

Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta
Oddelek za slovenistiko
Oddelek za sociologijo

Diplomsko delo

Erotična ljubezen v starejši
slovenski književnosti
(Trubar, Dalmatin, Skalar, Kastelec)

Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta
Oddelek za slovenistiko
Oddelek za sociologijo

Diplomsko delo

Erotična ljubezen v starejši
slovenski književnosti
(Trubar, Dalmatin, Skalar, Kastelec)

Mentorja:
doc. dr. Aleksander Bjelčevič
doc. dr. Anja Zalta

Študijska programa:
Slovenski jezik in književnost
Sociologija

Ljubljana, 2014

Luka Kelc

Spodaj podpisani, z vpisno številko 18050511, izjavljam, da sem, poleg upoštevanih dopolnil obeh mentorjev, Anje Zalta in Aleksandra Bjelčeviča, samostojni avtor tega diplomskega dela. Soglašam z javno objavo njegove elektronske različice na spletnih straneh svoje fakultete. Zagotavljam, da so vsi iz strokovne literature in analiziranih virov parafrazirani ter citirani deli v nalogi ustrezno označeni ter vključeni v seznam literature, virov in pripomočkov.

15. januarja 2014 v Ljubljani,

Luka Kelc

Zahvaljujem se Ireni Orel za nehoteni povod za nastanek tega dela in za izročitev dela gradiva, Jonatanu Vinklerju za usmerjanje po literaturi in splošni kulturnozgodovinski sliki, Igorju Škamperletu za razjasnitev nekaterih osnovnih pojmov in predloge za literaturo, Aleksandru Bjelčeviču za odločilne predloge in izročitev dela gradiva, Anji Zalta za odprtost in odzivnost, Neži, Bojani, Bojanu in Izaku za spodbudo in potrpežljivost, Roku in Zvonetu za zaupanje – kar sem najbolj potreboval –, Tomažu, Jožiju in Petru za tehnološko podporo. Predvsem pa Jožefi za izhodiščno zanimanje za problematike, ki jih krščanstvo na ta ali oni način generira.

Povzetek

V nalogi skušam pojasniti zavračajoč odnos do erotične ljubezni v izbranih delih Primoža Trubarja, Jurija Dalmatina, Adama Skalarja in Matije Kastelca prek njihovega odnosa do snovnega sveta, do človeškega telesa in do spolnega poželenja kot posledice izvirnega greha. Ugotavljam, da Trubar in Dalmatin snovni svet sprejemata, dokler služi svojemu namenu: povečevanju božje slave. Skalar in Kastelec pa snovno zavračata, kar pojasnjujem z njuno nagnjenostjo k mysticismu. Zavračanje erotične ljubezni lahko zavračanje snovnega torej pojasnjuje le pri k mysticismu nagnjenemu katolicizmu. Trubar in Dalmatin prav tako sprejemata telo, ko deluje v skladu z namenom, Skalar in Kastelec pa ga zavračata. Vendar ugotavljam, da odnos do telesa ne more pojasniti odnosa do erotične ljubezni, saj je erotična ljubezen stvar duše in njenih primanjkljajev. Vsi štirje pisci namreč zavračajo posledice izvirnega greha, med katerimi je tudi spolno poželenje – če ga posameznik pri sebi in v svoji okolici ne omejuje, (neopravičljivo) greši. Potemtakem je erotična ljubezen kot neukročeno poželenje grešna in zato nezaželena.

Ključne besede: erotična ljubezen, poželenje, greh, človeško telo, snovni svet, luteranstvo, katolicizem, slovenska književnost.

Summary

In this paper I try to explain repudiative views on erotic love in selected works of Primož Trubar, Jurij Dalmatin, Adam Skalar and Matija Kastelec through their views on material world, on human body, and on lust as consequence of original sin. I found out that Trubar and Dalmatin accepted material world, as long as it serves its purpose: spreading of god's glory. But Skalar and Kastelec rejected material world – I attribute this finding to their toward mysticism oriented catholicism. This means that rejection of erotic love can be explained with rejection of material world only for these, catholic writers. Trubar and Dalmatin also accepted human body, if it's operated in accordance with its purpose, but Skalar and Kastelec rejected it. I however discovered that views on body cannot explain views on erotic love because erotic love is a matter of human soul, accurately saying a matter of soul's deficit. All four writers rejected consequences of original sin, among which is also lust – if individual fails to limit lust within himself and/or in his environment he (unforgivably) sins. In consequence erotic love, if it results from unlimited lust, is sinful and therefore undesired.

Keywords: erotic love, lust, sin, human body, material world, Lutheranism, catholicism, Slovene literature.

Kazalo

1 Uvod	1
2 Starejša slovenska književnost	4
2. 1 Nekaj glavnih značilnosti	8
2. 1. 1 Nabožnost	8
2. 1. 2 Avtorstvo in prevodnost	10
2. 1. 3 Bralstvo	12
2. 1. 4 Zvrstnost	13
2. 2 O izbranih delih slovenske književnosti 1550–1684	16
2. 3 Stilna določitev	25
2. 4 Zgodovinska določitev	28
2. 5 Konfesionalna določitev	38
2. 6 (Ne)modernost dveh nazorov	40
3 Ljubezen	47
3. 1 Današnja pojmovanja	47
3. 2 Eros, agape, filia (zgodovinska pojmovanja)	50
3. 3 Druge, zgodovinsko specifične oblike ljubezni	54
3. 4 Kaj izbrati?	56
4 Tri hipoteze	61
4. 1 Dva svetova krščanstva	63
4. 2 Telo in duša v krščanstvu	70
4. 3 Erotična ljubezen v krščanstvu	77
4. 3. 1 Prvotno človeško stanje, izvorni greh in mesenost	78
4. 3. 2 Poželenje in drugi grehi	82
4. 3. 3 Pridobivanje opravičenja (vera, dobra dela in zakramenti)	85
4. 3. 4 Zakonska zveza	93
4. 3. 5 Deviškost	100
5 Analiza besedil	102
5. 1 Trubar	103
5. 1. 1 Dva svetova	104
5. 1. 2 Dualizem	108
5. 1. 3 Poželenje	111
5. 2 Dalmatin	122
5. 2. 1 Dva svetova	122
5. 2. 2 Dualizem	123
5. 2. 3 Poželenje	123
5. 3 Skalar	126
5. 3. 1 Dva svetova	126
5. 3. 2 Dualizem	131
5. 3. 3 Poželenje	133
5. 4 Kastelec	138
5. 4. 1 Dva svetova	138
5. 4. 2 Dualizem	141
5. 4. 3 Poželenje	143
6 Sklepi	150
6. 1 Snov	150
6. 2 Telo	152
6. 3 Erotična ljubezen	154
7 Literatura in viri	160
7. 1 Strokovna literatura	160
7. 2 Viri	166
7. 3 Pripomočki	168

Seznam okrajšav

- A1562:** Primoža Trubarja *Articuli oli deili te prave, stare vere kersčanske*
- ABC1550:** Primoža Trubarja *Abecedarium*
- ABC1555:** Primoža Trubarja *Abecedarivm*
- ABC1566:** Primoža Trubarja *Abecedarivm*
- BB1682:** Matije Kastelca *Bratovske buqvice s. roženkranca*
- CO1564:** Primoža Trubarja *Cerkovna ordninga*
- E1643:** Adama Skalarja *Eksemplar od svetiga Bonaventura*
- EDP1557:** Primoža Trubarja *Tiga Noviga testamenta ena dolga predguvor*
- GP1584:** Jurija Dalmatina *Gmain predguvor čez vso Sveto Biblio*
- HP1595:** Primoža Trubarja in sodelavcev *Hišna postilla D. Martina Lutheria*
- K1550:** Primoža Trubarja *Catechismus*
- K1555:** Primoža Trubarja *Catechismvs*
- K2I1575:** Primoža Trubarja *Catechismus z dveima izlagama*
- NC1684:** Matije Kastelca *Nebeški cyl*
- Š1643:** Adama Skalarja *Šula tiga premišluvana*
- VIN1643:** Adama Skalarja *Vselaj inu nikoli, to je večnost*
- VS1643:** nepotrjeno Adama Skalarja fragment *Vsakdanje spomišlane vernih kršanskih dušic*

1 Uvod

Ta naloga je zgrajena iz treh delov. Prvi je splošen ter bralca in bralko uvaja v naslovno temo. Zaradi tega v njem predvsem razčlenjujem naslov naloge in skušam pojasniti svojo odločitev zanj. Najprej problematiziram vse tri besede v (izbrani) oznaki starejša slovenska književnost za besedila, ki sem jih v nalogi obravnaval. Nato navajam poglobitve značilnosti starejše slovenske književnosti – nabožnost, (ne)izvirnost, bralstvo in zvrstnost. S temi značilnostmi, vsaj v grobem, pojasnjujem bistveno vsebinsko določenost besedil, pričakovane tipe besedil, stanovsko pripadnost tvorca besedila in način tvorjenja besedil ter njihovo potencialno sprejemanje. Nato podrobneje predstavim izbrana besedila: njihovo zgradbo oz. organiziranost in glavne vsebinske značilnosti. Nadaljujem s problematiziranjem stilne oznake za izbrana besedila, nato še morebitne zgodovinske oznake. Potem skiciram religijsko podobo slovenskega kulturnega prostora 16. in 17. stoletja. Nato soočam katoliški in luteranski družbeni nazor ter ugotavljam njune podobnosti. Kljub naštetim ponujanim specialnim oznakam za besedila (stilna, zgodovinska, konfesionalna, družbenonazorska) se v nalogi odločam za najširše poimenovanje starejša slovenska književnost – zaradi težav, ki bi jih drugačna odločitev lahko povzročila. Po razjasnitvi tega (literarnozgodovinskega) dela naslova pojasnjujem tudi naslovno odločitev za poimenovanje erotična ljubezen. V tej nalogi je erotična ljubezen s specifičnimi nivoji hormonov in nevrottransmitterjev motivirano čustvo, katerega pojavitev je kulturno kodirana. Zagovarjam biološko-kulturno univerzalnost njenega pojavljanja, kar upraviči njeno raziskovanje v izbranem zgodovinskem obdobju. Raziskujem pa njeno kulturno kodiranost: v tej nalogi to pomeni, da ugotavljam pomene (predvsem pa ugotavljam njihov izvor), ki jih pisci starejše slovenske književnosti (tj. pisci bolj ali manj elitnega sloja kulture) čustvu pripisujejo. V tej nalogi je erotična ljubezen ljubezen, ki prepovedana ljubezen, kdaj drugič romantična ljubezen, tretjič pa potrošniški ideal, šele postane. Da bi to prikazal, sem v literaturi izbral najpogostejše omenjene »vrste« ljubezni in skušal dokazati njihovo neprimernost za obravnavo v tej nalogi – med njimi je tudi romantična ljubezen.

