter raztrgal. Sicer pa risi plen lovijo le toliko, kolikor jih na to opominja prazen trebuh, ki lakoti izsušeno





grlo. Ko pa se potešijo s krvjo in so njihovi želodci polni, s sitostjo pride tudi pozabljivost: za nekaj časa bodo torej opustili misel na lov, vse dokler jim ne bo lakota osvežila spomina. Toda ti, ki me gotovo še ne moraš biti sit, zakaj vendar razdiraš še sveže prijateljstvo? Zakaj bi me, še preden sva se dodobra spoznala, že rad pozabil? Seveda, ker se tako nemarni brezbriznosti vedno prileže kak izgovor, bi gotovo zatrjeval, da mi nisi imel česa pisati. A v tem primeru bi mi moral pisati vsaj to, da mi nimaš ničesar povedati!

Prevedel in uvode ter opombe pripravil:
Domen Iljaš

¹ Četudi je treba opozoriti, da je dejanska točna datacija nekoliko sporna; prim. Andrew Cain, *The Letters of Jerome*, Oxford: University Press, 2009, 14–16. Prevod je narejen po latinskem izvirniku v izdaji: *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, Pars I, Isidorus Hilberg, ur., Dunaj: F. Tempsky, 1910.

² Prim. 1 Jn 1.

³ Ver. A. 3.193.

⁴ Prim. Pacuv. *Trag.* 411–12.

⁵ Prim. Ver. A. 3.195; 5.11; Manil. *Astr.* 1.708–9.

⁶ Dobesedno zveni zelo pregovorno: *caritas omnia potest*.

⁷ Prim. Lucan. *Phars.* 1.24–7.

⁸ Pojem je v času republike naznačeval nekdanje konzule, ki so imeli tudi izključno pravico do nekaterih provinc, v cesarski dobi pa se je počasi vedno bolj rabil za vse provincialne upravitelje, posebno še v času po Dioklecijanovih reformah, torej v času, ko je živel Hieronim.

⁹ Ps 7,10.

¹⁰ Prim. Ver. A. 9.496.

¹¹ Tj. ohranila.

¹² Liktorji so bili stara republikanska služba telesnih stražarjev, ki so varovali rimske magistrate. Oboroženi so bili s sekiro, zato se tu ta beseda nanaša na rablja.

¹³ Dan 3,23–27; DanD 1,24–49; 2,50.

¹⁴ Dan 6,16–23.

¹⁵ Ta mladenič je seveda Daniel; DanD 3,1–64.

¹⁶ Ver. A. 12.611.

¹⁷ Ps 118,6.

¹⁸ Eden izmed poglavitnih aspektov karitativnega delovanja zgodnje Cerkve vse od apostolskih časov dalje je bila prav skrb za vdove; prim. 1 Tim 5,3–16; Jak 1,27.

¹⁹ Prim. Prd 12,7.

²⁰ Glej op. 12.

²¹ Hieronim namiguje na znan rimski pravni rek: *summum ius, summa iniuria*.

²² Evagrij je bil antiohijski duhovnik, kasneje (388) tudi tamkajšnji škof, in velik podpornik oz. lahko bi rekli kar

»mentor« sv. Hieronima, ki naj bi po l. 373 sedem let bival pri njem v Antiohiji. Ponovno ga omenja v 3., 4., 5. in 15. pismu.

²³ Milanski škof, predhodnik sv. Ambroža na tem sedežu (355–374), znan kot eden pomembnejših podpornikov arijanstva na Zahodu. Temeljni vir za poznavanje njegovega življenja in nauka je polemični spis Hilarija iz Poitiersa *Liber contra Auxentium*.

²⁴ Gre za papeža Damaza I. (papeževal 366–384), ki je Avksencija obsodil na sinodi l. 369.

²⁵ Ver. *Georg.* 4.147–8.

²⁶ Valentinijan I.

²⁷ Db. *conventui*.

²⁸ Osvoboditve od greha in »varnega priplutja« namreč.

²⁹ Prim. Lk 15,3–6.

³⁰ Prim. Lk 15,11–32.

³¹ Ver. A. 5.9; 3.193.

³² Db. *elemento*.

³³ Nicej je bil, kot lahko razberemo tudi iz pisma, Hieronimov prijatelj in tudi sopotnik na Vzhod, sedaj pa je že varno doma v Ogleju.

³⁴ Hier. *Ep.* 22.30.

³⁵ Turpil. *frag.* 215; Turpilij je bil rimski komediograf, umrl ok. 104–3 pr. Kr. Glede na ohranjene fragmente sklepamo, da je pisal paliate in se zgledoval po Menandru. Veliko njegovih verzov najdemo pri poznoantičnem slovniciarju Noniju Marcelu, nekaj pa tudi pri Ciceronu, Hieronimu idr.

³⁶ Enn. *Ann.* 22; dobesedno *casci*, stari – Varon, ki navaja ta Enijev fragment (*Ling.* 7.28.), pripisuje sabinski oz. oskijski izvor tej besedi, ki ne poimenuje kakega specifičnega plemena, temveč najverjetneje vsa zgodnja italska ljudstva ali pa vsaj vse Latine; prim. Cic. *Tusc.* 1.12.

³⁷ Cic. *De inv.* 1.2.

³⁸ *Tabellarii*; tj. nosilci lesenih tablic, iz *tabella*, majhna tablica.

³⁹ *Librarii*; tj. ti, ki pišejo po ljubju, iz *liber*, ljubje.

⁴⁰ Cic. *Amic.* 76.

⁴¹ Hrizogon (tudi Krizogon) je bil očitno znani oglejski menih in asket, ki je morda Hieronima že v njegovi domovini navdušil za puščavništvo.

⁴² Heliodor naj bi bil prvotno vojak, nato je postal Hieronimov prijatelj in spremljevalec, ki ga je spremljal na Vzhod, vendar se je že kmalu vrnil v Oglej, kasneje naj bi bil povzdignjen tudi v episkopat. Več o njem in o njunem odnosu izvemo iz 14. pisma, ki je precej daljše, teološko bolj poglobljeno in odmevno (prim. Hier. *Ep.* 77.9), a nič manj »očitajoče«.

⁴³ Plin. 8.34.84; Plinij na tem mestu sicer db. govori o »jelenjih volkovih« (*cervarii*), a to je sinonim za *lynce*, torej za besedo, ki jo rabi Hieronim; prim. Matej Hriberšek, »Komentar k 8. knjigi«, v: Plinij Starejši, *Naravoslovje 2*, prev. M. Hriberšek, Ljubljana: ZRC, 2015, 351.

⁴⁴ 2 Kor 3,2: »Naše pismo ste vi; pismo, ki je zapisano v naših srcih in ga poznajo in berejo vsi ljudje.«

⁴⁵ V antiki so pogosto pisali na voščene tablice, ki so jih za daljša pisma vezali tudi v svežnje. Vosek se je dalo nekoliko pogladiti s strgalom in tablico ponovno uporabiti, za brezhibno pisalno podlago pa – in na to aludira Hieronim – se je voščeno površino povsem izdoblilo in vosek nadomestilo z novim.

⁴⁶ Plin. 28.32.122 poroča o risovem dobrem vidu.





Prezbiterij cerkve na Nanosu

Jaz pa menim, da te moram na kratko opomniti, da se je treba cerkvenih izročil, zlasti onih, katera veri ne nasprotujejo, tako držati, kakor so jih predniki izročili, in da navade enih ne prevrže nasprotna navada drugih. (Pismo 71.6)





JAN DOMINIK BOGATAJ

Hieronim in Fortunacijan Oglejski v luči odkritja *Commentarii in evangelia*

V članku avtor obravnava odnos med Hieronimom in oglejskim škofom Fortunacijanom iz sredine 4. stol., ki je po odkritju njegovega stoletja pozabljenega dela *Razlage evangelijev* postal izjemno zanimiv. Obravnavani so različni zapisi v Hieronimovih delih, ki omenjajo Fortunacijana; le-ti pa so konfrontirani s samim Fortunacijanovim besedilom. Preko tega se odkriva nov kontekst Hieronimove opazke v *De vir. ill.* 97, kjer je oglejskega škofa obsodil, da je prisilil papeža Liberija k podpisu arijanske herezije. Prispevek študije k temu problemu sestoji v tem, da na podlagi analize novoodkritega besedila poda prav nasprotno dejstvo: Fortunacijan se pokaže kot popolnoma pravoveren avtor, tako glede kristologije kot tudi trinitaričnega nauka. Zadnje se, poleg očitne Hieronimove recepcije Fortunacijanove razlage (M. LXXI), še posebej pokaže pri primerjavi njunih interpretacij prilike o kvasu (Mt 13,33).

Ključne besede: patristična eksegeza, kristologija, herezija, arianizem, Oglej

1. UVOD

Veličina in pomen svetega Hieronima botrujeta stalnemu znanstvenemu raziskovanju in odkrivanju novih dejstev, dokumentov oz. informacij, ki so povezani s tem našim velikim poznoantičnim junakom iz Stridon. Tudi v zadnjem času so hieronimijanske študije v posebnem razmahu – na Slovenskem pri tem nismo izjema – spričo različnih novih odkritij (Kamesar 1993; Brown 1992; Hale Williams 2006).¹

Na tem mestu velja omeniti nedavna (reševalna) arheološka izkopavanja, ki so v

letu 2018 potekala v Ljubljani in odkrivala zajetne sledi rimske Emone. Za našo temo je relevanten predvsem domnevni zgodnjekrščanski pokopališki kompleks iz 4. in 5. stol. s centralnim sarkofagom, ki je hranil žensko truplo verjetno ugledne gospe na današnji Gosposvetski ulici, kar bi lahko bilo vsaj posredno povezano tudi s Hieronimom, saj vemo, da je imel stike z emonskimi asketskimi krogi, tako moškimi kot ženskimi (prim. Hieronim, *Pismo* 11 in 12). Podrobnejše raziskave najdenega gradiva še potekajo in le veselimo se lahko njih ugotovitev, ki nam bodo lahko še bolj nazorno predstavile





življenje v Emoni v času, ko je bil s tem mestecem povezan tudi Hieronim.

Prav tako nedavno odkritje povsem drugačne vrste, ki ima za razumevanje Hieronimovega življenja in dela še veliko večji in bolj neposreden pomen, pa je identificiranje spisa *Commentarii in evangelia* – najzgodnejšega ohranjenega latinskega komentarja evangelijev – oglejskega škofa Fortunacijana iz 4. stol., kar je leta 2012 uspelo Lukasu J. Dorfbauerju.

V pričujoči študiji, ki na svojem raziskovalnem polju pionirsko orje ledino, saj so študije o tem novoodkritem delu še zelo v povojih (Dorfbauer in Zimmerl-Panagl 2017), se bomo torej osredotočili na prikaz te zanimive korelacije med dvema velikima osebnostma pozne antike, ki sta pomemben del življenja preživela na našem ozemlju; današnje Slovenije in naše sosesčine (Oglej).

Ugotavljamo, da sta Hieronim in Fortunacijan neposredno medsebojno ključno povezana, bolj kot smo to vedeli do sedaj (Duchesne 1908; Gamber 1962, 180–182, 200–201). Po eni strani je bil Hieronim pomemben dejavnik, da je do odkritja Fortunacijanovega spisa sploh prišlo (njegove omembe; med drugim je tudi vir datacije, itn.), po drugi strani pa ravno odkritje Fortunacijanovega spisa odpira nove poglede in razkriva do sedaj še neznane vplive na Hieronimova dela.

2. FORTUNACIJAN OGLEJSKI

Oglejskem škofu iz sredine 4. stoletja je bilo do sedaj znanega bolj malo podrobne in določnega (Clercq 1971). Fortunacijan Oglejski (lat. *Fortunatianus Aquileiensis*), afriškega rodu, je bil škof v Ogleju od okrog leta 340 pa do svoje smrti, okrog leta 370 oz. najkasneje 372.² Po vsej verjetnosti je bil Fortunacijan izvoljen za škofa leta 342, po krutih dogodkih, povezanih z borbo za oglejski tron med katoliki in arijanci, v katero je bil vpleten tudi Valens iz Murse. Njegov nastop sodi ravno v obdobje, ko je Cerkev pretresalo dogajanje, povezano z

arijansko herezijo, pri čemer je bil Oglej ena izmed ključnih vpletenih škofij na meji med Vzhodom in Zahodom (Duval 1985; Sotinel 2005, 126–139). Fortunacijan je sodeloval na sinodi v Sardiki leta 343, ki sta jo na poziv papeža Julija I. sklicala cesarja Konstans in Konstancij II. in ki je potrdila nedolžnost Atanazija iz Aleksandrije in Marcela iz Ankire. Fortunacijan je kasneje po vsej verjetnosti sodeloval tudi na sinodi v Arlesu leta 353, gotovo pa na sinodi v Milanu leta 355, ko je pod pritiski cesarja Konstancija II. podpisal obsodbo Atanazija in občestvo z arijanskimi škofi, kar je pomenilo tudi dvoletno izgnanstvo papeža Liberija v traško Berojo. Na poti tja se je Liberij ustavil tudi v Ogleju in verjetno ga je tam tudi Fortunacijan prepričeval, naj se ukloni (Hieronim, *De vir. ill.* 97; več o tem v nadaljevanju), kar naj bi se zgodilo s podpisom druge sirmijske formule leta 357. Ne vemo, če je Fortunacijan sodeloval na zloglasni sinodi v Riminiju leta 359 v času najhujše krize, o kateri je Hieronim zapisal: »Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est.« (*Dial. adv. Lucif.* 19) (Brennecke 2017, 47–48). Ker dokumenti in sklepi zgoraj navedenih sinod niso vedno povsem jasni oz. znani, ne vemo točno, kakšna stališča je Fortunacijan dejansko zagovarjal in kakšen direktni vpliv je imel. Nekako najbolj razvidno se kaže, da je pod političnimi pritiski cesarja postal del t.i. semiarijanske struje in se približal tistim, ki so nasprotovali Atanaziju, ni pa dokazov, da bi imel povsem arijanska stališča. (Pietri 2000, Cuscito 2006; Doignon 1989; De; De Clercq in Dorfbauer 2016; Cedilnik 2004, 308, op. 10; Simonetti 1975, 222)

Pričujoči kontekst glede natančnejše obravnave zgodovinske vloge Fortunacijana Oglejskega ne dovoljuje podrobnejše analize ostalih zgodovinskih virov (prim. Atanazij iz Aleksandrije, *Apologia ad Constantium*; Hilarij iz Poitiersa, *Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta historica)*; domnevna Liberijeva pisma, npr. *Quia scio, Pro deifico*), ki ga omenjajo, in zato ostaja naloga za prihodnje





raziskave.³ Osredotočili se bomo na odnos s Hieronimom, ki je bil najpomembnejši vir za odkritje Fortunacijanovega spisa.

3. OMEMBE V HIERONIMOVIH SPISIH

Poleg zgodovinskih virov, ki prikazujejo Fortunacijanovo delovanje sredi najhujše arijanske krize med leti 350 in 360, je Hieronim edini antični avtor, ki poroča o literarnem delovanju oglejskega škofa Fortunacijana. Edino malce obsežnejšo omembo odnosa med Fortunacijanom in Hieronimom do sedaj je podal L. J. Dorfba-uer, toda navedel je le najočitnejše omembe v njegovih delih (2013b, 420–423), manjka pa poglobljena analiza tega kompleksnega metaliterarnega odnosa: kaj v resnici stoji za Hieronimovimi omembami in kako se naš pogled na le-te po odkritju Fortunacijanovega dela spreminja.

Že zgodovinske okoliščine nam nakazujejo, da sta bili življenji oglejskega škofa in učenjaka iz Stridona bolj prepleteni, kot bi si mislili. Hieronima naj bi v Rimu krstil prav papež Liberij – kar se je moralo zgoditi pred letom 366 (prim. Hieronim, Pismo 15.1.1 in 16.2.1) – s katerim se je osebno zelo dobro poznal tudi Fortunacijan (Rebenich 1992, 29–32; 111–112; Kelly 1975, 23). Hieronim je do svojega odhoda v sirsko puščavo tudi bival v Ogleju, verjetno v letih med 369 in 374, a se za škofa v njegovem času omenja Fortunacijanov naslednik Valerijan. Hieronim namreč ne omenja, da bi Fortunacijana v Ogleju osebno srečal, saj je verjetno tja prišel nedolgo po njegovi smrti, a je bil spomin nanj še gotovo živ.

Hieronim je, kolikor nam je znano, edina osebnost pozne antike, katere zapis se je ohranil o tem, da je tudi bral Fortunacijanove *Razlage evangelijev*. Njegov kratek zapis v delu *De viris illustribus* 97 je eden poglavitnih virov za poznavanje Fortunacijanove biografije. Vprašanje pa je, koliko je dejansko vedel o Fortunacijanovem življenju in od kod mu te informacije.

3.1 PISMO 10

Najstarejšo omembo pri Hieronimu najdemo v Pismu 10, ki ga je poslal stoletnemu starcu Pavlu iz Konkordije nekje med letoma 374 in 380. Poleg pisma mu je poslal tudi svoj spis *Vita Pauli heremita*e, življenjepis puščavnika, ki ga je napisal okrog leta 376 v halkiški puščavi v Siriji. V pismu beremo:

»Za zdaj pošiljamo tebi, starčku Pavlu, še starejšega Pavla, s katerim smo se mnogo trudili, da bi se zaradi preprostejših bralcev preprostejše izražali. Pa ne vem, kako je to: četudi je vrč poln vode, vseeno ohrani duh, katerega se je navzel, ko je bil nov. Če ti bo to darilce všeč, imamo še druge okusne reči, ki bodo z množico vzhodnega blaga prijadrale k tebi, če bo Sveti Duh dal ugoden veter.«⁴ (Pismo 10.4.3)

Sámo pismo je pravzaprav odgovor na Pavlovo pismo, v katerem je Hieronima prosil, naj reče Rufinu, da mu vrne sposojena Tertulijanova dela: »Pisal mi je tudi nekdo iz domovine imenovanega brata Rufina, stari Pavel, da je njegova knjiga Tertulijanovih spisov pri njem in jo krepko terja nazaj.« (Hieronim, Pismo 10.2.2).

Proti koncu tega kratkega Pisma 10 Hieronim starca Pavla prosi, da mu pošlje Fortunacijanove komentarje ter dva spisa nasprotnikov:

»Et ne putes modica esse, quae deprecor, margaritam de evangelio postularis, 'eloquia domini, eloquia casta, argentum igne examinatum terrae purgatum septuplum' (Ps 11,7), scilicet commentarios Fortunatiani, et propter notitiam persecutorum Aurelii Victoris historiam, simulque epistulas Novatiani, ut, dum scismatici hominis venena cognoscimus, libentius sancti martyris Cypriani bibamus antidotum.«⁵

»In nikar ne misli, da zahtevam malo: želim od tebe evangelijski biser (prim. Mt 13,46), Gospodove besede, čiste besede, srebro, z ognjem preskušeno v prsteni posodi, sedemkrat očiščeno (Ps 11,7), namreč





Fortunacijanove komentarje in, da spoznam preganjalce, zgodovino Avrelija Viktorja ter Novacijanova pisma, da bomo, če spoznamo razkolnikov strup, toliko rajši pili protistrup svetega mučenca Ciprijana.» (Pismo 10.4.2)

Fortunacijanove komentarje Hieronim opisuje z vzvišenim, skoraj himničnim tonom: »Evangeljski biser, Gospodove besede, čiste besede, srebro, z ognjem preskušeno v prsteni posodi, sedemkrat očiščeno.« Nedvomno je torej že prej slišal za to besedilo, ki je moralo imeti velik sloves, saj ga omenja zelo pozitivno, ni pa jasno, ali ga je pred to omembo tudi bral.

3.2 DE VIR. ILL. 97

Drugo omembo Fortunacijana pri Hieronimu najdemo v njegovem znanem delu *De viris illustribus* (*O znamenitih možeh*), ki ga je dokončal v letih 392/393. V tem svojem delu je številne pomembne osebnosti do svojega časa razvrstil kronološko, s čimer je do določene mere tudi pomagal k natančnejši dataciji samega Fortunacijanovega življenja in dela. V tem Hieronimovem spisu je oglejski škof postavljen v 97. poglavje; pred njim so Lucifer iz Calgarija (*De vir. ill. 95*) in Evzebij iz Vercelija (*De vir. ill. 96*), za njim pa Akacij iz Cezareje (*De vir. ill. 98*) in Serapion iz Thmuisa (*De vir. ill. 99*). Lucifer je umrl leta 370, Evzebij 369/370, Akakij le malo po letu 365, Serapion pa ok. 373. V skladu s Hieronimovim opisom bi torej Fortunacijanovo rojstvo lahko v grobem datirali v konec 3. stoletja kot *terminus post quem*; smrt pa, ki je povezana tudi s koncem njegovega episkopata v Ogleju, med 365 in 370.

V tej kratki omembi Fortunacijana Hieronim zapiše tudi jedrnato opazko o njegovem delu *Razlage evangelijev*, ki ga z jezikovno-stilističnega vidika označi manj pozitivno. Pravi namreč, da je delo napisano »rustico sermone« (»v neuglajenem slogu«) (Peršič 2008, 289). Morda je na to oznako vplival kontekst tega zapisa, saj Fortunacijana obtoži podpihovanja herezije. Zapis se v celoti glasi:

»Fortunatianus, natione Afer, Aquileiensis episcopus imperante Constantio in evangelia titulis ordinatis brevi et rustico sermone scripsit commentarios. Et in hoc habetur detestabilis, quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exsilium pergentem primus sollicitavit et fregit et ad subscripti- onem haereseos compulit.«⁶

»Oglejski škof Fortunacijan, po rodu Afričan, je v času vladavine Konstancija napisal kratke razlage evangelijev, urejene po naslovih, v kratkem in neuglajenem slogu. Zaradi tega velja za obupnega, saj je, ko je bil rimski škof Liberij zaradi vere preganjan v izgnanstvo, njega prvi vzpodbudil, omehčal in prisilil, da je podpisal herezijo.« (De vir. ill. 97)

Herezija je bila seveda arijanski nauk, zapis pa je do določene mere problematičen, saj je znano, da je Hieronim to svoje delo v celoti posvetil tudi obračunu z herezijami, še najbolj z arijanstvom,⁷ kar gotovo vpliva tudi na širše razumevanje tega opisa. Razjasni pa nam tudi datacijo samega nastanka dela, ki sega v čas vladavine cesarja Konstancija II., tj. od 350 do 361. Prav zaradi tega dejstva, saj je bilo to obdobje zaznamovano s hudimi teološkimi spori in tudi tem domnevnim »heretičnim« delovanjem Fortunacijana, je torej še posebno zanimivo videti, kako se do problema arijanstva opredeli v tem delu *Razlage evangelijev*, čemur se bodo posvetili v nadaljevanju.

3.3 TRANSLATIO HOMILIARUM ORIGENIS IN LUCAM PRAEF.

V približno isto časovno obdobje, okrog leta 392, spada še ena Hieronimova omemba Fortunacijanovega dela. V predgovor Origenovih homilij o Lukovem evangeliju, ki jih je iz grščine v latinščino prevedel Hieronim, zapiše:

»Ante paucos dies quorundam in Matthaeum et Lucam commentarios vos legisse dixistis, e quibus alter et sensibus hebes esset et verbis, alter in verbis luderet, in sententiis dormitaret.«⁸





»Pred nekaj dnevi sta rekli, da sta prebrali razlago Matejevega in Lukovega (evangelija), izmed katerih je prva površna v pomenih in besedah, druga pa se je z besedami igrala, v stavkih pa spala.« (Hieronim, *Translatio homiliarum Origenis in Lucam*, praef.)

Med strokovnjaki velja prepričanje, da je prva kritična opazka (razlaga Matejevega evangelija) veljala Fortunacijanovemu delu, druga (razlaga Lukovega evangelija) pa delu Ambroža Milanskega.⁹ Če je s tem res mišljeno delo oglejskega škofa, so bile Fortunacijanove razlage tako zopet deležne Hieronimove kritike, saj so označene kot: »sensibus hebes et verbis« (v smislu in besedah površen oz. plitev).

3.4 IN MATTHAEUM, PRAEF. 4

Tretja eksplicitna omemba Fortunacijanovega dela pri Hieronimu pa se nahaja v predgovoru njegove razlage Matejevega evangelija, ki ga je zaključil leta 398. Hieronim piše, da je pred pisanjem prebral – poleg drugih – tudi Fortunacijanovo razlago.

»Legisse me fateor ante annos plurimos in Matheum Origenis viginti quinque volumina et totidem eius omelias commaticumque interpretationis genus, et Thophili Antiochenae urbis episcopi commentarios, Hippolyti quoque martyris et Theodori Heracleotae Apollinarisque Leodiceni ac Didimi Alexandrini et Latinorum Hilarii, Victorini, Fortunatiani (<l.96) opuscula, e quibus – etiam si parva carperem – dignum aliquid memoriae scriberetur.«¹⁰

»Priznam, da sem pred mnogimi leti prebral Origenovih petindvajset knjig o Mateju in prav toliko njegovih homilij in razlag posameznih vrstic. Prebral sem tudi razlage Teofila Antiohijskega, tamkajšnjega škofa; mučenca Hipolita, Teodorja iz Herakleje, Apolinarija iz Laodiceje in Didima Aleksandrijskega ter dela latincev Hilarija, Viktorina in Fortunacijana. Če bi vzel zgolj nekaj iz vseh teh, bi bilo moč spisati nekaj

vrednega spomina.« (Hieronimus, *In Matthaem*, praef. 4)

Razlago Matejevega evangelija, kakor to razloži v predgovoru, piše za rimska prijatelja Evzebija in Principijo. Prvi ga je namreč prosil za kratko razlago, ki naj mu bi jo Hieronim spisal in poslal v kratkem. Hieronim sam pravi, da je to zaradi prihajajoče velike noči moral storiti v dveh tednih in se tako ni mogel natančneje zanašati na avtoriteto že napisanih komentarjev, saj jih ni imel časa niti prebrati niti jim slediti (Hieronimus, *In Matthaem*, praef. 4 in 5).

Poleg razlag grških avtorjev (Origen, Teofil Antiohijski, Hipolit, Teodor iz Herakleje, Apolinarij iz Laodiceje in Didim Aleksandrijski) Hieronim navaja tudi tri latinske razlagalce Matejevega evangelija, ki naj bi jih prebral že pred pisanjem lastne razlage: Hilarija iz Poitiersa, Viktorina Ptujkega in Fortunacijana.

Na tem mestu poda dokaj nevtralno oceno Fortunacijanovega dela, saj je postavljeno ob deli Hilarija in Viktorina, ki pa sta drugje označeni kot pozitivna primera za latinski komentar Matejevega evangelija.¹¹ Resda mu jedrnatost taksativnega navajanja vseh različnih avtorjev tukaj ne omogoča kakšne temeljitejšje karakterizacije njihovih del, vendar lahko vseeno sklepamo, kot trdi Dorfbauer (2013b, 422), da Fortunacijanovega spisa vsaj ni imel za zelo slabega in povsem neprimerne; v tem primeru ga ne bi postavil med dve zelo čislani razlagi.

3.5 UGOTOVITVE O ODNOSU MED HIERONIMOM IN FORTUNACIJANOM

Glede samih Hieronimovih oznak Fortunacijanovega dela *Razlage evangelijev* je torej razvidno, da se je njegova percepcija spremenila. Če jih pred letom 380 še imenuje »evangeljski biser, Gospodove besede, čiste besede, srebro, z ognjem preskušeno v prsteni posodi, sedemkrat očiščeno« (Pismo 10.4.2), jih nato po letu 390 vsaj dvakrat opredeli za jezikovno-stilistično





(*De vir. ill.* 97) in vsebinsko, pri razlagi besed in smisla, (*Translatio homiliarum Origenis in Lucam*, praef.) šibke.

Zakaj torej tako različna Hieronimova mnenja o Fortunacijanu? Najbolj verjetna razlaga se zdi, da Hieronim Fortunacijanovega besedila v času, ko je pisal Pavlu v Konkordijo, še ni poznal in tudi o njem ni vedel kaj dosti, saj ga v svoji Kroniki niti ne omenja;¹² je pa očitno delo imelo določen sloves. Po tej hipotezi bi torej Hieronim prvič prišel v stik s Fortunacijanovimi razlagami po tem, ko je pisal Pavlu, torej gotovo *post* 374. Ob branju, študiju in lastnem pisanju je kasneje uvidel številne jezikovno-stilistične pomanjkljivosti tega dela in zato v *De viris illustribus* poda tovrstno opazko.

Dorfbauer tudi ugotavlja, da je Hieronim šele kasneje sploh bolj podrobno informiran o samem Fortunacijanovem življenju (npr. afriško poreklo, povezava s papežem Liberijem), kar bi, po njegovem, lahko bilo posledica prejetih podatkov od samega Pavla iz Konkordije (2013b, 423). Vendar pa se zdi nenavadno, da Hieronim ne bi bolj poznal življenja oglejskega škofa, saj je kar nekaj let bival v Ogleju in to skoraj neposredno po njegovi smrti; hipotetično bi bilo možno celo, da je ob začetku tega obdobja bil Fortunacijan še živ in bi tako v Ogleju bivala sočasno.

Intrigantna negativna oznaka Fortunacijana v *De vir. ill.* 97 ima tako lahko še več razlag. Eno izmed njih bi bilo nemara moč iskati v poznanstvu med Hieronimom in papežem Liberijem, na katerega krivičen eksil bi bil Stridončan lahko še bolj občutljiv. Hieronim je tako verjetno zgodovinska dejstva, ki so Fortunacijanu pripisovala del »zaslug« pri tem, da je Liberij podpisal pro-arijansko stališče, še malo podkrepil in poudaril; zato mu nadene tudi oznako *detestabilis* (prim. Bratož 2014, 262–264, 268). A vprašanje o »pravovernosti« Fortunacijana in s tem tudi vprašanje natančnosti Hieronimovih oznak ostaja odprto in prav nedavno odkritje njegovega spisa nam lahko pri tem izdatno pomaga osvetliti ta problem.

4. ODKRITJE FORTUNACIJANOVEGA DELA COMMENTARII IN EVANGELIA

V začetku oktobra 2012 je avstrijski klasični filolog Lukas J. Dorfbauer odkril delo *Razlage evangelijev (Commentarii in evangelia)* (CSEL 103),¹³ ki je bilo do tedaj več kot tisoč let pozabljeno in ohranjeno le v redkih fragmentih (2013a; 2014). V *Codex-u* 17 kölnske stolne knjižnice iz prve tretjine 9. stol. je na 103 pergamentnih listih našel latinsko besedilo z razlagami evangelijev, v katerem je – zaradi nekaterih arhaičnih oblik (npr. *Lucanus* in ne *Lucas*; *cata* /gr. *κατά*/ namesto *secundum*), stare verzije latinskega Svetega pisma (*Vetus Latina*), značilnih naslovov posameznih delov razlage (gl. Hieronim v *De vir. ill.* 97 in *Comm. in Matt.*, praef.) in ujemanja s poznanimi fragmenti – z gotovostjo prepoznal Fortunacijanovo delo, ki je do takrat veljalo za izgubljeno.

Do tedaj so bili znani le trije kratki fragmenti iz Fortunacijanovega spisa (CCSL 9,365-370): dva fragmentarna komentarja odlomkov Matejevega evangelija (Mt 21,1-11; 23,34-39) in alegorija o štirih evangelijih z nekaj starozaveznimi referencami (Wilmart 1920; Bischoff 1966, 238–240; Meyvaert 1988).

4.1 RAZLAGE EVANGELIJEV

Akmé Fortunacijanovega pisanja – tj. pisanja *Razlag evangelijev*, o kakšnem drugem njegovem spisu namreč ni omemb – je bila nekje sočasna vladanju cesarja Konstancija II., od 350 do 361. Besedilo sestavljajo štirje glavni deli: uvod o splošnih karakteristikah štirih evangelijev (praef., *Regula evangeliorum quattuor*); obširna razlaga Mt 1,1-28 (M. long. III); oštevilčen seznam 160 naslovov posameznih poglavij komentarja (cap.) in sama razlaga različnih odlomkov iz treh evangelijev. Fortunacijanove *Razlage evangelijev* vsebujejo 129 poglavij razlag k skoraj celotnemu Matejevemu evangeliju, 13 poglavij razlag k Lukovemu evangeliju (Lk 1–5) in 18 poglavij razlage začetka Janezovega evangelija (Jn 1–2,11).





Delo je izjemnega pomena, saj predstavlja najstarejši poznani latinski komentar evangelijev; kot taka je do sedaj veljala kratka Hilarijeva *Razlaga Matejevega evangelija*, ki jo – poleg do sedaj nepoznanega Fortunacijanovega spisa in izgubljenega Viktorinovega dela – omenja tudi Hieronim (gl. zg., *In Matthaem* praef. 4). Podobno kot pred njim že Viktorin Ptujski, katerega dela so (razen *Razlage Razodetja*) žal izgubljena, Fortunacijan predstavlja začetke latinske eksegeze, ki je razlagala Sveto pismo po vzoru starejših grških komentarjev (Origen, Hipolit).