Drugi del naloge je še zmeraj teoretičen, a konkretnjši, saj ne pojasnjuje zgolj naslova (in izbire naslova) naloge, ampak se dotika jedra mojega raziskovalnega problema. V nalogi raziskujem

odnos (izbranih) piscev starejše slovenske književnosti do čustva erotična ljubezen. Predpostavil sem, da imajo ti pisci do erotične ljubezni zavračajoč oz. odklonilen odnos, ji torej pripisujejo slabšalne pomene. Taka predpostavka je zdravorazumska, vendar me je nanjo napeljal tudi odlomek iz 13. poglavja *Nebeškega cyla* Matije Kastelca, ki smo ga slovenisti analizirali med študijem zgodovine slovenskega jezika. Moj raziskovalni problem pa je zato še nekoliko ožji: zanima me, od kod ta odklonilni odnos izvira. Ker menim, da so nanj vplivala predvsem religiozna prepričanja piscev (ker so literarna dela piscev nabožna, protestantska celo teološka, je povezanost odnosa pisca do erotične ljubezni z odnosom religije do erotične ljubezni dodatno potrjena), v tem (drugem) delu naloge pravzaprav teoretično raziskujem odklonilen odnos do erotične ljubezni pri dveh usmeritvah krščanstva. Skratka: domnevam, da naj bi predvsem tisti razlogi, ki sta jih za zavračanje erotične ljubezni ponujali religijski usmeritvi, pri piscih izbranega dela starejše slovenske književnosti povzročili zavračajoč odnos do erotične ljubezni. Zato v drugem delu naloge teoretično analiziram zavračajoč odnos do erotične ljubezni pri obeh krščanskih usmeritvah. V nalogi sem oblikoval tri hipoteze, ki bi lahko pojasnile zavračajoč odnos luteranstva in katolicizma (ter s tem izbranih štirih piscev starejše slovenske književnosti) do erotične ljubezni. Prva hipoteza zavračanje erotične ljubezni pripisuje zavračajočemu odnosu do snovnega ali čutnozaznavnega sveta. Krščanstvo naj bi čutnozaznavni svet bolj ali manj zavračalo ter s tem posledično tudi (ljubezenska) čustva v snovnem in do snovnega. Druga hipoteza pojasnjuje zavračanje erotične ljubezni z zavračanjem človeškega telesa. Krščanstvo naj bi omalovaževalo ali celo zavračalo telo in njegove potrebe, s tem pa posledično tudi ljubezen, ki (s pogledom današnje biološke znanosti) iz telesa izvira in je (zaradi svoje seksualne dimenzije) k telesu usmerjena. Tretja hipoteza pa krščansko zavračanje erotične ljubezni pojasnjuje znotrajreligijsko: z nezaželenostjo posledic izvirnega greha. Ker izbrana dela starejše slovenske književnosti neposredno o erotični ljubezni pišejo zelo malo, sem erotično ljubezen povezal s poželenjem (v tej nalogi ga pojmem kot vzrok erotične ljubezni): odklonilen krščanski odnos do poželenja bi po tej hipotezi vplival na odklonilen odnos štirih izbranih piscev starejše slovenske književnosti do erotične ljubezni. Ker je poželenje posledica izvirnega greha, se mu mora tako luteranski kot katoliški kristjan izogibati ali ga omejevati, večina kristjanov v zakonski zvezi, manjšina s spolno zdržnostjo, ki sta jo cenila tako luteranstvo kot katolicizem.

Tretji del naloge je analitičen: v izbranih besedilih ugotavljam odnos njihovih piscev do snovnega ali ustvarjenega sveta, do človeškega telesa in do poželenja. Izbral sem kvalitativni metodološki postopek, študij pisnih virov. Najprej pojasnujem svoj izbor besedil in določim za to nalogo uporabljena prepisovalna načela iz bohoričic v današnjo gajico. Sledi analiza, ki je organizirana kronološko, po piscih, znotraj poglavja o posameznem piscu pa po hipotezah oz. nivojih analize (snovno, telo, poželenje). Nekaj pomembnejših ugotovitev sem navedel že med analizo, večino (in povzemajoč tudi – v analitičnem delu – predhodno navedene) pa med sklepi. Ti so organizirani analogno hipotezam. V sklepih sem soočal odnose piscev do erotične ljubezni glede na posamezno hipotezo, ugotavljal, ali je moč razlike ali podobnosti v odnosih pripisati specifični religiozni usmerjenosti piscev, ter preveril uporabnost vseh treh hipotez za pojasnitev izvora zavračajočega odnosa izbranih piscev do erotične ljubezni.

Na začetku moram omeniti še tri pomanjkljivosti tehnične narave naloge. Zaradi oblikovanja sem bil prisiljen v nekatere naslove spletnih povezav (Izjemoma!) vriniti vezaj, zato morebiti ne delujejo. Bralca in bralko prosim, naj v primeru nedelovanja povezave najprej preveri to. Poleg tega opozarjam, da sem oznako »navedeno delo« uporabljaj v glavnem besedilu in opombah ločeno: »nav. delo« v opombah se sklicuje na v *opombah* navedeno delo. Opravičujem pa se tudi za svoje tipkarske napake, kolikor je moč, sem se jim skušal izogniti.

2 Starejša slovenska književnost

Prilastka v besedni zvezi »starejša slovenska književnost« nakazujeta, da je starejša slovenska književnost podmnožica slovenske književnosti, slednja pa književnosti (domnevno: slovenske in neslovenske ter starejše in novejše). Književnost je pojavnost fiksiiranih (zapisanih) ali nefiksiiranih (ustnih) besedil, ki se od drugih besedil (neumetnostnih, nebeletrističnih, neleposlovnih ipd.) ločijo po različnih kriterijih. Najpreprosteje (tj. z najmanj razločevalnimi lastnostmi) jih razločuje SSKJ: književnost so besedila, ki so umetniška.¹ Natančnejša je definicija, povzeta po Juvanovih ugotovitvah: književnost so besedila, za katera so značilne posebna jezikovna oblikovanost, večpomenskost izraza, fikcijskost, de pragmatizacija in medbesedilnost (Juvan, 1997, 212–216). Slovensko književnost potem sestavljajo besedila s temi lastnostmi, poleg tega pa jim je dodan kriterij slovenskost. V svoji nalogi sem se odločil, da ta slovenskost pomeni slovenski jezik (in zato slovenska književnost književnost v slovenščini), saj sem obravnaval le tiste dele besedil izbranih piscev, ki so v slovenščini. Moja odločitev je problematična, ker bi po taki definiciji slovenska književnost zajemala tudi prevode (v starejši slovenski književnosti tudi jih, o tem pišem spodaj), kar bi pomenilo svojevrstno lastninjenje del drugih nacionalnih književnosti, in izvezemala dela v neslovenskem jeziku, ki so po tradiciji dela slovenske književnosti², npr. Valvasorjevo *Slavo vojvodine Kranjske* s konca 17. in Linhartov *Poskus zgodovine Kranjske ...* s konca 18. stoletja ali Bohoričevo slovnico *Proste zimske urice* iz 2. polovice 16. stoletja. Kljub neslovenščini so ta dela pomembna in jih kot taka tudi obravnavajo pri pouku – slovenščine. Skoraj vsa samostanska književnost na Slovenskem prav tako ni pisana slovensko. Namesto slovenskega jezika bi lahko za slovenskost določujoč vzel kraj nastanka (v Sloveniji ali v deželah Notranje Avstrije), toda to spet nima zadovoljivih posledic: protestanti so pisali/tiskali tudi v Tübingenu, slovenski literarni zgodovini pa bi bil odvzet slovenski modernistični roman (eden izmed prvih), *Človek na obeh straneh stene*, ki ga je Simčič izdal v Buenos Airesu. Poleg tega dvojega lahko slovenskost označuje etnično pripadnost

¹ Književnost je »umetnost [sam izpostavljam], ki ima za izrazno sredstvo besedo, jezik.«

² Za Hladnika je slovenska književnost »izvirna, v slovenščini napisana književnost« (http://lit.ijs.si/sp_u.html#sisk, 23. 10. 2013), s čimer se problemu izogne le delno (izključi prevodna dela), pri starejši književnosti pa sploh ne (več o izvornosti v starejši književnosti v poglavju o avtorstvu).

pisca (je Slovenec), toda to zaradi siceršnjih problemov z etničnostjo (Kdaj že Slovenec in kdaj še Slovan? Slovenec ali Avstrijec? Kranjec ali Korošec? Po materi, očetu, botru ali zemljiškem gospodu?) vodi k neželenemu zaključku: Trubar³, Dalmatin⁴, Svetokriški⁵, Zois⁶, Linhart⁷, Jurčič⁸, Vojnovič⁹ in še marsikdo ne sodijo v slovensko književnost. V svoji nalogi slovensko književnost pojmem kot književnost v slovenskem jeziku zaradi izogiba zgoraj navedenim problemom, zaradi (glede na današnjo) drugačnega načina in vloge prevajanja v starejši slovenski književnosti (kar odločitev za jezikovno določitev slovenskosti olajšuje) in zaradi konkretnih meril, ki sem jih uporabil pri izboru gradiva: obravnaval sem tiste dele besedil izbranih piscev, ki so v slovenščini.

Starejša slovenska književnost naj bi torej bila podmnožica slovenske književnosti. Ime pove, da je opredeljena časovno: gre za književnost, ki je nastala pred novejšo. Njen (zapisan, fiksiran) začetek je okoli leta 1000, z *Brižinskimi spomeniki*, vendar k njej spada tudi (nefiksirano) ljudsko slovstvo.¹⁰ Mlajša meja, torej med starejšo od novejšo književnostjo, je bolj dogovorna. O starejši slovenski književnosti lahko govorimo do 2. polovice 18. stoletja, tedaj se je namreč »pojavi prvi poskus ustvarjanja, ki bi ga mogli označiti za literarnega v sodobnem pomenu te besede« (Grdina, 1997: 24), gre torej za pojav literarnosti, ki ustreza definiciji po Juvanu. Za Grdino se torej novejša slovenska književnost (književnost po današnjih merilih) začne v razsvetljenstvu, s posvetnim¹¹ pesništvom (Dev, Vodnik ...) in dramatiko (Linhart) ter »je zavezana predvsem estetskemu kriterijem« (Grdina, 1999: 99). Koliko torej starejša slovenska književnost po svojih lastnostih odgovarja pojmu književnost, če ne »v sodobnem pomenu te

³ Izvora Trubarjevega rodu ni znan. O tem piše Boris Golec (www.sistory.si/SISTORY:ID:15498, 14. 10. 2013).

⁴ Priimek navaja na domnevo, da je rod priseljen (http://sl.wikipedia.org/wiki/Jurij_Dalmatin, 14. 10. 2013).

⁵ Oče je bil italijanski plemič (Joža Glonar v Slovenskem biografskem leksikonu [SBL]; <http://ezb.ijs.si/fedora/-get/sbl:sbl/VIEW/>, 23. 10. 2013).

⁶ Tudi njegov oče je bil italijanski plemič (http://sl.wikipedia.org/wiki/Michelangelo_Zois, 14. 10. 2013).

⁷ Sin češkega meščana (France Koblar v SBL).

⁸ Ivan Grafenauer je v SBL zapisal: »Jurčičev rod izhaja bržkone s Hrvaškega«.

⁹ Hrvaškega rodu (http://en.wikipedia.org/wiki/Goran_Vojnovic, 14. 10. 2013). Zanimivo, da slovenska Wikipedija tega ne omeni.

¹⁰ Slovstvo zato, ker gre za besedništvo – uporabo besed (psl. »slovo« = sln. »beseda«), ne pa za književnost, ki potrebuje knjigo.

¹¹ Vsebinsko najpomembnejša značilnost starejše slovenske književnosti je nabožnost: z njo Grdina, kot kaže, ločuje med starejšo in novejšo književnostjo. Svojo monografijo naslovi *Starejša slovenska nabožna književnost* [poudarek je moj]. Zaradi tolikšne pomembnosti namenjam nabožnosti ločeno obravnavo spodaj.

besede«? Naredil bom preizkus: (grobo in površno) bom primerjal (najsplošnejše) značilnosti besedil starejše slovenske književnosti s kriteriji literarnosti po Juvanu.