Fortunacijanove *Razlage evangelijev* tako prinašajo povsem novo spoznanje o veliko zgodnejši recepciji origenističnega načina razlage na Zahodu. Omembe številnih živali, na primer, napotujejo na spis *Physiologus*, na katerega je vplival tudi Origen (Dorfbauer, 2013c). Za Fortunacijana se zdi, da se je za te in ostale razlage večkrat opiral na močno origenistični latinski komentar; najboljši hipotetični kandidat za njegovo avtorstvo je prav Viktorin Ptujski, kar pomeni, da imamo v Fortunacijanovem delu enega najboljših približkov tudi za Viktorinov komentar.¹⁴ Do sedaj sta predvsem Rufin in Hieronim veljala za prva, ki sta na Zahodu pisala pod vplivom tega aleksandrijskega genija in njegova dela tudi prevajala. Z odkritjem Fortunacijanovega spisa pa se prvi znani obrisi, poleg povečini žal izgubljenega Viktorina, pomaknejo za nekaj desetletij nazaj, na sredino 4. stol.

4.2 ZNAČILNOSTI FORTUNACIJANOVE EKSEGEZE

Podrobnejša analiza pristopa, ki ga Fortunacijan ubere za razlago evangeljskega besedila, bi zahtevala več prostora, zato na tem mestu navajamo le nekaj ključnih značilnosti.

Fortunacijanov način razlage je figurativen, kar pomeni, da s pomočjo različnih pojmov in konceptov ustvarja alegorično interpretacijo besedila. Njegova eksegetska terminologija te koncepte imenuje *figurae* (podobe, alegorije),

iz česar izhajata tudi glagola *figurare*, *praefigurare* in prislov *figuraliter*. Petkrat tudi uporabi besedo *typus*, v podobnem pomenu. Pogostejše pa evangeljsko besedilo preprosteje razlaga s pomočjo glagolov *ostendere*, *demonstrare*, *intellegitur*, *accipitur*. Relativno pogosto uporablja tudi duhovno razlago oz. pomen s pojmi *spiritalis intellectus* in *spiritaliter*. Poseben pomen za Fortunacijanovo razlago imajo tudi števila, ki nosijo določen pomen (npr. število apostolov, evangelistov, Trojica, binkošti itn.).

Fortunacijanov komentar prinaša tudi kar nekaj zanimivih podrobnosti o cerkvenem in družbenem življenju v takratnem Ogleju; tako liturgičnih kot tudi čisto vsakdanjih. Velikokrat se nanaša na razmerje med starozaveznim izvoljenim ljudstvom, Judi in Cerkvijo, ki je iz poganov, kar očitno kaže na nujnost govora o teh vprašanjih v sredini 4. stol. na tem prostoru.

Potrebno je reči, da sicer samo odkritje Fortunacijanovega spisa ne prinese kaj dosti novih informacij, ki bi bile koristne za boljše zgodovinsko razumevanje Fortunacijanove vloge. Je predvsem izjemno delo, ki je kolosalnega pomena za študij zgodnje (latinske) patristične eksegeze, nudi pa tudi dokaj zanimiv vpogled v konkretno (cerkveno) življenje v Ogleju sredi 4. stoletja.

5. RAZMISLEK O FORTUNACIJANOVEM ARIJANSTVU

Zaradi Hieronimovega povezovanja Fortunacijana in arijanske herezije (*De vir. ill.* 97) lahko na tem mestu zgolj očrtamo ključne ideje, ki izhajajo iz novoodkritega dela *Razlage evangelijev* in se tičejo Fortunacijanove pro- oz. kontra- arijanske teologije (Brennecke 1984, 278–284; Sotinel 2005, 117–126; Hanson 1988, 308, 358, 472, 474–475). Temu vprašanju sta do sedaj namenjena samo en članek in del slovarskega gesla, ki podajata zgolj osnovne opredelitve problema (*De Clercq* in Dorfbauer 2016, 278–280; Brennecke 2017).





Neznani italijanski slikar, Hieronim spokornik, Frančiškanski samostan LJ – Center, zač. 18. stol.

*Zdaj kramljam z vašim pismom, ga objemam, ono pa z menoj govori; samo ono zna tukaj latinsko.
Tukaj se moraš namreč naučiti barbarskega na pol jezika ali pa molčati. (Pismo 7.2)*





Po podrobnem študiju latinskega izvirnika ugotovimo, da delo sicer ni v prvi vrsti mišljeno kot doktrinalno-polemično, a kljub temu na več mestih zasledimo aluzije na herezije, heretike in enkrat celo na omembo arijanske herezije. Izraz »heretici« je uporabljen na več kot dvajset mestih (l. 437, 449, 454, 780, 1034, 1041sl., 1044, 1047sl., 1050sl., 1078, 1150, 1152, 1157, 1160, 1408, 1412, 1565, 1621, 2148, 2373, 2645, 2813, 2817, 2864, 2908, 2910). Enkrat Fortunacijan govori o razkolnikih, »scismatici« (l. 1412), ki skupaj s heretiki trgajo eno Kristusovo suknjo oz. tuniko (prim. Mt 10,10). Omenja tudi lažne preroke, »pseudoprophetae« (l. 2373), ki bodo prišli ob koncu časov (Mt 24,24) in za Fortunacijana pomenijo heretike, ki vznemirjajo vero izbranih; le-ti pa bodo opravljali velika znamenja.

Tudi sama omemba herezije, »heresis« <sic!>, je dokaj pogosta (l. 500, 959, 1013, 2148, 2489, 2858, 2926). Za Fortunacijana so v večini primerov herezije stvar preteklosti (l. 2907-2910), le arijanski hereziji, »heresis Arriana« (l. 2926), omenjeni zgolj enkrat, je v predgovoru k Janezovem evangeliju namenjen dokaj zajeten odlomek. Fortunacijan trdi, da je kakor Oče tudi Sin brez začetka, »Deus pater sine principio est, ingenitus, innatus, qui nullo contineatur loco, sed potius ipse contineat omnia, qui tantum sciri potest, quantum ipse concedere voluerit, invisibilis, inaestimabilis. Ex hoc ergo filius dei, qui inenarrabiliter genitus est ante omne principium.« Bog Oče je brez začetka, neporojen, nerojen, ki ni del nobenega prostora, ampak je vse del njega; lahko se ga spozna samo toliko, kolikor sam želi dovoliti; neviden je in brezšteven. Iz njega je torej Božji Sin, ki je bil nezmotljivo rojen pred vsem začetkom. Priznamo, da je bil rojen na takšen način, da je zmeraj lahko rečeno Oče in zmeraj Sin brez vsakršnega postavljenega razloga časa med njima. (Comm. in ev. J. praef., l. 2875-2878)

Janez naj bi s svojim prologom, kakor tudi že »Mojzes« v 1 Mz 1,1, pokazal, da je bil Kristus že pred stvarjenjem, da pa se je učlovečil

zaradi našega odrešenja; tako Fortunacijan odgovarja heretikom: »quid ante fuerit et quomodo veniens hominem induerit nostrae salutis causa, ut in omnibus perversitati hereticorum occurreret.« Kaj je bilo prej in kako si je ob prihodu nadel človeško podobo zavoljo našega zveličanja, da bi v vsem nasprotoval izprijenosti krivovercev. (J. praef., l. 2909-2910)

Fortunacijanova kristologija se že prej na več mestih izkaže za pravoverno, npr. »filius Dei Deus« (l. 3031), v tem kontekstu predgovora k Janezovem evangeliju pa navede celo del nicejske veroizpovedi, s čimer nato eksplicitno zavrne arijansko herezijo:

»Dicitur verbum, sapientia, virtus, lumen, manus, brachium, leo, agnus, vitulus, lapis et cetera, ut diximus, pro potentia et virtutibus in eum concurrentibus, ipsum omnia esse intellectum, id est filium dei dominum nostrum deum verum ex deo vero, filium verum ex vero patre genitum, lumen de lumine, natum ex ingenito patre, non factum, sicut heresis Arriana nititur adserere, quae dicit factum dominum, non natum, sicuti cetera elementa facta conspicimus.« Imenuje se Beseda, Modrost, Moč, Luč, Dlan, Roka, Lev, Jagnje, Tele, Kamen in tako dalje, kot smo rekli, zaradi moči in kreposti, ki se skladajo v njem. Razumemo ga, da je vse, to je, Božji Sin, naš Gospod, pravi Bog od pravega Boga, pravi Sin, rojen iz pravega Očeta, luč od luči, rojen iz nerojenega Očeta, ne ustvarjen (prim. obrazec nicejske veroizpovedi), tako kot je arijansko krivoverstvo poskušalo zatrjevati, ko pravi, da je bil Bog ustvarjen, ne rojen, podobno kot opazimo, da so bile ustvarjene ostale prvine. (Comm. in ev. J. praef., l. 2922-2928)

Predstavi pravoverno nicejsko izjavo, da je bil Kristus »rojen« in ne »narejen« (in s tem tudi nekoč neobstoječ ter šele v določenem kronološkem trenutku obstoječ), kot so to trdili arijanci.

Že samo okviren prikaz odnosa do arijanskega vprašanja v novoodkritem





Fortunacijanovem delu, bolj poglobljenemu se bomo posvetili ob drugi priliki, nam pokaže, da pri oglejskem škofu, ki je do sedaj veljal vsaj za kontroverznega oz. teološko nezanesljivega, ni duha ne sluha o pripadnosti (arijanski) hereziji. Nasprotno, na nekaj mestih najdemo prav eksplicitno zavrnitev in podajanje pravovernega nicejskega katoliškega kristološko-trinitaričnega nauka.

V luči tega odkritja dobi tudi Hieronimova označba v *De vir. ill.* 97 povsem drug pomen, saj je njena ostrina zmanjšana in je naloga nadaljnega raziskovanja, da jo še bolj natančno pojasni in opredeli. A dvoma o Fortunacijanovem nasprotovanju krivoverstvu, vsaj v njegovem edinem pisnem dokumentu *Razlage evangelijev*, ni.

6. VPLIV NA HIERONIMOV COMMENTARIUM IN MATTHAEUM

Po bežnem pregledu Fortunacijanove hereziologije in kristologije lahko dodamo še nekaj omemb, ki se tičejo trinitaričnih izjav, kar pa nam bo, preko zgolj enega primera, osvetlilo tudi vpliv Fortunacijanovega dela na Hieronimov komentar Matejevega evangelija, ki ga je pisal ok. 40 let za Fortunacijanom.

Fortunacijanov trinitaričen nauk je jasen; osebe v Trojici vidi kot enakovredne, saj imajo eno skupno božansko bistvo:

»Si quis ergo trinitatem patris filii spiritus sancti non sinceriter ex una substantia constare dixerit, hic reddat necesse est rationem. Sicut enim quadrans ex uno constat, sic trinitas una substantia est.«

Če kdo trdi, da Trojica Očeta, Sina in Svetega Duha ne sestoji resnično iz enega bistva, je nujno, da ta odgovarja za to. Tako kot novčič sestoji iz enega, tako je tudi Trojica iz enega bistva. (M. LXXI., l. 984–986)

7. TRI MERICE MOKE - SVETA TROJICA

Ko Fortunacijan komentira priliko o nebeškem kraljestvu in podobo o kvasu (Mt 13,33), zapiše, da je kvas nebeški nauk,

žena pomeni Cerkev, moka pa ljudstvo. »Tri merice moke« pomenijo Trojico, Očeta, Sina in Svetega Duha, v katerih je popolna enakost, saj so vsi enega božanskega bistva: »in quarum aequalitate[m] sine dubio perfecta trinitas una divinitatis substantia, quod heretici nolunt, declaratur«. (*Comm. in ev. M. LXXI.*, l. 1620-1621)

Za posebno zanimiv primer se izkaže razlaga te prilike pri Hieronimu, ki v svojem komentarju elokventno podaja tri možne interpretacije; v njih lahko zasledimo vplive Platona (*Rep.* 1.4, 439d–440e), Origena (*fragm.* 302), Hilarija iz Poitiersa (*In Math.* XIII, 5-6), neznanega milenarističnega avtorja, morda celo Viktorina Ptujkega (*Fragm. in Mattheum* 13,33; rkp. Ambrosiana I.101, Sup. f.46) in predvsem Fortunacijana Oglejskega (*Comm. in ev. M. LXXI.*).

Hieronim v tretjem delu popolnoma povzame Fortunacijanovo tipološko razlago – ki se izkaže za izvirno in najzgodnejšo med ohranjenimi deli – o treh mericah moke (prim. tudi 1 Mz 18,6) kot o Sveti Trojici. Takole zapiše Hieronim:

»Dicam et tertiam quorundam intelligentiam ut curiosus lector e pluribus quod placuerit eligat. Mulierem istam et ipsi ecclesiam interpretantur quae fidem hominis farinae satis tribus commiscuerit credulitati Patris et Filii et Spiritus sancti cumque in unum fuerit fermentata non nos ad triplicem Deum sed ad unius divinitatis perducit notitiam. Farinae quoque sata tria dum non est in singulis diversa natura, ad unitatem trahunt substantiae. Pius quidem sensus sed numquam parabola et dubia aenigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum proficere.« (*Comm. in Matt.*, Mt 13,33.)¹⁵

Iz odlomka je očitno, da je Hieronim idejo o razlagi treh meric moke kot alegoriji Trojice prevzel od Fortunacijana, saj je ne najdemo v nobenem drugem znanem predhodnem delu, niti v potencialno Viktorinovem fragmentu razlage tega odlomka (*Fragm. in Mattheum* 13,33; rkp. Ambrosiana





I.101, Sup. f.46). Hieronim ni dobesedno prepisal Fortunacijanove razlage, temveč s svojimi besedami, a vseeno z enakimi ključnimi pojmi (*una substantia*) interpretira po spominu, kot sam pravi. Izkazuje se, da si je to Fortunacijanovo razlago verjetno dobro zapomnil. Odkritje tega odlomka predstavlja tudi enega izmed pokazateljev Fortunacijanove nicejske (proti-arijanske) pravovernosti, ki je torej Hieronimu morala biti vsaj bežno znana.

8. SKLEP

Omejen obseg pričujoče raziskave ne dovoljuje podrobnejše obravnave posameznih problematik, ki smo jih le očrtali, kar pa ne pomeni, da se jim v prihodnje ni vredno še temeljiteje posvetiti. Osrednja ugotovitev torej sestoji v dejstvu, da je z neverjetnim odkritjem Fortunacijanovega dela tudi Hieronim zasijal v novi luči, saj je očitno, da sta ti dve pomembni osebnosti medsebojno tesneje povezani, kot je bilo znano do sedaj.

Ko občudujemo literarni genij Fortunacijana, sicer ne toliko v izbranem stilu kolikor v domiselnih alegoričnih interpretacijah, dobiva tudi Hieronimovo filološko-eksegetsko delo preko te raziskave še večjo globino in vrednost. Prav Hieronimova razlaga Matejevega evangelija, na primer, ki predstavlja spomenik recepcije številnih do tedaj spisanih del, posebno tudi Fortunacijanovih *Razlag evangelijev*, pokaže eruditske sposobnosti Hieronima, da je znal v svoji eksegetski metodi združiti tako znanstven pristop (filološka akribija, upoštevanje izvornih jezikov, itn.), kot tudi bolj duhovno razlago besedila, kjer je Fortunacijan kot latinski dedič aleksandrinske eksegeze še posebej močan.

Polje študij teh področij se tako ob najdbi *Razlag evangelijev* šele dobro odpira in prav Fortunacijan nam bo o Hieronimu, ki včasih velja za že popolnoma razumljenega, preiskavana in zadosti obravnavanega, gotovo znal povedati še kaj novega.

LITERATURA

Barnes, Timothy D. 1993. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bischoff, Bernhard. 1966. Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. V: *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte 1*, 205–273. B. Bischoff. Stuttgart: Anton Hiersemann. (Prvič objavljeno v: Bischoff, B. 1954. *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. Sacris Erudiri*, št. 6:189–281).

Bratož, Rajko. 2014. *Med Italijo in Ilirikom. Slovenski prostor in njegovo sosedstvo v pozni antiki*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; Zveza zgodovinskih društev Slovenije; SAZU.

Brennecke, Hanns Christof. 1984. *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*. Patristische Texte und Studien 26. Berlin; New York: De Gruyter.

Brennecke, Hanns Christof. 2017. *Ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est ... Fortunatian von Aquileia, Oberitalien und die Synode von Rimini (359)*. V: *Fortunatianus Redivivus*, 47–65. Ur. Lukas J. Dorfbauer. Berlin; Boston: De Gruyter.

Brown, Dennis. 1992. *Vir Trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Cain, Andrew in Josef Lössl, ur. 2009. *Jerome of Stridon: His Life, Writings, and Legacy*. Farnham: Ashgate.

Cedilnik, Alenka. 2004. *Ilirik med Konstantinom Velikim in Teodozijem Velikim*. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU.

Cuscito, Giuseppe. 2006. s.v. »Fortunaziano, vescovo di Aquileia.« V: *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani 1. Il medioevo I–II*, 338–343. Ur. C. Scalon. Udine: Forum.

De Clercq, Victor Cyril, Lukas J. Dorfbauer. 2016. s.v. »Fortunatian d'Aquilée.« V: *DHGE (Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques)*, zv. 32, 277–280. Ur. L. Curtois. Turnhout: Brepols.

De Clercq, Victor Cyril. 1971. s.v. »Fortunatian d'Aquilée.« V: *DHGE (Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques)*, zv. 17, 1182–1185. Ur. R. Aubert. Pariz: Letouzey et Ané.

Doignon, Jean. 1989. Fortunatianus von Aquileia. V: *HLL (Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike. Bd. 5: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n.Chr.*, 419–421. Ur. Reinhart Herzog in Peter Lebrecht Schmidt. München: C.H. Beck.

Dorfbauer, Lukas J. 2013a. Der Evangelienkommentar des Bischofs Fortunatian von Aquileia (Mitte 4. Jh.). Ein Neufund auf dem Gebiet der patristischen Literatur. *Wiener Studien* 126:177–198.

Dorfbauer, Lukas J. 2013b. Zur Biographie des Bischofs Fortunatian von Aquileia. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17, št. 3:395–423.

Dorfbauer, Lukas J. 2013c. Fortunatian von Aquileia, Origenes und die Datierung des Physiologus, *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, št. 59:219–245.

Dorfbauer, Lukas J. 2014. Neue Zeugnisse für die Überlieferung und Rezeption des Evangelienkommentars des Bischofs Fortunatian von Aquileia. V: *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte. 150 Jahre CSEL*, 17–40. Ur. ed. Victoria Zimmerl-Panagl, Lukas J. Dorfbauer in Clemens Weidmann. Berlin: De Gruyter.





Dorfbauer, Lukas J. in H. A. G. Houghton, ur. 2017. *Fortunatianus of Aquileia. Commentary of the Gospels. English translation and introduction*. CSEL Extra Seriem. Berlin: De Gruyter.

Dorfbauer, Lukas J., ur. 2017. *Fortunatianus Aquileiensis. Commentarii in evangelia*. CSEL 103. Berlin: De Gruyter.

Dorfbauer, Lukas J. in Zimmerl-Panagl, V., ur. 2017. *Fortunatianus redivivus. Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar*. Berlin: De Gruyter.

Duchesne, Louis. 1908. Libère et Fortunatien. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, št. 28:31–78.

Duval, Yves-Marie. 1985. Aquilée et Sirmium durant la crise arienne (325-400). *Antichità altoadriatiche*, št. 26:331–379.

Gamber, Klaus. 1962. Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste, vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileia (+ nach 360). V: *Münchener theologische Zeitschrift* 12:180–201.

Hale Williams, Megan. 2006. *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.

Hanson, R.P.C. 1988. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy*, 318–381. Edinburgh: Baker Academics.

Hilberg, Isidor, ur. 1910, 1912, 1918. *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, Pars I (1-70), CSEL 54. Pars II (71-120), CSEL 55. Pars III (121-150), CSEL 56. Dunaj: F. Tempisky.

Hurst, David, ur. 1969. *S. Hieronymi presbyteri opera. Pars I, 7: Opera exegetica. Commentariorum in Matheum*. CCSL 77. Turnhout: Brepols.

Jeanjean, Benoît. 1999. *Saint Jérôme et l'hérésie*. Pariz: Institut d'Études Augustiniennes.

Kamesar, A. 1993. *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible*. Oxford: University Press.

Kelly, John Norman Davidson. 1975. *Jerome: his Life, Writings, and Controversies*. London: Duckworth.

Meyvaert, Paul 1988. An Unknown Source for Jerome and Chromatius: Some New Fragments of Fortunatianus of Aquileia? V: *Scire litteras. Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, 277–289. Ur. Sigrid Krämer in Michael Bernhard. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.

Peršič, Alessio. 2008. Fortunaziano, il primo dei Padri aquileiesi: detestabilis? V: *Cromazio di Aquileia: al crocevia di genti e religioni*, 286–289. Ur. S. Piussi. Milano: Cinisello Balsamo.

Pietri, Charles, ur. 2000. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2, 2: Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*. Rim: École française de Rome.

Rebenich, Stefan. 1992. *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Simonetti, Manlio. 1975. *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

Sotinel, Claire. 2005. *Identité civique et christianisme: Aquilée du IIIe au VIe siècle*. Rim: École française de Rome.

Valenčič, Rafko. 2007. *Sveti Hieronim – mož s Krasa: prispevek k ubikaciji Stridona, rojstnega kraja sv. Hieronima*, Ljubljana: Družina; ZRC TEOF.

Wilmart, Andre. 1920. Deux expositions d'un évêque Fortunat sur l'Évangile. *Revue bénédictine*, št. 32:160–174.

Wilmart, Andre in Bernhard Bischoff, ur. 1957. *Fortunatianus episcopi Aquileiensis Commentarii in evangelia*. CCSL 9. Turnhout: Brepols.

¹ V svetovnem merilu naj navedemo npr. zbornik nedavnega odmevnega simpozija (Cain in Lössl 2009), v slovenskem kontekstu pa npr. delo R. Valenčiča in njegov trud za ubikacijo Hieronimovih rojstnih Stridon (2007).

² Nasledil ga je škof Valerijan, le-tega pa bolje znani Kromacij Oglejski, ki je bil škof od ok. 388 do svoje smrti 406/7.

³ Zagotovo bo širši zgodovinski kontekst podrobno obdelan v spremni študiji, ki naj bi izšla skupaj s prevodom novoodkrita Fortunacijanovega dela v letu 2019.

⁴ Kaj je s tem zadnjih stavkom – »Si hoc munusculum placuerit, habemus etiam alia condita, quae cum plurimis orientalibus mercibus ad te, si Spiritus Sanctus afflaverit, navigabunt.« mišljeno, ni povsem jasno. Pomen izrazov *alia condita* in *plurimus orientalis merces* namiguje, da to niso bili zgolj spisi, temveč tudi kakšni drugi predmeti. Dejstvo pa je, da je bil promet in trgovina med siro-palestinskim območjem in okolico Ogleja dokaj razvit. Če pa ima s to Hieronimovo omembo tudi kakšno bolj utemeljeno povezavo čudovito ohranjena skleda iz modrega stekla, ki so jo našli v osrednjem sarkofagu ugledne emonske gospe med poletnimi izkopavanji, ki je po do sedaj znanih podatkih in predvidevanjih dr. A. Gasparija prav tako siro-palestinskega izvora, verjetno nikoli ne bomo zagotovo izvedeli. Po najnovejših izsledkih je bil pokop osrednjega sarkofaga z ženskim truplom, ki je vseboval tudi omenjeno skledo z grškim napisom, opravljen že celo v predkonstantinovski dobi.

⁵ *Epistula* 10.4.2 (CSEL 54, 37,17-38,5 Hilberg).

⁶ Hieronymus, *De viris illustribus* 971-2 (Uredil: Ceres-Gastaldo von Aldo; Biblioteca Patristica 12; 2. izd. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1998), 202.

⁷ Jeanjean, Benoît. *Saint Jérôme et l'hérésie*. Pariz: Institut d'Études Augustiniennes, 1999, npr. str. 100.

⁸ (GCS 35, 1,4-6 Rauer).

⁹ Paul Meyvaert, »An Unknown Source for Jerome and Chromatius: Some New Fragments of Fortunatianus of Aquileia?«, in: *Scire litteras. Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben* (hg. von S. Krämer und M. Bernhard; München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1988), (277-289) 277-278.

¹⁰ (CCSL 77, 4,91-5,98).

¹¹ Pavli in Evstohiji predstavi ti dve deli kot izjemni: »Praeterea commentarii viri eloquentissimi Hilarii et beati martyris Victorini, quos in Matthaео diverso sermone, sed una gratia spiritus ediderunt, post paucos dies ad vos mittere disposui, ne ignoretis, quantum in nostris quoque hominibus sanctarum scripturarum quondam studium fuerit.« (*Translatio homiliarum Origenis in Lucam*, praef. (2.10-12 R.) SC 87, p. 96.

¹² Eusebius, *Hieronymi Chronicon*. Uredil: Rudolf Helm, Eusebius Werke 7, CGS 47, Berlin: Akademie Verlag, 1984.

¹³ Pred kratkim je izšla kritična izdaja latinskega izvirnika (Fortunatianus Aquileiensis, *Commentarii in evangelia*, CSEL 103, ur. Lukas J. Dorfbauer, Berlin; Boston (Mass.): De Gruyter, 2017.), slovenski prevod pa je že v pripravi in naj bi izšel v letu 2019.

¹⁴ Primerjava Fortunacijanovih *Razlag evangelijev* in Viktorinove *Razlage Razodetja* pokaže veliko stičnih točk, tako pri načinu razlage kot pri glagolskih podobnostih (Dorfbauer in Houghton 2017, xviii). Tudi za to vprašanje se zdi, da lahko nadaljnje študije še nazorneje prikažejo ta odnos.

¹⁵ CCSL 77, l. 884-923.





Podružnična cerkev sv. Hieronima v Koritnicah pri Pivki, župnija Knežak

*Nikar nas torej, predragi brat, ne ceni po številu let in ne imej sive glave za modrost,
marveč modrost za sivo glavo, kakor pričuje Salomon:
»Pri ljudeh razumnost velja za sive lase« (Mdr 4,9). (Pismo 58.2)*





HIERONIM

Razlaga knjige preroka Jona

Izbrani polemični odlomki

O VSTAJENJU MESA *(In Ionam 2,7b)*

V tem odlomku Hieronim, podajajoč razlago mesta Jon 2,7, čudovito spregovori o vstajenju mesa. Bori se proti tistim, ki krivoversko učijo, da je telo namenjeno razpadu in da se mora duša, v skladu z dualističnim prepričanjem, ločiti od telesa. Hieronim tak pogled zavrne in tako pozitivno ovrednoti tudi telo v sklopu celostnosti človeške osebe.

Heb: POTEGNIL SI MOJE ŽIVLJENJE IZ TROHNOBE, GOSPOD, MOJ BOG.

LXX: *In moje življenje se bo dvignilo iz trohnobe, Gospod, moj Bog.*

Upravičeno je rekel: POTEGNIL SI oziroma: *moje življenje se bo dvignilo iz trohnobe*, ker je stopil dol prav do trohnobe in do podzemlja. To je tisto, o čemer apostoli razlagajo, da je bilo v petnajstem psalmu napovedano v Gospodovi osebi: »Kajti moje duše ne boš pustil v podzemlju in svojemu svetemu ne boš dal videti trohnobe,«¹ ker je namreč David umrl in bil pokopan, Odrešenikovo meso pa ne bo videlo trohnobe.²

Drugi pa razlagajo takole: v primerjavi z nebeško blaženostjo in Božjo Besedo naj bi

bilo človeško telo trohnoba [minljivost], saj se seje v minljivosti;³ in v stodrugem psalmu naj bi se na osebo pravičnega nanašalo:

»Ki ozdravlja vse tvoje bolezni, ki rešuje iz trohnobe tvoje življenje.«⁴ Zato naj bi tudi apostol rekel: »Jaz nesrečni človek, kdo me bo rešil telesa te smrti«⁵ in omenil »telo smrti«⁶ oziroma »bedno telo«.⁷ To pa bi nekateri radi izrabili v prid svoje herezije in namesto Kristusove osebe lažno navajajo antikrista, da bi si podredili Cerkve in si napolnili svoj mastni trebuh; in sami meseno živijo, medtem ko razpravljajo proti mesu.⁸

Mi pa vemo, da telo, ki si ga je privzel iz nepokvarjene Device, ni bilo pokvarjenost za Kristusa ampak svetišče. Če nas zanese k misli apostola v pismu Korinčanom, kjer omenja »duhovno telo«,⁹ in da se ne bi zdelo, da smo prepirljivi, bomo rekli, da namreč vstane prav tisto telo in isto meso, ki je bilo pokopano, ki je bilo položeno v prst, da pa se spremeni slava, ne spremeni se narava: »To minljivo si mora namreč nadeti neminljivost in to umrljivo nadeti neumrljivost.«¹⁰ Ko je rečeno »to«, se na nek način pokaže, da je z dvema prstkoma zaobseženo telo: to, v katerem se rodimo in to, v katerem umremo, to, kar se tisti, ki morajo biti kaznovani, bojijo prejeti,





to, kar nedolžnost pričakuje za nagrado in se prešuštvu boji za kazni.

Glede Jona pa lahko razumemo takole: čeprav bi moral v trebuhu kita po naravi teles razpasti in postati hrana za žival in se razteči po žilah in udih, je ostal nepoškodovan in cel. Dalje pa, ko pravi: GOSPOD, MOJ BOG, je to vzgib dobrikanja, ko vsem skupnega Boga zaradi velikanske naklonjenosti, občuti kot svojega in skoraj lastnega Boga.

PROTI NAUKU O APOKATASTAZI (In Ionam 3,6-9)

Ko Hieronim razlaga odlomek Jon 3,6-9, obširno zavrne nauk o apokatastazi, t.j. origenistični nauk, da se ob koncu sveta vse razumno stvarstvo, vključno s hudičem, vrne nazaj k Bogu.

Heb: IN BESEDA JE PRIŠLA DO KRALJA V NINIVAH IN VSTAL JE S SVOJEGA PRESTOLA IN ODLOŽIL S SEBE SVOJ PLAŠČ IN SI NADEL RAŠEVNIK IN SEDEL NA PEPEL. (7) IN ZAKLICAL JE IN REKEL: LJUDJE IN ŽIVINA, GOVEDO IN DROBNICA NAJ NIČESAR NE OKUSIJO, SE NE PASEJO IN NE PIJEJO VODE. (8) LJUDJE IN ŽIVALI NAJ SE OBLEČEJO V RAŠEVNIKE IN NAJ SILNO KLIČEJO K BOGU IN MOŽ NAJ SE OBRNE OD SVOJE ZLOBNE POTI IN OD KRIVICE, KI JE V NJIHOVIH ROKAH. (9) KDO VE: MORDA SE BOG LE OBRNE IN PRIZANESE IN SE ODVRNE OD SRDA SVOJE JEZE IN NE BOMO UNIČENI?

LXX: *In sporočilo [sermo] se je približalo kralju v Ninivah in vstal je s svojega prestola in odložil je s sebe svoj plašč in se pokrtil z raševnikom in sedel v pepel. (7) In v Ninivah so kralj in vsi njegovi starešine naznanili in rekli: Ljudje in živina, voli in ovce naj ničesar ne okusijo, naj se ne pasejo in ne pijejo vode. (8) In oblekli so raševnike ljudje in živina; in silno so klicali k Bogu in vsak se je obrnil od svoje zlobne poti in od krivice, ki je bila*

na njihovih rokah in so rekli: (9) Kdo ve: morda si Bog premisli in se obrne od jeze svojega srda in ne bomo uničeni?

Vem, da kralja v Ninivah – ki je poslednji slišal oznanilo, sestopil s svojega prestola, odvrigel svoje običajno okrasje, se oblekel v raševnik in sedel na pepel, ki ni bil zadovoljen le s svojim spreobrnjenjem, ampak je tudi drugim skupaj s svojimi velikaši oznanil pokoro in rekel, naj LJUDJE IN ŽIVINA, GOVEDO IN DROBNICA trpijo zaradi lakote, NAJ SE OBLEČEJO V RAŠEVNIKE, obsodijo dotedanje pregrehe in se povsem predajo pokori – večina razlaga kot hudiča, ki bo ob koncu sveta (ker nobeno razumno in od Boga ustvarjeno bitje ne bo uničeno) sestopil s svoje prevzetnosti, se spokoril in bo spet postavljen na prejšnje mesto. V potrditev tega pomena navajajo tudi tisti primer iz Daniela, kjer se Nabukadnezar sedem let pokori, potem pa je spet postavljen v prejšnjo kraljevsko oblast.¹¹ Ker pa Sveto pismo ne pravi tega in ker to povsem odvrča od strahu pred Bogom, saj tudi ljudje zlahka zdrsejo v pregrehe in si mislijo, češ da lahko tudi hudič, ki je začetnik zla in vir vseh grehov, opravi pokoro in bo rešen, zato odstranimo to iz svojih misli in vedimo, da so v evangeliju grešniki vrženi v večni ogenj, ki je pripravljen hudiču in njegovim angelom¹² in da je o njih rečeno: »Njihov črv ne bo umrl in njihov ogenj ne bo ugasnil.«¹³ Vemo sicer, da je Bog milostljiv in da se mi, ki smo grešniki, ne veselimo njegove krutosti, ampak beremo: »Milostljiv je Gospod in pravičen, naš Bog se usmili.«¹⁴ Božja pravičnost je obdana z usmiljenjem in sodbe se loti s takim pristopom: tako prizanese, da sodi in tako sodi, da se usmili. »Usmiljenje in resnica sta se srečali, pravičnost in mir sta se poljubila.«¹⁵ Sicer pa, če so vsa razumna bitja ustvarjena enakovredna in so ali zaradi kreposti ali zaradi pregreh po lastnem nagibu dvignjena kvišku ali pogreznjena v globino ter se bo po dolgih ovinkih in po brezkončnih vekih zgodila povrnitev vseh stvari in eno samo dostojanstvo teh, ki se vojskujejo,





kakšna bo razlika med devico in prostitutko, kakšna razlika bo med Gospodovo Materjo in (kar je še reči zločin) žrtvami javnih poželenj? Bosta na istem Gabriel in hudič, na istem apostoli in hudi duhovi, na istem preroki in lažni preroki, na istem mučenci in preganjalci? Predstavljaš si, kakorkoli že, podvoji leta in čase in mukam dodajaj brezkončne veke: če je za vse podoben konec, je vsa preteklost en nič, ker ne sprašujemo, kaj smo nekoč bili, ampak, kaj bomo za vedno.

In ni mi neznano, kaj se običajno trdi proti temu in si pripravljaj upanje in rešitev skupaj s hudičem. Zares v tem trenutku ni, da bi obširneje pisal proti sprevrženemu nauku in hudičevemu σύνφραγμα [zagovarjanju] tistih, ki učijo po kotih in zanikajo v javnosti. Zadostuje nam, da pokažemo, kaj opažamo v tem odlomku in da kakor v razlagah pokažemo, kdo je kralj v Ninivah, h kateremu JE kot k poslednjemu PRIŠLO Božje sporočilo. Kaj veljata pri ljudeh svetna zgovernost in posvetna modrost, so za pričo Demosten, Tulij [Cicero], Platon, Ksenofont, Teofrast, Aristotel in drugi govorniki in filozofi, ki imajo veljavo kakor kakšni človeški kralji in se njihove napotke sprejema, ne kakor navodila smrtnikov, ampak kakor nekakšne božanske izreke. Zato tudi pravi Platon, da bo država srečna, če ji bodo ali vladali filozofi ali pa se bodo kralji ukvarjali s filozofijo. Kako težko pa takšne vrste ljudje verujejo v Boga, da preskočim vsakdanje primere in zamolčim starodavne poganske pripovedi, nam zadostuje pričevanje Apostola, ki piše Korinčanom in pravi: »Glejte, bratje, svojo poklicanost, ker ni veliko modrih po mesu ne veliko mogočnih ne veliko plemenitih, ampak je Bog izbral, kar je na svetu nespametno, da osramoti modre; in kar je na svetu slabotno, je Bog izbral, da osramoti to, kar je močno; in kar je na svetu neplemenito in to, kar je bilo zaničevano, je Bog izbral.«¹⁶ in drugo. Zato spet pravi: »Uničil bom modrost modrih in razumnost razumnih bom zavrgel.«¹⁷ In: »Glejte, da vas kdo ne ujame [oškoduje] s filozofijo in praznim zavajanjem.«¹⁸ Zato je

očitno, da kralji tega sveta slišijo Kristusovo oznanilo kot poslednji, da odložijo govorniški blišč in okrasje ter lepe besede, da se povsem predajo podeželski preprostosti, da se spustijo v način življenja navadnih ljudi, sedejo v nesnago in razderejo, kar so prej oznanjali. Postavimo si pred oči blaženega Ciprijana, ki je bil poprej zagovornik malikovanja in je v govorniški spretnosti dosegel tolikšno slavo, da je v Kartagini poučeval govorništvo. Naposled je slišal Jonov govor, se spreobrnil k spokornosti in prišel do tolikšne kreposti, da je javno oznanjal Kristusa in zanj upognil vrat pod mečem.

Seveda razumemo, da je KRALJ V NINIVAH sestopil s PRESTOLA in zamenjal škrlat za raševnik, mazila za blato, snažnost za smeti, ne za smeti čutil, ampak besed. Zato je tudi o Babilonu rečeno pri Jeremiju: »Zlata čaša je Babilon, upijanja vso zemljo.«¹⁹ Koga ni upijanila posvetna govorniška spretnost? Čigavih src ni pritegnila s skladnostjo besed in bliščem svoje zgovernosti. Mogočni, vplivni in bogati ljudje težko verujejo Bogu, še težje kakor ti pa spretni govorniki. Njihova pamet je zaslepljena z bogastvom in premoženjem in razkošjem, obdani so s pregrehami, ne morejo videti moči in preprostosti Svetega pisma, ne sodijo po veličini pomenov, ampak po skromnosti besed. Ko pa se bodo ti sami, ki so najprej učili to, kar je slabo, spreobrili k pokori in začeli učiti to, kar je dobro, tedaj bomo videli Ninivljane, da se spreobračajo ob enem samem oznanilu; in zgodilo se bo to, kar beremo pri Izaiju: »Se cel narod rodi hkrati?«²⁰

To, da so tudi ljudje in živina ogrnjani v raševino in da kličejo k Bogu, razumi v istem smislu, da namreč razumni in nerazumni, preudarni in preprosti na Jonovo pridigo opravljajo pokoro, kakor je tudi nekje drugje pisano: »Gospod, ti boš rešil ljudi in živali.«²¹

Lahko pa to, da so živali pokrite z raševino, razložimo tudi drugače, še posebej s tistimi pričevanji, kjer beremo: »Sonce in luna se bosta oblekla v črnino«²² in na drugem mestu: »Nebo bom oblekel v raševino.«²³ Namesto





žalne obleke, objokovanja in žalovanja je to, kar se μεταφορικῶς [metaforikos; sl.: metaforično] označuje kot raševina.

To pa, da je rečeno: KDO VE: MORDA SE BOG LE OBRNE IN PRIZANESE, je zato postavljeno precej dvoumno in nejasno, da bi ljudje, ko so v dvomih glede rešitve, še bolj zavzeto opravljali pokoro in še bolj pozivali Boga k usmiljenju.

PROTI SUBORDINACIONIZMU (In Ionam 4,10-11)

Odlomek razlage mesta Jon 4,10-11 je zanimiv, ker Hieronim že v prvem odstavku s tropologijo razumeva govor Boga kristološko. Takoj eksplicitno zavrne hereziji markionizma (nauk o obstoju dveh bogov, eden v Stari in drugi v Novi zavezi) in arianizma (nauk, da Jezus ni enega bistva z Očetom, ni vsemogočen, ni pravi Bog in velja manj kot Oče).

Heb: IN GOSPOD JE REKEL: TI ŽALUJEŠ ZARADI BRŠLJANA, ZA KATEREGA SE NISI TRUDIL IN NISI NAPRAVIL, DA JE ZRASEL, KI SE JE V ENI NOČI RODIL IN JE V ENI NOČI PROPADEL; IN JAZ NAJ NE PRIZANESEM NINIVAM, VELIKEMU MESTU, V KATEREM JE VEČ KOT STO DVAJSET TISOČ LJUDI, KI NE VEDO, KAJ JE MED NJIHOVO DESNICO IN LEVICO, IN VELIKO ŽIVALI?

LXX: *In Gospod je rekel: Tebi se je zasmilila buča, za katero se nisi trudil in je nisi hranil, ki se je rodila v ponoči in ponoči propadla. Jaz pa naj ne bi prizanesel Ninivam, velikemu mest, v katerem prebiva več kot dvanaajst tisoč mož, ki ne poznajo svoje desne in leve, in še veliko drobnice?*

Kar pretežko je razložiti, kako je po tropologiji [s prisposodbo] rečeno Sinu: TI ŽALUJEŠ ZARADI BRŠLJANA, ZA KATEREGA SE NISI TRUDIL IN NISI NAPRAVIL, DA JE ZRASEL, ko pa je »vse po njem nastalo in brez njega ni nastalo nič.«²⁴ Zato je nekdo pri

razlagi tega mesta, da bi rešil to pereče vprašanje, zabredel v bogokletje. Na to je navezal ono mesto iz evangelija: »Kaj praviš, da sem dober? Nihče ni dober, razen enega, Boga.«²⁵ Pri tem je razložil, da je Oče dober, Sin pa naj bi bil v primerjavi z njim, ki je popolnoma in resnično dober, postavljen na nižjo stopnjo. Pa ni pomislil, da je s tako trditvijo zabredel bolj v Marcionovo herezijo, – ki meni, da je en Bog, ki je tako dober, in še drugi, ki je sodnik in stvarnik, – kakor pa v Arijevo, ki, čeprav oznanja večjega Očeta in manjšega Sina, vendarle ne zanika, da je Sin stvarnik.

Torej je treba z naklonjenostjo prisluhnti temu, kar nameravam povedati, in je treba naše poskuse bolj podpreti z blagohotnostjo in molitvami, kakor pa zavračati s hudobnim ušesom, saj ujedajo in ponižujejo lahko tudi neuki. Lastnost učenih in tistih, ki poznajo znoj marljivih delavcev, pa je, da temu, ki je zdrsnil, ponudijo roko, in tistemu, ki je zašel, pokažejo pot.

Naš Gospod in Odrešenik se ni tako TRUDIL v Izraelu, kakor se je TRUDIL med poganskim ljudstvom. Zato Izrael prepričljivo pravi: »Glej, toliko let ti služim in nikoli nisem prestopil tvojega ukaza. Pa mi nikoli nisi dal kozlička, da bi se poveselel s svojimi prijatelji. Ko pa je prišel ta tvoj sin, ki je požrl svoje premoženje z vlačugami, si mu zaklal pitano tele.«²⁶ Oče pa ga vendar ne zavrne, ampak mu prizanesljivo pravi: »Sin, ti si vedno z menoj, in vse moje je tvoje; poveselel in vzradostiti pa se ti je bilo treba, ker je bil ta tvoj brat mrtev in je spet oživel, bil je izgubljen in je najden.«²⁷ Za pogansko ljudstvo je bil žrtvovan kakor pitano tele in prelil je dragoceno kri, o kateri zelo na široko razpravlja Pavel v Pismu Hebrejcem.²⁸ Pa tudi David v psalmu pravi: »Brat ni odkupil, odkupil bo človek.«²⁹ Kristus je odločil, naj oni raste; ta je sam umrl, da bi oni živel; ta se je spustil do spodnjih, da bi se oni povzpел v nebesa. V Izraelu pa ni bilo nobenega takega TRUDA. Zato tudi zavida mlajšemu bratu, da je, potem ko je zapravil premoženje z vlačugami in zvodniki, prejel prstan in obleko in spet dosegel prejšnje dostojanstvo.³⁰





Ker pa pravi: **KI SE JE V ENI NOČI RODIL**, pomeni čas pred prihodom Kristusa, ki je »luč sveta«³¹ in o katerem je rečeno: »Noč je minila, dan pa se je približal.«³² In v **ENI NOČI JE PROPADEL**, ko jim je zašlo »Sonce pravičnosti«³³ in so zapravili Božjo besedo.

NINIVE pa, **VELIKO** in zelo lepo **MESTO**, vnaprej upodablja Cerkev, v kateri je večje število kot pa je dvanajst Izraelovih rodov, kar pomeni tudi dvanajst košar koščkov v puščavi.³⁴

Ne vedo pa, **KAJ JE MED NJIHOVO DESNICO IN LEVICO**: ali zaradi nedolžnosti in preprostosti, da pokaže na starost, prepusti pa razumu, kolikšno je število druge starosti, ko je že tolikšno število majhnih otrok; ali pa vsekakor, ker je bilo veliko mesto in ker »v veliki hiši niso samo zlate in srebrne posode, ampak tudi lesene in glinaste,«³⁵ je bilo v mestu precejšnja množica takšnih, ki pred opravljanjem pokore niso vedeli, kaj je med dobrim in hudobnim, med desnico in levico. Pa tudi **VELIKO ŽIVALI**: veliko je namreč v Ninivah število živali in nerazumnih ljudi, ki se jih primerja »nerazumnim živalim« in so jim podobni.³⁶

Prevedel: Bogomir Trošt

¹ Ps 16 (15),10.

² Apd 2,29-31; 13,36-37.

³ 1 Kor 15,42 (v lat. in gr. je za izraz trohnoba / minljivost v Kor 15,42 isti izraz kot Jon 2,7b: *corruptio / fthorá*).

⁴ Ps 103 (102),3-4.

⁵ Rim 7,24.

⁶ Rim 7,24.

⁷ Flp 3,21 (v lat.: *corpus humilitatis*, v gr.: *to soma tes tapeinoseos*, torej nekako: *telo ponižanja*).

⁸ Tertulijan, *O vstajenju* 11,1.

⁹ 1 Kor 15,44.

¹⁰ 1 Kor 15,53.

¹¹ Dan 4,24-33.

¹² Mt 25,41.

¹³ Iz 66,24.

¹⁴ Ps 116 (114),5.

¹⁵ Ps 85 (84),11.

¹⁶ 1 Kor 1,26-28.

¹⁷ 1 Kor 1,19.

¹⁸ Kol 2,8.

¹⁹ Jer 51,7.

²⁰ Iz 66,8 po LXX.

²¹ Ps 36 (35),7b.

²² Jl 2,10; 4,15.

²³ Iz 50,3.

²⁴ Jn 1,3.

²⁵ Lk 18,19; Mr 10,18.

²⁶ Lk 15,29-30.

²⁷ Lk 15,31-32.

²⁸ Heb 9 - 10.

²⁹ Ps 49 (48),8.

³⁰ Lk 15,22-23.

³¹ Jn 8,12; 9,5.

³² Rim 13,12.

³³ Mal 3,20 (VUL: 4,2).

³⁴ Mt 14,20; Mr 6,43; Lk 9,17; Jn 6,13.

³⁵ 2 Tim 2,20.

³⁶ Ps 49 (48),21.



ULIXES ZARZA

Hieronimova Razlaga knjige preroka Jona med eksegezo in apologijo

Članek frančiškana Ulixesa Zarze, mladega argentinskega patrologa, člana Kustodije svete dežele, analizira Hieronimovo *Razlago knjige preroka Jona (In Ionam)*. Avtor se je s to temo ukvarjal v svoji licenciatski nalogi, ki jo je jeseni leta 2018 uspešno zagovarjal na *Institutum patristicum Augustinianum* v Rimu. Posebej za našo revijo predstavlja osrednje izsledke, tudi povezane z Oglejem, kar je za naš prostor posebej relevantno, za kar se mu še posebej zahvaljujemo.

Knjiga preroka Jona je bolj kot knjige drugih malih prerokov prisotna v vsej patristični književnosti. Vzrok je verjetno »Jonovo znamenje«, edini primer, kjer Jezus vzporeja sam sebe in svoje poslanstvo s katerim od preroških besedil. Hieronim se temu toku interpretacij ni izneveril in se je s svojim osebnim prispevkom postavil v izročilo.

Njegov prvi pomemben prispevek v tej smeri je bil pojem *hebraica veritas*. V delih pred letom 393 je mogoče videti prvo približevanje tej ideji,¹ kasneje pa jo je dokončno prevzel kot integralni del svoje eksegeze. V komentarjih knjig malih prerokov Hieronim začne s prakso dvojne leme: perikopo, ki jo komentira, predstavlja v dveh različicah, v prevodu iz hebrejščine in prevodu iz grškega besedila Septuaginte (LXX).² Temu sledi pravi komentar, kjer opozarja na možna razhajanja v besedilu.³

Hieronimov komentar je v svojem bistvu dvojen, saj svetopisemsko besedilo

interpretira v dobesednem in v duhovnem pomenu. V razlagi Jonove knjige pa dobesedna interpretacija dobi več prostora kot drugje, kar je verjetno posledica mesijanskega značaja knjige.⁴ Tako najdemo dobesedni pomen pogosto na prvem mestu, včasih sledi duhovni interpretaciji (Hier., *In Ionam* 2,5b; 2,7b in 4,4), spet drugič pa je povsem izpuščen, kot na primer pri prerokovi molitvi. Zaradi tega dejstva se lahko zgodi, da je težko razločiti, kdaj gre za Jona in kdaj za Kristusa (Hier., *In Ionam* 2,8a in 2,8b). Toda našemu komentatorju ni vedno lahko razložiti dobesednega pomena odlomka; v takšnih primerih vseeno poskuša najti rešitev, a pusti odprto možnost drugačne razlage, tudi takšne, ki bi bila bolj preverjena (Hier., *In Ionam* 2,1b). Toda dobesedni pomen včasih sam kliče k temu, da ga preseže z duhovnim pomenom, še posebej takrat, ko je povsem razumljiv ali ko ga je težko interpretirati, ko služi apologetskim namenom, ali ko črka ponuja zavajajoče





interpretacije. Tako je v primeru Božjega kesanja za zlo, s katerim je grozil Ninivljanom po ustih preroka Jone (Hier., *In Ionam* 3,10).

Čeprav je Hieronimov namen, da bi oba pomena pripisal obema lemama, tega ni storil vsakokrat, zato se mora bralec zadovoljiti z eno samo interpretacijo (Hier., *In Ionam* 2,6b–7a).

Svojo interpretacijo pogosto obogati z lingvističnimi, geografskimi ali zgodovinskimi opažanji. Zaradi tega lahko najdemo v delu *In Ionam* sklicevanje na zgodovino izraelskega ljudstva ali splošno zgodovino ter geografske opombe, ki izhajajo iz njegove osebne izkušnje potovanja po Palestini.⁵ Kot primer lahko navedemo, da nam Hieronim postreže z napotki, kako dospemo do kraja prerokovega groba (Hier., *In Ionam* praef. / Sch 323, 164).⁶ Stridončanova *Razlaga knjige preroka Jona* še zdaleč ni suhoparna, ampak izhaja iz dobro znanega okolja, ki odseva v vseh njegovih delih.

TEOLOŠKI KONTEKST KOMENTARJA JONOVE KNJIGE

ORIGENIZEM

Komentar k Jonovi knjigi se umešča v poseben trenutek znotraj origenistične kontroverze. V njem je zato moč najti namige, kako se je menih iz Betlehema distanciral od nekaterih teoloških predpostavk teologa iz Aleksandrije.⁷ Naš avtor, ki se je prej izrekal za velikega občudovalca aleksandrijskega učitelja, se je neposredno vpletel v četrto stopnjo origenistične kontroverze. Prvi del spora je potekal od poletja ali jeseni leta 393 do velike noči leta 397;⁸ torej pade spis *In Ionam* v leto pred koncem prvega dela kontroverze. Hieronim je glede tega vprašanja prišel pod močan vpliv Epifanija, škofa v Salamini, ki je bil velik lovec na herezije, a so se zato poslabšali njegovi odnosi s prijateljem Rufinom, menihom na Oljski gori. V tem času so Origena prikazovali kot Arijevega predhodnika (Epiph., *Panarion* 64,4; Pini 2016, 315–319), poleg tega so ga

napadali zaradi njegovih naukov o padcu duš v telesa,⁹ o vstajenju teles (Hier., *In Ionam* 2,7) ter o končni vrnitvi sveta v svoje prvotno stanje, ki je predpostavljalo tudi odrešitev hudiča (Hier., *In Ionam* 3, 6–9). Kot smo že poudarili zgoraj, je zato mogoče najti prav te teme v našem komentarju, saj je Hieronim med njegovim sestavljanjem verjetno pripravljal ali pisal druge spise, povezane s kontroverzo (Duval 1985, 22–24).

Hieronim se je distanciral od Origena kot teologa s poudarjanjem odlomkov, ki so mu nasprotovali. V nasprotju z origenisti je podajal pravoverno interpretacijo besedila, ko je predajal Zahodu njegove eksegetske dosežke.

APOLINARIZEM

Ko menih iz Betlehema komentira odlomek Jon 2,6b–7a, lahko v kristološkem pogledu najdemo poudarek na Kristusovi duši, kar je jasna anti-apolinaristična poteza. Čeprav lahko ta odlomek nudi tudi iztočnice za refleksijo o Hieronimovi antropologiji (Caruso 2012, 486–487), po drugi strani odseva stališče Hieronima in latinskih teologov,¹⁰ ki so v odgovor na apolinarizem skoraj izključno vztrajali pri odrešenjski soteriologiji. To potrjujejo skope besede v *In Ionam*: »odrešenje je imelo za vredno prevzeti telo,« čeprav Hieronim te teme ne razvija naprej. Stridončan je v letih 377–379, ko je bival v Antiohiji, kjer je poleg tega del skupnosti vodil apolinaristični škof Vital, do določene mere prišel v stik z idejami, ki jih je širil Laodikejec, mu sledil in hvalil njegove nauke o Svetem pismu (Hier., *Ep.* 84,3; CSEL 55, 122–123). Vendar kot latinski teolog verjetno ni bil dobro poučen o kristološki kontroverzi in se ni lotil teoretične zavrnitve del Laodikejca, ampak je raje svojo pozornost usmeril na njemu domače področje svetopisemske eksegeze. V povezavi s tem se je dovolj spomniti na zgovoren odlomek iz komentarja Ps 108,31, v katerem Hieronim potrди, da je bilo nujno, da je Kristus v polnosti prevzel nase človeško naravo, na





poseben način obdarovano z dušo, najbolj plemenitim delom človeške osebe, da bi nam pridobil popolno odrešenje (Hier., *Tract. de Ps. 108,31*; CCSL 78, 221). Hieronim in drugi latinski teologi so se odzvali na težave, ki jih je vzbudila Apolinarijeva kristologija predvsem s sklicevanjem na odrešenski nauk: Kristus je prišel, da bi rešil grešnega človeka, in da bi to storil, je nase vzel celotno človeško naravo, *sine peccato*.

SPUST PRED PEKEL

V Hieronimovem komentarju *In Ionam* lahko najdemo vsaj šest mest, kjer omenja Gospodov spust pred pekel (Hier., *In Ionam* 2,3; 2,4a; 2,6a; 2,6b–7a; 2,11; 3,3–4a), ki ima svojo predpodobo v osebi preroka Jone v ribjem trebuhu (Or., *Comm. in Rom. V, 10,7–10*; Sch 539, 512–516 in *Hom. in Ex. 6,6*; Sch 321, 186). Hieronim se pri tej temi ne ustavlja po naključju, saj je bila verska resnica del veroizpovedi Cerkve v Ogleju (Kelly 1987). Rufin nam poroča okoli leta 404, ko je pisal svoje delo *Expositio symboli*, da v rimski veroizpovedi ni izraza šel pred pekel, medtem ko je vključen v oglejski,¹¹ in mu posveti kratko razlago v dveh odstavkih.¹² Poleg tega trdi Fortunacijan, ko na alegoričen način komentira »Jonovo znamenje« iz Mt 12,40, da je Gospod »obiskal pekel«, preden je vstal od mrtvih (Fortun. Aquil., *Comm. in ev. LXVII*; CSEL 103, 174–175). Zanj je celotna zgodba preroka Jone predpodoaba Kristusovega poslanstva, vključno s spustom pred pekel. Hieronim je dobro poznal Fortunacijanovo delo *Razlage evangelijev* (Hier., *Ep. 10, 3*; CSEL 54, 37–38 in *In Matth. Praef.*; Sch 242, 68), v spominu hranil podobe iz mozaikov oglejske bazilike¹³ in posvetil *Razlago knjige preroka Jona* prav Kromaciju, ki je pogosto pridigal o tej verski resnici.¹⁴ Zato se ne obotavlja govoriti o Kristusovem spustu pred pekel in se tako vključi v tok oglejske tradicije.

Ta tradicija je vse od začetka »trebuh ribe« vzporejala s »trebuhom podzemlja«,¹⁵ od koder Kristus dviguje svojo molitev k Očetu

z Davidovim psalmom: »Zakaj moje duše ne boš prepustil podzemlju, svojemu zvestemu ne boš dal videti trohnohe« (Ps 16,10). S Hieronimovimi besedami je Kristus po smrti ostal v podzemlju »svoboden med ujetniki smrti« (Hier., *In Ion. 2, 3*; Sch 323, 230). Zato je molitev preroka iz ribjega trebuha predpodoaba Kristusove molitve pred peklom, le da se je on svobodno spustil vanj in bo svobodno tudi šel ven, s seboj pa vzel ujetnike smrti (Hier., *In Ion. 2, 6a*; Sch 323, 240–242).

Kristus se torej s svojo dušo spusti pred pekel, da bi »podrl bronasta vrata in prelomil železno pregrado« (Kromacij *Serm. 27*; Sch 164, 110) ter dovršil svoje poslanstvo, da »osvobodi tiste, ki so bili v ječi« (Hier., *In Ion. 6b–7a*; Sch 323, 244). On, ki je umrl za grešnike, množice vodi v življenje. Tako kot je Bog ribi ukazal, naj izbljuva preroka na kopno, tako ukaže tudi peklu, naj vrne Kristusa in z njim vse ujetnike smrti (Hier. *In Ion. 2, 11*; Sch 323, 258). Ko se vrnete na površje zemlje, oba nadaljujeta svoje poslanstvo, Jona se odpravi v Ninive, Kristus pa preko svojih apostolov v svet (*In Ion. 3, 3–4a*; Sch 323, 262).

Hieronim tako sledi Fortunacijanu, ko na alegoričen način interpretira prerokovo zgodbo in jo aplicira na Kristusov spust pred pekel. Ta člen vere razlaga zelo obširno, da bi s tem prispeval h katehetskemu delu oglejskega škofa. V tem kontekstu dajejo tri podobe preroka Jona na mozaikih v teodorijanski avli sklepati, da je bilo južno krilo posvečeno katehumenom,¹⁶ saj je *spust pred pekel* bil del veroizpovedi oglejske Cerkve in so si njeni pastirji prizadevali razložiti to resnico vere, nekateri med njimi tudi s sklicevanjem na alegorično podobo preroka Jone.¹⁷

APOLOGETSKI KONTEKST

ZAVRNITEV IZRAELA IN SPREOBRNENJE POGANOV

Drugo vodilno nit interpretacije sestavlja tema oznanila odrešenja poganom v škodo odrešenja izvoljenega ljudstva. Vse od





prologa, kjer Hieronim interpretira odlomek Mt 12,41, ki mu je zelo blizu tudi besedilo v Lk 11,32, lahko vidimo to rdečo nit (Hier., *In Ion.* praef.; Sch. 323, 166–168). Naš komentator v tem odlomku ne izpostavlja preroka Jona, ampak Ninivljane, ki se spreobrnejo. Pri tem navaja Kristusove besede, s katerimi je hvalil spreobrnjenje Ninivljanov po posredovanju preroka v nasprotju z judovskimi Jezusovimi sodobniki, ki ga niso znali sprejeti kot Mesijo. V prvih vrsticah jasno vidimo tezo, na kateri temelji komentar: spreobrnjenje Niniv naznanja zavrnitev Izraelcev. Nekaj let kasneje, leta 398, bo Hieronim zopet komentiral te Kristusove besede in se ob tej priložnosti skliceval prav na svoje delo *In Ionam* 2, 1, ko gre za eksegezo prvega dela vrstice (Hier., *In Math.* 2, 12, 40; CCSL 77, 97). Drugače je pri komentarju besed »et ecce plus quam Iona hic«, ki ga imamo le v delu *In Matthaëum* (2, 12, 41; CCSL 77, 97–98). Ko navaja evangelij, Hieronim zbere nekaj izrazov v hiazem in aplicira Kristusovo obsodbo ne le na generacijo njegovega časa, ampak na celotno izraelsko ljudstvo, obenem pa hvali dejstvo, da mu je svet verjel; svet-Ninive se torej spokori zaradi oznanila Jezusa-Jone.

Na vsak način Hieronim ne zavrača dediščine izvoljenega ljudstva: ima knjige, preroke, črko, vse to ni odpravljeno, ampak povzdignjeno in izpopolnjeno; mi pa imamo Gospoda knjig, razumevanje prerokov in Duha, ki oživlja. Na koncu prologa se pojavita še dva citata iz Nove zaveze: 2 Kor 3,6 ter namig na osvoboditev Barabe namesto Jezusa. Prvi predstavlja nasprotje med kristjani in Judi, ki temelji na Pavlovem razlikovanju med črko in duhom;¹⁸ drugo besedilo pa se pogosto pojavlja pri Hieronimu in mu služi za očitiranje Judom, da so zavrnili Kristusa.¹⁹

Poleg tega Stridončan osvetli lik preroka Jone in njegovo posebno poslanstvo, saj so bili vsi drugi preroki poslani k izvoljenemu ljudstvu, on pa je poslan k poganom. Tu lahko vidimo originalnost Hieronimovega komentarja, ko trdi, da prerok ne beži, ker bi sovražil

pogane, ampak ker ve, da bo njihovo spreobrnjenje s seboj prineslo uničenje Izraela. Ko pride do točke, da aplicira prerokovo zgodbo na Kristusa, priključ komentator v spomin besede, s katerimi je izraelsko ljudstvo zavrnilo Mesijo, ter njegovo brezpogojno ljubezen, ki jo kljub temu izkazuje svojemu ljudstvu. Čeprav so ga zavrnili in pribili na križ, Kristus še vedno upa in moli za izvoljeno ljudstvo: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34; glej tudi Or., *Mat. Com.* 10, 21; Sch 162, 244)

Hieronimova interpretacija osvetljuje dve stvari: z ene strani željo Mesije, da bi odrešil svoje ljudstvo za vsako ceno, četudi ga je zavrnilo in pribilo na križ; z druge strani pa ta Kristusova drža še bolj kaže na veliko trdovratnost, v katero so padli Judje. Ta dva elementa nato omogočata prehod k Božji sodbi, ki jo Hieronim predstavlja kot posledico Izraelove zavrnitve: množica poganov bo lahko sprejela odrešenje, veje oljke bodo odsekane in na njihovo mesto bodo vcepljeni divji poganjki (Hier., *In Ion.* 1, 3a; Sch 323, 176–178).

Nekaj vrstic naprej Hieronim ponovno izpostavlja zavrnitev izvoljenega ljudstva in ga primerja s poganskimi mornarji, ki si nasprotno niso drznili položiti roke na judovskega preroka (Hier., *In Ion.* 1, 13; Sch 323, 212). Mornarji so se trudili, da bi dosegli kopno, ker niso želeli škoditi preroku, »ki je častil Boga, in bi raje sami umrli kot povzročili smrt«. Na tem mestu Hieronim z močno izjavo opozori, kakšna je razlika med poganskimi mornarji (Or., *Ios. Hom.* 23, 2; Sch 71, 454–458) in izvoljenim ljudstvom. Judje so bili »Božji služabniki«, a so z vzklikanjem zahtevali Kristusovo smrt, medtem ko so se mornarji, čeprav so imeli vzrok za umor, trudili, da bi premagali naravno ujmo, da ne bi škodili »Božjemu preroku«.

Skozi cel komentar torej teče vedno ista interpretativna nit: prerok je poslan, da bi obsodil Izrael, saj vztraja v svoji hudobnosti, medtem ko se Ninive spokorijo (Hier., *In Ion.* 1, 1–2; Sch 323, 168–172. Glej tudi Duval 1987,





334 in 1973, 332). Medtem ko Izrael noče poslušati Božje besede, mora poganski svet natanko poslušati (Hier., *In Ion.* 1, 1–2; SCh 323, 168–172).²⁰ Izrael ne prepozna Boga ne v sreči, ne v nesreči, zato Kristus joka nad svojim ljudstvom, a njihove oči ostajajo suhe (Hier., *In Ion.* 1, 5a; SCh 323, 188). Podoba ladje, ki jo nosijo valovi, predstavlja pogane, ki jih bo odrešila žrtev preroka – Kristusa (Hier., *In Ion.* 1, 16, SCh 323, 216–218);²¹ po svojem vstajenju se Kristus res napoti v Ninive – svet, da bi oznanjal Besedo (Hier., *In Ion.* 3, 1–2; SCh 323, 258–260). Prerok doživlja bolečino, ne ker je množica narodov odrešena, ampak ker je Izrael izgubljen (Hier., *In Ion.* 4, 1, SCh 323, 284–286),²² to pa ga vodi v željo po smrti, da ne bi gledal propada svojega ljudstva (Hier., *In Ion.* 4, 2–3; SCh 323, 288–290).²³ Za Izrael ni vse izgubljeno, ker zdaj Kristus joka nad Jeruzalemom in joka vse do smrti – ne svoje, ampak Judov – saj umirajo s tem, ko zavračajo vero v Kristusa, in vstajajo, ko jo izpovedujejo (Hier., *In Ionam* 4, 9, 306–308);²⁴ na koncu Hieronim zaključuje komentar s priliki o izgubljenem sinu, ki jo prav tako bere v istem apologetskem ključu (Hier., *In Ion.* 4, 11; SCh 323, 308–316).²⁵

2. ČUDEŽ TREH DNI V RIBJEM TREBUHU

V našem komentarju je prisotna tudi polemika proti poganom, ki jo je moč prepoznati v komentarju vrstice Jon 2,2: prerokovo tridnevno bivanje v ribjem trebuhu je bil argument, ki so ga uporabljali za zasmehovanje kristjanov. V prvem trenutku Stridončan ponuja razlago v kristološkem ključu in tako ponavlja interpretacijo, ki jo ponuja sam Odrešenik.