Starejša slovenska književnost sprva¹² namenoma (tj. s piščevo intenco) *ni fiksijska*. Pisci niso ustvarjali fiktivnih (besedilnih) svetov s fiktivnimi junaki, ki se lotevajo fiktivnih akcij. Pisali so v skladu z resničnostjo, v katero so verjeli, dokazovali pa so jo s primeri iz Biblije ali apokrifnih in legendarnih, tudi iz (na začetku redko) sodobnih in verjetnih zgodb, o katerih resničnosti so bili prepričani. Niso želeli, da bralci o resničnosti v besedilih podvomijo. V tem so njihova besedila podobna znanstvenim¹³ ali filozofskim. Iz želje po pisanju o resnici *niso želeli večpomenskosti izraza* (tudi enopomenskost je značilnost znanstvenih besedil) in posledično številnih interpretacij, ampak so se trudili za enopomenskost, razumljivost, jasnost, primerne izraze so izumljali. Besedila starejše slovenske književnosti vsebujejo močno *medbesedilnost* (prim. Juvan, 1989: 175), pri kateri so izvori ali zgledi poimenovani. Vendar je ta medbesedilnost bolj podobna sistemu referenc, opomb in bibliografije iz znanstvenih besedil – čeprav ne tako dosledna –, kar jo od literarne medbesedilnosti odmika (pri slednji se prepoznava izvora prepusti bralcu, ne piscu). Besedila tudi *ne poznajo de pragmatizacije* oz. »pragmatsk[e] izkoreninjenosti, 'neuporabnosti' besedila« (Juvan, 1997, 213): besedila so namreč uporabna, in sicer za širjenje verskih (predvsem v 16. stoletju hkrati tudi političnih) prepričanj. Pri tem jim je pomagala *posebna jezikovna oblikovanost*, s katero so se besedila oddaljila od domnevne vsakdanje govorice tedanjega časa – Kastelčevi vzkliki, ponavljanja in nagovori so dober primer. Zaradi te oblikovanosti je starejša književnost kljub vsemu lahko *umetniška*¹⁴, »čeprav to

¹² V dolgem obdobju starejše slovenske književnosti so razlike med pisci velike. V nalogi sem obravnaval le del te književnosti (od Trubarja do Kastelca oz. 1550–1684), pomembnega poznejšega dela, npr. kapucinskih in jezuitskih pridigarjev, pa ne. Zato moje trditve bolj veljajo za obravnavana dela. Trubarjeva besedila bi še lahko označili za »teološke razprave« (Ogrin, 2010: 146), kjer so liki in zgodbe redki (in pisec pri njih celo zagotavlja resničnost zgodbe s sklicevanjem na svoj spomin). Pri Trubarju lahko opazujemo nastanek zgodbe iz preprostih primer, ki so »pretežno svetopisemske in zgodovinske« (Pogačnik, 1968: 140–1). Eksempli v kapucinskih pridigah so že bolj literarni, a jih njihova prepričevalna vloga od literarnosti oddaljuje (Grdina, 1997: 96). Poleg tega eksempli niso inovativni, saj so le variacije, ki potrjujejo nauk (nav. delo: 152). Svetokriškega eksempli so še podrejeni moraliziranju, Rogerijevim je ta funkcija dodana naknadno, s Paglovcem (*Tobijeve bukve*, 1733) se zgodba osamosvoji (Pogačnik, 1968: 181).

¹³ »Temeljna značilnost takšnih [Trubarjevih teoloških ali kulturnozgodovinskih pasusov] odlomkov je njihova znanstvena zasnovanost.« (Pogačnik, 1968: 138)

¹⁴ Po Pogačniku se »[s]lovenska protestantska književnost [...] sicer ni povzpela do svojega umetniškega dejanja, a je s svojo tematiko in obliko že silila čez okvire, ki jih je postavljalo nabožno pismenstvo.« (Pogačnik, 1968: 125)

praviloma ni njen cilj, zagotovo pa ne njen temeljni namen« (Grdina, 1997: 23). Besedila so namreč res umetniško (ali umetelno) oblikovana¹⁵, toda ne zaradi umetniške oblikovanosti same po sebi – tako je v novejši in sodobni književnosti –, temveč zaradi drugih, zunajliterarnih ciljev (nav. delo: 30). Estetska oblikovanost naj ne bi bila posledica piščeve namere (Pogačnik, 1968: 143).

Npr. Trubar v 34. poglavju *Tiga Noviga testamenta ene dolge predgovori* (1557) obnavlja Bernardovo moraliteto, v kateri Pravica, Resnica, Milost, Mir in Kristus skozi dialog pred bogom opravičujejo oz. obtožujejo človeka. Ta del Trubarjevega besedila je precej bolj literaren kot znanstven oz. teološki. Poleg tega, da je besedilo tako ali tako prevedeno/parafrazirano (avtorjevo ime je začetek moralitete), se Trubar skriva v jezikoslovni množini, se dodatno opravičuje in odlomek upravičuje s prepričevanjem bralca, da je skladen z naukom: »Nu, koker le-te bessede tyga Božyga zguvora od tiga našiga odrešitva skuzi Cristusa ne stoye glih taku [enako] po redu v tim S. pismu, oli vsai neso timu zubper, temuč on[e] se zo vsem inu povsod glihaio [ravnajo].« (Trubar, 2012: 90) Fikcijskost besedila Trubarju pomeni manjvrednost besedila, vendar kljub temu pisci literarne estetske postopke v starejši književnosti (zavestno in nezavedno) uporabljajo za prepričevanje bralca. Ko to delajo zavestno, ga zavestno usmerijo tudi na okvir, ki je resnica: »Nu, zdai bi čas bil inu bi se spodobilu, de bi mi take perglihe inu domišlovane [...] še več inu obilneše s teim S. pismom izlužili [razložili] inu spryčali [dokazali]. Zakai [ker] en človik na take perglihe inu na taku človesku domišlovane inu pravlene se ne more inu se nema [ne sme] zanesti.« (nav. delo: 96). Podobno zavrne fiktivnost kot človeški produkt pri povzemanju neke legende: »koker le-ta exempel oli perpuvid ie ena zmišlena reč od ludi inu eni prazni marini [izmišljotina]« (nav. delo: 146). Človeške konstrukcije, tudi umetnost, so lahko le ponazorilo, rabljeno v spoznavne namene. Konec spoznavanja je sveto besedilo.

Ugotavljam torej, da starejša slovenska književnost ni podmnožica (slovenske) književnosti, saj z njo ne deli (zahtevanih) skupnih lastnosti. Če značilnosti literarnosti (z Juvanovimi sem se

¹⁵ Za umetniško obliko uporablja starejša slovenska književnost različna jezikovna sredstva. Ta sredstva so lahko za zgodovinsko obdobje značilna, so piscem skupna in zato neosebna (gre za retorična sredstva dobe), posamezni pisci pa imajo tudi svoj osebni slog, ki se kaže uporabi oz. zavračanju sredstev dobe ali pa v drugih sredstvih (Grdina, 1997: 23).

strinjal, da sem lahko opravil zgornji preizkus) ne veljajo za starejšo književnost in v določitvi slovenskosti vidim težave, kako lahko potem starejša slovenska književnost velja za del (slovenske) književnosti? Bjelčevič navaja štiri razloge, zakaj besedila starejše slovenske književnosti uvrščamo med slovensko književnost in zakaj današnjih besedil iste vrste (npr. katekizmov) ne: po Grdini, Koruzi in Pogačniku naj bi šlo za predhodnike prave literature; koncept književnosti je bil nekoč širši in je zaradi tega vključeval tudi oblike, ki jih danes književnost ne; zaradi tradicije v literarni zgodovini; ukvarjanje s starejšo slovensko književnostjo v nasprotju z novejšimi deli zahteva kulturnozgodovinsko obravnavo, ki vključuje tudi (danes) neliterarna dela (Bjelčevič, 2010a: 7–8).

2. 1 Nekaj glavnih značilnosti

Zavedam se, da izbrane značilnosti starejše slovenske književnosti niso nujno poglavitne, saj je pomembnost neke značilnosti odvisna predvsem od namena raziskovanja neke književnosti. Kljub temu obravnava izbranih »glavnih« značilnosti vsaj nakazuje odgovore na vprašanja o tvorcih besedil, sprejemnikih besedil, tipih besedil in o temeljni vsebinski značilnosti, ki pravzaprav določa vsebino in rabo besedil, tj. njihova nabožnost.

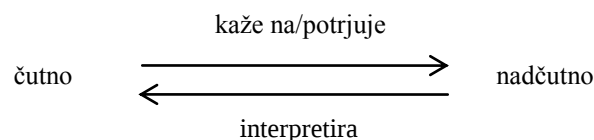
2. 1. 1 Nabožnost

Nabožna književnost je književnost, katere »osrednji namen [je] izražanje človekovega pozitivnega odnosa do moči božanstva« (Grdina, 1997: 21). Po Grdini lahko sklepam, da nabožnost temeljno določa starejšo književnost, in sicer tako, da jo prestavi v območje neliterarnosti in jo s tem loči od (»leposlovne«) književnosti, novejše in sodobne. Nabožna književnost zaradi svoje tendenčnosti in nespremenljivega ter že pred besedilom obstoječega besedilnega sveta¹⁶ ne sprejema značilnosti, ki so določujoče za književnost (npr. značilnosti po

¹⁶ Besedilni svet je besediloslovni izraz, ki (v grobem) poimenuje pojme in relacije med njimi, ki se pojavljajo v besedilu. Prim. <http://sl.wikipedia.org/wiki/Besediloslovje> (11. 1. 2014). V nabožni književnosti so relacije med pojmi pretežno že določene (predvsem pa bolj kot v nenabožni književnosti), zato je inovativnost dodatno otežena.

Juvanu), z izjemo sredstev jezikovnega stila, ki pa so neliterarno (tj. z izvenliterarnim namenom, če je moderni smisel literarnosti estetskost sama) uporabljena. Če literarna veda opazuje formo in vsebino ter njune inovacije sprejema, so za nabožna besedila pomembne druge lastnosti, npr. dogmatska ustreznost in uporabnost besedila (prim. nav. delo: 24). Slovenska posvetna (tiskana¹⁷) književnost se pojavi v 2. polovici 18. stoletja s pesniškim almanahom *Pisanice od lepeh umetnost* (1779–1781), dotedanja slovenska književnost je »cerkvena« (Paternu, 1986: 70) oz. nabožna.

Ko je Pogačnik pisal o »tem tipu slovstva«, je kot značilnost navedel, da sta »religiozno in posvetno [...] v interferenci«. Videti je, da je opisoval značilnost devotistične književnosti, vendar je, če prav razumem, ta značilnost (interferenca) splošnejša: velja za vsa dela nabožne književnosti, ki jih obravnavam, kot tudi za (vsaj avguštinistično¹⁸ gotovo) krščansko literaturo do renesanse. Še več: gre za miselnost srednjega veka, ki se je obdržala tudi v zgodnjem novem veku¹⁹ (zato je v moji nalogi obravnavana literatura časovno sicer novoveška, miselno pa še ne²⁰). Oboje, razlaga dalje Pogačnik, »religiozno in posvetno«, je »nedeljivo« (kar naj bi pomenilo, da svetega še ne moremo ločiti od profanega²¹), tosvetne pojave, ki so »simboli in prefiguracije božanskega«, posameznik postavlja »v razmerje do Kristusa in vere« (Pogačnik, 1968: 178; prim. Rajšp, 1986: 28–29). Navedeno si razlagam s spodnjo shemo, katere krogotok predstavlja nedeljivost:



¹⁷ Rokopisna posvetna književnost je starejša: ljubezenske pesmi so del *Martjanske pesmarice* iz 16./17. stoletja (Bjelčevič, 2013: 122), tudi v zapuščini npr. duhovnika Jurija Japlja (1744–1807) so našli tri pesmi z erotično (!) tematiko (Navernik, 2011: 188).

¹⁸ Za Avgušтина je vera osnova spoznanja. O tem z malo več konteksta pišem v poglavju o (ne)modernosti luteranskih in katoliških nazorov.

¹⁹ »[Z]godnji novi vek [je] čas, v katerem religioznost, tako tista srčna in izpričana kakor ona deklarirana, zaznamuje, še več, prežema vse segmente življenja« (Jerše, 2009a: 17).

²⁰ Več o tem v te naloge poglavjih o stilni določitvi in o nemodernosti nazorov v starejši književnosti.

²¹ Prim. Pogačnik, 1996: 63 in Delumeau, 1982: 48. Navedba velja le za *interpretacije* zemeljskega. Zemeljskemu samemu po sebi je krščanstvo sakralnost odvzelo in jo prestavilo le v nadčutno.

Vso pojavnost ali doživlja si pisec razlaga v odnosu do nadčutnega/božanskega sveta²². Pogačnik piše, da je ta interferenca vzrok za hierarhizacijo dveh svetov, pri čemer ta svet (tosvetno) dobi negativno konotacijo: »S tem se je rodil dualizem med nebeškim kraljestvom in grešnim svetom« (Pogačnik, 1968: 178). Dualizem med to- in onostranstvom je za krščanstvo temeljen in ga krščanstvo vsebuje od začetka, tudi degradiranje tosvetnega v grešno (torej v »protivredno«, ne samo manjvredno) je obstajalo že v začetkih krščanstva, npr. skozi vplive nekaterih antičnih filozofij ali z nekaterimi interpretacijami bibličnih odlomkov (obema temama namenjam poglavje o dveh svetovih). Če Pogačnik razloži stalno navezovanje piscev na onstransko (in sicer z nedeljivostjo dveh sfer in njuno interferenco), tega ne more imeti le za značilnost devotistične literature. Česa Trubar ni postavljajl »v razmerje do Kristusa in vere«? Koruza npr. meni, da Skalarjev rokopis iz 17. stoletja vsebuje »tendenco obujanja in aktualiziranja *srednjeveške* [moj poudarek] mistike« (Koruza, 1989: 12), torej je tudi ta značilnost (interferenca) vsekakor starejša in potem kontinuirana.

2. 1. 2 Avtorstvo in prevodnost

V dozdajšnjem besedilu sem uporabljal izraz pisec, kjer se zdi, da bi ustrezal tudi izraz avtor²³. Vendar sem se zaradi drugačnega pojmovanja avtorstva, izvirnosti in prevoda v obravnavanem obdobju odločil za izraz pisec (tudi Rupel v naslovu: *Slovenski protestantski pisci*). Če je avtorstvo določeno od izvirnosti, moram pojasniti status izvirnosti. V starejši književnosti so zaradi njene nabožnosti inovacije v besedilnem svetu omejene (pojmi in relacije med njimi so že predhodno opredeljeni v Bibliji), ali drugače: besedilni svet starejše slovenske književnosti je od poljubnega besedila starejše književnosti starejši in (novejše) besedilo od njega ne more (vsaj v čem bistvenem) odstopati. Izvirnost v vsebini (tudi v obliki) v starejši slovenski književnosti ni

²² Navajam Delumeaujev primer take religiozne interpretacije: krščanske teorije so naštevale vzroke za pozemeljske nesreče (kot so turška obleganja, smrtnost, bolezni, vojne, upore ...) oz. jih interpretirale (ali v njih dajale uvid) z religijskim aparatom, iste nesreče pa so (za vernike) potrjevale teorije, npr. teoriji o moralni pokvarjenosti človeka ali o ničevosti sveta (Delumeau, 1986: 166–167).

²³ SSKJ na znanstvenem in umetniškem področju avtorja enači z ustvarjalcem (kar so pisci starejše slovenske književnosti bili), a »zlasti na tehničnem področju« zahteva izumljanje, torej izvirnost. Na vsaj nekaterih področjih je torej izvirnost za avtorja in avtorstvo določujoča.

vrednota²⁴, Grdina po tem celo loči nabožno književnost (ki je, v današnjem pomenu literarnega ustvarjanja, »neizvirna«) od nenabožne (»izvirna«) (Grdina, 1997: 24). »[U]stvarjanje [retorska tradicija, a prav tako drugi pisci starejše slovenske književnosti] razumeva kot veččino razpolaganja z že obstoječimi sredstvi in mojstrstvo presoja kot sposobnost variiranja znotraj izročila« (Juvan, 1989: 177).

Pred renesanso so anonimni pisci besedila prepisovali in kompilirali²⁵ (Grdina, 1997: 81), in sicer glede na hierarhijo, ki jo je določala bližina Bibliji: Biblija je imela prednost pred patristiko in sholastiko, ti dve pa pred nekrščanskimi pesniki in filozofi (Juvan, 1989: 177). Slovenski kapucinski pridigarji 17. in 18. stoletja so uporabljali tudi »enciklopedije« (z izreki pesnikov in filozofov) ter priročnike z zglednimi pridigami, da bi govorci s svojim navideznim znanjem prepričali publiko in bi bila pridiga učinkovitejša (nav. delo: 176–177). V starejši književnosti na splošno so ustvarjalno pisali tako, da so prirejali, kar je lahko pomenilo dosledno prevajanje²⁶ (zagovornik katerega je bil Erazem), parafraziranje oz. prepesnitev ali skoraj samostojno izvirno pisanje (to je zaradi poudarjene pragmatične vloge prevedenega besedila zagovarjal Luter). Prevajanje je torej pomenilo večjo ali manjšo spremembo »izvirnika«, saj je prevajalec lahko parafraziral, opisoval ali celo razložil s svojo parabelo – kot Trubar (Vinkler, 2006: 560–562). Zato je v starejši književnosti ustrezneje govoriti o prirejanju kot o prevajanju.

V srednjem veku naj bi bilo delo pomembnejše od avtorja/pisca, ki naj bi zato ostal neznan ali se skrival za avtoriteto (Juvan, 1989: 177; Pogačnik, 1968: 235). V slovenski starejši književnosti, ki je (zgolj) časovno gledano novoveška, se je npr. Trubar zares skrival (tudi iz eksistenčnih razlogov) ali si nadel psevdonim, pri dokazovanju navedb ali dodatnih primerih pa kot izjavljajočega navajal avtoriteto (četudi svojega spomina). Tudi v naslovih del naj bi se opazila težnja po zavračanju izvirnosti, saj naj bi šlo kar za povzetke vsebine. Avtorstvu namenjajo več

²⁴ »Slovstvu ni dosti pomenila izvirnost, preoblikovalo in ponavljalo je tisto, kar je bilo ustvarjeno že v začetku.« (Pogačnik, 1968: 5)

²⁵ Že prva slovenska tiskana knjiga, *Catechismus* iz leta 1550, vsebuje odlomke iz *De vocabulo fidei* Matije Vlačiča (Pogačnik, 1968: 118), poleg tega so viri tudi Luter, Brenz in Dietrich (Krajnc-Vrečko, 2003: 411). Več o Trubarjevih virih sem povzema v poglavju o izbranih delih starejše slovenske književnosti.

²⁶ Npr. Skalar je pri prirejanju *Šule tige premišľuvana* predvsem krajšal Wolffov »izvirnik«, medtem ko »je njegov prevod precej natančen in dosleden« (Deželak Trojar, 2010: 32), torej ni svobodni.

pozornosti v humanizmu (Pogačnik, 1968: 235) oz. v renesansi (Grdina, 1997: 81), tak »avtor« je npr. Erazem Rotterdamski. V zadnji četrtini 16. stoletja, ko so okoliščine za protestante videti varnejše (in je morebiti tudi renesansa zapustila neko kulturno dediščino), se (pravzaprav ga) pisci izpostavijo, npr. Dalmatin. Trubar je izpostavljen v *Hišni postilli* na naslovnici, še opaznejša je navedba »avtorja«, Lutra, ki je po vseh dogajanjih tega stoletja avtoriteto pridobil. Tudi Skalar na polovici 17. stoletja navede avtorja *Šule tiga premišluvana*, Johanna Wolffa, Bonaventuro, vir »avtorju« drugega spisa, pa kar na naslovnici, a pisca nemške priredbe, po kateri je prevajal, ne. Kastelec se je konec 17. stoletja pod dela jasno podpisal.

2. 1. 3 Bralstvo

Trije stanovi naj bi imeli svoje (različne) bralske kulture: plemstvo povečini ni bilo pismeno (sprememba naj bi nastopila s trubadursko kulturo), duhovščina je imela duhovniško pismensko kulturo, ki jo je gojila v samostanih, kmetje in meščani pa naj bi imeli ljudsko kulturo, pri čemer je bila večina nepismenih. Luter naj bi s protestantskimi besedili hotel seči prek stanov (Grdina, 1999: 24) v tem smislu, da bi bili vsi stanovi pismeni (in vsi stanovi zveličani, ker pomoč svetega duha izhaja iz svetega besedila, ki pa ga je treba znati brati²⁷), poleg tega je po protestantskem nauku vsakdo duhovnik (Kerševan, 2001b: 182; prim. Ožinger, 1991: 106) in ni potrebe po specialnem stanu, pristojnem za religijsko besedilo. Katoliški pisci so, nasprotno, po stanovih ločeno recepcijo ohranjali. Hren je do različnih »krivoverskih« knjig (in ne le Dalmatinove Biblije) omogočil le ekskluziven dostop: bral jih je lahko le duhovnik, in še to s posebnim dovoljenjem, ki ga je bilo potrebno podaljševati (Ahačič, 2012: 58–60). Katoliška književnost je zato »recepcijsko« nazadovala (Grdina, 1999: 159). Tudi v 17. stoletju katolika Skalar in Kastelec pišeta za duhovščino (verjetno *Exemplar svetiga Bonaventura, Modus iuvandi agonizantes*²⁸) in tudi plemstvo/meščanstvo (*Šula tiga premišluvana, Nebeški cyl*), a nič za kmetstvo²⁹, ki niti ni bilo pismeno. Končni cilj Trubarja in njegovih pa je bil nasproten: z

²⁷ Zaradi opismenjevanja so protestanti ustanovili različne tipe šol, od katerih so bile najbolj množične ljudske: obiskovali naj bi jih vsi stanovi in spoli, učni jezik je bila slovenščina. Šole so delovale predvsem v mestih in trgih, manj na vaseh. Druga dva tipa sta bila izbirna poklicna šola in (celovška in ljubljanska) gimnazija (Schmidt, 1986: 204–207).

²⁸ Geslo »Matija Kastelec« v SBL.

²⁹ Protestanti naj bi bili v tem, da pišejo tudi za kmetstvo, še dolgo izjema (Kerševan, 2012: 112).

različnimi književnimi oblikami za različne skupine (krajši katekizmi³⁰ za otroke, daljši³¹ katekizmi in cerkveni redovi za duhovnike, postile³² za družinsko ali sosedsko skupnost ...) usposobiti za branje Biblije vsakogar. Z Juvanovim izrazom, sveto besedilo so »demokratizirali« (Juvan, 1989: 176).

2. 1. 4 Zvrstnost

Zaradi uporabnosti (v religijske namene) starejše slovenske književnosti »idealna zvrstno-vrstna razčlenitev nabožne književnosti dejansko ni mogoča« (Grdina, 1997: 24). To pomeni, da se lahko (nabožnoliterarne) vrste razločuje glede na njihovo uporabo (npr. pri liturgiji, v upravi ali pravu, za zasebno religiozno prakso ...), uporabnika (potrjen predikant/duhovnik, laik, učenec ...), obširnost ali jedrnatost nauk ipd., ne more pa se vrste predvideti iz množice notranjih ali zunanjih lastnosti besedila, kot to počnejo literarni teoretiki pri »leposlovni« književnosti (npr. krajši pripovedni prozi z izsekom življenja literarne osebe, s koncentracijo pripovedi na dogodek ali vrh, z dramatičnostjo in omejenim številom literarnih oseb bi nadeli oznako novela³³). Besedilne vrste starejše slovenske književnosti so torej v tem smislu (tj. z odvisnostjo od rabe) glede vrstne oznake bolj določene s kontekstom kot dela »prave« književnosti. S primeroma povedano: nekatere figure (akumulacijske, refren ...) nabožnih pesmi lahko enakovredno obravnavam tudi kot mnemotehnična sredstva ali pridižne eksemple kot sredstva za propagando religijskih nauk (torej kot praktično uporabna sredstva in ne le literarna sredstva). Ker sta npr. ti dve sredstvi (refren, eksempl) v določenih kontekstih religijsko uporabni (zaradi nepismenosti se mora večina vernikov resnic naučiti na pamet, kar jim lažje uspe zaradi določenih pesemskih figur; zaradi kmečkega ali podeželskega načina življenja nauk verniki lažje osvajajo s kulturno bližnjimi³⁴ primeri nauka), so ju pisci vključili v svojo književnost – ne pa zaradi literarnih namenov (če bi ti bili taki, bi lahko po sredstvih zunanjega in notranjega oblikovanja prepoznali

³⁰ Npr. vsi »abecedniki« in dvojezični katekizem iz leta 1567.

³¹ Npr. že katekizem iz 1550., predvsem pa *Catechismus z dveima izlagama* iz 1575.

³² Krajša postila *En register, ena kratka postila* iz 1557. leta je poljudnejša, *Hišna postilla* iz 1595. pa za bolj izobraženega (najbrž plemiča ali meščana).

³³ Prim. [http://sl.wikipedia.org/wiki/Novela_\(književnost\)](http://sl.wikipedia.org/wiki/Novela_(književnost)), 14. 10. 2012.