Prerokovo bivanje v ribjem trebuhu torej »kaže na Gospodov pasijon«. Nato pa Hieronim zatrdi, da ne zanemarja dejstva, da »se nekaterim zdi neverjetno, da bi kak človek lahko preživel tri dni in tri noči v ribjem trebuhu, kjer bi bilo konec vsakega brodolomca« (Hier. *In Ion.* 2, 2, 224). Med tistimi,

ki bi lahko dvomili o »čudežu«, Hieronim razlikuje dve kategoriji: *fideles* in *infideles*. V prvi skupini so verniki, nanje pa naslavlja tri odlomke iz Svetega pisma, kjer lahko najdemo podobne čudeže, kot je ta, ki se je zgodil Joni: trije mladeniči v ognjeni peči (Dan 3,24), prehod Rdečega morja (2 Mz 14,22.29), Daniel v levnjaku (Dan 14,31) ter »še mnogi te vrste«, kot zaključí naš avtor. V drugo skupino pa spadajo pogani, ki jim priporoči branje »petnajstih knjig Ovidijevih Metamorfoz ter celotne grške in latinske zgodovine«,²⁶ saj bodo odkrili, da tudi ti spisi pripovedujejo o »čudežnih« dogodkih (Hier., *In Ion.* 2, 2; SCh 323, 226).

Enako polemiko najdemo v Avguštinovem Pismu 102, napisanem med leti 406–412, torej več kot deset let po Hieronimovem *In Ionam*. V njem se škof iz Hipona v soočenju s pogani loteva iste apologetske teme. Duval je pokazal, da pri tem uporablja Hieronimov komentar, saj z lahkoto odkrijemo misli in interpretacijo meniha iz Betlehema na ta odlomek iz Jonove knjige (Duval 1966). Avguštin zatrjuje, da vprašanje ne prihaja od Porfirija, ampak iz zasmehovanja poganov, ki se jim zdi Jonovo bivanje v ribjem trebuhu »neverjetno« in se mu prostaško smejejo. Najprej poskuša Avguštin podati racionalen odgovor na prerokovo zgodbo in razpravlja s pogani, pri čemer citira Apuleja iz Madavra, Apolonija, mage in filozofe: trdi, da »če bi pripoved, podobna Jonovi, prišla z njihove strani, iz ust poganov ne bi prihajalo glasno norčevanje, ampak izrazi ponosnega občudovanja« (Aug., *Ep.* 102, 32ss; CSEL 34, 570–578). Opazimo lahko, kako se tudi Avguštin, tako kot Hieronim, zateče k zgledom iz poganškega okolja, da bi se soočil s tem vprašanjem. Za kristološko interpretacijo se sklicuje na Jezusove besede, povezane s tem odlomkom. V zaključku pisma, naslovljenega na duhovnika Deogratiasa, Avguštin vabi tiste, ki postavljajo takšna vprašanja, naj postanejo kristjani, preden bodo dosegli konec tega življenja.²⁷





3. SPREOBRNENJE IZOBRAŽENCEV

Komentar odlomka Jon 3,6-9 daje Hieronimu priložnost, da začne polemiko z origenisti in poda odgovor na njihovo misel. V spreobrnjenju kralja v Ninivah naš ekseget ne vidi končne rehabilitacije hudiča, kot so mislili origenisti, ampak spreobrnjenje izobražencev (*In Ion. 3, 9–10; Sch 323, 278*).

Hieronim postavi Ciprijana za svetel zgled intelektualne in verske transformacije.²⁸ Kralj v Ninivah, ki je vstal iz prestola in »zamenjal škrlat z raševino, dišave z blatom, prefinjenost s preproščino«, je podoba izobražencev, ki so se spreobrili, potem ko »jih je opijanila svetna govorna spretnost in jim je dušo zaslepila skrbna razporeditev besed in sijaj lastnega govora«. »Preproščina«, ki jo sprejemo in se ob tem odpovedujemo prefinjenosti in govorni spretnosti, se tiče preprostosti sloga in besed in ne misli: »munditias sordibus commutasse, non sordibus sensuum sed verborum«.²⁹ Misel se očitno nanaša na Sveto pismo³⁰ in res Hieronim nekaj vrstic naprej zapiše: »o preprostosti Svetega pisma sodijo ne na podlagi vzvišenosti misli, ampak glede na preproščino sloga.« Izobraženec, ki se spreobrne, a se pri tem ne odreče svoji kulturni prtljagi, se spusti na raven preprostejšega sloga, da bi odkril »vzvišenost misli«. Zato se obrne h kesanju in začne učiti o dobrem; dejstvo, da se poslušalci spreobrnejo po enem samem oznanilu, verjetno nakazuje, da je ta spreobrnjeni izobraženec v službo Božje besede vpregel vso svojo govorniško spretnost, da bi se sporočilo vcepilo v ljudi. Za Stridončana se na ta način uresničujejo Izaijeve besede: »Se cel narod rodi hkrati?« (*Iz 66,8*)

ZAKLJUČEK

V Hieronimovem delu *Razlaga knjige preroka Jona* lahko vidimo, da sta se utrdila sklicevanje na *hebraica veritas* in komentar ob dvojni lemi, ki se je začel v komentarjih drugih malih prerokov.

Vendar se Hieronim ne omeji na suhoparno in površinsko razlago preroške knjige. Uporablja jo za svoje soočenje z origenistično kontroverzno. Na ta način želi predati Zahodu ne le svoje eksegetske dosežke, ampak tudi interpretacijo, ki se distancira od nekaterih trditev aleksandrijskega učitelja. Poleg tega je imel menih iz Betlehema med pisanjem tega komentarja v mislih položaj v oglejski Cerkvi, kjer so skupaj živeli pogani, kristjani in Judje. Iz tega razloga, tudi glede na univerzalni značaj Jonove knjige, vztraja pri odnosih z Judi in pogani. Za prve ohranja upanje, da bodo nekega dne sprejeli vero v Kristusa, druge pa vabi, naj sprejmejo sporočilo Kristusa/Jone, ki jim ga pošilja po zgledu izobražencev, ki so se spreobrili v krščanstvo. Druga točka, kjer naslavlja oglejsko Cerkev, je razlaga člena veroizpovedi o spustu *pred pekel*, ki jo Hieronim sprejme in pogloblja sledeč razlagam oglejskih škofov.

Prevedel: Rok Blažič

LITERATURA

- Caruso, Giuseppe. 2012. *Ramusculus Origenis. L'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Cavallera, Ferdinand. 1922. *Saint Jérôme: sa vie et son œuvre*, zv. I. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense Bureaux.
- Cipriani, Nello. 2013. *La retorica negli scrittori cristiani antichi*. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Crouzel, Henri, in Emmanuela Prinzivalli. 2008. *Origenismo v: Nuovo Dizionario Patristico ed Antichità Cristiane*, zv. II, Genova: Marietti, 3683–3686.
- Duval, Yves-Marie. 1966. *Saint Augustin et le Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*. V: *REA 12:22–31*.
- Duval, Yves-Marie. 1972. *Saint Cyprien et le roi de Ninive dans l'In Ionam de Jérôme. La conversion des lettres à la fin du IV siècle*. V: *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*. Pariz: Beauchesne 1972, 551–570.
- Duval, Yves-Marie. 1973. *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influence du „Commentaire sur Jonas“ de saint Jérôme*. Pariz: Études augustinienes.
- Duval, Yves-Marie, ur. 1985. *Jérôme, Commentaire sur Jonas*, introd., texte critique, trad. et commentaire par Yves-Marie Duval (coll. Sources chrétiennes, n° 323). Pariz: Éditions du Cerf.
- Duval, Yves-Marie. 2000. *Jonas a Aquilée: de la Mosaïque de la Theodoriana sud aux textes du Jérôme, Rufin, Chromache? V: Aquileia romana et cristiana fra II e V secolo, omaggio a Mario Mirabella Roberti AAAd 47:273–296*.



Field, Lester L. 2004. *On the Communion of Damasus and Meletius: Fourth-Century Synodal Formula in the Codex Veronensis LX, with critical edition and translation*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Kelly, John Norman Davidson. 1987. *I simboli di fede della chiesa antica*. Napoli: Edizioni Dehoniane.

Penna, Angelo. 1950. *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*. Rim: Pontificio Istituto Biblico.

Pini, Giovanni, ur. 2016. *Epifanio di Salamina, Panarion, zv. III*. Brescia: Morcelliana.

Prinzivalli, Emmanuela. 2002. *Magister ecclesiae: Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*. SEAug 82. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.

Prinzivalli, Emmanuela. 2006. La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente. *Augustinianum* 46:35–50.

Segneri, Angelo. 2017. »Quod non est assumptum, non est sanatum«. La risposta all'apollinarismo. V: »Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio!« (Lc. 3,6). *Sulla soteriologia cristiana*, ur. R. Battocchio, R. Repole, Milano: Glossa.

Simonetti, Manlio. 1986. La controversia origeniana: caratteri e significato. *Augustinianum* 26:7–31.

Simonetti, Manlio, ur. 1993. *Rufino, Spiegazione del credo*. Rim: Città Nuova.

Turner, Cuthbert Hamilton. 1913. *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissimi I*. Oxford: Typographe Clarendoniano.

Paluzzano, Raffaella in Gilberto Pressacco. 1998. *Viaggio nella notte della Chiesa di Aquileia*, Udine: Gaspari.

Trettel, Giulio. 2017. *San Cromazio e la liturgia di Aquileia*. Rim: IF Press.

prepotoval Palestine, ampak si je poiskal spremstvo lokalnih prebivalcev (Hier., *In lib. Paralip. praef. / PL* 29, 423A).

⁶ Prim. Hier., *In Ion. praef.* (Sch 323, 164).

⁷ Ločimo lahko med vsaj šestimi stopnjami kontroverze: prva se je začela v tridesetih letih 3. stoletja, ko je bil Origen še živ in je zadevala celoto njegove misli; druga obsega 3. in 4. stoletje, kot so ga razumeli Origenovi kritiki; v tretji so glavno vlogo imeli menihi v Egiptu in Palestini iz druge polovice 4. stoletja; v četrti so bili vpleteni Epifanij, Hieronim in Teofil iz Aleksandrije kot proti-origenisti ter Janez iz Jeruzalema in Rufin kot njegovi branilci; peto predstavlja evagrijanizem prve polovice 6. stoletja, ki je izviral iz samostana sv. Sabe; na koncu najdemo domnevni origenizem, proti kateremu so uperjene obsodbe cesarja Justinijana (Crouzel in Prinzivalli 2008; Prinzivalli 2002; Prinzivalli 2006; Simonetti 1986).

⁸ Cavallera razlikuje med dvema deloma kontroverze, v katero je bil vpleten Hieronim. V prvem se je soočil z Janezom, škofom v Jeruzalemu (393–397), v drugem z Rufinom (397–402) (Cavallera 1922, 193–286).

⁹ Za Hieronimovo antropološko misel med kontroverzno z Rufinom o izvoru duše glej Caruso (2012, 456–484).

¹⁰ Tu se bom omejil na omembo papeža Damaza, ki mu je bil Hieronim še posebej blizu. Rimski škof je v letih 375–382 zavrnil Apolinarijevo herezijo, kot lahko vidimo v pismu *Per filium meum*, naslovljenem na Vitala, ki si je prizadeval, da bi ga priznali za škofa v Antiohiji; v pisemskih fragmentih *Ea gratia, Illud sane in Non nobis Damaz* potrdi popolno človeškost Kristusa z dušo in telesom ter zavrne apolinaristični nauk, brez da bi ga izrecno imenoval. V sedmi anatemi t. i. *Tomus Damasi* iz let 377–378 stoji trditev, da je Božja beseda brez greha prevzela našo racionalno dušo, da bi jo rešila: »Anathematizamus eos qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius et Verbum Dei et non pro anima rationabili et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram (id est rationabilem et intelligibilem) sine peccato animam susceperit atque salvaverit.« (Turner 279–294; Field 2004, 122–124.138–188). Posebno pomembna je bila rimska sinoda, na kateri se je tudi Hieronim osebno vpletel v kristološko razpravo z apolinaristi (Ruf., *Adult.* 13 (Sch 464, 314–316); Hier., *Adv. Ruf. II*, 20 (CCSL 79, 56–57); Segneri 2017, 61–113).

¹¹ Izraz je bil gotovo vključen v različnih zahodnih veroizpovednih obrazcih, med njimi očitno v Akvileji, pa tudi na Vzhodu je bil sem in tja prisoten. Zdi se, da izhaja iz odlomkov Rim 10,7 in 1 Pt 3,18–20. Kasnejše interpretacije so ga razumele bodisi v smislu, da je Jezus šel v pekel oznanjat evangelij pravičnim iz Stare zaveze, bodisi v smislu, ki ga povzame Rufin, da je Odrešenik s spustom potrdil svojo zmago nad smrtjo in osvobodil tiste, ki so bili njeni ujetniki (Rufin, *Comm. in symb. Apost.*; CCSL 20, 152. Simonetti 1993, 7–32).

¹² V prvem podaja Rufin zgled, ki pomaga spoznati, kako naj razumemo Gospodov spust pred pekel, medtem ko v drugem predstavi vrsto svetopisemskih odlomkov, ki potrjujejo to resnico vere (Rufin, *Comm. in symb. Apost.* 15, 26; CCL 20, 152.160–161).

¹³ V odlomku *In Ion.* 4, 6 (Sch 323, 300) Hieronim zapiše, da »se kloščevci in bršljan plazita po zemlji in ne zrasteta v višino brez rogovile ali druge podpore, na katero bi se oprla«, da bi lahko dajala senco. Idejo je oblikoval avtor akvilejskih mozaikov na plošči, ki prikazuje preroka, ko počiva pod bršljanom, in me je napeljala na misel, da je

¹ V delu *Questiones Hebraicae in Genesim* je Hieronim izhajal iz besedila LXX in se omejil na popravke le v primerih, ko se ta odmika od hebrejskega besedila. Nasprotno v prologu dela *In Ecclesiasten* razlaga, da sledi svojemu prevodu iz hebrejščine, a vendar upošteva tudi besedilo LXX, ko se ta ne razlikuje preveč od hebrejskega, ter različice Akvile, Simaha in Teodotiona. V teh delih Hieronim izbira srednjo pot, da z novostmi ne bi preveč zmotil pozornosti bralcev.

² Hieronim je zelo pozoren na besedilne različice in skrbi, da vedno pojasni, kako jih je prevedel iz LXX, zabeleži različno razporeditev besed in ne pusti, da bi se mu izmuznila niti ena razlika s hebrejskim besedilom (Hier. *In Ionam* 2,5b; 2,2; 2,3 / Sch 323, 225–240). V drugih primerih se pri drugi lemi zadovolji s *similiter*, kar se v celotnem komentarju zgodi sedemkrat, na primer v odlomku 1,1–2 (Duval 1985, 46).

³ V komentarju k Jonovi knjigi so razlike med hebrejskim besedilom in LXX minimalne.

⁴ Mesijanska interpretacija spada k dobesednemu pomenu, kot je razkril Angelo Penna (1950, 38.).

⁵ V komentarju lahko najdemo reference na druga Hieronimova dela, kot sta na primer *Liber Hebraicorum nominum* ali *Liber locorum*. Tem delom lahko postavimo ob bok tudi *Questiones Hebraicae in Genesim*, kjer se začenja menih iz Betlehema obračati na rabinsko izročilo, ko razlaga dobesedni pomen besedila. Hieronim ni sam





- Hieronim imel med pisanjem komentarja v mislih prav ta prikaz.
- ¹⁴ Po Kromaciju velikonočna vigilija obhaja v celoti ves misterij Jezusa Kristusa: temi križa in vstajenja imata osrednji položaj, toda tudi spust pred pekel je del misterija velike noči in se ga ne obhaja posebej (Kromacij *Serm.* 16; SCh 154, 258–266); temo spusta pred pekel je moč najti tudi v drugih pridigah, kot so št. 22 (SCh 164, 54), 24 (SCh 164, 76) in 27 (SCh 164, 110). (Paluzzano in Pressacco 1998, 45; Trettel 2017, 127–146)
- ¹⁵ Hieronim v isto interpretativno linijo daje tudi »osrčje morja« in »osrčje zemlje« iz odlomka o »Jonovem znamenju« (Mt 12, 40); oba izraza kažeta na pekel (Hier., *In Ion.* 2, 4a; SCh 323, 232).
- ¹⁶ Za drugačno hipotezo glej Duval (2000, 273–296).
- ¹⁷ Npr. Fortunacijan, *In euang.* 67 (CSEL 103, 174–175). Tudi Kromacij prevzema Fortunacijanovo alegorično eksegezo (*Tract.* 50A, RB 91, 22–230). To alegorično interpretacijo pogloblja tudi Hieronim v svojem komentarju.
- ¹⁸ Pred spisom *In Ionam* je Hieronim to temo obravnaval že v komentarjih drugih malih prerokov (Hier., *In Michaeam* 2, 4, 11–13; CCSL 76, 478 in *In Sophoniam* 3, 8–9; CCSL 76A, 700). Po tem komentarju najdemo še nekaj navedb istega odlomka v drugih eksegetskih delih: *In Marcum* 11, 11–14 (CCSL 78, 489); *In Amos* 1, 1, 6–8; 3, 8 (CCSL 76, 223; 327); *In Ezechielem* 14, 47, 21–23 (CCSL 75, 727–728). Podoben namig je možno najti pri Origenu (*Ier. hom.* 14, 12; SCh 238, 90).
- ¹⁹ Uporabo tega odlomka najdemo v dveh komentarjih pred *In Ionam*: *In Sophoniam* 3, 10–13 (CCSL 76 A, 703), *In Habacuc* 1, 1, 4 (CCSL 76A, 583); po tem komentarju ga najdemo še pri dveh malih prerokih: *In Osee* 1, 2, 4–5 (CCSL 76A, 20), *In Malachiam* 2, 2 (CCSL 76A, 914) ter v *S. in diem Paschae* (CCSL 78, 546).
- ²⁰ Tako povzame Kromacij Hieronimovo interpretacijsko nit v nekaj besedah: poganom uspe sprejeti odrešenje, Judje pa ostajajo neverni (Kromacij *Tract.* 50A v RB 91, 228).
- ²¹ V tem odlomku Hieronim poudarja dejstvo, da mornarji, ki so se znašli sredi morja, niso mogli žrtvovati in je zato naklonjen interpretaciji *obredne žrtve* kot duhovne daritve. Zato se zateče k svetopisemskim odlomkom, ki to podpirajo: Ps 50,19; Ps 49,14 in Oz 14,3. Namig na obredno žrtev daje Hieronimu misliti, da sveti pisec ugovarja Judom, ki so dopuščali žrtvovanje samo v jeruzalemskem templju. Interpretacijo tega odlomka najdemo tudi pri Teodoru iz Mopsuestije, *In Ion.* 1, 14–16 (PG 56, c. 236 C–D) in Teodoretu iz Cira, *In Ion.* 1,16 (PG 81, c. 1729 B). Ps 50,19 citira Hieronim tudi v delu *In Osee* 3,14, 2–4 (CCSL 76, 154).
- ²² V podporo spreobrnjenja poganov navaja odlomke Rim 11,25; 10,19 in 5 Mz 32,21. Toda Kristus in apostoli vztrajajo pri odrešenju izvoljenega ljudstva: Lk. 19,41; Mt 15,26; 26,28; Apd 13,46; Rim. 9,3–5 in Mr 14,34. Odlomki, ki jih navaja Hieronim, Judom ne zapirajo vrat, ampak vzdržujejo živo upanje na njihovo odrešenje. Po drugi strani odlomek 5 Mz 32,21 uporablja, da bi podčrtal dejstvo, da so vstop poganov in Božjo dediščino že prej oznanjali preroki. Pred Hieronimom so številni očetje predlagali takšno branje. Prim. Justin, 1 *Apol.* 60, 8–11 (SCh 507, 286–289); Irenej, *Dem.* 95 (SCh 406, 210–213); Tertulijan, *Adv. Marcionem* 4, 31, 6 (CCSL 2, 630–631); Or., *De principiis* 4, 1, 4 (SCh 268, 272–275); *Ier. hom.* 9, 2–3 (SCh 232, 380–388). Opozoriti je treba, da v zadnjem poglavju komentarja tema zavrnitve Judov in spreobrnjenja poganov nastopa pogosteje.
- ²³ Duval trdi, da beseda *crebro*, ki jo najdemo na koncu tega odlomka, kaže na to, kako zelo si je Hieronim vzel k srcu dokazovanje svoje teze (Duval 1987, 412 op. 8).
- ²⁴ Zadnje vrstice četrtega poglavja služijo Hieronimu za podkrepitev njegove teze.
- ²⁵ Prim. Hier., *Ep.* 21 (CSEL 54, 117–142), kjer Hieronim priskrbi Damazu podroben komentar prilike o izgubljenem sinu.
- ²⁶ Sklicevanje na zgodbe iz grške in latinske literature ima ponavadi funkcijo *exemplum* za prepričevanje poganov (Hier., *Adv. Iov.* I, 41; PL 23, 282–285; Cipriani 2013, 57).
- ²⁷ Tudi Ambroziaster se postavlja v to apologetsko linijo (Q. 97, 12; CSEL 50, 180).
- ²⁸ Misel, da se je Ciprijan spreobrn timer, potem ko je prebral Jonovo knjigo, kot pravi Hieronim, ni zanesljiva, še posebej če upoštevamo, da je v 67. pogl. dela *De vir. ill.*, ki mu je posvečeno, njegovo spreobrn timer pripisano duhovniku Ceciliju (Hier., *De vir. ill.* 67, 171–172; Duval 1972).
- ²⁹ Hieronim pogosto uporablja nasprotje med *res/sensus* in *verba*, da bi govoril o vzvišenosti krščanske kulture v primerjavi s pogansko, ali o pravem nauku proti heretikom in svojim nasprotnikom (Hier., *Ep.* 21,42. 29, 1. 36,14; CSEL 54, 142.233.280).
- ³⁰ V pismu, ki ga je napisal med letoma 394–396 Pavlinu, ki mu je izrazil željo, da bi preučeval Sveto pismo, mu Hieronim svetuje, naj ne izgubi poguma zaradi preprostosti ali banalnosti besed. Postavi hipotezo, da je bilo Sveto pismo namenoma sestavljeno tako, da bi bilo dosegljivo tako izobražencem, kot nevednim. Hier., *Ep.* 22, 30 (CSEL 54, 189–190); *Ep.* 53, 10 (CSEL 54, 463); Aug., *Conf.* III, 5, 9 (CSEL 33, 50); *Lac., Instit.* 6, 21, 4–5 (CSEL 19, 562); Or., *Contro Celso* 1, 18 (SCh 132, 123), 6, 1–2 (SCh 147, 179–181).



CHRISTOPHE RICO

Umetnost prevajanja pri svetem Hieronimu

Pričujoči prevod je del obsežnejšega članka z naslovom *L'art de la traduction chez saint Jérôme. La Vulgate à l'aune de la Néovulgate: l'exemple du quatrième évangile* priznanega klasičnega filologa in lingvista dr. Christopha Rica, profesorja na *École biblique et archéologique française de Jérusalem* ter ustanovitelja in ravnatelja jezikovnega in humanističnega inštituta *Polis* v Jeruzalemu. Na svoji akademski poti se ukvarja predvsem s teorijo prevajanja, pedagogiko antičnih jezikov in grškim jezikoslovjem, zlasti v povezavi z novozavežno grščino in interpretacijo Nove zaveze. V članku na več primerih predstavi in izpostavi izvirnost ter mojstrskost latinskih prevodov svetega Hieronima v primerjavi z verzijama *Vetus Latine* in *Neovulgate*. Celoten članek je bil objavljen v *Revue des Etudes Latines*, 83, 2005, str. 194–218. Profesor Rico je prijazno dovolil in spodbudil prevod v slovenščino, za kar se mu iskreno zahvaljujemo: *Cher professeur, merci pour votre gentillesse.*

UVOD

Hieronimova umetnost prevajanja temelji na izjemni zvestobi dialektu z ozirom na svetopisemskega avtorja. Prav ta zvestoba se odraža pri nekaterih skrajnih primerih, ko se je moral dalmatinski prevajalec zaradi omejitev ciljnega jezika odločiti za »višji prevod«, če je hotel ohraniti skladnost s prvotnim sporočilom.

ZVESTOBA DIALEKTU

Hieronimova senzibilnost za jezikovne nianse, lastne vsakemu piscu, se kaže v uporabi glagola $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ v indikativu prezenta. Ta glagol v klasični grščini označuje

razvoj kognitivnega procesa. Posledično naj bi se semantično polje glagola $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ očitno razlikovalo od semantičnega polja glagola $\omicron\iota\delta\alpha$, ki meri predvsem na pridobljeno znanje. V enem od prodornih člankov Ignaca de la Potterieja (1959) lahko vidimo, kako četrti, Janezov evangelij, zvest atiškememu narečju, pogosto nasprotuje uporabi glagola $\omicron\iota\delta\alpha$ in se bolj nagiba h glagolu $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$.

V koinè grščini je nejasna uporaba teh dveh glagolov pripeljala do tega, da je glagol $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ v indikativu prezenta včasih postal hipernim glagolov $\omicron\iota\delta\alpha$ ali $\epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\mu\alpha\iota$. Posledično je prvi izmed teh treh glagolov označeval ne le proces mišljenja, temveč tudi preprosto posedovanje vedenja. Na to kažejo nekateri





odlomki Nove zaveze, z izjemo del apostola Janeza, kjer se pod vplivom stilistične raznolikosti, ti leksemi izmenjujejo zgolj in preprosto brez kakršne koli pomenske razlike.¹ Prav tako lahko vidimo, da se tako γινώσκω kot tudi οἶδα lahko pojavljata znotraj istega dela v strogo enakovrednih kontekstih.

Razlika med γινώσκω (ki se uporablja za semantično domeno progresivnega mišljenja) in οἶδα (ki je razumljen kot naučeno vedenje), ki jo lahko pogosto opazimo v četrtem evangeliju, je specifična lastnost Janezovskega dialektta. Ta konkretna značilnost v Janezovem izrazoslovju se pri drugih avtorjih Nove zaveze kaže precej redkeje, saj je razlikovanje med dvema glagoloma namreč zabrisano.

Kaj pa lahko glede tega opazimo pri Vulgati? Zaradi nejasnega korpusa prezent glagola οἶδα v očeh dalmatinskega prevajalca predstavlja posedovanje vedenja: tako je torej v Vulgati ta glagolska oblika prevedena bodisi kot (*ne*)scio² bodisi kot *novi*.³ Precej drugače je pri glagolu γινώσκω. Slednji leksem končno ponuja precej širok razpon možnih prevodov v latinščino: vključuje glagole, ki izražajo znanje kot dejstvo (*scio, novi*) ali njihovo nasprotje (*nescio, ignoro*), kakor tudi glagole, ki označujejo proces umevanja (*intellego, cognosco, agnosco*). V latinskem prevodu porazdelitev teh izbir odseva dialektične, narečne meje, ki smo jih opisali. Tako v apostolskih delih kakor tudi pri sinoptikih je glagol γινώσκω skoraj vedno preveden z glagoli, ki označujejo posedovanje vedenja, mišljenja.⁴ Po drugi strani pa v četrtem evangeliju glagoli *novi, scio* in *ignoro* bolj redko prevajajo ta grški glagol, γινώσκω se je v latinščini namreč pogosto izražal z leksemom, ki označuje proces umevanja.⁵

Hieronim svoj izjemen občutek za jezik ponovno pokaže pri velikem semantičnem spektru glagola γινώσκω, zlasti v janezovskem dialektu. V povezavi s tem se zdi zgovoren primer vrstic: »καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμὰ, καθὼς γινώσκει με ὁ Πατήρ καὶ γὼ γινώσκω τὸν Πατέρα.« (Jn 10,14-15)

Evangelist je tu vzpostavil tankočutno vzporednost Jezusa z njegovimi ovcami na eni strani ter povezavo med Očetom in Sinom na drugi strani. Pri tem namreč govorimo o dveh povsem drugačnih odnosih in semantično polje, ki ga pokriva glagol γινώσκω, je v janezovskem dialektu dovolj široko, da lahko izrazi to analogijo odnosov. Latinski jezik, ki je v tej točki dosti bolj natančen, tako ne dopušča uporabe vsakič enakega izraza. Okoliščine so Hieronima prisilile, da je to delikatno težavo četrtega evangelija pretvoril v mojstrski prevod: »*et cognosco meas et cognoscunt me meae sicut novit me Pater et ego agnosco Patrem.*«⁶

V teh vrsticah Vulgate izbira treh različnih latinskih terminov za prevod istega grškega glagola ni naključje; prav nasprotno, za vsako besedo se zdi, da je bila prevedena premišljeno. Za opis odnosa med Jezusom in njegovimi ovcami je uporabil latinski glagol, ki izraža proces umevanja (*cognosco*). Opis večnega in popolnega odnosa, ki ga ima Oče do Sina, pa nasprotno zahteva obliko *novit*, ki izraža to umevanje kot stanje (odnos). In končno, odnos, ki ga ima Sin do Očeta, je v latinščini označen z glagolom *agnosco* (spoznati, upoznati, ponovno spoznati, uvideti), ki spomni na primer Kristusa, ki vodi ljudi k Očetu.

Paradoksalno je, da različica Neovulgate zaradi svoje težnje po dobesečnosti končno izgubi nekatere nianse prvotnega paralelizma: »*et cognosco meas, et cognoscunt me meae, sicut cognoscit me Pater et ego cognosco Patrem.*«

SLOG

Skrb za zvestobo je Hieronima vodila, da je skušal prevesti ne le dialekt, temveč tudi slog bibličnega besedila. V povezavi s tem predstavlja šesto poglavje Janezovega evangelija zgovoren primer.

Večina rokopisov vsebuje razlikovanje besedne zveze ὄχλος πολὺς (Jn 6,2) in πολὺς ὄχλος (Jn 6,5). V novem prevodu Vulgate lahko





v obeh primerih zasledimo ponovljen izraz *multitudo magna* s trivrstičnim zamikom za enako grško sintagmo (ὄχλος πολύς). Nasprotno pa Hieronimova različica odzvanja primarno rokopisno tradicijo ter razlikuje med *multitudo magna* (Jn 6,2: ὄχλος πολύς) in *multitudo maxima* (Jn 6,5: πολύς ὄχλος).

Ne glede na izvorno besedilo se sprva zdi, da Vulgata prevaja πολύς na povsem svoboden način. Pravzaprav bi bil prevod, ki bi po zgledu rekonstruiranega izvirnika zamenjal mesto epiteta v latinščini (*multitudo magna / magna multitudo*), na prvi pogled videti bolj posrečen. Preučevanje dejstev pa nam bo omogočilo, da cenimo elegantnost Hieronimovega prevoda.

V grški Novi zavezi epitet (termin) πολύς običajno sledi samostalniku, na katerega se nanaša, razen kadar se uporablja v ednini. Toda v redkih primerih pridevnik stoji pred samostalnikom, pri čemer izražajo poudarjenost (pomembnost) ali pa izrazito vztrajanje.⁷ V obravnavanem odlomku druga pojavitev termina ὄχλος izgleda precej drugače od prve. V Jn 6,2 evangelij omenja le veliko množico, ki je sledila Kristusu (ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολύς). Tri vrstice kasneje sam Jezus, ki sedi na vrhu gore, povzdigne oči in motri človeško množico, ki se mu bliža od spodaj (ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμούς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολύς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτόν). Predpozicija pridevnika tako torej poudarja pretresljiv učinek pogleda s ptičje perspektive na približajočo se množico. Od tu torej Hieronimova odločitev za ciljni prevod *multitudo maxima*.

Tak način prevajanja zasledimo tudi v drugih primerih. V drugem odlomku evangelija (Lk 10,40) Vulgata poudarja pomen termina πολύς, postavljenega pred samostalnik. Hieronim povzame učinek Martinega obnašanja, ko si daje veliko opraviti z gospodinjenjem, z izraznim pridevnikom, ki je močnejši od preprostega *multum* (circa *frequens ministerium*). Iz vsega naštetega sledi, da Hieronimov prevod πολύς ὄχλος (*multitudo maxima*) v Jn 6,5, ki se na prvi pogled

zdi nejasen, pravzaprav odstira stilsko nianso izvirnika, ki je ne gre prezreti.⁸

SENTENTIA ALTIOR - VIŠJI PREVOD

Do sedaj smo predvsem poudarjali, kako pomembne so pri opisu sposobnosti betlehemskega puščavnika najmanjše nianse bibličnega besedila in kako je vse te nianse nato najboljše prenesti v ciljni jezik. Jasno je, da vsaka prevajalska dejavnost v neki točki trči ob določene omejitve: zlasti v primeru, ko je pomen besedila neločljivo povezan s pomenskostjo (oz. pomensko izraznostjo) izvornega jezika. Semantično bogastvo izvornega jezika evangelijev postavlja pred prevajalca določene nerešljive probleme, ki silijo k izbiri bolečih alternativ: zateči se k parafrazi in tako izgubiti jasnost izvorne specifičnosti ali izbrati nekaj posameznih elementov pomenskosti grškega besedila in tako v molk morda potisniti nek bistven del sporočila. Prevajalci starejših liturgičnih različic niso imeli na voljo toliko virov, kot jih imajo današnji prevajalci, ki lahko odstranijo tisto, kar je preveč, ki lahko v podrobnih opombah vidijo, kje so bile negotovosti v prvotnih prevodih.