³⁴ Svetopisemski dogajalni svet je oddaljen, gotovo tudi nekoliko eksotičen.

literarno vrsto v današnjem smislu). Skratka: besedilnih vrst starejše književnosti ne moremo opredeljevati z istimi merili kot besedilnih vrst »leposlovne« književnosti, kar pomeni tudi, da so besedilne vrste starejše književnosti druge (npr. katekizem, postila in ne roman, žalostinka). Poleg tega uporabljene oznake tudi »ne držijo« v današnjih pomenih. V starejši slovenski književnosti naj bi obstajala (verjetno najbolj v prozi) »žanrska hibridnost« ali »besedilna večfunkcijskost« oz. pojav »drugotnih besedilnih funkcij« (Vinkler, 2004: 619; 2006: 507), kar pomeni, da je posamezno besedilo imelo raznovrstnejše funkcije, kot bi jih glede na oznako njihove oblike/vrste pričakovali danes, in bi ga zato danes uvrstili v več različnih tipiziranih besedilnih oblik/vrst. Tako naj bi bilo zaradi že pred protestantsko književnostjo slabo ločenih besedilnih tipov – tudi zaradi oralnosti književnosti – in zaradi materialnega bremena protestantov: težko je bilo tiskati množstvo specializiranih del manjše naklade (Vinkler, 2006: 506–7). Znan primer take »besedilne večfunkcijskosti« je predgovor, to sta tudi abecednik (ki je lahko katekizem z molitvami) in katekizem (ki je lahko verskopolemično, liturgično ipd. besedilo). Kljub vsemu lahko starejšo književnost okvirno delim vsaj zvrstno (pesništvo, prozna dela, dramatika).

Protestantske pesmi lahko delimo na tri tipe: prevzete starejše in že uveljavljene pesmi, priredbe sočasnih tujih pesmi in »bolj ali manj izvirne tvorbe« (Grdina, 1997: 89). Pri prevzemanju starejših pesmi so opravili selekcijo (nav. delo: 97), zavračali so npr. marijanske pesmi. Protestantom so bile pesmi zelo pomembne³⁵, katolikom naj bi bile manj (nav. delo: 151): rokopisna katoliško-luteranska *Martjanska pesmarica* je nastajala od konca 16. in v 17. stoletju (Bjelčevič, 2013: 122), katoliški *Kalobški rokopis* je nastal med 1640 in 1651. V drugi polovici 17. stoletja natisneta pesmi (nekateri so izdali že protestanti) Schönleben (*Evangelia inu lystuvi*, 1672) in Kastelec (*Bratovske Buqvice ...*, 1678/1682). Duhovna lirika se pri katoliških piscih bolj razvije šele v 18. stoletju (Pogačnik, 1968: 187).

³⁵ Prva slovenska tiskana knjiga že vsebuje pesemski del, za navedbo govori tudi dejstvo, da je Trubar od starozaveznih besedil izdal le psalter, pesmi pa kar nekajkrat, npr. v ne v celoti ohranjeni knjigi iz 1567. in ohranjeni iz 1574. leta. Potem sta pesmarico leta 1563. izdala Juričič in Klombner, Dalmatin je izdal dve pesmarici, Felicijan Trubar eno (Trubar, 2002: 179, op. 169).

V starejši slovenski književnosti je tudi protestantska »proza« povezana s cerkveno uporabnostjo: protestanti so natisnili dogmatična dela (*Articuli*; neohranjena *Formula Concordiae*), cerkveni statut (*Cerkovna ordninga*), postile (npr. *Hišna postilla*) (Grdina, 1997: 90–91), Biblijo, koledarje in katekizme ter slovnico in slovarje³⁶. Katoliki so v protireformacijskem obdobju (po Pogačniku približno do 1630) glede besedilnih vrst uporabili »zožitveni koncept«: ohranili Biblijo, izdali tri katekizme (en iz 16. stoletja in en iz 17. stoletja nista ohranjena) in izbor iz novozaveznih besedil. Kontinuiteta naj bi bila le pri dveh vrstah: pridigi in cerkveni pesmi (Grdina, 1997: 95–96). Literarna kontinuiteta naj bi bila Hrenova zasluga (Grdina, 1999: 104). V 40. letih 17. stoletja se je s Skalarjevim delom pojavila nova literarna oblika, meditativna proza, ki so jo prej kot s pridigo združeno nesamostojno vrsto vsebovale postile (Grdina, 1997: 151–2). Skalar je uvedel tudi »prvo filozofsko spekulacijo v slovenščini, ki je posredovana v literarnem slogu« (Deželak Trojar, 2010: 38), in sicer s priredbo spisa Bonaventure. Do začetka 18. stoletja so katoliški pisci uveljavljali meditativno prozo in tudi retorsko prozo (Pogačnik, 1990: 233).

Dramatika je bila le katoliška, in sicer dveh tipov. Jezuitske igre so igrali dijaki v latinščini in so bile elitnega značaja, kapucini pa so prirejali poljudne spektakle za množico, s katerimi so širili ljudske pobožnosti (Grdina, 1997: 99), podobno kot s svojimi pridigami. Za majo nalogo je relevanten podatek, da je imela jezuitska šolska dramatika stoiski značaj, »vzgajala [je] za ataraksijo« (tj. protistrastnost). Zanimivo, v kapucinskem *Škofjeloškem pasijonu* (1715–27) pa vkljenjena duša »preklinja rojstvo in ljubezen ter se odreka vsemu posvetnemu« (Pogačnik, 1968: 182, 185).

Protestanti so zaradi svojega »književnega koncepta« tradicijo razširjali (Grdina, 1999: 122, op. 53), torej predhodnim literarnim oblikam/vrstam dodajali nove. Kot sem pokazal, velja trditev najbolj za »prozo«. V začetku 17. stoletja je književnost »repertorijsko« nazadovala (nav. delo: 159), Pogačnik piše o »jalovem« (katoliškem) in »plodovitem« (protestantskem) toku znotraj enega obdobja, od začetka 16. stoletja do leta 1630 (Pogačnik, 1968: 130). Nekaj besedilnih (ali

³⁶ Glede na tipe besedilnih vrst oz. »vsebinski repertoar« Kos slovensko protestantsko književnost postavlja v isto skupino kot lužiskosrbsko, litovsko in latvijsko ter finsko, estonsko in slovaško književnost, pri čemer je slovenska nekoliko poznejša, a naj bi bila intenzivnejša, ker sta Biblija in slovnica izšli prej (Kos, 1986: 52).

literarnih) vrst je katolicizem ohranil (pridigo, nabožno pesem, katekizem), svoje pa je v slovenščini predstavil šele proti polovici 17. stoletja (meditativna proza, filozofska spekulacija), utrdil pa konec 17. stoletja, ko se je izjemno razmahnila³⁷ (sicer starejša vrsta) retorska proza. Edina zvrst, v kateri so bili katoliki dejavnejši, je dramatika, a šele od 17. stoletja.

2. 2 O izbranih delih slovenske književnosti 1550–1684

V tej nalogi analiziram enajst besedil dveh slovenskih protestantov in šest besedil dveh slovenskih katolikov. Izbrana besedila Primoža Trubarja so »abecedniki« *Abecedarium* iz 1550., *Abecedarivm* iz 1555. in *Abecedarivm* iz 1566. leta, katekizmi *Catechismus* iz 1550., *Catechismvs* iz 1555. in *Catechismus z dveima izlagama* iz 1575. leta, *Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor* iz 1557. leta, *Articuli* iz 1562. in *Cerkovna ordninga* iz 1564. leta ter *Hišna postilla* iz 1595. leta. Analizirano besedilo Jurija Dalmatina je *Gmain predgovor čez vso Sveto Biblio* iz 1584. leta. Vsem štirim v tej nalogi analiziranim besedilom katolika Adama Skalarja je prisojena letnica 1643. To so besedila iz rokopisnega kodeksa, poimenovana *Eksemplar od svetiga Bonaventura*, *Šula tiga premišluvana*, *Vsakdanje spomišlane vernih kršanskih dušic* in *Vselaj inu nikoli, to je večnost*. Besedili *Bratovske buqvice s. roženkranca* iz 1678./1682. in *Nebeški cyl* iz 1684. leta sta deli katolika Matije Kastelca. Svoj izbor navedenih del slovenske književnosti med letoma 1550 in 1684 pojasnujem na začetku analitičnega dela naloge.

Slovensko protestantsko književnost sestavljajo besedila z bolj ali manj teološko vsebino. Nekatera dela so v ožjem smislu katehetska (torej imajo tak osnovni ali ekspliciten namen, npr. mali katekizmi v abecednikih), sicer pa so verskopoučna vsa. Tako katehezo v širšem smislu vsebujejo tudi dogmatični priročniki (Trubarjeva veroizpoved v *Articulih*, Trubarjeva in Dalmatinova »spremna beseda«) in celo deklarirano cerkvenoupravna besedila (Trubarjev cerkveni red) – zgoraj navedena »besedilna večfunkcijskost« je očitna. Nekatera dela se bolj navezujejo na zgodovinske okoliščine, npr. Trubarjev na hitro izdan cerkveni red. Iz okoliščin

³⁷ Le pridig Svetokriškega je za okoli 2800 strani (Joža Glonar v SBL).

izvira tudi stopnja piščeve polemičnosti s katolicizmom: bolj polemični sta obravnavani Trubarjevi deli iz 60. let in katekizem iz 70. let.

Trubarjevi katekizmi imajo različne naslove, obliko, vsebino, obseg in predloge. Katekizem iz 1550. (v tej nalogi okrajšan na K1550) je »izvirni« skupek iz Lutrove, Brenzove, Dietrichove in Vlačičeve predloge, abecedniki iz 1550., 1555. in 1566. (v tej nalogi okrajšani na ABC1550, ABC1555 in ABC1566) so »prirejen kratek Brenzov katekizem«, katekizem iz 1555. (tu okrajšan na K1555) je »delno prevod Brenzovega velikega in Luthrovega katekizma ter priredba spisov Melanchtona in Regiusa«, katekizem iz 1567., *Ta celi catechismus*, je spet Brenzov kratki katekizem (a zaradi didaktičnih namenov napisan vzporedno v slovenščini in nemščini), katekizem iz 1575., *Catechismus z dveima izlagama* (tu okrajšan K2I1575), pa je delo, ki je od katekizmov »najobsežnejše, hkrati pa predstavlja vrh Trubarjevega slovstvenega ustvarjanja« (Krajnc-Vrečko, 2003: 411–13). Abecedniki so torej mali katekizmi in so namenjeni religijskemu pouku otrok: zajemajo očenaš in dekalog (brez dolgih razlag), kratko razlago krsta, evharistije in »ključev« (luteranske specifične glede na katolicizem) ter apostolsko veroizpoved (ne ABC1555). ABC1550 navaja še pomembnost vere in (izhajajočih) dobrih del, ABC1555 le vero. ABC1550 in ABC1555 navajata molitve pred in po jedi ter jutranjo in večerno molitev, ABC1555 pa dodatno italijanski in upesnjen očenaš. ABC1550 ima obliko pogovora med očetom in sinom. Daljša K1550 in K1555 pa že obširneje pojasnjujeta krst, evharistijo in pridigo (»ključev«), navajata očenaš in dekalog (K1555 ju tudi podrobneje razlaga), pojasnjujeta splošno grešnost in Kristusovo zaslugo (kar K1555 stori prek razlikovanja med postavo in vero v evangelij, v K1550 pa se nahaja zgodovinska razlaga s stvarjenjem, grehom in kaznijo), K1550 razlaga apostolsko veroizpoved in pomembnost dobrih del, K1555 pa troedinost. Oba zahtevata moralnost vseh »stanov« (duhovnikov/pridigarjev, fevdalcev, zakoncev, staršev in starejših, otrok, služabnikov in gospodarjev, vdov, K1555 še dodatno mladih in deklet) in navajata največjo/splošno zapoved. Tudi K1555 navaja jutranjo in večerno molitev ter tisti okoli obeda. K1550 vsebuje še šest pesmi, litanije in dve molitvi. Oblikovno sta precej različna, saj ima K1555 obliko pogovora med očetom in sinom, poleg tega je razdeljen na šest poglavij. Tudi prvi del K2I1575 (mali katekizem) je sestavljen iz vprašanj in odgovorov ter zajema šest poglavij: krst, apostolsko veroizpoved, očenaš, dekalog (z grešnostjo in vplivom vere in del nanjo),

evharistijo in »ključe«. Zaključen je z molitvijo in kratko pridigo. Drugi del K2I1575 je naslovljen *Ena pridna inu potrebna pridiga*, ki je pravzaprav polemika s Katoliško cerkvijo: Trubar piše o starosti vere, cerkvi, odpuščanju itd., obširno razloži očenaš, potem krst in evharistijo (in zakaj katoliška ni prava) ter protipapistično nadaljuje o Mariji, svetnikih, romanjih, praznikih, podobicah, malikih in pred- ali izvenkrščanskih božanstvih. Tretji del K2I1575 je *Hišna tabla, kolender inu regiſter*, kjer po luteransko opredeli dobra dela in (podobno kot v K1550 in K1555) zahteva moralno ravnanje vseh »stanov« (o katerih piše v podobnem vrstnem redu, novost pa je del o obvezni pokorščini gospodi). Zadnji del K2I1575 je *Ta mahina agenda*, ki je kratek obrednik: obravnava krst, evharistijo, zakon, sledijo jutranja in večerna ter molitvi okoli obeda.

V *Tem prvem delu tiga Noviga testamenta* izide leta 1557 *Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor* (tu okrajšana na EDP1557), ki je, kljub svojemu imenu, »teološki traktat« (Vinkler, 2006: 507) s skoraj dvesto stranmi. Je dogmatično delo, ki bralca vpeljuje v branje nove zaveze na protestantski način. Isto funkcijo ima *Gmain predgovor* (Dalmatinov slovenski predgovor k njegovi Bibliji iz leta 1584, ki je pravzaprav dogmatični spis, tu okrajšan v GP1584). Vinkler ugotavlja švicarske in tudi številne druge vire za Trubarjevo teologijo v EDP1557 (Vinkler, 2012: 466). EDP1557 je sestavljena iz 62 poglavij, razdeljenih v pet delov. Prvi del na različne načine razlaga pojem evangelij, ugotavlja napovedi o odrešeniku in potrjuje starost vere. Drugi del piše o božji naravi in človeški naravi – pred grehom in po grehu, razčlenjuje grehe in jim pripiše izvor. Tretji del govori o opravičenju (Kristusova zasluga, vera, »pravičnost«, milost, zakramenta). V četrtem delu Trubar piše podrobneje o veri: o nezadostnosti del, »brezplačni« pridobitvi milosti zaradi Kristusove žrtve, namenu dekaloga in zahtev po pokornem/»pravičnem« življenju. Peti del vsebuje raznorodne teme: čudeže, zgled »pravičnih«, opravičenje zla, pomoč v skušnjavah, molitev, božje avtorstvo evangelijev. Dalmatinov GP1584 je skoraj petkrat krajši, a je zato preglednejši in mogoče bolj sistematičen. Uvodu v predgovor, ki upravičuje branje Biblije, sledi 18 poglavij: o bogu, stvarjenju, izvirnem grehu, svobodni volji, božji jezi in kazni, postavi, evangeliju, pridigarstvu, veri in dobrih delih, pokori, o zakramentih, cerkvi in njenem trpljenju, molitvi, zakonski zvezi, gosposčini in sodnem dnevu. Zadnjemu poglavju je pridružena razlaga potrebnosti katekizma in vsebina slednjega (dekalog, vera, očenaš, »ključi«, zakramenti).

Trubarjevi *Articuli* iz leta 1562 (okrajšani v A1562) so »dogmatična knjiga« in naj bi bili »žanrsko blizu polemične (apologetične) literature«. Z njimi je Trubar vpeljal »kolikor moči izvirno konfesijo slovenske protestantske cerkve«. »[P]o lastnem preudarku [je] združil, kombiniral in priredil dele treh veroizpovedi«, in sicer augsburške iz leta 1530 ter württemberske in saške iz leta 1552, »kot ključni vir« uporabil Melanchthonovo *Apologio* iz 1531. ter vsemu temu dodal dele iz Biblije, patristične in druge odlomke, pa tudi lastne zapise (Vinkler, 2004: 615–618). A1562 so nekako iz dveh delov: v uvodu Trubar zagovarja staro vero in prikaže razlike med luteranstvom in katolicizmom, poudari grešnost vseh in primerja učinkovitost vere ter dobrih del. Uvodu sledi 36 členov. Najprej so dogmatični: troedinost, izvirni greh, učlovečenje, ustanovitev pridigarstva, cerkev, krst in evharistija, spoved in pokora, zakramenti; potem polemičnost narašča: človeški zakoni, o oblasti, sodni dan, svobodna volja, vera in dobra dela, čaščenje svetnikov, maša, papistični zakoni (prepovedi hrane, celibat, menišstvo, oblast papeža in koncilov), Biblija; konča pa z najbolj magičnim v katolicizmu: prošnjami za mrtve, vicami, blagoslovljeno vodo in zelišči.

Cerkovna ordninga iz leta 1564 (okrajšana v CO1564) naj bi imela tri dele (vendar se med drugim in tretjim nahaja *Ta kratki wirtemberski catehismus*, zato ima prej štiri): prvega z dogmatsko vsebino, ki je prevod Melanchthonovega *Examen ordinum* iz 1552., drugega s cerkvenoupravno vsebino, pri čemer so deli iz mecklenburškega in württemberskega reda, deli pa Trubarjevi; četrtega, ki je »izključno liturgičnega značaja« in je sestavljen iz predvsem württemberskega, pa tudi brandenburško-nürnberškega in mecklenburškega ter brandenburškega reda³⁸ (nav. delo: 626–627). Trubarjev cerkveni red ni bil nikoli v rabi, po bruški pacifikaciji je bil za Notranjo Avstrijo odobren red Davida Chytraeusa (Žnidaršič Golec, 2009: 236). Prvi del (dogmatični) je občasno tudi polemičen, razlaga staro vero, troedinost, stvarjenje ter izvirni in osebni greh, razliko med dekalogom in postavami ter postavo in evangelijem, pomembnost vere, navaja in problematizira katoliški dvom o odpuščanju, piše o splošni grešnosti in dobrih delih na luteranski način, razlaga krst in evharistijo (proti katoliški maši), pokoro, spoved in

³⁸ Različne dežele so imele lastne cerkvene redove, ki so urejali bogoslužje, iniciacijo duhovnikov itd. Med njimi so bile razlike, »ki so se z leti množile« (Ožinger, 1991: 98).

odpustek/odpuščanje (»absolutia«) proti katoliški obliki pokore, opisuje cerkev in molitev (proti katoliškemu obračanju na umrle), človeške božje službe, zakonsko zvezo in oblast fevdalcev ter pridigarjev. Drugi del (upravni) opisuje izbor pridigarjev, ustanavljanje šol, krščevanje in učenje katekizma, poleg tega pa še zahteva moralno vedenje fevdalcev, sodnikov, podložnikov, zakoncev, staršev, otrok, služabnikov, mladih, devic, vdov (za vsak »stan« posebej, podobno kot pri K1550, K1555 in K211575) ter navaja največjo/splošno zapoved. Tretji del, mali württemberški katekizem, ima sestavo, podobno trem abecednikom, ter ima obliko vprašanj in odgovorov: krst, apostolska vera, molitev in očenaš, dekalog, splošna grešnost ter vpliv vere in del, evharistija, »ključi« in največja/splošna zapoved; temu je dodana še razlaga spovedi in odpuščanja. Četrty del (liturgični) vsebuje molitve (večerne, jutranje, mašne, molitve za ... – npr. za noseče žene –, praznične, litanije, celo molitve zoper Turke), navodila za petje in oblačila, praznike, opis poročnega obreda, (zelo dolg opis) bolniške tolažbe, ureditev na pogrebu ter pridige.

Hišna postilla je priredba obsežne Lutrove *Hauspostille* iz 1. polovice 16. stoletja. Izšla je 1595. leta (in zato okrajšana v HP1595), po Trubarjevi smrti, s pomočjo Trubarjevega sina Felicijana in Andreja Savinca. Sestavljena je iz treh knjig: nedeljskih zimske in letne (za vsako nedeljo novozaveznemu odlomku sledi obširna interpretacija, največjim praznikom pa tudi nekaj »pridig«, npr. odlomku za božični dan štiri »pridige« – ki so seveda podobne »interpretacijam«, za odlomkom o kristusovem trpljenju je kar 13 »pridig«) ter praznične (odlomki, predvideni za svetniške praznike, in njihova razlaga). Tretjo (praznično) knjigo končajo besedilo o blagoslavljanju, poročna pridiga, *Enu kratku opominainie* o zakonskem stanu in dve pogrebni pridigi.

Slovenski protestantski pisci so izdali tudi druga dela, npr. pesmarice različnih piscev, Trubar novo zavezo po etapah, Krelj *Otročio biblio*, *Postillo slovensko*³⁹ (zimski del) in posthumno z Juričičem celotno *Postillo*⁴⁰, Bohorič latinske *Proste zimske urice*⁴¹, Dalmatin Bibliji predhodne dele stare zaveze in obrednik ... Vendar ta in druga dela niso predmet mojega raziskovanja.

³⁹ Dostopno na: <http://bildsuche.digitale-sammlungen.de/?c=viewer&bandnummer=bsb00025089> (20. 10. 2013).

⁴⁰ Dostopno na: <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-F512F4VB> (15. 10. 2013).

⁴¹ Dostopno na: <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-XJXCBRP9> (15. 10. 2013).

Katekizem Lenarta Pacherneckerja iz 1574. (neohranjen) je bil edina slovenska katoliška tiskana knjiga v 16. stoletju. Druga katoliška besedila (nedeljske razlage evangelijev, odlomek iz evangelija iz 1573. leta) so rokopisna, priložnostna in ne izhajajo iz »programske dejavnosti« (Pogačnik, 1968: 129).

17. stoletje v slovenski književnosti že zastopajo le katoliški pisci⁴². V tem obdobju je bilo veliko manj (vsaj ohranjenih oz. najdenih) tiskov, vendar novejša najdbe rokopisov in omemb tiskov popravljajo zastarelo literarnozgodovinsko sliko o literarni »luknji« v 17. stoletju – npr. frančiškan Anton Brešan (1638–1708) naj bi izdal šest tiskanih zbirk pridig in napisal 15 rokopisov (Matija Ogrin; cit. po Bjelčevič, 2013: 118). Kljub vsemu je bilo tiskanja knjig v slovenščini veliko manj, ker je bil tisk dražji in, kot razlaga Kos, tudi plemstvo in meščanstvo ni več podpiralo književnih projektov, kot jih je minulo stoletje (Kos, 1986: 54).

Alasia da Sommaripa je leta 1607 izdal svoj italijansko-slovenski slovar, ki vsebuje tudi nabožna besedila: obrazce, pesmi, katehetska besedila. 1613. je jezuit Janez Čandek priredil *Evangelia inu lystuve* (izbor iz nedeljskih in prazničnih evangelijev ter pisem), 1615. pa katekizem jezuita Petra Kanizija, za tisk obeh je poskrbel Hren. Sommaripov slovar se za razliko od Čandkovih del (jezikovno) ni navezoval na protestantske predhodnike. V začetku 17. stoletja je katoliška cerkev priskrbela le »osnovni cerkvenoknjižni repertorij« (Pogačnik, 1968: 130). Med obdobjem od 1615 do 1672 ni znana nobena tiskana knjiga – če je obstajala, je morala biti tiskana v tujini⁴³ (Sommaripa je tiskal v Vidmu, Čandek v Gradcu in Augsburgu) (Koruza, 1989: 12). Razlog za tak premor bi lahko bili vojna z Benečani 1615–17 ter 30-letna vojna 1618–48 (Pogačnik 1968: 177; Grdina, 1997: 151), poleg tega pa je Katoliška cerkev imela »drugačne predstave«⁴⁴ o religijskem pouku vernikov s pomočjo tiskanih besedil (Grdina, 1997: 97). 1672. izide Schönlebnova različica Čandkove prve knjige.

⁴² Razen v Prekmurju: *Martjansko pesmarico* (nastajala predvsem v 17. stoletju) z 211 pesmimi so napisali in uporabljali tako luteranci kot katoliki (Bjelčevič, 2013: 122).