ZAKLJUČEK

Če na tem mestu strnemo razpravo, lahko torej Vulgato upravičeno smatramo za privilegirano sredstvo razlage Nove zaveze. Temelječa na reviziji Vetus Latina tako predstavlja vrh več stoletnega latinskega prevajalskega dela Svetega pisma. To je razlog, da se je kakovostni Hieronimov prevod, kreativen in zvest originalnim figuram, trajno uveljavil na zahodu.

Besedilo Neovulgate se v primerjavi z eleganco Hieronimovega besedila pogosto zdi preveč dobesedno in trdo ter odsekano; nekatere njene izbire izvirajo iz neodvisnih akademskih hipotez antične recepcije bibličnega konteksta in pomena. Rezultati dela ene komisije in ne le enega revizorja





kažejo na druge negotovosti in neskladnosti pri uporabljenih izbirah. Za razliko od Hieronimove različice je bila Neovulgata deležna zahtevnega kulturnega konteksta, ko se pojavi v trenutku, ko je položaj latinščine na zahodu ogrožen.

Vodilo pri pripravi Neovulgate, ki je bilo najbolj kritizirano, so najverjetneje semantični popravki Hieronimovega besedila. Analizirani in predstavljeni primeri kažejo na nerodnost in celo na nekaj napak, ki so jih storili revizorji, ko so menili, da bolje razumejo grški izvirnik, kot ga je razumel dalmatinski prevajalec v svojem času. Kar pa se tiče drugega, popolnoma legitimnega načela o popravkih Vulgate v funkciji napredka tekstne kritike, pa tvegamo, da zaradi težnje po odkrivanju primarnega besedila (*lectio probabilior*) pozabimo na izročilo kontemporalne tekstualne kritike v obdobju dokončnega izoblikovanja kanona. V teh okoliščinah mora Vulgata kljub izgubi tradicionalne liturgične vloge ostati v službi biblične znanosti kot nepogrešljivo hermenevitično orodje, kakor je to vedno bila.

Prevedel: Jakob Piletič

LITERATURA

de la Potterie, Ignace. 1959. οἶδα et γινώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile. V: *Biblica* 40, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 709-725. Rim: Editrice Pontificio Istituto Biblico.

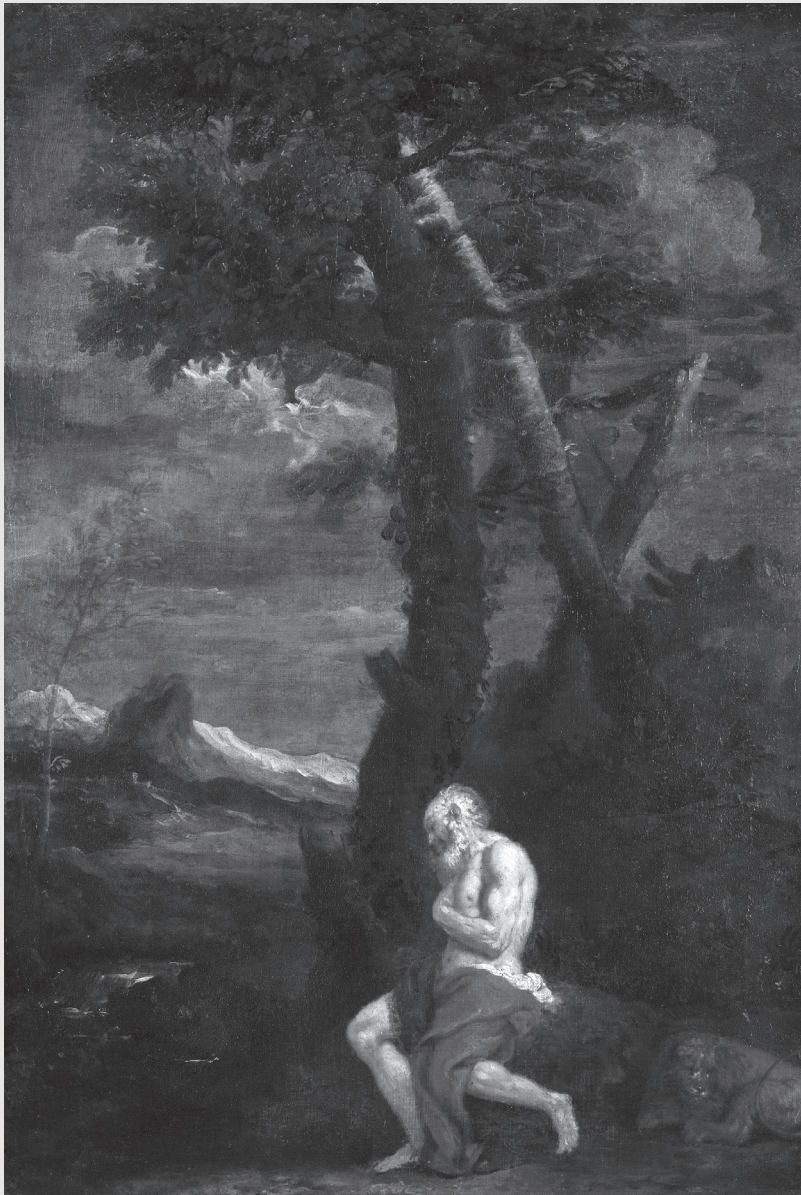
- ¹ Na primer: 2 Kor 5,16 [οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν; Vg: *neminem novimus secundum carnem; et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non novimus*]; Apd 19,15 [τὸν μὲν Ἰησοῦν γινώσκω καὶ τὸν Παῦλον ἐπίσταμαι; Vg: *Iesum novi et Paulum scio*]: glagol *novi* se v Vulgati uporablja kakor ekvivalent glagolu *scio*.
- ² Pri sinoptikih je s *scio* glagol οἶδα preveden 18-krat, z *nescio* 17-krat; v četrtem evangeliju je z (*non*) *scio* grški glagol preveden 39-krat in z *nescio* 18-krat; v Apostolskih delih pa se *scio* 7-krat pojavi kot ekvivalent temu leksemu.

- ³ Pri sinoptikih 8-krat; v Janezovem evangeliju 3-krat; v Apostolskih delih 1-krat.
- ⁴ Pri sinoptikih *novi* (2-krat), *scio* (3-krat), *ignoro* (1-krat), *nescio* (1-krat) in nasprotno *cognosco* v devetih primerih, pri čemer jih sedem, zavoljo negativnih predlogov v izvirniku, označuje odsotnost posedovanega znanja; v Apostolskih delih *novi* (2-krat), *scio* (1-krat), *nescio* (1-krat) in nasprotno *intellego* v petih primerih, pri čemer štirje primeri označujejo odsotnost posedovanega vedenja.
- ⁵ *Novi* (1-krat), *scio* (4-krat) in *ignoro* (1-krat) [torej 7 primerov od 14, ki zadevajo vedenje] in nasprotno *cognosco* (6-krat) in *agnosco* (1-krat), ki označujeta proces umevanja.
- ⁶ Besedilo *Vetus Latina* ponuja posebej težavno situacijo verzij tega odlomka:
- Type A: e: et cognosco oves meas et cognoscunt me meae sicut agnoscit me Pater, et ego agnosco Patrem
 Type B: b: et cognosco meas et cognoscunt me meae sicut agnoscit me Pater, et ego agnosco Patrem
 d: et cognosco mea et cognoscunt me meae sicut cognoscit me Pater, et ego cognosco Patrem
 [[a]] : et novi meas oves et noverunt me meae sicut novit me Pater et ego novi Patrem
 r¹: et novi meas et noverunt me meae sicut novit me Pater, et ego novi Patrem
 Type C: ff²: et agnosco meas et agnoscent me meae sicut cognoscit me Pater, et ego agnosco Patrem
 Type D: aur: et cognosco oves meas et cognoscunt me meae sicut cognoscit me Pater, et ego agnosco Patrem
 f: et cognosco oves meas et cognoscunt me meae sicut novit me Pater, et ego novi Patrem
 Type E: c: et cognosco oves meas et cognoscunt me meae sicut cognoscit me Pater, et ego cognosco Patrem
 l: et cognosco meas et noverunt me meae sicut cognoscit me Pater, et ego agnosco Patrem

Besedilo Vulgate se tu precej približa dokazu e (tip A) in b (tib B). Ostali dokazi tipa B predstavljajo dobesedni prevod vrstic; kar zadeva tip C - tu ponuja precej nejasno situacijo.

- ⁷ Kot npr. Jn 5,6 [γνοὺς δτι πολλὸν ἤδη χρόνον ἔχει] ali pa Mt 14,14 [ἐξελεθὼν εἶδεν πολλὸν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη], v enaki obliki tudi v Mr 6,34. Skupaj pa v evangelijih najdemo 25 mest, kjer beseda πολλός (v ednini) sledi samostalniku, na katerega se nanaša (Mt 2,18; 13,5; 20,29; 24,30; 26,47; Mr 3,8; 4,5; 5,21; 5,24; 9,14; 13,26; Lk 5,6; 5,29; 6,17 (2-krat); 7,11; 8,4; 9,37; 21,27; Jn 6,2; 6,10; 12,9; 12,12; 15,5; 15,8) in 10 mest, kjer nasprotno, sledi pridevniku (Mt 14,14; 25,19; Mr 3,7; 6,34; 12,37; Lk 10,40; 23,27; Jn 5,6; 6,5; 12,24). Strinjamo se torej lahko, da je druga redkejša uporaba stilno zaznamovana v primerjavi s prvo.
- ⁸ Hieronim se pri prevajanju ὄχλος πολλός in πολλός ὄχλος ponavadi zadovolji že s postavitvijo besednega reda, četudi dobesednega v *multa turba* (prim. Mr 3,6; 6,34; 12,37; Lk 23,27). V enem posameznem primeru gre celo tako daleč, da izraz πολλὸν ὄχλον prevede s *turbam multam* (Mt 14,14), brez da bi predpostavil latinski pridevnik. Seveda se ne želimo naivno pretvarjati, da je prevod Vulgate popoln; v tem članku izpostavljamo izredno natančnost Hieronimovega prevoda, katerega kakovost otežuje vsak poskus revizije.





Pier Francesco Mola (1612–1666), Sv. Hieronim, Narodna galerija Ljubljana (Dr. Peter Hribar, Cerknica)

Na koncu svojega nagovora pa te prosim, bodi prepričana, da je knjižica kratka ne zato, ker mi manjka besed ali ker se o predmetu ne da kaj prida povedati, marveč zato, ker sem skromen in plah: ne maram dolgo govoriti neznanim ušesom na silo, bojim pa se tudi tihe sodbe bralcev. (Pismo 79.11)





ALEŠ MAVER

Hieronim, kronika in Konstantin

Hieronim je najpomembnejše delo na polju krščanskega zgodovinopisja nedvomno opravil s prevodom Evzebijeve kronike v latinščino. Šele s tem je bila namreč osrednjemu besedilu krščanske kronografije odprta pot na Zahod, kjer je že slabi dve desetletji po nastanku prevoda spodbudila domala poplavo izvirne dejavnosti. Hieronim se je z Evzebijevim delom srečal med svojim bivanjem na Vzhodu, kjer je v Konstantinoplu okrog leta 380 tudi nastal omenjeni prevajalski podvig. Bolje bi bilo pravzaprav govoriti o predelavi, ker Hieronim ni samo nadaljeval kronike do bitke pri Hadrianopoli 378, marveč je, kakor je bilo nekje že povedano, dopolnjeval Evzebijeve podatke vse od trojanske vojne naprej.

Eno najzanimivejših odstopanj od Evzebija v Hieronimovi kroniki predstavlja portret cesarja Konstantina Velikega. Podoba cesarja, doma z območja današnjega Niša, je v Hieronimovem besedilu bistveno drugačna kot pri Laktanciju in pomeni najbrž največjo degradacijo tega običajno vendarle pozitivnega lika v latinskem krščanskem zgodovinopisju pozne antike. Temu ne botruje le objektivni ton piščeve pripovedi, v kateri je nasploh malo privzdignjene govornice, marveč prejkone njegov nasploh odklonilni odnos do Konstantinove osebe.

Ključne besede: Hieronim, kronografija, Evzebij iz Cezareje, krščansko zgodovinopisje, Konstantin Veliki, Hipolit

Eno pomembnih središč krščanskega zanimanja za zgodovino je bil v drugi polovici 4. stoletja krožek okrog (poznejšega) rimskega škofa Damaza, ki je s svojimi epigrami na čast v Rimu pokopanim mučencem sam ustvaril nekakšen antipod Avgustovim elogijem na forumu (Zecchini 2003, 319 s.). V njegovi okolici naj bi nastala še pomembna prevoda *Vita Antonii*, s čimer je ta postala tudi vzor za zahodno hagiografijo, in Jožefove *Judovske*

vojne izpod peresa psevdo-Hegesipa. To zanimivo besedilo je izpisal (*itulavit*) Furijski Dionizij Filokal (Furius Dionysius Philocalus), ki je za Damaza izpisal omenjene epigrame na mučence. Na podlagi tega dejstva so povezovali tudi zbornik, znan pod naslovom *Kronograf iz leta 354*.¹

Najvznemirljivejša poteza zbornika je prepletanje krščanskih in poganskih vsebinskih delov. Izrazito krščanski so zgolj koledar





krščanskih praznikov, kronika papežev do nastopa papeža Liberija leta 352 (izhodišče poznejšega *Liber pontificalis*), martirologij in že navedeni prevod Hipolitove kronike z dodatki do leta 334. Ob tem delo Kronografa iz leta 354 vsebuje še topografijo Rima, seznam poganskih praznikov in rimskih konzulov, seznam mestnih prefektov od 254 naprej in popis arhivov ter kronologijo cesarjev od Cezarja naprej. V primerjavi z Laktancijevim militantnim odnosom do poganstva gre očitno za drugačen tip historiografije, ki je bila odprta za pozitivne elemente poganskega izročila, čeravno je skušal avtor s svojim kolažem žanrov vendarle pokazati na premoč nove krščanske kulture (Zecchini 1993, 19 s.). Vsekakor naj bi šlo Damazu in njegovim sodelavcem za to, da bi vzpostavili krščansko interpretacijo zgodovine ne nujno kot sovražno, marveč kot vzporedno in alternativno različico poganski.

Tu seveda nastopi Damazov tajnik in bližnji sodelavec Hieronim iz Stridona. Slednji je najpomembnejše delo na historiografskem polju nedvomno opravil s prevodom Evzebijeve kronike v latinščino. Šele s tem je bila namreč osrednjemu besedilu krščanske kronografije odprta pot na Zahod, kjer je že slabi dve desetletji po nastanku prevoda spodbudila domala poplavo izvirne dejavnosti. Hieronim se je z Evzebijevim delom srečal med svojim bivanjem na Vzhodu, kjer je v Konstantinoplu okrog leta 380 tudi nastal omenjeni prevajalski podvig. Bolje bi bilo pravzaprav govoriti o predelavi, ker Hieronim ni samo nadaljeval kronike do bitke pri Hadrianopoli 378, marveč je, kakor je bilo nekje že povedano, dopolnjeval Evzebijeve podatke vse od trojanske vojne naprej (do te je zgolj prevajal besedilo; Winkelmann 2003, 4). Pri svojih dostavkih in v nadaljevanju se je Hieronim opiral na Svetonija za dodatke pred letom 325, medtem ko naj bi za novejšo zgodovino – čisto v duhu Momiglianovih ugotovitev o krščanski recepciji sodobne poganske dejavnosti na področju historiografije, pa tudi splošnega ozračja tolerance v prvem

desetletju Teodozijeve vladavine – brez težav rabil poganska sodobnika Evtropija in Avrelija Viktorja (tako Zecchini 1993, 25). Svetonijev vzor je nedvomno navdihnil Hieronima še za prvi obširnejši prikaz krščanske literarne zgodovine v latinščini, spis *Slavni možje* (*De viris illustribus*, nastal 392/3),² ki naj bi bil s prikazom 135 pomembnih kristjanov od Petra do Hieronima samega nekaj dvojnik Svetonijevemu istoimenskemu prikazu življenja in dela pesnikov, govornikov, zgodovinarjev, filozofov in gramatikov. Kot je znano, je Evzebij literarni zgodovini namenil veliko prostora kar v okviru svoje *Cerkvene zgodovine*, kot samostojno disciplino pa jo je utemeljil šele Stridonec. Tako prevod Evzebija kot *Slavni možje* s svojimi nenatančnostmi sicer izdajata naglico, v kateri sta nastala (Luthar et al. 2006, 298).

Hieronim je za zgodovinopisje nenazadnje zanimiv zaradi svojih neuresničenih načrtov. Že v uvodu h *Kroniki* je izrazil mnenje, da bi bilo potrebno Gracijanovo in Teodozijevo vladavino oziroma čas po 378 obdelati na obširnejši način (*latioris historiae stilo*). Poudarek na najnovejši zgodovini bi vsekakor kazal na to, da je imel Hieronim v mislih kaj v slogu klasičnih historiografskih zgledov, a do uresničitve projekta ni prišlo (Zecchini 2003, 320). Podobno neuresničen je ostal drugi projekt, z mislijo na katerega se je ubadal v desetletju po izdaji *Kronike*, namreč projekt velike cerkvene zgodovine, napovedan v prvem poglavju njegovega *Malhovega življenja* (*Vita Malchi*, nastalo pred 393; Zecchini 2003, 319 z op. 5). Nezanemarljiv ali morda kar ključen pa je Hieronimov vpliv na Orozija, ki ga je Avguštin poslal k njemu v Palestino (Rohrbacher 2002, 136 s.). Od njega je prezbiter iz Brakare lahko pobral marsikaj: zamisli o *translatio imperii* in o položaju Rima v svetovni zgodovini, pa tudi dokončno izoblikovano teologijo Avgusta, ki je zanj tako zelo značilna.

Dokončno izoblikovanje navedenih zamisli in njihovo prelitje v veliko zgodovinopisno delo so Hieronimu in Oroziju seveda narekovali že povsem drugi časi, kakor so bili tisti ob





nastanku Stridončevega prevoda Evzebij. To novo, za krščanstvo, predvsem pa za zahodni del cesarstva znova težje obdobje se je začelo nakazovati že kmalu po smrti za mnoge kristjane idealnega cesarja Teodozija.

PREDZGODOVINA HIERONIMOVE KRONIKE

V Hieronimovem zgodovinskem opusu pripada torej osrednje mesto njegovi predelavi Evzebijeve *Kronike*. Zato si je vredno ogledati tudi njeno predzgodovino.

Avstralski zgodovinar Brian Croke je za »semenišče« krščanske kronografije, prve samostojne zgodovinske literarne vrste, ki se je razmahnila med kristjani, razglasil izrazito intelektualno usmerjeno okolje Origenove šole v Aleksandriji (Croke 1983, 123).

Da se zgodovina krščanskega zgodovinskega pisja začne prav s kroniko, ni le posledica dobrega humusa za njen razmah v spisih apologetov in v škofovskih seznamih kot dokazu apostolskega nasledstva in s tem pravovernosti, marveč je svetovna kronika tudi najbolje odslikavala krščansko podobo sveta in svetovne zgodovine kot enkratnega (ne ciklično se ponavljajočega) dogajanja, ki se je začelo s stvarjenjem in se bo nujno zaključilo s poslednjo sodbo (kot je dobro poudaril Fuhrmann 1998, 83). Ne gre prezreti niti globljih znotrajkrščanskih razlogov za razmah kronografije. Slednji so bili po eni strani povsem praktične narave, saj spreobrnjenci v krščanstvo (katerih število je bilo v obravnavanih časih, kot prostodušno priznava Origen v *Contra Celsum* 8,69, še dokaj zmerno), če so bili poprej pogani, o svetopisemski in krščanski zgodovini niso vedeli ničesar. Nujno je bilo torej že iz katehetskih in pedagoških ozirov vključiti judovsko in krščansko zgodovino v poganski okolici dobro (in edino) znano grško-rimsko zgodovino. Šele z vstopom v krščansko skupnost je spreobrnjenec sploh začel misliti v pojmih univerzalne zgodovine (Momigliano 1963, 61 s.).

Po drugi strani je bilo pisanje krščanskih kronik od začetka vedno, pozneje pa pogosto nekak dialog z milenarističnimi naziranjmi v krščanski teologiji in s pričakovanjem (bolj ali manj hitrega) konca sveta. Kronografi so torej bodisi dokazovali, da je konec blizu (in v milenaristični optiki tudi tisočletna vladavina pravičnih s Kristusom, kot jo je napovedal Irenej v *Adversus haereses* 5,28), bodisi da ga še ne bo tako kmalu ali da ga sploh ni moč napovedati. Ključno vlogo je v večini zgodnjih kronik odigrala že iz *Barnabovega pisma* in od Ireneja znana in zgoraj omenjena shema človeške zgodovine kot ustreznice šestim dnem stvarjenja (ob mobilizaciji navedbe iz 90. psalma, da je tisoč let pred Bogom kot en dan), kar naj ne bi bilo brez zveze z odmevi iranskih zoroastrističnih spekulacij v grško-rimskem svetu.

Po povedanem ni nič čudnega, da je bil sprožilni moment za nastanek prve krščanske svetovne kronike po vsej verjetnosti povečano pričakovanje konca sveta na prelomu 2. in 3. stoletja, ko so v večjem obsegu divjala lokalna preganjanja kristjanov pod cesarjem Septimijem Severom, ki so spodbudila tudi precejšen del Tertulijanovega apologetskega pisanja (čeprav sam za preganjanje ni krivil cesarja, ki ne nastopa niti pri Laktanciju v *Smrtih preganjalcev*, a se je pozneje vseeno znašel v kanonu desetih preganjanj; prim. Inglebert 1996, 89).

O prvem kronografu po imenu Juda, ki naj bi se mu kot mnogim drugim zaradi težkih časov zazdel Antikristov prihod pred vrati, vemo le to, kar nam o njem pove Evzebij.³ Svoj spis naj bi naslonil na shemo sedemdesetih tednov preroka Daniela in ga zaključil z desetim letom Septimijeve vladavine, tj. z letom 202 po Kr.

Veliko otipljivejši sta naslednji kroniki, ki sta bržčas obe izšli iz potrebe po zavrnitvi teze o skorajšnjem koncu sveta. Vendar zato njunih avtorjev še ni moč imeti za antimilenarista, kot se pogosto bere. Oba sta namreč prepričana zagovornika Irenejeve sheme šestih dni.





Prvi med njima, Sekst Julij Afrikan, sodi verjetno med najvznemirnejše in najmanj tipične zgodnjejkrščanske postave (prim. Luthar et al. 2006, 198). Rodil se je okrog leta 160 v Jeruzalemu, se udeležil vojnega pohoda Septimija Severa proti Osroeni in bil očitno v zelo dobrih odnosih s cesarjem Aleksandrom Severom, za katerega naj bi uredil knjižnico Panteona. Njegova zanimanja naj bi nikakor ne bila zgolj teološke, marveč prej splošno znanstvene narave. Za sam nastanek njegove kronike, ki jo navajajo pod naslovoma *Chronographiae* ali *De temporibus*⁴ in je po Fotiju obsegala pet knjig, je bil bržkone odločilen Julijev obisk Origenove katehetske šole v Aleksandriji pred letom 221; aleksandrijski teolog naj bi poznejšega kronografa povsem začaral (Croke 1983, 119).

Kmalu po tem obisku nastali spis se je kot vse krščanske kronike iz pionirskega obdobja začel s stvarjenjem sveta in je sprva segal do leta 221 po Kr., pozneje pa je avtor dopisal še nadaljevanje do smrti rimskega škofa Poncijana septembra 235 (Meinhold 1967, 82). Svojo milenaristično usmeritev je potrdil s sprejemom sheme šestih tisočletij in s svojim pričakovanjem tisočletnega kraljestva pravičnih, ki naj bi jim sledila. Bistvena novost pa je bila, da je Kristusovo rojstvo datiral v sredo šestega tisočletja, v leto 5500. Na podlagi tega je lahko tudi zavrnil domneve o bližnjem koncu sveta, saj je do konca tisočletja ob takšni dataciji Kristusovega rojstva manjkalo še kar nekaj časa.

Drugo pomembno poslanstvo svoje kronike je avtor videl v tradicionalnem opraviilu apologetov, pri katerih se je navdihoval, namreč v dokazovanju starosti judovsko-krščanskega izročila. Spričo povedanega je razumljivo, da je v njegovem delu precej bolje zastopano obdobje pred Kristusom kot po njem. Vsekakor pa je za dosego svojega namena Afrikan moral povezati svetopisemsko in posvetno, tj. grško-rimsko zgodovino in zgodovino orientalskih ljudstev.

Omeniti je potrebno še, da *Chronographiae* niso bile analistično kronografsko delo kot

poznejša Evzebijeva kronika, marveč so prinašale sezname ujemanj med krščansko in pogansko zgodovino in genealogij. Zanje je avtor črpal iz Svetega pisma in iz grških ter orientalskih virov, med katerimi so bili Aleksander Polihistor, Egipčan Maneton in Kastor z Rodosa (Croke 1983, 121).

Kronika Julija Afrikana se je ohranila le v fragmentih, vendar je njen vpliv na Evzebija in potemtakem na vso krščansko kronografijo nezanemarljiv. Nekateri njenemu avtorju pripisujejo celo izum za Evzebija tipičnih vzporednih stolpcev za prikaz kronologije različnih ljudstev (drugi zasluge zanje lepijo zgoraj omenjenemu Kastorju; Momigliano 1963, 64).

Skoraj sočasno z drugo različico *Kronografij*, okrog leta 234, v času cesarja Aleksandra Severa, je svojo izjemno vplivno kroniko sestavil plodovit, iz Male Azije izvirajoči in v Rimu delujoči prezbiter Hipolit,⁵ še eden Origenovih znancev (Croke 1983, 121), ki je bil pod cesarjem Maksiminom Tračanom skupaj s škofom Poncijanom izgnan na Sardinijo, kjer je kmalu umrl. Tudi po usmeritvi se njegov spis ne razlikuje bistveno od predhodnikovega, saj ravno tako kljub milenarističnemu osnovnemu sporočilu in shemi šestih tisočletij skuša umiriti glasnike bližnje paruzije.

S to temo se je Hipolit obširno spopadel že v obsežnem, štiri knjige obsegajočem *Komentarju k Danielu*, kjer je v 4,8-10 zavrnil domneve prenapetežev, ob čemer je že izrekel veliko pomembnih misli za poznejše zgodovinopisje. Tako je v omenjenih vrsticah ob Danielovem besedilu razvil dosledno teorijo o štirih kraljestvih, med katera je ob zadnjem, rimskem, štel še babilonsko, perzijsko in grško (gl. Zecchini 1993, 18). Zanimiva in za Evzebijev koncept cerkvene zgodovine ne nepomembna je njegova teza, da so bila prva tri kraljestva – kraljestva enega, navznoter enotnega ljudstva, medtem ko naj bi v rimskem ljudstvu, nosilcu zadnjega imperija, Satan zbral pripadnike vseh ljudstev za boj zoper Kristusovo ljudstvo (ki je pozneje glavni predmet Evzebijeve





zgodovine), spričo česar je pod Rimljani tudi prišlo do splošnega popisa prebivalstva, da bi na ta način Kristusovi sovražniki dobili pregled nad tem, kdo je pripadnik njegovega ljudstva.⁶ Vsekakor pa naj bi do Antikristove vladavine in njej sledečega drugega Kristusovega prihoda po Hipolitu skladno z utrjenim izročilom prišlo šele čez nekaj časa.

V kroniki, kjer je zbral podrobnejše dokaze za svoje trditve, se pokaže, da se bo to zgodilo čez nekako tri stoletja, ker je Kristusovo rojstvo ravno tako kot predhodnik postavil v sredo šestega tisočletja, v leto 5500 po stvarjenju, s katerim začena svoje pisanje. Ker ga je kot duhovnika iz pastoralnih nagibov bolj kot Afrikana vodila želja po vključitvi svetopisemskih zgodovinskih dejstev v poganom domače zgodovinsko izročilo, je bilo njegovo delo morda prijaznejše za bralca brez bibličnega predznanja (Croke 1983, 121). Poznejšo kronografijo je obogatil še s toposom, da namerava s svojim pobijanjem nevednosti služiti služabnikom resnice. Novost v primerjavi z avtorjem *De temporibus* so navsezadnje izračuni velike noči in sezname škofov, kjer pa še ni dodal letnic. Njegovo omalovaževanje Rima, razvidno recimo iz *Komentarja k Danielu*, se kaže v dejstvu, da je sezname rimskih cesarjev priobčil zgolj v dodatku. Kljub pravkar povedanemu Zecchini meni, da je v osnovnem Hipolitovem prizadevanju, postaviti temelje univerzalni zgodovini s krščanskim predznakom, v kateri bi bili enakomerno zastopana svetopisemsko in klasično izročilo, moč čutiti odmeve tolerantne in za kulturni razcvet krščanstva ugodne klime vladavine Aleksandra Severa (Zecchini 1993, 18).

Čeprav se grški izvirnik Hipolitovega dela ni ohranil, je bil njegov vpliv izjemen. Nastali so številni latinski prevodi z nadaljevanji, med katerimi je najbolj znano tisto do leta 334, vključeno v zbornik anonimnega Kronografa iz leta 354, o katerem bo še nekaj govora. Na to, da so vanj vključili kroniko, temelječo na Hipolitovi in ne na bolj sveži Evzebijevi kroniki, naj bi po Zecchinijevem mnenju

vplival tudi njen rimski izvor (prav tam). In čeravno je pozneje Evzebijev zgled prevladal, so bizantinske kronike (in nekatere latinske zahodne, npr. kronika Sulpicija Severa) vseskozi ohranjale spomin na Hipolita s tem, da so se začenjale s stvarjenjem in ne z Abrahamom, kakor je svojo kroniko začel škof iz Cezareje (Winkelmann 2003, 20).

Po Hipolitu je kronografska dejavnost kristjanov za kar nekaj časa zamrla. Vendar je v Cezareji v stik z Origenovo, za vznik kronografije tako pomembno dediščino, prišel Evzebij, ki ni postal le klasik krščanske kronografije, marveč tudi začetnik dveh drugih tipično krščanskih zgodovinopisnih literarnih vrst.

KRONIKA EVZEBIJA IZ CEZAREJE

Tretjo krščansko kroniko, ki je v poznejših stoletjih postala zgled za vsa podobna dela od Sirije do Irske in ki jo je prevedel in predelal Hieronim, je imel na vesti Evzebij iz Cezareje. Čeprav je datacija dela v rosno avtorjevo mladost (celo v leta 276/77) verjetno prezgodnja, je prva izdaja zanesljivo izšla še pred začetkom velikega preganjanja, verjetno 303. V drugi izdaji (ki so jo nemara oskrbeli šele Evzebijevi učenci po njegovi smrti; tako Luthar et al. 2006, 298) so dodani še podatki do Konstantinove dvajsetletnice vladanja v letih 325/6. Žal se to pomembno delo ni ohranilo v grškem izvirniku, marveč le v armenskem prevodu (ob grških fragmentih pri bizantinskih zgodovinarjih), drugi del pa tudi v precej svobodni Hieronimovi predelavi, ki jo je cerkveni učitelj iz Stridona sam nadaljeval do bitke pri Hadrianopoli 378, že prej pa je iz svojega dodal marsikaj, predvsem kar zadeva rimsko zgodovino; kljub povedanemu naj bi bila razporeditev njegove predelave bližja izvirniku od tiste v armenski različici (Winkelmann 2003, 4-5).

Nenadomestljivi pomen slednje je v dejstvu, da se je samo tam ohranil prvi del Evzebijeve kronike, prevetritev kronologije posameznih, v drugi, tabelarični del





vklučenih ljudstev, med katerimi so se na začetku znašli Kaldejci in na koncu Rimljani, vmes pa še Asirci, Medijci, Lidijci, Perzijci, Judje, Egipčani in Grki (prav tam, 19).

Drugi del kronike so predstavljali t. i. *Kanoni*, pregled svetovne zgodovine v vzporednih stolpcih za posamezna ljudstva.

V primerjavi s predhodniki je bil Evzebijev izdelek nedvomno korak naprej. Čeprav je priznaval konec sveta kot realen dogodek v času in ob koncu življenja pred njim celo napovedoval eshatološko »zlato dobo«, med katero naj bi vladali pripadniki Konstantinove dinastije, je bil vendarle nasprotnik misli o tisočletnem kraljestvu pravičnih (Chesnut 1986, 164-166), zaradi česar je drugače kot Julij Afrikan in Hipolit izhajal iz antimilenarističnih predpostavk in napovedi konca sveta ni vključil v svojo kroniko. Druga bistvena inovacija, ki se vsaj na Vzhodu ni nikoli prijela (a tudi ne v zahodnih kronikah poznega 4. in zgodnjega 5. stoletja, ki niso bile nadaljevanje predhodnikov; Winkelmann 2003, 20), je bila, da zaradi znanstvene neoprijemljivosti začetka sveta svojega besedila ni začel s stvarjenjem sveta, marveč šele z Abrahamovim rojstvom oziroma z letom 2016/15 pred Kr., kar je Kristusovo rojstvo postavilo v leto 5200 po tem (Luthar et al. 2006, 298).