⁴³ Po ukinitvi Mandelčeve tiskarne leta 1582 v Ljubljani nastane nova, Mayrjeva, šele leta 1678 na Schönlebnovo pobudo (Reisp, 1989: 433).

⁴⁴ Nek katoliški »službeni dopis« iz 1752. razkriva, da so iz premosorazmerne zveze med nepismenostjo in religioznostjo sklepali, da nepismenost viša religioznost (Pogačnik, 1968: 173).

Z rokopisi⁴⁵ je bilo drugače. V 40. letih 17. stoletja sta Andrej Jankovič z rokopisnim prevodom *Hoje za Kristusom* in Adam Skalar s svojim rokopisnim kodeksom »uvajala« za slovensko književnost novo obliko/vrsto nabožne književnosti, v kateri se nista ukvarjala s protireformacijo, ampak (pod vplivom gibanja *devotio moderna*/devotizem⁴⁶) z novim pogledom na religioznost in življenje. Vzor življenja je bil (asketski) ideal – Kristus, njegovo vero in trpljenje je bilo treba osebno izkusiti oz. doživeti⁴⁷, svetu, posvetnosti in življenju pa se odpovedati ali ju zanikati. Kljub temu je devotizem zahteval »dejavno ljubezen do bližnjika in zahteval praktično delovanje« (Pogačnik, 1968: 177–178) oz. je devotistična *Hoja za Kristusom* »navajala [...] k aktivnejšemu delu za prenovo sveta in družbenega sistema«⁴⁸ (Rajhman, 1989: 134). Za devotistično književnost so značilni tudi močno prisotna kategorija zla, ganljivost in »plastičn[o] prikazovanj[e] poenotenja z Bogom.« Polarizacijo na dva ekstrema, pravičnega in grešnega, Pogačnik razlaga z didaktičnimi cilji te književnosti (Pogačnik, 1968: 181, 178).

Skalarjevo delo je asketično⁴⁹, spiritualistično (dualizem duha in telesa) in vsebuje stoične tendence (nav. delo: 210). Njegov kodeks vsebuje štiri besedila: *Šula tiga premišluvana*, *Eksemplar od svetiga Bonaventura*, fragment *Vsakdanje spomišlane vernih kršanskih dušic* ter

⁴⁵ Rokopisi so v času svojega nastanka imeli drugačen učinek kot rokopisi (tipkopisi) danes: predvsem niso bili v zasebni rabi: menjavali so bralce, nekateri (pridige) so se množično širili avditivno (Bjelčevič, 2013: 120).

⁴⁶ *Devotio moderna* je »skupni imenovalec« za različne smeri in usmeritve katoliške mistike (Rajhman, 1989: 130). Je »teološko in moralno popolnoma pravoverna« katoliška duhovnost, ki se je pojavila na prehodu iz 14. v 15. stoletje. Na njo je vplival Avguštín. Redovniki so poenostavili obrede in molitve, odpravili spokorne vaje (nekateri redovniki) in se izogibali »vsakega teološkega strokovnega znanja« in tudi posvetnih časti. V skupnem asketskem življenju so redovniki molili in opravljali koristna dela, bili so namreč »bolj aktivni kot kontemplativni«. Njihova duhovnost je bila preprosta, poudarjala je ljubezen do Kristusa in njegovo trpljenje (Knowles in Obolensky, 1991: 419–420).

⁴⁷ Rajhman to imenuje »duhovnost neposrednega stika z božanskim« (Rajhman, 1989: 130). Skalar/Bonaventura je pisal o spoznavanju boga prek predhodnega spoznavanja samega sebe (E1643: 203v).

⁴⁸ Citirani misli Pogačnika in Rajhmana se zdita protislovni: zapustiti svet in hkrati izboljšati svet? Protislovje lahko pojasnim z zamenjavo cilja nekega posvetnega delovanja: pri devotizmu potem več ne gre za »slaba« posvetna dejanja za posvetni cilj, ampak za »dobra« posvetna dejanja, katerih cilj je bog, zato potekajo v božjo čast in se prekvalificirajo v »dobra dela«. Z dobrimi deli so katoliki lahko delovali etično v tosvetnem (prim. Vinkler, 2006: 504).

⁴⁹ Asketika je »posebn[a] disciplin[a] krščanske duhovne literature, ki obravnava zlasti moralna vprašanja in jo zaznamuje meditativen pristop k duhovnim, tudi mističnim temam.« (Ogrin, 2010: 130)

*Vselaj inu nikoli, to je večnost*⁵⁰, po vrsti okrajšano Š1643, E1643, VS1643 in VIN1643). Š1643 je priredba nemškega dela frančiškanskega meniha Johanna Wolffa. Ima tri dele, vsak ima pet poglavij, in sicer po rožnovenski analogiji⁵¹: 1. vesele skrivnosti (oznanjenje, obisk Elizabete, Kristusovo rojstvo, darovanje v templju, Kristus v templju), 2. žalostne skrivnosti (Oljska gora, bičanje, kronanje, nošnja križa, križanje), 3. častitljive skrivnosti (vstajenje, vnebovход, binkošti, Marijino vnebovzetje, Marijino kronanje). Večinoma je vsaka od teh 15 skrivnosti dodatno deljena v tri dele, od katerih prvemu in drugemu sledi premišljevanje, tretjemu pa nauki in molitev (pri posameznih skrivnostih besedilo od tega obrazca tudi odstopa). E1643 je priredba nemške priredbe nekega Bonaventurovega dela.⁵² Ima obliko pogovora med Človekom (ki predstavlja vednost) in Dušo (nevednost). V uvodu Skalar izpostavi, da je duša zaradi greha izgubila svojo lepoto, in napove, da bo pisal o načinu, kako lahko duša spet pride v milost. Iz Pavlovega stavka v Ef 3, 18 razloži (križno oz. 4-delno) strukturo dela: 1. premišljevanje (notranjost, ker piše o notranjosti človeka) je sestavljeno iz treh delov: o dušini lepoti, o izgubi lepote zaradi greha, o očiščenju duše skozi Kristusovo trpljenje. 2. premišljevanje (zunanost, ker piše o zunanosti izven človeka) ni deljeno, opisuje pa zanikr in minljiv svet ter skušnjave v njem. 3. premišljevanje (spodaj, tj. pekel) je razdeljeno v dve enoti, predstavljata smrt in poslednjo sodbo. 4. premišljevanje (zgoraj) predstavlja zveličanje in nebeško veselje. VS1643 je fragment s podnaslovom *V nedelo spomišluj*. Besedilo VIN1643 je sestavljeno iz dveh delov. Prvi del predstavlja peklenske muke, vsebuje tri člene in »sklenitev«. Drugi del se ukvarja z idejo o malem številu izbranih. Skalar navaja veliko primerov iz stare in nove zaveze, patristike in drugih primerov stika z umrlimi iz »zgodovine«. Zaključi s »sklenitvijo«.

Devotist je bil tudi Matija Kastelec (nav. delo: 179), predstojnik bratovščine svetega rožnega venca⁵³ in prvi plodovitejši (ohranjeni) katoliški pisec 17. stoletja: poleg štirih izdanih in tiskanih

⁵⁰ »[V]erjetno relativno izvorni« spis (Koruza, 1989: 12). Tak sklep je mogoč zaradi od drugih v kodeksu drugačnega sloga tega spisa, zaradi obstoječih napak, ki se pojavljajo najpogosteje pri izvornem pisanju, zaradi posebnega načina navajanja (Ogrin, 2010: 139).

⁵¹ Prim. strukturo molitve na: http://sl.wikipedia.org/wiki/Rožni_venec, 15. 10. 2013.

⁵² Naslov nemškega dela je *Breuilquium Sancti Bonaventurae: Das ist Ein Exemplar unnd Vorbild deß menschlichen Lebens*, izšlo je leta 1599 v Ingolstadt (http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_040/VIEW/, 14. 11. 2013).

⁵³ Bratovščino rožnega venca je ustanovil Dominik leta 1211 in »preko nje širil molitev rožnega venca« (Mlinarič, 1991: 86). Pod papežem Gregorjem XIII. začnejo prvo nedeljo oktobra proslavljati kot praznik rožnega venca.

del (*Bratovske buqvice Svetiga Roženkranca* iz 1678. in z dodatkom *Modus iuvandi agonizantes* 1682. leta (oboje, ker gre za eno knjigo, okrajšano v BB1682), *Nebeški cyl* 1684 (okrajšan v NC1684), *Kratki zapopadek potrebnih katoliških nauk* 1685 in *Navuk Kristjanski* 1688) je napisal več obsežnih rokopisov (celotno Biblijo⁵⁴, latinsko-slovenski slovar, kar 700 zgledov⁵⁵ za pridige v izgubljenem *Vrtu zgledov*, različico *Hoje za Kristusom* ter *Špejgel duhovni* in *Špejgel te čistosti*) (Grdina, 1997: 151, 153). Slovenski biografski leksikon omenja še Valvasorjevo navedbo *Breve exercitium matutinum et vespertinum*, tiskane leta 1682.

BB1682 je sestavljena iz dveh delov. Prvi (prvič izdan leta 1678) vsebuje molitev rožnega venca, pet rožnovenskih/marijanskih pesmi ter molitve in odlomke iz Biblije. Sledi poglavje o odpustkih bratovščine sv. rožnega venca, nato pa obrednik o bolniški tolažbi. Ta vsebuje molitve (k Očetu, Sinu, Trojici, Mariji), priporočila (bogu, Mariji, svetnikom, angelom) in vprašanja bolniku ter litanije. Prvi del se konča s koledarjem z višinami odpustkov za posamezne dneve. Drugi del BB1682, *Modus iuvandi agonizantes*, je latinsko-slovenski hibrid, razmerje je pravzaprav v prid latinščini. Tematika tega dela je spovedovanje umirajočega, ki ga duhovnik nagovarja z »moj ljubeznivi prijatelj N.« Drugi del se konča z molitvami, tudi v zvezi s Turki, kugo in lakoto.

NC1684 je »izrazito spiritualističn[a]« knjiga o mistični ljubezni in kontemplaciji. »Realni svet zanj [za Kastelca] tako rekoč ne obstaja⁵⁶«, knjiga pa izraža tudi »[k]rščanski⁵⁷ dualizem med duhom in telesom« (Pogačnik, 1968: 179). Ima dva dela, prvi je sestavljen iz 40 poglavij, ki so krščanskomoralni vodič za življenje. Poglavja imajo sprva splošnejšo tematiko (življenjski cilj, očiščenje grehov), nato Kastelec nadaljuje s posameznimi grehi (požrešnost, nečistost,

Slavljenje je bilo v začetku povezano z zmago Benečanov in Španije nad Turki leta 1571. »Nastajale so številne nove rožnovenske bratovščine in Marijino češčenje se je na splošno stopnjevalo« (Tüchle idr., 1994: 246). Člani bratovščine (laiki!) so morali živeti pobožno, izvajati karitativno dejavnost in materialno pomagati bratovščini (Mlinarič, 1991: 87).

⁵⁴ Kastelec naj bi Biblijo »povzel po Dalmatinu«, od protestantov naj bi si sposodil tudi nekaj pesmi (Rajhman, 1996: 89).

⁵⁵ Da gre za primere oz. zgleds pridig, navaja Juvan (1989: 176).

⁵⁶ Mistikom naj bi bilo za ustvarjeni svet vseeno, npr. Mojstru Eckhartu, Katarini Sienski, Terezi Avilski, Janezu od Križa (Delumeau, 1986: 26).

⁵⁷ Ta dualizem ni krščanski, trdita danes tako katolicizem kot luteranstvo. Dejansko gre za predkrščansko prvino. Več o tem v poglavju o telesu in duši v krščanstvu.

lakomnost, jeza, nevoščljivost in lenoba v pobožnostih, prevzetnost, telesni čuti, brzdanje jezika, notranja občutja, ljubezen in sovraštvo, poželenje), nadaljuje z veseljem, žalostjo, upanjem, obotavljanjem, strahom, pametjo, samoto in čednostmi (ljubezen, pokora, resnica, prijaznost, radodarnost, pogum, potrpežljivost, zmernost, krotkost, usmiljenje, pohlevnost), sledita tematiki popolnosti in večnosti (telesa, duše, pekla in nebes. Drugi del NC1684 predstavlja »mesec božje ljubezni« z 31 razmišljanji za vsak dan v mesecu. Ta del se konča z molitvami.