Metodološko so ključni Evzebijev prispevek še vzporedni stolpci, v katere je razvrščal zgodovinske podatke, zadevajoče posamezna ljudstva (čeprav so nekateri izum sam pripisovali že njegovim predhodnikom; Momigliano 1963, 63). Začel je s tremi stolpci, posvečenimi Hebrejcem, Asircem in Egipčanom. Nato je dodajal vedno nove stolpce, katerih število se je proti sodobnosti začelo znova zmanjševati. Na koncu sta ostala samo še stolpca rimskih cesarjev in perzijskih kraljev (Croke 1983, 125). S takšnim konceptom je Evzebij po Hipolitovih sledih kot prvi v zgodovini sinhroniziral zgodovino vseh znanih ljudstev (prav tam, 124).

Z zakladnico podatkov, ki jo je Evzebijeva kronika vsebovala, je kristjanom prišla prav takoj po nastanku. Med poznoantičnimi

krščanskimi pisci jo je – seveda v Hieronimovem prevodu – bržčas največ rabil Avguštín za zgodovinski del svojega *Božjega mesta*, predvsem za sinhronizacijo posvetne zgodovine s svetopisemsko (prim. O'Daly 2004, 263). Med zgodnje uporabnike sta se na Zahodu prištevala še, seveda, Hieronim in Pavlin iz Nole (Croke 1983, 126). Ob povedanem je zanimivo, da so ob sestavljanju zbornika Kronografa iz leta 354 za prevod in nadaljevanje izbrali starejšo Hipolitovo kroniko (Zecchini 1993, 18). Verjetno bo res držalo, da je bilo Evzebijovo delo za marsikoga prezahtevno in premalo ideološko, ker so bile prej in pozneje običajne apologetske tendence potisnjene precej v ozadje, ne glede na izvor v apologetski tvornosti. Predvsem zato ni obveljal začetek z Abrahamom, pa tudi tistega, čemur Momigliano pravi »milenaristične sanjarije«, v zahodni kronografiji po Evzebiju ni bilo (vsaj kmalu ne) konec (Momigliano 1963, 63).

HIERONIMOV UNIČUJOČI PRIKAZ KONSTANTINA

Čeprav se je cerkveni učitelj iz Stridona, kot sem omenil zgoraj, menda resno ukvarjal z mislijo, da bi napisal obsežno cerkveno ali celo univerzalno zgodovino Orozijevega kova (kajpak s podloženo krščansko interpretacijo), kar je bil del programa njegovega sponzorja, škofa Damaza, je na celotno zahodno zgodovino pisje vplival predvsem s *Kroniko*, ki jo je prevedel in priredil okrog leta 380 in z njo na Zahodu pometel s poprejšnjim kronografskim izročilom, temelječim na istovrstnem Hipolitovem delu in vidnim še v delu Kronografa iz leta 354 (Zecchini 2003, 319).

Eno najzanimivejših odstopanj od Evzebija v njej predstavlja portret cesarja Konstantina Velikega. Podoba cesarja, doma z območja današnjega Niša, je v Hieronimovem besedilu bistveno drugačna kot pri Laktanciju in pomeni najbrž največjo degradacijo tega običajno vendarle pozitivnega lika v latinskem krščanskem zgodovino pisju pozne antike. Temu ne botruje le objektivni ton





piščeve pripovedi, v kateri je nasploh malo privzdignjene govornice, marveč prejkone njegov nasploh odklonilni odnos do Konstantinove osebe. Ključ zanj je skrit v predzadnji s Konstantinom povezani notici, kjer je moč brati: *Constantinus extremo vitae suae tempore ab Eusebio Nicomedensi episcopo baptizatus in Arrianum dogma declinat a quo usque in praesens tempus ecclesiarum rapinae et totius orbis est secuta discordia*⁷ (Hieronymus, *Chronicon* (ed. R. Helm) 234 a). Človeka, ki je pri Laktanciju v *Smrtih preganjalcev* označen z epitetom *sanctissimus* in ki naj bi po *Božjih uredbah* s svojim vzponom na oblast poskrbel za najsrečnejši dan svetovne zgodovine, Hieronim dobrega pol stoletja pozneje vsaj posredno šteje za krivca za to, da nesloga in druge tegobe, povezane z arijansko zmoto, trajajo še v njegov čas. Če je tako, do njega nikakor ni treba biti prizanesljiv niti ob prikazovanju drugih, poprejšnjih dogodkov.

Nič kaj obetaven ni že Konstantinov vstop v *Kroniko*. Pisec namreč doda nelaskavo podrobnost, o kateri Laktancij kajpak ne pove ničesar: *Constantius XVI imperii anno diem obiit in Britannia Eboraci. Post quem filius eius Constantinus ex concubina Helena procreatus, regnum invadit*⁸ (prav tam., 228 g). Kaj naj od takega človeka pričakujemo? Hieronim ga sicer šteje za edinega pobudnika rehabilitacije kristjanov (Helm 230 c: *Pax nostris a Constantino reddita*) – Licinijev čas je pač že davno minil in v *Kroniki* večkrat dostojno konkurira velikim preganjalcem kristjanov – a na tej točki je pozitivnega hkrati že konec. S podtoni da prevajalec Svetega pisma v latinščino vseskozi vedeti, kaj si misli o nekdanji zvezdi svojih predhodnikov. Da bralec ne bi bil v zmoti, mobilizira celo osovraženega Licinija, ko se pridruša nad Konstantinovo verolomnostjo (ki jo navsezadnje od krivoverca tudi pričakuješ): *Licinius Thessalonicae contra ius sacramenti privatus occiditur* (Helm 231 b; prim. o tem Demandt 2007, 89). Konstantinove krvoločnosti pa še kar ni konec, saj se ne ustavlja niti pred umorom sina in nečaka, kar za nameček opravi *crudelissime* (Helm 231

d); zanimivo je, da se ob poročanju o enaki Favstini usodi (ibid., 232 a) pisec kakršnemu koli sočutje zbujujočemu dostavku odreče.

A vtis je že dovolj močan. Od velikega Konstantina vzornika Evzebija ostane kaj malo. Najbrž so bili v času Hieronimovega pisanja *Kronike* še preveč živi spomini na nedavne ekscese cesarja Valenta, ko je arijanstvo (ali bolje tako imenovano arijanstvo) še zadnjič resno dvignilo glavo in ob tem so se morala z vso ostrino sprožiti tudi vprašanja o njegovih prvih letih. Od tod pa ni bilo več daleč do točke, ko je Konstantinova starostna zmota (to je bila z vidika katolikov, kajpak) prav zlahka zasenčila njegove zasluge, do katerih državljanji tako ali drugače krščanskega cesarstva niso več imeli spoštljivega odnosa cesarjevih sodobnikov. Poznejši krščanski zgodovinarji sicer Hieronimove ostrine niso več ponovili, je pa zelo odmevala vsaj pri Oroziju, na katerega je Hieronim nasploh precej vplival. Morda mu je tudi navdihnil zamisel, da spiše univerzalno zgodovino, ki je postala znana kot *Zgodovina proti poganom*. Če je tako, gre za Hieronimov prispevek h krščanskemu zgodovinopisju v pozni antiki, ki se lahko celo kosa s tistim, da je sestavil referenčno kroniko kristjanov v zahodni polovici cesarstva.

LITERATURA

Chesnut, Glenn F. 1986. *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*. Macon: Mercer University Press.

Croke, Brian. 1983. *Origins of the Christian World Chronicle. History and Historians in Late Antiquity*. B. Croke in A. M. Emmett (ur.). Sydney: Pergamon Press. 116-131.

Demandt, Alexander. 2007. *Die Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, Handbuch der Altertumswissenschaft III. 6. München: C. H. Beck.²

Fuhrmann, Manfred. 1998. *Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche*. München-Zürich: Artemis & Winkler.

Inglebert, Hervé. 1996. *Les Romains Chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*. Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 145. Pariz (Paris): Institut d'Études Augustiniennes.

Luthar, Oto et al. (ur.). *Zgodovina historične misli. Od Homerja do 21. stoletja*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Meinhold, Peter. *Geschichte der kirchlichen Historiographie I*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber.





Momigliano, Arnaldo. 1963. Pagan and Christian Historiography in the 4th Century AD. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. A. Momigliano (ur.). Oxford: Oxford University Press. 57-79.

O'Daly, Gerard. *Augustine's City of God. A Reader's Guide*. Oxford: Oxford University Press.

Rohrbacher, David. 2002. *The Historians of Late Antiquity*. London-New York: Routledge.

Winkelman, Friedhelm. 2003. Historiography in the Age of Constantine. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century*. G. Marasco (ed.). Leiden-Boston: Brill. 3-39.

Zecchini, Giuseppe. 1993. *Ricerche di storiografia Latina tardoantica*. Rim (Roma): L'Erma di Bretschneider.

Zecchini, Giuseppe. 2003. Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century*. G. Marasco (ed.). Leiden-Boston: Brill. 319-345.

¹ Izdajo besedila je oskrbel T. Mommsen v *Chronica minora I*, MGH AA 9, 13-148. Dodatki so objavljeni v T. Mommsen, *Gesammelte Schriften* 7, Berlin 1909, 536-579.

² Za izdajo besedila gl. *Gli uomini illustri*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Firenze (Firenze) 1988.

³ Eusebius, *HE* 6,7.

⁴ Za izdajo fragmentov gl. zdaj *Chronographiae: Extant Fragments*, ed. M. Wallraff et al., GCS NF 15, Berlin 2007.

⁵ Za izdajo Hipolitove kronike gl. Hyppolitus, *Werke IV: Chronicon*, ed. R. Helm, GCS 46, Berlin 1955.²

⁶ *Comm. in Daniel 4,9,3*. Za izdajo besedila gl. Hyppolitus, *Werke I: Kommentar zu Daniel*, ed. M. Richard, GCS NF 7, Berlin 2000.²

⁷ Konstantin v zadnjem obdobju svojega življenja, potem ko ga je krstil nikomedejski škof Evzebij, zapade v arijanske nauke, zaradi katerih se vse v naš čas vlečejo plenjenja cerkva in nesloga po vsem svetu.

⁸ Konstancij je v šestnajstem letu svoje vlade umrl v Eboraku v Britaniji. Za njim oblast prevzame njegov sin Konstantin, ki ga je imel s priležnico Heleno.



Hieronim z levom, ki so ga z menihi sprejeli in mu izdrli trn iz šape, da bi se naučili gostoljubnosti

**Ker pa je jeziti se človeška slabost in ne delati krivice krščanska krepost,
se vračam k prejšnji navadi in te zopet prosim: bodi prijatelju prijatelj in služabnik
privošči služabniku besedo. (Pismo 12.4)**





THOMAS QUARTIER¹

Menihi, ki so postali mučenci iz sočutja

Umorjeni trapisti v Alžiriji in različni pomeni mučeništva

Ta članek na podlagi študije primera skupine umorjenih trapistov v Alžiriji leta 1996 raziskuje različne razsežnosti mučeništva. Menihi so ostali v svojem samostanu, čeprav jih je ogrožal terorizem in so jim svetovali, naj zapustijo državo. Meniška stalnost je postala vodilno načelo njihovega življenja in smrti in ustvarila prostor, kjer so lahko razvili radikalno krepost sočutja do vseh skupin, navzočih v njihovi okolici. Da bi lahko razumel to mučeništvo iz sočutja, avtor analizira predstavitev usode menihov v filmu *Božji možje* (2010). V nadaljevanju pa meniške prakse stalnosti in sočutja analizira z vidika monastičnih in obrednih študij. Cilj tega članka je prispevati k razumevanju praks, ki pomagajo razvijati kreposti v meniškem življenju, ki imajo tako humanitaren kot religiozen pomen.

Ključne besede: mučenci, meništvo, stalnost, kreposti, trapisti

»Jaz sem rekel:
«Bogovi ste, sinovi Najvišjega vi vsi;
toda kakor človek morate umreti,
kakor kateri izmed knezov morate pasti.»
(Ps 82,6–7)

Ob 1:15 zjutraj 27. marca 1996 se je v alžirski vasi Tibhirine odvijala drama: ob tej uri so namreč iz samostana ugrabili sedem menihov. Kasneje so našli samo glave umorjenih mož – starih med 45 in 82 let. In vse do danes so ostale natančne okoliščine njihove smrti neznane. Najbrž jih je ubila tolpa islamskih teroristov, lahko pa tudi, da je šlo za vojaško zaroto. V vsakem primeru so bili očitno žrtev alžirske državljanske vojne, v

kateri se je islamsko podzemlje na vse pretege borilo z vladnimi vojaškimi silami (Kiser 2003).

Nekaj tednov po ugrabitvi je smrt menihov prišla v mednarodne medije in kmalu so zanje začeli uporabljati besedo ‚mučenci‘ (Derwahl 2012). Toda beseda ima več različnih pomenov (Waaijman 2000, 273ss.) in nikakor ni jasno, kaj je pomenila v tem primeru. ‚Mučenci‘ iz Tibhirina so se dotaknili src pripadnikov vseh verskih in družbenih skupin. Postali so simbol neomajnosti v na videz brezupnih in neznosnih okoliščinah, saj so ostali na svojem mestu in ga kljub nevarnosti niso zapustili. Kaj v takem primeru pomeni mučeništvo? So to mučenci v klasičnem pomenu, saj so dali





svoje življenje zaradi verske opredeljenosti? Ali so mučenci v sekularnem, človekoljubnem pomenu, saj so izgubili življenje, ker so se zavzemali za boljši svet? Ali pa je najboljši odgovor na to vprašanje dejstvo, da so bili *menihi* – torej *menihi*, ki so umrli in postali mučenci zato, ker so ostali zvesti svojemu meniškemu načinu življenja zaradi religioznih razlogov, ki pa bi lahko za ljudi, ki ne pripadajo istemu religioznemu izročilu, imeli tudi humanitaren pomen.

To so vprašanja, ki si jih je zastavljala tudi širša javnost, ko je leta 2010 francoski producent Xavier Beauvois posnel svoj film *Des hommes et des dieux* (Božji možje). Premiera filma je bila na filmskem festivalu v Cannesu 18. maja. Film je dobil prvo nagrado. V kratkem času ga je samo v Franciji videlo na milijone ljudi, uspešnica pa je bil tudi v drugih državah. To je nekoliko presenetljivo, saj v nasprotju s trendi v sodobnih filmih ta ne pokaže izida tragedije – dejanskega umora. Osredotoča se namreč na meniško življenje v pretežno muslimanski Alžiriji.

Menihi se tako večkrat pojavljajo v kapeli: prepevajo v skladu z meniško tradicijo svojega reda. Igralci so morali zato vaditi petje več mesecev, da so lahko v živo peli v filmu. Film poteka počasi in tako zelo dobro posnema tudi *strukturo* meniškega življenja. Ta struktura pa je pod vedno večjim pritiskom zaradi islamskih teroristov na eni strani in alžirske vojske na drugi; obenem pa kljub vsem nevarnostim struktura sama po sebi ostaja trdna. Temeljno vprašanje filma tako postane: Bodo menihi ostali v svojem samostanu ali bodo odšli, ker se državljanska vojna vedno bolj bliža?

Strukturo pa v duhovnem smislu spremlja *pomen* (Quartier 2007a). Menihi so si namreč strukturirali dan, da jim je bil ta tudi ob bližajoči se smrti v oporo. Toda kakšen *pomen* jih je navdihoval, da so to strukturo ohranjali? In kakšen *pomen* je nagovarjal občinstvo v kinodvoranah, ki jih je film povsem prevzel? V tem članku bom pokazal različne pomene mučeništva menihov. Zato bom najprej

predstavil primere iz *debate* o filmu, ki je potekala v medijih. Nato bom opisal *ozadje* tega primera. Za tem bom analiziral *način življenja* trapistov s poudarkom na meniškem konceptu ‚stalnosti‘. V četrtem delu bom analiziral like in ključne trenutke v *filmu*. V petem delu bom razmišljal o *držji*, ki ji pravimo sočutje. V zadnjem delu pa se bom ukvarjal s *pričevanjem* z zornega kota mučeništva.

1. DEBATA: ČLOVEKOLJUBNO ALI RELIGIOZNO?

V letu, ko je nastal film, je nemški časopis *Die Zeit* objavil različne razlage za njegov pomen. Ocenjevalec Jan Schulz-Ojala je trdil, da ne gre za krščansko zgodbo. Zanj so bili bratje tesno povezana skupnost, ki je poskušala ohraniti vero v razumnost v dezorientirani družbi, kar pa ni bilo enostavno zagovarjati, saj so bili konec koncev liki brez dvoma kristjani (Schulz-Ojala). Kot pravi ta novinar, krščanski pomen tega, da so se bratje držali strukture svojega življenja, v bistvu nasprotuje dejanskemu sporočilu njihove smrti. Na srečo, pravi, filmu uspe, da se ne ponaša preveč z religioznim sporočilom, saj bi s tem nerviral tiste, ki ne pripadajo isti cerkveni ali verski tradiciji. Po njegovem so torej menihi mučenci razumnosti, ne pa v religioznem smislu. Mučenci namreč širšim množicam lahko spregovorijo le na *človekoljuben* način.

Nasprotno pa je tega istega leta novinar Thomas Assheuer poudaril teološko kakovost filma in izpostavil, da ga prav to dela privlačnega. Tako muslimanski teroristi kot vojaki – skupini, med katetrimi so bili ujeti menihi – so namreč predstavljali, kot pravi Assheuer, tiranske bogove. To pa se sklada z naslovom filma – navedkom iz Psalma 82 – ki nakazuje, da hočejo ljudje imeti božanski status. Zahtevajo namreč kri in žrtve. Toda z religioznega stališča je to nesprejemljivo. Zato je po Assheuerju ključno vprašanje, kako se bodo menihi kot verniki odzvali na ‚bogove nasilja‘. Po njegovem mnenju je s tem izpostavljena monoteistična zapoved ljubezni





do sovražnikov. To razume kot škandal, ki ga ni mogoče zožiti na etični poziv (Assheuer 2010). Torej so bili umorjeni bratje mučenci iz ljubezni do bližnjih. In ta ljubezen je postavljena v *religiozen*, monoteističen kontekst.

Jasno je torej, da ta izdelek daje različne *pomene* življenju in smrti menihov, zaradi česar se postavlja tudi vprašanje, s kakšne vrste mučenci imamo opravka. So to dejansko mučenci monoteistične zapovedi in torej religiozni mučenci? Ali pa so za človeštvo v širokem pomenu in zato človekoljubni mučenci? Upam si reči, da sta v monoteističnem kontekstu obe trditvi preozki. Gotovo ne moremo reči, da ima *pričevanje* (kar je dobeseden pomen besede *martyrium*) menihov zgolj krščanski, religiozni pomen. Po drugi strani pa bi bilo pretirano poenostavljanje, če bi mu dali le univerzalno človeški pomen. Edinstveno za to skupino je namreč, da so bili ubiti zato, ker so bili *menihi* z določenimi značilnostmi. Meniško življenje je namreč zaznamovano s *stalnostjo* in *sočutjem* (Quartier 2013a). Te lastnosti sicer najdemo tudi zunaj samostanskih zidov, toda znotraj le-teh jih cenijo na poseben način.

Prav zato so bratje ostali, kjer so bili, pa čeprav so bili v nevarnosti. In – to je moja teza v tej razpravi – tako so postali meniški mučenci iz sočutja. V priljubljenem tedniku *Der Stern* še en nemški novinar Wolfgang Hübner navaja prav te razsežnosti meniškega življenja kot sestavine filma. Trdi, da so menihi ostali neomajni zaradi odgovornosti do svojega poslanstva, zaradi svoje vere in zaradi ljudi v vasi (Hübner 2010). Po mojem mnenju ti dve sestavini njihovega osebnega življenjskega sloga, odgovornost do vere (religiozni element) in odgovornost do človeške družine (humanitarni element), tvorita sintezo, kar pomeni, da so menihi postali mučenci zaradi tega, kdo in kaj so ter kaj so bili v odnosu do drugih zaradi svoje meniške identitete. V javni razpravi pa to v bistvu pomeni meniški življenjski slog (stalnost) in naravnost na človeško bratstvo (sočutje). V naslednjem poglavju bom poskušal utemeljiti to izjavo.

2. OZADJE: TIBHIRINE

Kaj se je zgodilo v samostanu? Kaj je v ozadju in kako so se odvijali dogodki? V tem poglavju bom zgolj na hitro orisal to temo, ne da bi se poskušal posvetiti natančnejšemu poročanju o zgodovinskem poteku dogodkov, politični situaciji v Alžiriji in motivom različnih strani. Predstavil bom samo podatke, ki so pomembni za razvoj moje teze, da imamo opravka z meniškimi mučenci iz sočutja. V prvem podpoglavju bom opisal nekatere faze v zgodovinskem razvoju samostana, v drugem podpoglavju pa dogodke, povezane z ugrabitvijo in smrtjo sedmih bratov.

2.1. ZGODOVINA SAMOSTANA V TIBHIRINU

Samostan v Tibhirinu je bil v pretežno muslimanskem atlaškem pogorju ustanovljen leta 1938. Geslo samostana (in njegovih predhodnikov v severni Afriki) je bilo *Signum in montibus* (‘znamenje v gorah’), kar nakazuje tudi, čemu je bila namenjena ta redovna hiša trapistov. Gre za kontemplativni red, kar pomeni, da se menihi posvečajo predvsem molitvi, branju in ročnemu delu – *ora, lege et labora* (Quartier 2011a). Enako pomembno pa je tudi, da meniška skupnost tvori neke vrste svet v malem, ki širi svoje vzdušje tudi v okolje. Benediktinska tradicija, ki ji trapisti pripadajo, je namreč posvečena ustvarjanju svetišč, otokov, kjer ljudje živijo v harmoniji. Živijo v harmoniji med seboj in tako utrjujejo harmonijo v svojem okolju. V pogosto nemirni situaciji v Alžiriji bi bilo torej znamenje v gorah lahko dejavnik trdnosti, znamenje bratstva med ljudmi, ki so ga menihi vedno oblikovali skozi iskanje Boga (Olivera 2011, 16ss.).

Zato so na zunaj menihi poskušali navezovati stike z muslimanskim prebivalstvom. Njihov namen pa ni bil nikoli, da bi muslimane spreobračali – kar v teologiji imenujemo prozelitizem – ampak da bi skupaj živeli z ljudmi iz atlaškega gorovja. To je pomenilo, da so se skupaj posvečali kmetijstvu, pa tudi,





da so se številni bolniki iz okolja lahko zatekli v samostan na zdravljenje. To pa je kmalu vzbudilo sumničavost pri alžirski vladi, pa tudi pri nekaterih skrajnih muslimanskih skupinah. Že leta 1959 sta bila med vojno, ki je takrat divjala, dva meniha ugrabljeni, vendar so ju kasneje izpustili (Henning in Georgeon 2010). Že takrat je bilo torej jasno, da je navzočnost menihov kot znamenje harmonije v času konfliktov in nemirov – ‚znamenje v gorah‘ – najprej moteč dejavnik in, drugič, privlačna tarča za teroriste.

Tudi politični razvoj jim ni bil naklonjen: kljub dobrim odnosom s ljudmi je bila leta 1963 njihova prihodnost negotova. Resda ni bilo nobenega prelivanja krvi v okolici samostana, toda mnogi kristjani so zapustili državo, saj v okolju pod islamsko in socialistično vladavino niso videli nobene prihodnosti. Vseeno pa je ‚kontemplativna navzočnost‘ bratov ostala (Olivera 2011, 51ss). Leta 1971 je samostan s prihodom novinca, brata Christiana de Cherga dobil svež zagon. Bil je znanstvenik, ki se je zelo zanimal za islamsko duhovnost. Sicer niso vsi v skupnosti razumeli, zakaj ga to zanima, toda na ta način se je ustvarila nova povezanost z lokalnim prebivalstvom: poleg ročnega dela (skrbi za bolnike in kmetovanja) se je ustvarila povezanost tudi na religiozni ravni. Ta povezava teoloških vidikov in žive solidarnosti je kasneje postala glavni motiv pri odločitvi, ki so jo bratje sprejeli kasneje, kot bomo videli v 4. poglavju.

Najprej je sodelovanje z muslimanskim prebivalstvom dobilo posebno razsežnost, ko je leta 1976 država prevzela stavbe samostana. Menihi so sicer še vedno lahko obdelovali 12 ha zemlje, s čimer so si zagotovili preživetje. Vendar pa politični spori, ki so pripeljali do te poteze, niso vplivali na konkretno situacijo bratov, na njihovo povezanost s sosedi muslimani. Skupaj s prebivalstvom so ustanovili kmetijsko zadrugo in dobesedno z ramo ob rami sodelovali z muslimanskimi sosedi. Vseeno pa je njihov strok samostanski urnik ostal nespremenjen. Trapisti imajo namreč vsak dan več točno določenih ur za molitev.

Takrat zapustijo vse, da bi molili. Muslimani so to sprejeli in se pri tem osredotočali na njihovo versko prakso, ne pa na določen nauk ali omejitve. Ta poudarek na praksi kot temelju medsebojnega razumevanja pa je del ‚žive religije‘ (McGuire 2008). V tem članku sicer ni mogoče podrobneje obravnavati te ideje, toda versko življenje menihov očitno ni najprej določeno s formalnimi in institucionalnimi razsežnostmi religije, ki bi še okrepila ločitev zaradi političnih razlogov.

Pritisk zaradi nevarnosti na eni strani (tako zaradi vlade, kot zaradi vedno hujšega terorizma) in spontano povezovanje s socialnim okoljem v Tibhirinu je še naprej določal življenje bratov. V skupnosti je sicer prihajalo do kriz, toda bratje so ohranjali svoje meniško življenje in leta 1984 spet dobili status samostana. Brat Christian pa je postal prior, predstojnik skupnosti.

2.2. SITUACIJA DOSEŽE VRHUNEC IN DOGODKI LETA 1996

Leta 1993 je situacija dosegla vrhunec; decembra so teroristi napadli 12 hrvaških priseljenih delavcev in jim prerezali vratove, ker so bili, kot poroča Ivo Dujardin, kristjani. Leta 1994 so med drugim ubili štiri krščanske misijonarje (Dujardin 2009, 13–15). In kot pravi ta avtor, so bili ti tragični dogodki v bistvu preizkušnja za brate, če resno mislijo z odločitvijo, da bodo ostali v Alžiriji (Dujardin 2009, 17). Brat Christian je uspel jasno povedati, da je samostan ‚kraj miru‘, zato teroristov ni bilo blizu. Toda nevarnost je postala tako velika, da so bratom svetovali, naj zapustijo državo (Baumer 2010, 14). Leta 1995 so v svojem glasilu objavili zgodbe o življenju skupnosti in o tem, kako se spopadajo s situacijo. Pokazali so veliko sočutja s svojimi sosedi, z državo, s Cerkvijo in z redovniki, saj jih je do tedaj že 11 izgubilo življenje (Dujardin 2009, 18).

Kot sem že zapisal, pa se je neizogibno zgodilo 27. aprila naslednjega leta, leta 1996; takrat so ugrabili sedem bratov. Neverjetno, toda ravno takrat se je v samostanu srečala





molitvena skupina kristjanov in sufijev ‚Vez miru‘ (*Ribât*). Brat Christian je namreč tej medverstveni organizaciji dal podporo samostana in jim ponudil hišo za goste, kjer so se lahko srečevali. Vendar pa to ni odvrnilo ugrabiteljev. Po poročilih medijev so odgovornost prevzeli pripadniki skupine GIA (*Groupe islamique armée*). To je bila podskupina FIS (*Front islamique du salut*). Ta je že leta 1993 širila govornice, da naj se tujci, ki ne bodo v enem mesecu zapustili države, bojijo za svoje življenje (Baumer 2010, 13). V noči, ko se je zgodila ugrabitev, sta dva meniha ostala v samostanu: ugrabitelji ju niso opazili. In v zvestobi svojemu življenjskemu slogu sta naslednje jutro z obiskovalci samostana v hiši za goste opravila jutranje molitve (*hvalnice*) (Derwahl 2012, 92). Držo molitve sta torej ohranila tudi po ugrabitvi. Ugrabitelji so zahtevali izpustitev zapornikov v Alžiriji in Franciji, toda nihče ni bil izpuščen. In tako je bila usoda menihov z diplomacijo zapečatenata (Olivera 2011, 68–69). Glave bratov so našli 30. maja tega leta. Teles pa niso našli nikoli, kot sem povedal že v uvodu.

Vprašanje, kdo je bil odgovoren – muslimanska skupina ali vojska – je nerešljivo. Nekateri trdijo, da je šlo za zaroto vlade, ki so ji bili menihi trn v peti; drugi pa ugrabitev in umor pripisujejo muslimanskim teroristom. Na tem mestu ne bom zavzemal stališča do tega vprašanja. Za nas je pomembnejše, da je v mesecih pred ugrabitvijo prior Christian neprestano na dolgo govoril o mučeništvu. Zanj torej smrt menihov ni bila nobeno naključje; postali so orodje Božjega načrta, njegove ljubezni do alžirskega naroda (Olivera 2011, 69). Njihova naloga pa se je nadaljevala tudi po smrti. Eden izmed preživelih menihov, brat Jean-Pierre, je poskrbel, da so se na primeren način spomnili bratov v novem samostanu v Mideltu, prav tako v atlaškem gorovju, kjer so postavili tudi spominsko kapelo (Derwahl 2012). Tam se jih spominjajo na religiozen način (Quartier 2007b).

Seveda se lahko vprašamo, koliko širša javnost spomin na brate razume kot stvar

očitno religiozne naravnosti priorja in tudi preživelih. Ali njihovo smrt razume kot mučeništvu po Božjem načrtu v skladu z njihovim religioznim izročilom? Ali pa z vidika človeškega bratstva – kot dejanje solidarnosti – če na navzočnost menihov pogledamo tako, kot jo razume film? S tem se vrnemo k vprašanjem iz prvega poglavja. Ozadje, kot smo ga orisali, je potrebno pogledati s stališča načina življenja menihov (3) in tako, kot je bilo prikazano v medijih po njihovi smrti, še posebej pa v filmu *Božji možje* (4).

3. NAČIN ŽIVLJENJA: STABILITAS

»Red potrebuje menihe bolj kot mučence.« To je navedek iz pogovora, ki ga je trapist Bernardo Olivera (*generalni prior*) opravil z bratom Christianom leta 1994. Slednji pa mu je menda odvrnil: »Med tema dvema ni razlike« (Dujardin 2009, 22). Zato bi bilo, ko gre za tako vrsto mučeništvu, kot so ga pretrpeli menihi iz Tibhirina, narobe, če bi nasproti postavljali duhovno angažiranost in socialno delovanje. »Kakor da je mogoče biti menih, pa pobegniti pred nevarnostjo, ki ti grozi v okolju, kjer si pognal meniške korenine! Ne, ne gre.« Tako si lahko razlagamo besede priorja. Ker so bili menihi, se niso mogli izogniti nevarnosti mučeništvu.

Kaj pa so posledice meniške duhovnosti, ki očitno ljudi pripravijo do tega, da so do skrajnosti vztrajni? Za odgovor se moramo obrniti na interdisciplinarno področje *monastičnih študij*, ki z različnih kotov preučujejo meniški način življenja (Quartier 2012a). Kot pravi italijanski filozof Giorgio Agamben, je vrhunec meniškega življenjskega sloga to, da je menihov način življenja povsem usklajen z njegovo eksistenco. To pomeni, da ne glede na okoliščine menih ne more spremeniti svojega načina življenja. To pa zadeva tudi morebiten konec njegovega življenja, konec njegove eksistence. Agamben vidi v tem velik izziv za današnjo, pogosto viharno družbo: zaradi svojih zaobljub menihi utelešajo neke vrste ‚sveto eksistenco‘ (*homo sacer*), ki vključuje





vse ravni življenja. Temu pravi mobilizacija eksistence (Agamben 2012, 37–42). To pa je v očitnem nasprotju s fragmentacijo sodobnega življenja. Pomeni namreč, da podrediš svoje življenje temeljnim načelom. Zaradi tega je za menihe pravilo (*regula*) definitivni koncept. Vendar pa tako načelen, svet značaj življenja ogroža družba, ki ji ta način življenja povzroča nelagodje in v tujcu vidi predmet nasilja (Wils 2004, 130–132).

Toda zakaj se ljudje vseeno odločajo za to vlogo? V primeru menihov iz Tibhirina je bilo Benediktovo pravilo ključno, da se niso obotavljali. Ključno načelo, ki ga je zapisal Benedikt v 6. stoletju – v času, ki ni bil nič manj kaotičen kot naš – je bila stalnost (*stabilitas*). Menih ostaja, kjer je, ne glede na to, kako težko in na videz nemogoče je to. To ne pomeni slepe pokorščine, ampak da preprosto ostaja zvest načinu življenja, ki je po zgoraj omenjenih Agambenovih besedah usklajen z njegovo eksistenco. Če pomislimo na to načelo, menihi iz Tibhirina niso imeli nobene druge možnost, kot da so ostali, kjer so bili. Če ne bi ostali, bi tako rekoč uničili svoja življenja. Zaradi notranjega boja in konfliktov, ki so jih vsi doživljali, je jasno, da za nobenega izmed bratov to ni bila lahka odločitev, pa so vseeno do smrti vztrajali pri njej. Tudi če je bilo to zaradi političnih pritiskov vedno težje, je bil to le še en razlog več, da so ne glede na vse ostali, saj je v taki krizi vse, kar ostane, znamenje upanja (Olivera 2011, 91ss.).

Ta boj in njihova odločitev pa nas privedeta do različnih razsežnosti *stabilitas*, ki jih lahko zaznamo v monastični duhovnosti. Najprej, kot pravi Agamben, stalnost pomeni biti zvest samemu sebi, svojemu načinu življenja (1). Drugič pomeni biti zvest skupnosti, v kateri živiš (2); tretjič družbi, v kateri je kriza (3); in nato še Bogu (4) (Böckmann 2011, 88). Na koncu pa ta zvestoba traja do smrti in še naprej (5). Poglejmo na vsako od teh petih razsežnosti s stališča bratov in njihovega benediktinskega izročila.

(1) *Osebna*: Sv. Benedikt pravi, da so najslabši menihi tisti, ki »celo življenje

tavajo iz pokrajine v pokrajino« (RB 1, 11; Benedict 1998). Kot pravi, menih ne gre nikamor, ampak ostaja sam s sabo (*habitare secum*). Zato bi za menihe iz Tibhirina, če bi odšli, pomenilo, da so izdali svojo osebno eksistencialno izbiro. V kontemplativni tradiciji je namreč ta izbira povezana s tvojim bivališčem. Tu se mora vse zgoditi. Seveda se menihi lahko preselijo v drugo opatijo, na drug kraj, toda to je zapleten proces, ki ni ideal meništva. Toda ta ideal ni cilj sam po sebi, ampak, kot bomo videli, predstavlja temelj za vse ostale razsežnosti stalnosti. Da bi stalnost rasla, je namreč bistvena osebna zvestoba vsakega posameznika.

(2) *Skupnostna*: Želja po stalnosti se izkaže v trdni odločitvi, da boš živel in ostal v meniški skupnosti (Puzicha 2002, 124). Krajevna stalnost mora namreč voditi v medsebojno zvestobo. V svojem Pravilu Benedikt govori o delovnem mestu, kjer lahko izživiš socialni vidik meniškega načina življenja: »Delavnica, kjer moramo zvesto opravljati vse naloge, je ograda v samostanu in stalnost v skupnosti« (RB 4, 78). To pa pomeni tudi, da so se morali bratje v Tibhirinu pogovoriti, da bi sprejeli skupno odločitev. Nihče izmed njih tega ni mogel storiti sam brez ostalih. Ne glede na to, kako so se njihovi temperamenti razlikovali (4. pogl), so se morali odločiti skupaj.

(3) *Družbena*: Osebna in skupnostna stalnost se odražata tudi v družbi. Ljudje, ki se odločijo za tak način življenja, namreč spreminjajo svojo identiteto in s tem tudi svoje okolje, na primer preko odnosov s sosedi samostana (Holzherr 2007, 344), Benedikt o tem govori, ko določa, kako je potrebno nove člane sprejeti v samostan: »Če ima kakšno imetje, ga mora pred tem dati ubogim ali pa ga uradno predati samostanu, ne da bi obdržal eno samo stvar zase, saj se mora zavedati, da od tega dne naprej ne bo njegovo niti njegovo telo« (RB 58, 24–25). Očitno je meniški življenjski slog povezan s humanitarno odgovornostjo. Dolžnost do ubogih in dolžnost do samostana sta enakovredni. Povsem enako pomembno je





namreč, da skrbiš za uboge, kot da skrbiš za skupnost. To je bila tudi značilnost bratov v Tibhirinu: njihova skrb za bolne, pa tudi za kmete, ki so – tako kot oni – morali trdo delati za preživetje, je bila del njihovega meniškega načina življenja.

(4) *Religiozna*: Četrta razsežnost meniške stalnosti je religiozna. Stalnost namreč zahteva tudi zvestobo svojemu religioznemu izročilu. To je razloženo v dveh odlomkih iz Benediktovega Pravila: »Nikoli se ne smemo oddaljevati od njegovih zapovedi, ampak zvesto slediti njegovemu nauku v samostanu vse do smrti, saj bomo tako s potrpežljivostjo deležni trpljenja Kristusa in si morda zaslužili tudi delež pri njegovem kraljestvu« (RB Prol 50). Tu je utemeljena meniška stalnost: v menihovem odnosu z Bogom. Samo ta odnos namreč menihu omogoča, da lahko prenese prve tri ravni stalnosti. Za menihe iz Tibhirina je bilo prav to temeljno načelo: brez vere ne bodo nikoli mogli ohraniti svoje stalnosti in vedno znova obnavljati svoje odločitve. To daje verodostojnost vsemu, kar bi lahko imeli za nečloveško v prvih treh razsežnostih. To gotovo ni lahko, toda gre za Božjo zapoved, ki jo je potrebno spoštovati, kot lahko beremo na drugem mestu v Pravilu: »Bodi pogum-nega srca in se zanesi na Boga« (RB 7,37). Samo tisti, ki zaupajo Bogu, bodo namreč imeli pogum, da bodo vztrajali v prvih treh razsežnostih stalnosti kljub svojim željam in poželenjem in kljub splošnemu prepričanju v družbi. Tako lahko to razlagamo.

(5) *Tanatološka*: Prve štiri razsežnosti so radikalne – to pomeni, da so ukoreninjene (*radix*) v življenju – saj veljajo do smrti. Sledi pa še lastnost meniškega življenja, ki ji lahko rečemo tanatološka. Odločitve, ki jih

sprejemaš, in življenjski slog, ki ga živiš, traja do smrti in – po prepričanju menihov – še naprej. Odlomek iz prologa (RB Prol 50), ki sem ga navedel zgoraj, jasno pravi ‚do smrti‘. To se ne nanaša predvsem na način, kako boš umrl, ampak še posebej na način življenja. Meniško življenje je vedno *ars moriendi* (wils 2007), umetnost umiranja. Glede tega Pravilo pravi: »Dan za dnem se opominjaj, da boš umrl (RB 4,47). S tem pa *ars moriendi* postaja *ars vivendi*, umetnost življenja (Quartier 2012b). Radikalizira namreč Agambenovo idejo, da je menihova eksistenca usklajena z njegovim načinom življenja. Zaobjema tako življenje kot smrt. Stalnost torej pomeni, da smrt ni nenaravna sestavina tvojih eksisten-cialnih okoliščin, ampak da ob svojem času postane del njih.

Iz teh kratkih opredelitev, kaj meniška stalnost pomeni, lahko zaključimo, da prve tri razsežnosti zagotovo predstavljajo temelj človekoljubnega delovanja in simbolične vztrajnosti, ki so jo pokazali bratje iz Tibhirina. Prva razsežnost je pravzaprav globoko osebna, kajti v svoji skupnosti in v družbi so menihi morali živeti drug z drugim in med ljudmi, s katerimi so si delili življenjski prostor. Če pomislimo na njihovo smrt, bi temu lahko rekel *človekoljubno* mučeništvo v smislu prve opredelitve iz prvega poglavja. Njihovo delovanje namreč traja do smrti v smislu *ars moriendi*. Toda četrta razsežnost pokaže na drug vidik. Nemogoče bi bilo ohranjati stalnost, še posebej če prvo razsežnost preslikamo na vsakega posameznika, če ni utemeljena v Božjem navdihu. Na koncu pa ta navdih zadeva tako življenje in smrt, peto razsežnost stalnosti. To na kratko povzemam v Tabeli 1.

Tabela 1

Razsežnost	Benediktinci	Tibhirine
Osebna	Zvestoba kraju	Osebna odločitev, da boš ostal
Skupnostna	Zvestoba skupnosti	Kontemplativna navzočnost v skupnosti
Družbena	Zvestoba okolju	Solidarnost v dialogu s sosedi
Religiozna	Zvestoba Bogu	Zavedanje Božjega načrta
Tanatološka	Zvestoba do smrti	Pripravljenost na poslednji korak





Seveda ne bo kar vsak prepoznal vseh petih razsežnosti stalnosti v vedenju menihov. Toda če resno vzamemo skladnost med njihovim načinom življenja in njihovo eksistenco, potem odločitve, da bodo ostali v svojem samostanu, ni mogoče razumeti brez nekega religioznega podtona. V meniškem življenjskem slogu pa to ni nič čudnega. Ko namreč pride do vprašanja, kakšne vrste mučeništvo so pretrpeli bratje, meniški pogled pomeni, da je njihov konkretni življenjski slog pripeljal do žive sinteze človekoljubnega in religioznega mučeništva. V tem primeru torej mučeništvo menihov ni bilo stvar izbire. Preprosto ostali so to, kar so bili: njihov *ars vivendi* in *ars moriendi* sta se skladala. Njihovi osebni boji in boji skupnosti so se samodejno razrešili, ko so razmišljali o stalnosti, ki je bila zanje po definiciji tudi religiozna.

4. FILM: LIKI IN PRIZORI

Kako je bil življenjski slog tibhirinskih menihov predstavljen javnosti v filmu? Katere poteze lahko razberemo, da bi odkrili naravo navdiha za film? In kakšno sporočilo film prinaša številnim ljudem, ki jih je navdihnili? Kot sem že omenil, je na razumevanje dogodkov v javnosti film *Božji možje* močno vplival. Vprašanje pa je, ali so različne razsežnosti meniškega življenja, ki smo jih prepoznali, prikazane tudi v filmu. Ker so prizori obredov ključna sestavina filma, bo za razrešitev tega vprašanja najprimernejši interdisciplinarni pristop obrednih študij (Quariter 2007b). Ne bom pa analiziral celotnega filma, ampak se bom osredotočil le na dva ključna lika (4.1) in na dva osrednja dogodka (4.2).

4.1. KLJUČNA LIKA: KONTEMPLACIJA IN AKCIJA

V filmu ima vsak brat svoje lastnosti in svojo vlogo v skupnosti. Ker ne morem raziskati vseh, se bom omejil na dva izpostavljena lika: na zdravnika skupnosti, brata Luca, in na prej omenjenega priorja, brata Christiana.

Ne bom se tudi ukvarjal z biografijo teh dveh menihov, ampak z njunim dramaturškim prispevkom k temu, kako je prikazana odločitev, s katero so se spopadali bratje.

Brat Luc je v glavnem prikazan kot človek akcije, kot človek dejanj, brat Christian pa kot človek besed in idej. Da bi razumeli njuni vlogi v duhovnem smislu, nam bo koristilo, da si pogledamo razlikovanje med besedo (*legomenon*) in dejanjem (*dromenon*) s stališča obredja (Schillebeeckx 2000). Da bi življenje imelo smisel, potrebuje kombinacijo besed in dejanj. Zato sta lika Luca in Christiana v filmu dialektično povezana. V veliki meri se razlikujeta, toda v kontekstu skupnosti predpostavljata drug drugega. Kontemplativno življenje namreč predpostavlja delovno roko, dejavno sodelovanje pa predpostavlja kontemplativni temelj.

Gledalci spoznajo brata Christiana kot človeka, ki vztraja pri svojih razumskih idealih, tudi ko se teroristi približujejo samostanu. V filmu vojska ponudi varovanje samostana, toda on ga zavrne zaradi načela, da hiša miru ne potrebuje oborožene zaščite, še posebej pa ne zaščite pokvarjene vojske. Christian je namreč prepričan, da bo lahko odvrnil nevarnost z dialogom. Skupnost pa tega ne sprejme lepo. Pride do nesoglasja glede tega, ali Christian dovolj pozornosti namenja stališčem drugih menihov. Je bil obseden s svojimi lastnimi načeli, idejami, besedami?

Film to prikazuje realistično. Govorice, da je bil prior preveč intelektualen, so se namreč v skupnosti res pojavljale. Njegove koranske študije, spisi in včasih zahtevni govori so sicer zaposlovali misli menihov, ni pa nujno, da so se dotaknili tudi njihovih src. Kot pravi preživeli brat Jean-Pierre, je včasih predaval bratom in sanjal o krščanstvu ljubezni in prijateljstva (Derwahl 2012, 53ss.). Christian je trdil, da je najprej potrebno imeti držo poslušanja, pristnega iskanja (Salenson 2011, 16–17). Torej je, kot je pravil Christian, prav drža poslušanja, ki je bratje v odnosu do njega niso imeli, temeljna. Toda karizme, vključno s priorjevo, so vedno omejene.





Razlika med njim in bratom Lucom postane očitna, ko nek drug brat vpraša Luca, medtem ko pomivata posodo, ali se je tudi njemu zdelo priorjevo predavanje lepo. Luc pa dela naprej in odgovori: »Torej si nekaj od tega le razumel?« On je s srcem in dušo zdravnik. Njegovo načelo je pomagati vsakomur, konkretno, v vsaki situaciji. Pomagal je celo teroristu. Imel je posebno mesto v skupnosti. Trapisti imajo namreč le redko tako veliko stika z zunanjim svetom, kot ga je imel brat Luc, ki je včasih v nekaj dneh sprejel na stotine bolnikov. Poleg tega je bil človek, ki te je s svojo preprostostjo in neomajno vero razorožil, pa čeprav ga je izjemno skrbelo za brate in njihov človeški položaj (Henning in Georgeon 2012, 11). Luc je torej imel podobno motivacijo kot Christian, le da je svojo karizmo živel na praktičen način. Znotraj skupnosti je bil posebnjši, saj je manj poudarka namenjal kontemplativni strani življenja. Torej je tudi njegova meniška karizma imela omejitve. In prav te omejitve so tiste, zaradi katerih je prikaz menihov v njihovem duhovnem iskanju tako človeški.

Razlika med religioznostjo brata Christiana in brata Luca je očitna, ko sta meniha prikazana sama. Ena izmed bistvenih dolžnosti meniha je namreč, da sam opravlja verske obrede. Ko film prikazuje Christiana samega, ta bere Koran ali piše. Luka pa je nasprotno v enem izmed prizorov prikazan pred sliko križanega Kristusa, ki se je nežno dotika in jo poljublja. Obe obliki religiozne izkušnje lahko najdemo med menihi. Toda medtem ko je Christianova predvsem intelektualna, je Lucova bolj čustveno in mistično naravnana.

Bistvo filma je, da ta dva očitno potrebujeta drug drugega. To je jasno v več prizorih, najbolj pa proti koncu, ko se ugrabljeni menihi – ki jih porivajo ugrabitelji – prebijajo skozi sneg. Christian podpira ostarelega in slabotnega Luca, kar je praktično dejanje bratstva. Tako sinteza, ki je očitna tudi iz Lucovega ravnanja in Christianovih besedil, zaživi še pred občinstvom. Zato bi bilo pretirano poenostavljanje, če bi rekli, da Luc predstavlja

človekoljubni in Christian religiozni vidik. Oba namreč zajemata obe razsežnosti, ki imata pomembne posledice za njuno mučeništvo. Edina razlika je ta, da so poudarki v njunem udejanjanju teh razsežnosti drugačni. Ko gre za naravo njunega mučeništva, sta se namreč oba naslanjala tako na človekoljubni kot religiozni vidik.

4.2. KLJUČNI TRENUTKI: LOČITEV IN ZDRUŽITEV

Film ima več ključnih trenutkov. Zanimivo pa je, da so vsi obredne narave. Vsi namreč prikazujejo obredne dejavnosti ali pa so povezani z obrednimi zadevami (Quartier 2007a). Raziskal bom dva taka prizora, ki sodelujeta v procesu sprejemanja odločitev menihov in skupnosti. Prvi prizor se odvija na božični večer, ko v samostan pride nekaj teroristov. Vprašajo, če bi lahko videli »papeža te hiše«. Ko k vratom stopi prior Christian, še enkrat predstavi temeljno načelo: v samostanu ne bo nobenega orožja, še posebej pa ne na »praznik princa miru«. To v filmu uspe dopovedati vodji teroristov. Ta mu poda roko in Christian jo po kratkem razmisleku stisne. Teroristi pa odidejo z obljubo, da se bodo vrnili.

Gre za obredni trenutek; najprej zato, ker je povezan z božičem, drugič pa tudi zaradi Christianove geste. Napoveduje tudi prehodno obdobje, saj ima dogodek velike posledice za skupnost bratov: sedaj vedo, da teroristi prihajajo (Salenson 2011, 19). S stališča obrednih študij lahko vidimo, da gre za obred ločitve: od takrat naprej so se namreč menihi soočali z golo resničnostjo (Van Gennep 1999). Od tega trenutka naprej so bili *homo sacer* v polnem pomenu besede (gl. pogl. 2) – sveti, toda preganjani. V filmu je to dogodek napovedi mučeništva, ki se bo gotovo zgodilo. Če sledimo britanskemu antropologu Victorju Turnerju, ga lahko imenujemo tudi mejno stanje med ločitvijo in združitvijo (Turner 1969). Na mejnem območju med življenjem in smrtjo pa lahko menihi sprejmejo tudi dokončno odločitev v



skladu s svojim načinom življenja. V številnih pogovorih v filmu izražajo svoje pomisleke, dvome, obup in strah, pa tudi vero, upanje in ljubezen (Palmer 2012).

V nekem trenutku v filmu na obisk pride menih iz Francije, s katerim skupaj obedujejo. To pa je drugi prizor, o katerem bi rad govoril. Film ta prizor zavestno predstavi kot ‚zadnjo večerjo‘. Pijejo vino in poslušajo klasično glasbo, Čajkovskega, kar se ob obrokih ponavadi ne dogaja. Med glasbenimi posnetki iz tega filma je ta posvetna, izjemno čustvena skladba nekako nenavadna v primerjavi z gregorijanskim koralom. Kamera od blizu pokaže vsakega meniha: vsi kažejo čustva, smeh in solze. Preživeli brat Jean-Pierre je kasneje komentiral: »To je bil prazničen dogodek. Nikoli pred tem ni šlo za kaj tako velikega. Šlo je za življenje ali smrt. Obenem pa je bila to tudi ura izjemne milosti. Nič več dvoma, nič strahu. Vsi smo se strinjali, da ostanemo« (Derwahl 2012, 75). Kinematografsko je obed izjemno dodelan, toda pomemben je tudi s stališča obrednih študij. Gre namreč za obredni trenutek, saj je to obrok, ki ima v samostanu vedno obredne lastnosti (Quariter 2011a). Lahko bi ga razlagali kot obred združitve (Van Gennep 1999). Po njem so bili menihi zares *pripravljeni* in naslednjega dne so prišli ugrabitelji.

Tu bi lahko dodali tudi teološko idejo milosti: s tem, ko si pripravljen sprejeti svojo usodo, si odprt za Božje odrešenje. To je pozitiven pogled na človeško eksistenco v luči večnosti, ki jo lahko razlagamo tudi kot odgovor na bolj fatalistične prizore, kot jih srečamo v Bunuelovem filmu *Viridiana* iz leta 1961, kjer je prikazana in utemeljena uničujoča moč zemeljske usode. Tu namreč vidimo preoblikujočo moč, ki postane vidna kasneje

v filmu, ko srečamo dva preživela meniha: za seboj sta pustila zemeljske grožnje po življenju in ostala svobodna v čakanju na izpolnitev njune eksistence, medtem ko menihi, ki bodo umrli, hodijo po snegu skozi meglo – na poti k odrešenju.

V obeh primerih – v obredu ločitve in v obredu združitve – imajo svojo vlogo vse ravni stalnosti: vsak posameznik se sooča z odločitvijo. Skupnost je do skrajnosti preizkušena. Postavljeni so pred vprašanje, ali naj gredo ali ostanejo, in odločijo se za ljudstvo, »ki ne bi razumelo, da so odšli v trenutku nevarnosti« (Derwahl 2012, 77–78, moj prevod). Med tema dvema prizoroma pa so menihi prikazani pri delu, branju in skupni molitvi. Tako se film loteva treh osnovnih stebrov meniškega življenja: zgoraj omenjenih *ora, lege et labora* (Quartier 2011a). Ti jim omogočajo, da so lahko pripravljeni na ključno odločitev pri zadnji večerji. Film ne temelji na napetosti med tema dvema prizoroma, ampak na obredni intenzivnosti, s katero sta posneta. Tabela 2 povzema obredne elemente, o katerih smo govorili v tem poglavju skupaj z njihovim prikazom v filmu in njihovim duhovnim pomenom.

V kontekstu moje teze menim, da te štiri teme dovoljujejo zaključek, da lahko tudi tu opazimo sintezo človekoljubnega poslanstva menihov in njihovih religioznih vzgibov. To dvoje je namreč nerazdružljivo povezano. V enem izmed pogovorov v filmu Christian uporablja izraz »mučenci iz ljubezni«, ki predstavlja srčiko sinteze. Kot namreč pravi prior, je v tako radikalni situaciji mogoče ljubezen kot človekoljubno zapoved ohraniti le v duhovnem smislu. Kajti ta predpostavlja akcijo in kontemplacijo, zato je tako človekoljubna kot religiozna. Tako film na simboličen

Tabela 2

Razsežnost	Film	Duhovnost
Beseda	Besedilo in predavanje	Kontemplacija
Dejanje	Pomoč in delo	Akcija
Ločitev	Nevarnost ob prazniku	Izguba gotovosti
Združitev	Zaupanje med obrokom	Pripravljenost in milost



način preko likov daje celostno sliko. Isto pa velja tudi za razsežnost ločitve in združitve: brez ločitve, izgube zaupanja, ni možna združitev, pripravljenost, da vztrajaš pri poslanstvu do konca. Ali to vsi gledalci tako razumejo, je – tako kot v primeru razsežnosti stalnosti v 3. poglavju – vprašanje, na katerega tu ne moremo odgovoriti. Lahko po poskusimo ugotoviti, kako je lahko imela sinteza besede in dejanja, kontemplacije in akcije tako velik vpliv. V naslednjem poglavju bomo to napravili na podlagi koncepta sočutja.

5. DRŽA: SOČUTJE

Življenje ljudi se lahko zares spremeni zaradi življenjskega sloga, ki so si ga izbrali, in zaradi ključnih trenutkov (Quartier 2013b). Moja teza je, da je privlačnost bratov v njihovem živem sočutju, ki so ga ustvarjali s stabilnostjo. Toda kaj tako sočutje pomeni v primeru menihov, ki so „znamenje v gorah“? Gre za vrlino, ki jo živimo s stalnostjo življenja in obredno udejanjamo z besedo in dejanjem. Na ta način se uresničujejo človekove lastnosti. Sočutje postane vrlina, ker ga menihi ne udejanjajo zaradi videza, ampak zato, ker je samo po sebi dobro in ker omogoča stalnost v negotovih časih (Van Tngeren 2002, 89; 2013, 128–129).

Glavno sporočilo filma je namreč, da s tem, ko so menihi trdni v svojih zaobljubah Bogu, lahko živijo v brezpogojnem sočutju do vseh različnih skupin, ki jih srečujejo. Zaradi tega, ker so razvili meniški značaj – stalen značaj, ki ga udejanjajo v prostoru in družbi – vsak izmed njih lahko živi tako, da ne zavrača nobene skupine in ostaja tam, kjer glede na svoje meniško življenje mora biti. Stalnost odpira področje za sočutje in to je očitno vrlina. Ponovno odkritje etike vrlin na mnogih področjih družbenega in verskega življenja v zadnjih desetletjih (Fglanagan in Jupp 2001) oblikuje obzorje, znotraj katerega se ta močna drža menihov udejanja v njihovi stalnosti, ki je del njihovega življenja. Macintyre povzema željo po etiki drža, ki jo

v zadnjem času obujajo konkretne prakse in izkušnje, z naslednjim vprašanjem (Macintyre 2011, 11): »Kakšen je odnos med tem, da se lahko učimo iz izkušenj, in tem, da smo odprti za politično in moralno razpravo?« Menihi na to odgovarjajo z odnosom sočutja, ki ga razvijajo s pomočjo stalnosti (Quartier, v tisku).

Prav na ta način pa krepost sočutja spreminja življenje v Tibhirinu. Odločilni dejavnik je ta, da bratje ne bežijo pred mejnim območjem – ne pred ločitvijo ne pred združitvijo. Čeprav se zdi, da se varno okolje njihovega bivališča ruši, ostajajo. In ostajajo na obreden način. Preživeli brat Jean-Pierre govori o »ohranjanju pozornosti«, ki postaja vedno bolj pomembna. Trapisti namreč ohranjajo pozornost med nočnimi molitvami. Toda v primeru bratov iz Tibhirina s tem, ko se približuje nevarnost, njihovo celotno življenje postaja vigilijska (Derwahl 2012, 72ss.). To pa je imelo izjemen vpliv na stalnost, tako za vsakega brata osebno (1), kot za skupnost, ki se je še bolj povezala (2), za okolje, ki je imelo občutek, da jih „znamenje na gori“ ščiti (3), in za vero v Boga: ko se bliža nevarnost, so bratje vse pogosteje prikazani v kapeli (4). Do smrti se hranijo z besedo in deli (5).

Simbolična vigilijska je obred, ki ustvarja resničnost. Ameriški liturgik Tom Driver izpostavlja, da še posebej v primerih, ko gre za zatiranje, obredna dejanja lahko spreminjajo resničnost (Driver 1998, 166ss.). Krepost sočutja je sad, ki ga žanjejo bratje iz Tibhirina. Odgovarjajo na skupno človeško potrebo: da bi nekaj prestali z drugimi. Kot pravi Armstrong (2011), lahko krepost sočutja privzgojimo, in sicer med drugimi s pomočjo obredov. Menihi so sposobni prestati nevarnost z drugimi, ker so s pomočjo obreda (vigilije) spreminili resničnost.

Tudi krščanska narava menihov se izkristalizira na podlagi kreposti sočutja. Baumer (2010, 84–87; moj prevod) pravi takole: »Menihi so se odločili za to pot, ker so hoteli živeti krščanstvo, pri katerem ne gre za moč





in nasilje, ampak za ljubezen.« Da pa bi se to lahko zgodilo, je v kaotični situaciji nujno potreben dialog. Obstajajo tri vrste dialoga: dogmatski, etični in religijsko-praktični (Olivera 2011, 91–92). Dialog vsakdanjega življenja je na svoj način prispeval h kontemplativni navzočnosti menihov. Medtem ko Luc na prvi pogled deluje, da je etično naravnano, Christian pa, da je dogmatično naravnano, vseeno dan za dnem drug drugega srečujeta v obredni praksi in iz tega črpata moč.

»Vi ste veja, na kateri sedimo,« rečejo bratom v filmu. Sosedje očitno doživljajo njihovo krepostno življenje v sočutju kot pristno podporo. Tako sočutje pa ni zgolj naklonjenost, ampak drži pripravljenosti, ki so jo bratje v filmu lahko zavzeli samo preko zgoraj omenjene preobrazbe. Prior Christian je to na globok način izrazil v svoji oporoki, kje je postala klasična duhovna literatura. V prvem odstavku beremo: »Če bi se nekega dne zgodilo – in lahko je to že danes – da bi postal žrtev terorizma, za katerega se zdi, da je pripravljen na spopad z vsemi tujci v Alžiriji, želim, da moja skupnost, moja Cerkev, moja družina ne pozabijo, da sem svoje življenje dal Bogu in tej državi. Da sprejmejo, da je Edini Gospodar vsega življenja prav tako doživel tako grob odhod. Rad bi, da bi molili zame: Koliko sem vreden take daritve?« (Salenson 2011, 8).

Tu zaznavamo držo moža, ki se je odpovedal sebi in je bil zato pripravljen iti povsem *do konca* z drugimi. To pa je storil kot menih v dialogu s svojim okoljem. Akcija in kontemplacija, ločitev in združitve so prakse, ki jih človek lahko udejanji le, če da smrtности mesto v svojem življenju, če je njegova odločitev tanatološko skrajna. Tu pa se spet srečamo z lastnostjo meniškega življenja, ki smo jo raziskovali v 3. poglavju: pristno sočutje lahko živijo le tisti, ki obvladajo *ars moriendi*, življenje, ki je pripravljeno tudi na smrt (Quartier 2012c). V zadnjem poglavju bom zato predstavil še zadnji vidik te trditve, tokrat z zornega kota duhovne ideje mučeništva.

6. PRIČA: MUČENCI

Kakšni pomeni mučeništva so torej značilni za brate iz Tibhirina? Brez dvoma so bili to mučenci iz človekoljubja, ki so ohranili svojo simbolno navzočnost, da bi podpirali svoje sosede, muslimanske prebivalce, med katerimi so živeli. To se sklada tudi z idejo novinarja Schulz-Ajole (2010) v 1. poglavju. Razsežnosti stalnosti v skupnosti in v družbi (druga in tretja razsežnost) se skladajo s to oceno. Toda drugi novinar, ki smo ga navajali, ima prav tako prav: Assheuer (2010) namreč pravi, da je absolutna zahteva religije, ki ji pripadajo bratje, (četrti razsežnost) edini možna razlaga, zakaj se žrtvovati in na ta način pričevati. V resničnem življenju gresta obe perspektivi, ki na prvi pogled predstavljata dilemo, očitno skupaj. Videli smo namreč, da stalnost meniškega načina življenja podpira to sintezo vse do smrti (peta razsežnost). Končno pa je drža, ki jo zavzameš do sebe, drugih, družbe in Boga, sočutje.

Neverjetno je, da se novinarja, ki ju navajamo v 1. poglavju, pa čeprav je mogoče v filmu zaznati oba pomena, odločita samo za enega: bodisi za mučeništvo iz vere ali iz človeškega bratstva. Je to nasprotje mogoče preseči? Kot pravi Kees Waaijman, strokovnjak za duhovnost, bi lahko 'duhovnost osvoboditve' ponudila pogled na dilemo, preko katere bi prišli do nove vrste mučenca: »Če nasprotuješ sistematičnemu zatiranju ljudstva, /.../ ,politična svetost' stopi v konflikt s centrom vojaške moči« (Waaijman 2000, 275; moj prevod). Taka politična svetost vsebuje vsaj trejo in četrto razsežnost stalnosti: naravnana je na družbo (politična) in na Boga (sveost). Na ta način lahko torej uskladimo različne pomena, ki jih pripisujejo eni in isti strukturi. Waaijman prepoznava štiri značilnosti mučencev v duhovnosti osvoboditve: (1) umirajo zardi človeštva in ubogih; (2) so mučenci skupaj z ljudstvom; (3) njihova krščanska in družbena resničnost sta enakovredni in osvetljujeta druga drugo; in (4) umreti za pravičnost je najvišja oblika politične svetosti (Waaijman





Oltar sv. Hieronima, Koritnice pri Pivki

Naj se sveti od zlata, kdor želi, in lesketajoča se kovina naj se žari od njih, ki se dajo prenašati na razkošnih nosilnicah: ljubezen se ne da kupiti, ljubezen nima cene, prijateljstvo, ki se mora nehati, nikoli ni bilo pravo. (Pismo 3.6)



2000, 275–276). To povzema tudi življenje bratov iz Tibhirina. Služili so ubogim v Alžiriji, pripravljeni so bili na žrtev v ta namen, svoj verski navdih so povezovali z družbenim delovanjem, vse to pa so delali zaradi ideala, ki povezuje akcijo in kontemplacijo – temu v 5. poglavju pravim sočutje. Kot pravi Waaijman, pa je gonilna sila vsega ljubezen, ki človeka nagiba, da bi dal življenje za svoje prijatelje.

Če se ozremo na koncept mučeništva, lahko torej film gledamo na različne načine. Omenjenih razsežnosti med seboj sicer ni mogoče ločiti, lahko pa jih prepoznavamo. Sinteza je v ‚živem meništvu‘, v obliki ‚žive religije‘ (McGuire 2008). Očitno je namreč, da ljudi ne povezuje institucionalni okvir ali doktrinalna avtoriteta, ampak vsakdanja praksa meniškega življenja v različnih oblikah, ki tvorijo svojo lastno resničnost, ki je neodvisna od organiziranih vidikov. Sestavine, ki jih v njej najdemo, so sicer lahko različne. Zame pa je ključna sestavina pričevanja dialog, katerega vzor so bratje. ‚Znamenje v gorah‘ je torej mogoče razlagati na mnoge načine (Quartier 2011b, 36–48). Novinar Rainer Gansera to lepo pove, ko – poleg prvin, ki smo jih omenili v tem prispevku – omenja obraze menihov: »Skrivnost in čudež filma je v tem, da se obrazi menihov svetijo v njihovi predanosti Bogu, obenem pa ostajajo – popolnoma in očitno – človeški« (Gansera 2010; moj prevod). To je simbolika sodobnega mučeništva, ki so jo bratje iz Tibhirina posredovali mnogim ljudem – ki so z ali brez religioznega ozadja, toda odprti za svetlobo sočutja, ki jo ljudje lahko izžarevajo le, če se odločijo za brezpogojen način življenja do smrti.

Zaključili bomo z zadnjimi besedami brata Christiana iz znamenite oporoke (Olivera 2011): »In tudi ti, moj prijatelj iz zadnjih minut, ki ne boš vedel, kaj delaš. Da, tudi tebi pravim hvala in ta ‚Z Bogom‘ – izročam te temu Bogu, v čigar obličju vidim tvojega. Da bi našla drug drugega, srečna ‚dobra razbojnika‘ v Raju, če je tako prav Bogu, ki je Oče naju obeh ... Amen. Inšallah!«

Prevedel: Leon Jagodic

LITERATURA

- Agamben, G. 2012. *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*. [The highest poverty. Monastic rules and form of life]. *Homo Sacer* IV, 1. Frankfurt a.M.: Fischer [Altissima Povertà. Regula monastice e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza 2011].
- Armstrong, K. 2011. *Twelve steps to a compassionate life*. London: Bodley Head.
- Assheuer, Th. 2010. Die Bibel – ein ewiger Skandal [The Bible – an ongoing scandal]. *Die Zeit*. 15. december.
- Baumer, I. 2010. *Die Mönche von Tibhirine. Die algerischen Glaubenszeugen – Hintergründe und Hoffnungen* [The monks of Tibhirine. The Algerian witnesses of faith – background and hope]. München: Verlag Neue Stadt.
- Benedict, St. 1998. Listening to Christ. Exegetical commentary on the rule of Saint Benedict. V: *The rule of Saint Benedict*. Ur. T. Fry in OSB. New York, NY: Vintage Spiritual Classics.
- Böckmann, A. 2011. *Christus hören. Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts* [Listening to Christ. Exegetical commentary on the rule of Saint Benedict]. Teil 1: Prolog bis Kapitel 7. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Derwahl, F. 2012. *Der letzte Mönch von Tibhirine* [The last monk of Tibhirine]. München: Adeo Verlag.
- Driver, T. F. 1998. *Liberating rites: Understanding the transformative power of ritual*. Boulder: Westview Press.
- Dujardin, I. 2009. *De droom van Tibhirine. Monniken en Moslims. De erfenis van de zeven vermoorde trappisten* [The dream of Tibhirine. Monks and Muslims. The heritage of the seven murdered Trappists]. Tiel: Lannoo.
- Flanagan, K. in P. Jupp. 2001. *Virtue ethics and sociology: Issues of modernity and religion*. Palgrave: Macmillan.
- Gansera, R. 2010. Wenn der Terror kommt [When terror comes]. *Süddeutsche Zeitung*. 15. december.
- Henning, C. In Th. Georgeon. 2012. *Brother Luc. Monnik en arts in Tibhirine* [Brother Luc. Monk and doctor in Tibhirine]. Antwerp: Halewijn [Frère Luc. La biographie. Paris: Bayard Editions 2011].
- Holzheer, G. 2007. *Die Benediktregel. Eine Anleitung zum christlichen Leben* [The rule of Saint Benedict. A guide to Christian life]. Freiburg i.Ue: Paulusverlag.
- Hübner, W. 2010. Das Schicksal französischer Mönche in Algerien [The fate of French monks in Algeria]. *Der Stern*. 15. december.
- Kiser, J. W. 2003. *The Monks of Tibhirine. Faith, love, and terror in Algeria*. New York, NY: St. Martin's Griffin.
- Macintyre, A. 2011. How Aristotelianism can become revolutionary: Ethics, resistance, and Utopia. V: *Virtue and politics*. Ur. P. Blackledge in K. Knight. Str. 11–19. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- McGuire, M. B. 2008. *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Olivera, B. 2011. *Amen' und, Inshallah. Die sieben enthaupteten Zeugen für Christus im muslimischen Algerien* [Amen and Inshallah. The seven decapitated witnesses for Christ in Muslim Algeria]. Heimbach: Bernardus Verlag.
- Palmer, S. 2012. »Dead but not departed yet«: The exploration of liminal space in Jim Grace's Being Dead (1999). *Mortality* 17, 51–63.
- Puzicha, M. 2002. *Kommentar zur Benediktusregel* [Commentary on the rule of Benedict]. St. Ottilien: EOS Verlag.





Quartier, Th. 2007a. *Ritual Studies*. Een antropologische bezinning op de liturgie [Ritual studies. An anthropological reflection on liturgy]. *Tijdschrift voor liturgie* 91, 218–229.

Quartier, Th. 2007b. *Bridging the gaps: An empirical study of Catholic funeral rites*. *Empirical Theology*. Zv. 17. Münster: LIT Verlag.

Quartier, Th. 2011a. Liturgische Spiritualität nach der Regel des heiligen Benedikt. Rituelle Konzepte und monastisches Leben [Liturgical spirituality according to the rule of Saint Benedict. Ritual concepts and monastic life]. *Studies in Spirituality* 20, 123–147.

Quartier, Th. 2011b. Die Grenze des Todes. Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten [The border of death. Ritualized religion and coping with the deceased]. *Death Studies*. Zv. 2. Münster: LIT Verlag.

Quartier, Th. 2012a. Monastische Gütesiegel. Spirituell-liturgische Explorationen zu benediktinischem Stil und Sakralität [Monastic hallmarks. Spiritual-liturgical explorations of benedictine style and sacrality]. *Yearbook for Liturgy Research* 28, 65–79.

Quartier, Th. 2012b. Memento Mori. Liturgische Spiritualität, monastisches Totenritual und moderne Trauerkultur [Memento mori. Liturgical spirituality, monastic death ritual and modern mourning culture]. *Yearbook for Liturgy Research* 28, 223–244.

Quartier, Th. 2012c. Monastische Thanatologie. Lebens- und Todessymbolik in der Regula und Vita Benedicti und ihre Bedeutung für den modernen Kontext. *Studies in Spirituality* 21, 127–148.

Quartier, Th. 2013a. Stabilitas als Kontrapunkt. Monastisches Leben und spirituelle Praxis heute [Stabilitas as counterpoint. Monastic life and spiritual practice today]. *Studies in Spirituality* 22.

Quartier, Th. (2013b. *Liturgische spiritualiteit. Benedictijnse impulsen* [Liturgical spirituality. Benedictine impulses]. Heewijk: Bernemedica.

Quartier, Th. V tisku. *Monastische Lebenskunst. Hermeneutische Reflexionen zur benediktinischen Lebensform heute*. Studia Monastica.

Salenson, C. 2011. *Den Brunnen tiefer graben. Meditieren mit Christian de Chergé* [Deepening the well. Meditate with Christian de Chergé]. München: Verlag Neue Stadt [Prior 15 jours avec Christian de Chergé, prieur des moines de Tibhirine. Nouvelle Cité: Bruyères-le-Châtel 2006].

Schillebeeckx, E. 2000. Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten [Towards a rediscovery of Christian sacraments]. *Tijdschrift voor theologie* 40, 164–187.

Schulz-Ajola, J. 2010. Ein Kunststück der Menschenfreundlichkeit [A masterpiece of humanitarianism]. *Die Zeit*. 18. maj.

Turner, V. 1969. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago, IL: Aldine.

Van Gennepe, A. 1999. *Les rites de passage* [The rites of passage]. Frankfurt a.M.: Campus.

Van Tongeren, P. 2002. Over het verstrijken van de tijd. Een kleine ethiek van de tijdservaring [On the passing of time. A small ethics of temporal experience]. Nijmegen: Valkhof Pers.

Van Tongeren, P. 2013. Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdeethiek en levenskunst [Life is an art. On moral experience, virtue ethics and the art of life]. Zotermeer: Klement.

Waaïjman, K. 2000. *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden* [Spirituality. Forms, foundations, methods]. Kok: Uitgeverij Carmelitana.

Wils, J.-P. 2004. *Sacraal geweld* [Sacred violence]. Assen: Van Gorcum.

Wils, J.-P. 2007. *Ars moriendi: Über das Sterben. Bibliothek der Lebenskunst* [Ars moriendi. On dying. Library of the art of life]. Frankfurt: Insel Verlag.

¹ Thomas Quartier (1972) poučuje obredne in liturgične študije na univerzi Radbound v Nijmegen (Nizozemska). Je gostujoči profesor monastičnih študij na Katoliški univerzi v Leuvnu (Belgija) in na Benediktinski univerzi svetega Anzelma v Rimu. Ukvarja se s tanatologijo in monastičnimi študiji. Med njegova dela sodijo *Bridging the gaps. An empirical study of Catholic funeral rites* [Premostitev vrzeli. Empirična študija katoliških pogrebnih obredov]. Münster: Lit Verlag 2007; *Die Grenze des Todes. Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten* [Meja smrti. Ritualizirana religioznost v družbi smrti]. Münster: Lit Verlag 2011; *Liturgische Spiritualiteit – Benedictijnse impulsen* [Liturgična duhovnost – benediktinski impulzi], Berne 2013. Je benediktinski oblat v opatiji Willibrord v Doetinchemu (Nizozemska).



JOŽEF SMEJ

Pregovori v Ovidovih delih

*Slep – kdor s petjem se ukvarja,
on živí, vmerjé brez dnarja.*

Homer, reva prosi dni na stare,

Mráz Ovid'ja v Pontu tare.

(Prosto po Prešernu)

Leta 2019 bo minilo 170 let, odkar je v Kranju umrl Francè Prešeren. Sebe kot pesnika primerja s Homerjem in Publijem Ovidijem Nazonom. Najmlajši rimski pesnik Avgustovega zlatega veka (30 pr. Kr.–14. po Kr.) je ob Publiju Vergiliju Maronu in Kvintu Horaciju Flaku prav Publius Ovidius Naso. Potem ko sem pred leti v reviji Tretji dan objavil nekaj člankov o Vergilu,¹ je to pot na vrsti Publius.

OVIDOV CURRICULUM VITAE

Rojen je bil leta 43 pred Kristusom v mestu Sulmona v premožni viteški družini. Oče je želel, naj njegova sinova, pesnik in njegov starejši brat, postaneta odvetnika in stopita v državno službo. V ta namen ju je poslal v Rim na študij prava in govorništva. Vendar Ovidij ni imel volje za odvetniški poklic, že od malega je kazal nagnjenje k pesništvu. To je pozneje izrazil v stihu:

*Sponte sua carmen numeros veniebat ad aptos
Et quod tentabam scribere, versus erat.*

Sama od sebe pesem primerno je rasla,
karkoli napisal sem, bil je že verz.

Ko je napisal že nekaj svojih del in bil na vrhu svoje slave, ga je leta 8 po Kr. zadel težek udarec. Cesar Avgust ga je pregnal v Tome, mesto na obalah Črnega morja. Vzroki pregnanstva nam niso popolnoma znani. Pesnik sam omenja dva vzroka: *carmen* (verjetno njegovo delo *Ars amatoria*) in nekakšen nam neznan *error*. Moral se je ločiti od družine, prijateljev in se odpraviti daleč v tujino. Njegova čustvena narava je težko prenašala tegobe pregnanstva. V svojih pesmih se je večkrat obračal na svoje prijatelje in celo na samega cesarja



Avgusta s prošnjo za pomilostitev. Cesar je ostal neizpros. V pregnanstvu je Ovidij leta 17 po Kr. umrl. Ni se mu izpolnila želja, da bi mu prah prenesli v Rim in mu na grob stavili napis:

*Hic ego qui iaceo, tenerorum lusor amorum,
Ingenio perii Naso poeta meo;
At tibi, qui transis, ne sit grave quisquis amasti,
Dicere: Nasonis molliter ossa cubent.*

Tukaj počivam pesmi ljubezenskih avtor,
jaz, Nazon, poet, umrl sem s sposobnostjo svojo;
kdor koli si ti, voljan, ki mimo tod greš,
reci vsaj to: Naj lahka ti, Nazon, zemljica bo.

Nazon se zaveda sposobnosti (*ingenium*) svojega pesnjenja:

*Dicor et in toto plurimus orbe legor.
Si quid habent igitur vatum praesagia veri,
Protinus ut moriar, non ero, terra tuus.*

Omenjajo me največ in tudi beró me po svetu.
Če vedeževalcev prerokbe resnične so količkaj le,
po smrti kar hitro pozabljen ne bom.

In še:

*Maior sum, quam cui possit Fortuna nocere,
Multaque ut eripiat, multo mihi plura relinquet.*

Večji sem, kot Usoda v škodo biti mi more,
naj mnogo ugrabi mi, še več pustila mi bo.

IZBOR PREGOVOROV IZ OVIDOVIH DEL

Navedenih je 18 pregovorov po abecednem vrstnem redu. Najprej pregovor, ki ga znajo povedati klasiki, sledi tekst, kakor ga je najti pri Ovidu, ter moj prevod.

*A cane non magno saepe tenetur aper.
Parva necat morsu spatiosum vipera taurum:
A cane non magno saepe tenetur aper.*
Ov. Rem. 422

Kača, pa bodi majhna, s pikom širokega bika pobije:
Psiček pa često merjasca v beg zapodí.

*Amicitias et tibi iunge pares.
Vive sine invidia, mollesque inglorius annos
Exige, amicitias et tibi iunge pares.*
Ov. Trist. III., 4, 44





Leta slavna, tudi brezčastna, vdano
preživljaj, prijateljstva sklepaj pa s sebi enakim.
Bella gerant alii, Protesilaus amet.

Ov. Her. 13, 84

Vojne naj vodijo drugi, Protezilaj pa naj ljubi.

Po Ovidu je nastal znani pregovor: »*Bella gerant alii, tu felix Austria nube, nam quae Mars aliis, dat tibi regna Venus*«, tj. Drugi naj se vojskujejo, a ti, srečna Avstrija, svatuj, ker kraljestva, ki jih daje drugim Mars (rimski bog vojne), tebi daje Venera (ljubezen). – Morda iz časa kralja Matije Korvina (op. J. S.).

Candida pax homines, trux decet ira feras.

*Pertinet ad faciem rabidos compescere mores:
Candida pax homines, trux decet ira feras.*

Ov. Ars am. III., 502–503

Lepši boš venomer, če sproti krotiš besne navade:
Blag mir pristaja ljudem, surov gnev zverem.

*Donec eris felix (sospes), multos numerabis amicos,
Tempora si fuerint nubila, solus eris.*

Ov. Trist. I., 9, 5–6

Dokler godilo se dobro ti bo, prijatelj na pretek boš imel,
ko pa tvoj nébes zakrije oblak, sam boš ostal.

*Dum licet, et vernos etiamnum educitis annos,
Ludite: eunt anni more fluentis aquae.*

Ov. Ars am. III., 61–62

Dokler vam dano je, dokler še živite leta pomladi,
gojite šport, ker leta minevajo kot voda tekoča.

Ensis haeret iugulo

*Carminibus metus omnis obest; ego perditus ense
haesurum iugulo iam puto iamque meo.*

Ov. Trist. I., 1, 43–44

Pesmim škoduje sleherni strah; jaz, izgubljen,
čutim, da vsak čas vrat prebode mi meč.

Laudato pavone superbior.

*His immobilior scopulis, violentior amne,
Laudato pavone superbior, acrior igni.*

Ov. Met. XIII., 801–802

Bolj nepremakljiv kot skale, bolj silovit kot veletok,
bolj gizdav, bolj neizprosen kot pav.





*Magna fuit quondam capitis reverentia cani.
Magna fuit quondam capitis reverentia cani,
Inque suo pretio ruga senilis erat.*

Ov. Fast. V., 57-58

Bila spoštovana zelo je nekoč stárost las sivih,
ves čislan njih zguban obraz.

*Nec, quae praeteriit, iterum revocabitur unda,
Nec, quae praeteriit, hora redire potest.*

Ov. Ars am. III., 63-64

Val, ki odplul je, več ni ga,
ne vrne se ura, ki odbila je že ...

*Principiis obsta, sero medicina paratur,
Cum mala per longas convaluere moras.*

Ov. Rem. am. 91-92

Skraja se srčno upri, sicer bo zdravljenje prepozno,
ker zlo po dolgem le času dobi se nazaj.

Op. J. S.: Prvo vrstico, skraja se, navaja Tomaž Kempčan v Hoji za Kristusom. Nekdo je dejal: »To je najlepša knjiga, ki je izšla iz človeških rok, kajti Sveto pismo je prišlo iz božjih rok.« (Prim. Kempčan 1942, 364)

*Prisca iuvent alios: ego me nunc denique natum gratulor.
Prisca iuvent alios: ego me nunc denique natum
Gratulor: haec aetas moribus apta meis.*

Ov. Ars am. III., 121-122

Prejšnji naj časi ljúbi so drugim: jaz pa
čestitam si, da prav v tem času živim:
ta doba res pravšna mi je.

*Quot caelum s t e l l a s, tot habet
Tua Roma p u e l l a s.*

Ov. Ars am. I., 59-60

*Quot caelum stellas, tot habet tua Roma puellas:
Mater in Aeneae constitit urbe sui.*

Kolikor nebó zvezd, toliko ima tvoj Rim deklet:
Enejeva mati v mestu naseli svojega sina.

(*Stellas – puellas*, poskus rime že v času rimskih pesnikov Avgustove dobe – op. J. S.).

*Scilicet ut fulvum spectatur in ignibus aurum,
Tempore sic duro est inspicienda fides.*

Ov. Trist. I., 5, 25-26

Rdeče rumeno pokaže se v ognju zlató,
tako v stiski veliki preskusi se vernost, zvestoba.





*Si, quotiens peccant homines, sua fulmina mittat
Iuppiter, exiguo tempore inermis erit.*

Ov. *Trist.* II., 33–34

Če vsakič, ko greh naredijo ljudje, bi
Jupiter strele nanje spustil, bi kmalu ostal brez orožja.

*Tempora labuntur, tacitisque senescimus annis,
Et fugiunt freno non remorante dies.*

Ov. *Fast.* VI., 771

Čas se odmika, in mi neopazno se staramo,
dnevi tekó, uzda nobena ne ustavi jih.

*Tranquillas etiam naufragus horret aquas.
Da veniam, quaeso, nimioque ignosce timori,
Tranquillas etiam naufragus horret aquas.
Qui semel est laesus fallaci piscis ab hamo.*

Ov. *Ex Ponto.* II., 7. 8–9

Naj ne vznemirja, ne plaši te strah.
Brodolomec še tihe, mirne boji se vodé.
On bil je kot riba, ki zbala se lažnega trnka.

Virtuti nulla via invia.

*Virtuti nulla via invia, dixit et auro
Fulgentem ramum silva Iunonis Avernae.*

Ov. *Met.* XIV., 113–114

Kreposti ni nič neprehodno; gre tudi skoz
sijoč avernski gozd boginje Junone.

SKLEPNE MISLI

Avtorji na splošno menijo, da je od rimskih pesnikov najbolj citiran Horac. Vštric temu pa Ovid pravi: »Največ omenjajo mene in tudi beró me po svetu.« Naj bo kakor koli, Ovid je od velikih pesnikov Avgustove dobe edini sodobnik Jezusa Kristusa. Stara ljudska božična prekmurska pesem, spevana² seveda zunaj bogoslužja, se glasi: »Tô Dête je málo, od **mraza** de moglo dol mrêť«; temu vzporednica: **mráz** Ovid'ja v Pontu tare.

Ovidova glavna dela so: *Amores*, *Ars Amatoria*, *Epistolae (Heroides)*, *Fasti*, *Metamorphoses*, *Epistolae ex Ponto*, *Remedia Amoris*, *Tristia*. V pogovorih, ki jih je najti pri njem, je nekaj občečloveškega, moralno vzgojnega, humanega, npr.: dobra izraba časa (»ura zamujena se ne vrne več nobena«); spoštovanje starosti sivih las; skraja upreti se zlu (»Skraja se srčno upri, sicer bo zdravljenje prepozno, principiis obsta.«); premagovanje samega sebe, jeze (»Blag mir pristaja ljudem, surov gnev zverem«); v preizkušnji pokaže se pravi prijatelj itd.





Kot enega izmed vzrokov pregnanstva omenja Ovid *carmen*. Razlagalci na splošno menijo, da gre za njegovo delo *Ars amatoria*. Glede spolzkosti ali spolnosti v tej Ovidovi knjigi naj omenim naslednje: pred leti sem v mariborski Univerzitetni knjižnici v uvodu ene od knjig starih latinskih klasikov našel (pišem po spominu) tole: Ovid naj bi obžaloval spolzke stvari, k obžalovanju pa naj bi ga spodbujal celo njegov oče.

V reviji *Tretji dan* objavljajo svoje pesmi sodobni pesniki. Nekateri imajo tudi objavljene ali neobjavljene pesniške zbirke. Sam bi jim prisodil dobro ali celo najvišjo oceno. Vprašanje pa je, ali bo svet čez dve tisočletji sploh še vedel, da je slovenščina obstajala. Ali bo na takratnem zemljevidu zemeljske oble še zarisana Slovenija, na katero smo ponosni kot na raj pod Triglavom? Ovidove pesmi pa niti malo ni načel zob časa, kot pravi sam:

*Iamque opus exegi, quod nec Iovis ira, nec ignes,
Nec poterit ferrum, nec edax abolere vetustas.*

Ov. *Met. lib. XV.*, 871–872 (Smej 2012, 8)

Že delo končal sem, ne uničijo ga ne Jupitra jeza,
ne ogenj ne meč ne ješčni zob časa. (Smej 2012, 8)

Po več kot dva tisoč letih so Ovidove pesmi sveže, kot da bi jih bil napisal včeraj. Beda *Venerabilis*, sveti, cerkveni učitelj, ki goduje 5. maja, pravi, da ima Rim pečat trajnosti, zato naziv *Roma aeterna*. To ugotavlja že antika: *diva, flava et candida Roma, Aesculapi filia*. Marian. *Poët.* 2,5 (božanska, zlatoplava, bleščeča bela Roma = Rim, hči Eskulapa, boštva zdravilstva).

LITERATURA:

Doroghy, Zvonimir. 1986. *Blago latinskoga jezika (Thesaurus linguae latinae)* Zagreb: SNL.

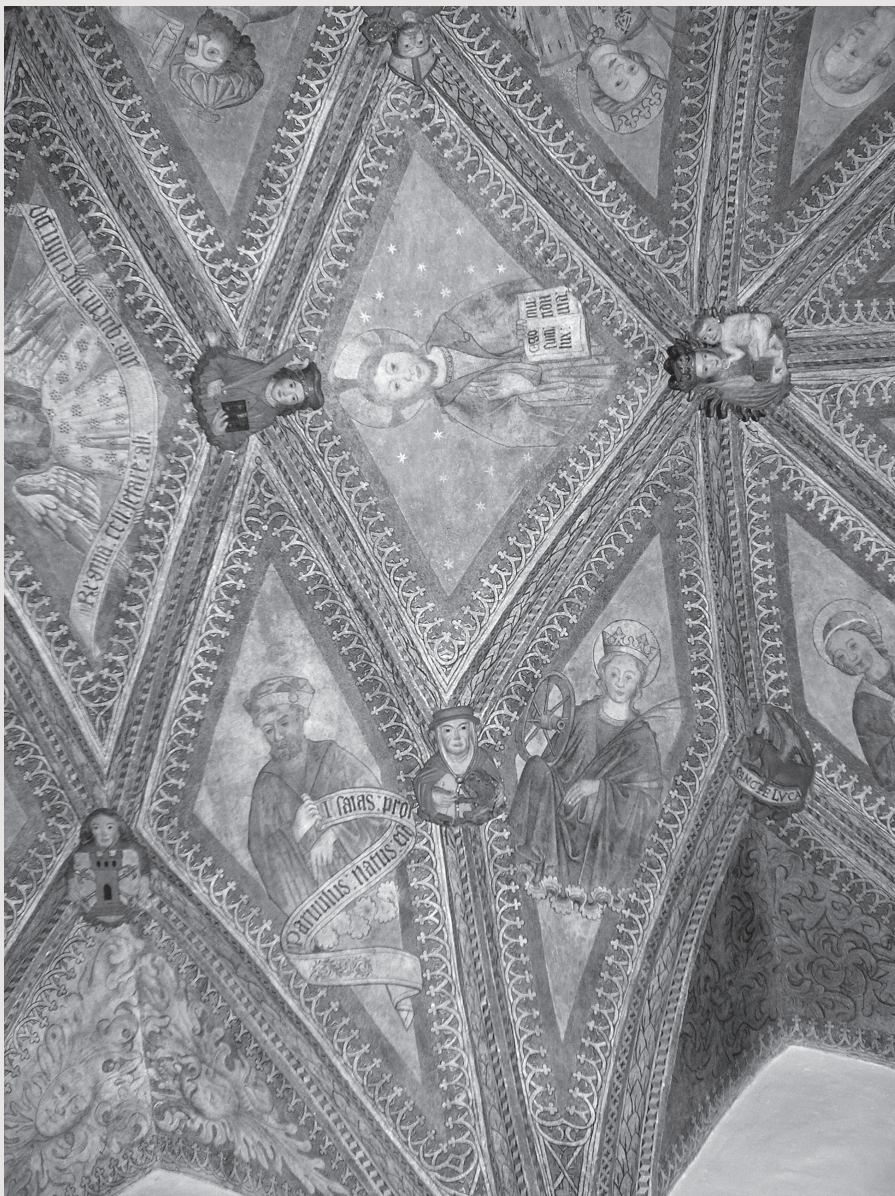
Kempčan, Tomaž. 1942. *Hoja za Kristusom*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.

Smej, Jožef. 2012. *Ivanocyjeva skrivnost*. Tišina: Župnijski urad.

¹ Smej, Jožef. 2003. Vergil in njegova četrta ekloga. *Tretji dan* 32, št. 6/7: 84–87. 2008. Devica, devištvo in deviškost v pesnitvah Publija Vergilija Marona. *Tretji dan* 33, št. 9/10: 24–28. 2008. Nekdanji prekmurski pesniki so se navdihovali pri Vergilu. *Tretji dan* 37, št. 9/10: 28–35.

² Zapeta (op. ur.)



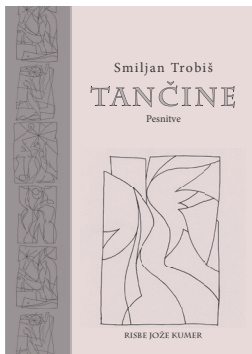


Strop cerkve v Podnanosu z eno najstarejših upodobitev sv. Hieronima na Slovenskem

*V mojem rojstnem mestu namreč, kjer je zarobljenost doma,
je bog trebih in se živi tja v dan: svetejši je, kdor je bogatejši. (Pismo 7.5)*

NAZAJ K LJUBEZNI

SMILJAN TROBIŠ, TANČINE,
LJUBLJANA, SPES, 2018



V zbirki Smiljana Trobiša z naslovom *Tančine* se pred bralcem razgrinjajo pesnitve, ki se sicer dotikajo več tem, pa vendar se vse iztekajo in osredinjajo predvsem v eno samo veliko temo Ljubezni. K pesnitvam so dodane risbe s čisto linijo, katerih avtor je Jože Kumer, in s sporočilnostjo verzov vzpostavljajo pravo sozvočje.

Ljubezen, ki prežema vso zbirko, se kaže v svojih več pojavnih oblikah. Najprej jo beremo kot ljubezen do Stvarnika, lahko pa jo interpretiramo tudi kot ljubezen do sočloveka in do vsega, kar nas obdaja, kar nas prežema tukaj in zdaj. Vendar vso svojo srečo, svojo izpolnitev, bogastvo in upanje, svoj mir pesnik z nagovori v drugi osebi ednine in s paralelizmi členov »tvoja jutra, /.../ tvoje nebo, /.../ tvoj mir, /.../ tvoj počitek, /.../ tvoje bogastvo« polaga v Stvarnika, s čimer njegovo Vsemogočnost vedno znova iz pesnitve v pesnitev le še potrdi. V pesnitvi

Spet prihaja k tebi človek je namen lirskega subjekta nazorno in zelo plastično izražen, hkrati pa prenesen v srce in misel slehernega bitja: »/.../ Vsak se vrne k tebi, ker na zemlji ni ničesar, / kar bi moglo potešiti naša hrepenenja. / Ti zemljo vrtiš in vodiš naše poti, ustavijo se pri nas samih, / končajo v tebi, ki si edini cilj.«

Lirski subjekt razmišlja tudi o modrosti. Sprašuje se, koliko je je, kakšen je njen namen, kaj človeku prinaša ali odnaša, ga bremeni in podobno. Pripisuje ji sicer velik pomen, hkrati pa bralcu daje vedeti, da ga teži, saj je modrosti v svetu »mного več, kot bi je človek mogel nositi«. Pesnik je prepričan, da tuzemski razum preperečuje svobodnega duha ali pa mu ne daje tolikšne svobode, ki bi dopuščala umno letenje, lahkotnost bivanja in svežino diha, zaradi česar se znova obrača k Stvarniku in ga kot Rešitelja nagovori: »Ko se obrnemo k tebi, se naša teža spremeni v odgovor / in naše trpljenje v veselje in naš nemir v mir.« Vendar si slehernik želi premagati nevednost, česar se pesnik zaveda, zato se lirski subjekt v njegovih pesnitvah v imenu vsega svojega ljudstva znova in znova zateka k Njemu, saj je prepričan, da lahko le On odgovori »na vsa zapletena vprašanja, ki si jih zadajam(o) v nevednosti.«

Težišče pesnitev je v Človeku. Trobišev človek vedno

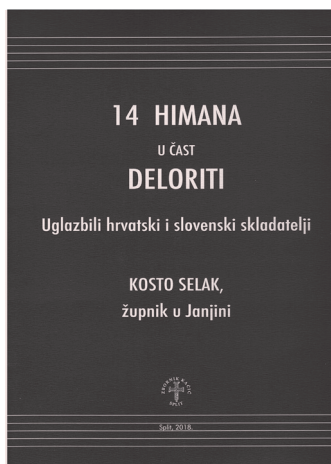
znova tava v temi in hrepeni po svetlobi. Stalnica v njem je nemir, a si neznosno želi miru. Zastavlja si premnoga vprašanja in išče odgovorov, onstran, pri Njem, v Njem, ki ga je ustvaril. S simboliko drevesa nam izriše človeško podobo, ki je vzknila, se ukoreninila, zdaj pa sega v višave, vse višje in višje in proč. Razteza svoje roke in si želi krila, hrepeni po svobodi. In je edinstvena v svoji naravi, a ne edina. Obremenjena je s težnostjo greha in krivde in se zaveda, da »vse gledamo preveč človeško /.../ blizu nam je nebeško, / že tukaj uživamo tvojo radost, in lahko bo, kar nam je težko.«

Ljubitelj Trobiševih pesnitev lahko stopa po pesniških vrsticah navzgor, k nebu in svetlobi. Pesnik mu kaže pot in ga vedno znova opogumlja, saj »svetla misel pride iz Neba do očiščenih globin«. In se tudi vedno znova osredinja v Ljubezen, kajti v njej je zapisana vsa resnica, vsa dobrota, ves pogum. V sklepu velja pozvati bralca k prebiranju pesnitev z mislijo iz spremne besede, ki jo je zapisal dr. Stanislav Matičič: »Iz neslutnih zapletov bivanja nam potem kot zgodba od padca Adama dalje, kot strela v preblisku z milostjo izseka eno samo možno pot: nazaj k ljubezni.« Želja je, da bi jo v pričujočih pesnitvah (za)čutil tudi bralec.

Manja Žugman

**KOSTO SELAK:
14 HIMEN V ČAST
DELORITI
(14 HIMANA U ČAST
DELORITI),**

**SPLIT: FRANJEVAČKA
PROVINCIJA PRESVETOG
OTKUPITELJA - ZBORNİK
KAČIĆ, 2018.**



Naš muzikolog dr. Franc Križnar je skupaj s hrvaškimi kolegi pripomogel k ponatisu zvezka himen v čast Loretski Materi Božji, ki jih je leta 1954 zbral in izdal slovenski frančiškan don Kosto Selak, dolga leta delujoč kot župnik v Janjini na polotoku Pelješcu. Ob 50-letnici njegove smrti so v frančiškanski provinci Presvetog Otkupitelja izdali ponatis notne zbirke, ki jo je s predgovorom obogatil Franc Križnar skupaj s hrvaškim kolegom Stipico Gragatom. Originalni izvod zvezka danes hrani arhiv Orglarske šole v Ljubljani.

Zbirka prinaša najprej besedila treh pesmi, ki so jih

spesnili hrvaški pesniki, nato pa so jih v raznolikih uglasbitvah upodobili slovenski in hrvaški skladatelji. Z zbirko je želel Selak, ki je že kot mlad frančiškan razvijal močno naklonjenost do Loretske Matere Božje, spodbuditi pobožnost češčenja Gospe Delorite. Že l. 1681 so namreč prebivalci Pelješca v Kuni posvetili cerkev v čast blaženi devici Mariji iz Loreta in so jo po vzoru čudežne Loretske Gospe poimenovali *Gospa Delorita*. Danes njen god tako na Trsatu kot v Loretu obhajajo 10. maja.

Presenetljivo je, koliko znanih skladateljev je Selaku uspelo nagovoriti, da so uglasbili skladbe v čast Loretski Mariji. Zbirka vsebuje 14 pesmi, posvečeni Gospe Deloriti, ki so jih uglasbili hrvaški (Franjo Dugan, o. Jordan Kuničić, Ivo Čučukvić, Mirko Kovačević in o. Kvirin Orlić) in slovenski skladatelji (Anon Grum, Anton Jobst, Lojze Mav, Stanko Premrl, Kosto Selak, Matija Tomc in Martin Železnik). Zbirka obsega tako preproste uglasbitve kot tudi kompleksne polifone skladbe in tako postaja uporabno gradivo za najrazličnejše zasedbe z ali brez orgelske spremljave.

Četudi je originalna pesmarica z leti zatonila v pozabo, pa dve skladbi še danes živita med verniki kot občestveni pesmi, in sicer Tomčeva *Slava Deloriti* in Duganova *O, luči zlatna*. Tomčevo pesem na Kuni na

polotoku Pelješcu imenujejo celo himna Gospe Delorite, po tem, ko ji je fra Vjeko Vrčić podpisal novo besedilo.

Ponatis notne zbirke vsekakor dragoceno opozarja na našo kulturno dediščino, ki v veliki meri zaznamuje hrvaški Pelješac, ter hkrati omogoča, da bodo nekatere (skoraj) pozabljene pesmi morda ponovno zazvenele na naših cerkvenih korih in med ljudstvom.

Cecilija Oblonšek