Devotistični vpliv je v slovenski književnosti segel še »globoko v XVIII. stoletje«⁵⁸, a že besedila retorske proze na prelomu 17. v 18. stoletje »v svoj okvir sprejemajo vidike posvetnega življenja« (nav. delo: 179).

2. 3 Stilna določitev

Pogačnik je delil obdobje starejše slovenske književnosti na tri dobe: srednji vek, reformacijo s protireformacijo (do 1630) in obdobje »manirizma in baroka« (od 1630 do 60. let⁵⁹ 18. stoletja). Prvima dvema obdobjema ne dodeli stilnih oznak, ker v njiju »še ni prave literature«, vsekakor pa sta zajemali »kulturno življenje« (Pogačnik, 1990: 4). Ker je »reformacija s protireformacijo« zgodovinarska oznaka, jo problematiziram v naslednjem poglavju. Protestantska književnost je podedovala srednjeveški spoj religioznega in družbenega (Rajšp, 1986: 28) oz. srednjeveški »nadoselni način mišljenja – mitični ali religiozni«, kar pomeni, da je religijsko interpretirala stvarnost. Opravičevala je obstoječi družbeni red, fevdalna razmerja, človeku ni priznavala povsem svobodne volje, predvsem pa je sprejemala avtoriteto religijskih resnic in boga – po tem se je od renesančnih idej bistveno razlikovala⁶⁰ (Paternu, 1986: 62–67; prim. poglavje o

⁵⁸ Mihael Francišek Paglovec naj bi predstavljal »idejni vrh« v slovenski književnosti z motivi ničevosti sveta in minljivosti (Pogačnik, 1968: 187).

⁵⁹ Z Markom Pohlinom (nav. delo: 206).

⁶⁰ Po Vinklerju je v renesansi »prišlo do razkroja vere v nesmrtnost duše in tako do vse bolj jasne zavesti o lastni minljivosti« (Vinkler, 2006: 503) z jasnimi posledicami: renesansa se je obrnila v (prekratko, a edino preostalo) tosvetno. Humanizem naj bi bil materialističen, zaradi tega naj bi zanikal nadnaravno in religiji (ter nabožni literaturi) priznaval le pedagoško funkcijo (Tüchle idr., 1994: 43). Vendar – Erazem je bil religiozen humanist.

(ne)modernosti nazorov). Njena vsebina je bila teološka.⁶¹ Za slovensko književnost naj bi bila značilna »popolna odsotnost renesanse« (nav. delo: 70; prim. Pogačnik, 1990: 228), čeprav so posamezne tendence (slovnica, šolstvo, prevajalske metode) slovenskih protestantskih piscev humanistične (Širca, 2012: 199–204). Vendar renesansa ne pomeni največjega razvoja v književnosti, ampak v upodabljaljivih umetnostih in znanosti – v književnosti naj bi le obudila »starega otroka« (Huizinga, 2011: 545). Književnost protestantov je torej, stilno poimenovano, srednjeveška ali gotska.

Uporaba oznake barok za slovensko književnost 17. in dela 18. stoletja je tvegana. Barok se je namreč v slovenskem kulturnem prostoru bolj uveljavil v neknjiževnih umetnostih (npr. arhitekturi). France Stele je oznako barok predlagal, ker se povezuje s katolicizmom⁶² in baročnim slogom izven književnosti, a jo je Rupel zavrnil, Janež sprejel, Pogačnik vpeljal novo oznako (pred-) obdobja (manierizem), ki pa jo je zavrnil Kos ... (Koruza, 1989: 10–11). Starejša generacija literarnih zgodovinarjev (Priatelj, Glonar, Grafenauer, Kidrič) oznake barok ni sprejela, Slodnjak delno (humanistično-baročna smer katoliške faze), Gspan pa (Poniž, 1989: 49–51). Jasno nesoglasje je posledica neustreznih značilnosti besedil starejše slovenske književnosti⁶³, ki jih nekdo želi združiti pod oznako barok. Za barok značilne lastnosti naj bi bile »ekstatičnost, teatraličnost in dekorativnost« (nav. delo: 50), napetost med čutnostjo in duhovnostjo ter patos in vizionarnost (Pogačnik, 1968: 208). Baročno delo vsebuje nasprotja (človek-svet, človek-bog, telo-duh, askeza-hedonizem, senzualizem-spiritualizem ...), ki se lahko spopadejo. Krize tedanje dobe naj bi vplivale na umetnost tako, da se je izražala z nasprotji

⁶¹ Književnost obeh krščanskih usmeritev se je zaradi eshatoloških pričakovanj ukvarjala predvsem z grešnostjo, milostjo in opravičenjem: ljudi je s tako vsebino najbrž hotela religijsko in moralno izobraziti, še preden bi nastopil skorajšnji sodni dan (Kerševan, 2012: 58–59; Rajhman, 1986a: 44; Delumeau, 1986: 784). Luteranstvo in katolicizem (kalvinizem pa manj) sta naglaševala bolj pesimistično podobo konca sveta – sodni dan (optimistična različica je poudarjala milenij: tisočletno pravično Kristusovo vladavino), s čimer naj bi skušala odvrniti vernike od zasledovanja tuzemske sreče (Delumeau, 1982: 147–148, 158). Pri Trubarju: »ie eden mlad, zdrav vessel [...] Oli on pag v tim nega zdravju lotruie [nečistuje], kurba, šentuie [preklinja], pyančuie, Boga draži« in nato: »Boga prossimo, de [...] s tem sodnim dnem k nom skorai pride, de sturi tim grehom [...] en konec« K2I1575: 121, 147). O sodnem dnevu je pisal tudi Skalar/Bonaventura: »Pomisli, o duša, de bo ta dan te sodbe štrašan«, »milost ne bo jemela mesta.« (E1643: 331r, 334v)

⁶² »Reformirani katolicizem v glavnem nastopi z uveljavitvijo stilne formacije baroka v posameznih deželah« (Grdina, 1999: 112).

⁶³ »V [slovenskem] slovstvu, ki se je držalo nabožne smeri, se barok ni mogel povsem uveljaviti« (Pogačnik, 1968: 208).

in bojem med njimi (Paternu, 1989: 69). Grdina najde barok »[ž]e pri Kastelcu« (Grdina, 1997: 152), tudi Slodnjak pri istem »ugotavlja bistvene prvine baroka« (Poniž, 1989: 50). Toda baročne značilnosti se pojavljajo »sporadično«, predvsem v zgradbi in slogu. Ker je renesansa v slovenski književnosti izostala, se (kot opozicija) ni mogel razviti barok (Pogačnik, 1990: 228). Ker so dela te književnosti obremenjena s funkcijo religijskega poučevanja, jih Pogačnik »uvršča v tisto, kar se v znanosti imenuje gotski elementi v baroku ali kar baročna gotika«⁶⁴ (nav. delo: 233; prim. Paternu, 1989: 70). Ker starejša slovenska književnost nima renesanse in naj bi imela baročni srednji vek (gotiko) ali srednjeveški barok, je Pogačnik potreboval novo oznako: manierizem.

Manierizem, sicer slog med renesanso in barokom, naj bi »zaradi premalo diferencirane literarne situacije« v slovenskem kulturnem prostoru obstajal hkratno z začetki baroka in celo klasicizmom. Opustil je renesančno harmoničnost in kot gotika težil k »verski obnovi, dematerializaciji, razvrednotenju telesnosti in meditativnem izginu v območje nadnaravnega.« Njegovemu prevladujočemu spiritualizmu je dajalo dinamiko (starejše, srednjeveško) nasprotje med spiritualizmom in senzualizmom, med duhovnim ter čutnim ali telesnim. Iz tega nasprotja je nastala »notranja giblјivost«, »doživljajsko gibanje«, »doživljajski dinamizem« oz. »teleološki dinamizem«⁶⁵ (Pogačnik, 1968: 179, 187, 207, 208).

Slovenska književnost 17. stoletja je stilna mešanica gotike, manierizma in baroka. Jasno je, da stilna oznaka za poimenovanje te književnosti ne pride v poštev, saj besedila ne vsebujejo značilnosti, ki jim jih stilna oznaka pripisuje. Podobno pa velja tudi za protestantsko (in bi veljalo tudi za protiprotestantsko) književnost 16. stoletja: stilno je srednjeveška, a srednjeveškost ni tista specifika slovenske protestantske književnosti, ki bi to književnost

⁶⁴ Celo v besedilih Svetokriškega in Rogerija se nahajajo (poleg »ekstremnega barokiziranja«) tudi »tipičn[i] zgled[i] srednjeveške miselnosti in izražanja« (Pogačnik, 1990: 236).

⁶⁵ Navedene izraze si razlagam na dva načina: prvič, piscem je snov za pisanje dajala razlika med »nizkim« in »visokim«, »zunanjim« in »notranjim«. Npr. Skalarjevo izhodišče v E1643 je štiriosni križ: za zveličanje mora vernik misliti na visoko (nebesa), nizko (pekel), zunanost (posvetne skušnjave) in notranost (dušica). Drugič, mistiki (in za njimi devotisti) so z manipulacijo telesa (nizkega) dosegali božje (visoko). Njihovo delovanje (doživljanje) je *vmes*.

oddelila⁶⁶ od drugih del starejše slovenske književnosti. Za to potrebujem zgodovinsko določitev.

2. 4 Zgodovinska določitev

Z zgodovino (tudi slovenskega) protestantizma in katoliškega reformiranja se ukvarjajo mnoga dela. Kljub temu menim, da je zgodovinski okvir v tej nalogi pomemben, saj v marsičem tudi določa književnost, ki jo naloga obravnava, poleg tega je vključitev zgodovine bralcu prijazna. Za stališča protestantov in marsikoga drugega sta bili namreč sporni tudi dve konkretni zgodovinski lastnosti dela duhovščine: njegovo bogastvo v revnem okolju in njegova nemoralna ob deklarirani in pridigovani morali. Duhovniki (Knowles piše o 9. in 10. stoletju, vendar to velja tudi po gregorijanskih reformah) so se ukvarjali s poljedelstvom, trgovanjem in tudi krčmarjenjem (Knowles in Obolensky, 1991: 209). V posvetno gospodarjenje naj bi bili duhovniki⁶⁷ in redovniki po uvedbi denarnega gospodarstva prisiljeni, saj je dotedanje cerkveno bogastvo predstavljala zemlja in prihodki od nje. Katoliška cerkev je uvedla prodajo odpustkov, neuradno pa je tolerirala tudi obresti⁶⁸. Ukvarjala se je s trgovanjem. Kmetje in meščani konkurence⁶⁹ ob vseh siceršnjih dajatvah seveda niso odobravali (Tüchle idr., 1994: 24–29, 33). Slab zgled je dajal tudi vrh Cerkve: po zahodnem razkolu (in hkratnem obstoju celo treh papežev⁷⁰) je v 15. stoletju papeštvo izgubljalo ugled z razkošnim posvetnim življenjem in vpletanjem v italijansko politiko (Knowles in Obolensky, 1991: 417). Močna ekonomska sila so do 13. stoletja postali tudi starejši redovi (npr. benediktinci) (Mlinarič, 1991: 80). Problematična je bila tudi nemoralnost duhovščine: »velik del« klera je imel žene ali konkubine (Knowles in Obolensky, 1991: 209). Konkubinat naj bi bil »skoraj neogiben« zaradi kmetovanja, priležnice naj bi imela četrтина ali tretjina duhovnikov, ki v tem niso videli pregrehe. Razlog za nemoralnost

⁶⁶ Prav to, z drugimi deli skupno srednjeveškost razčlenjujem v poglavju o (ne)modernosti nazorov.

⁶⁷ Tu mislim nižjo duhovščino, ki je bila revna, neizobražena in posvetnjaška. Višja duhovščina se je od nje v načinu življenja zelo oddaljila, npr. s pomočjo inštitucije vikarstva (Gestrin, 1952: 28).

⁶⁸ Proti obrestim so zaradi posredne navedbe v Lk 6, 35 bili vsi očetje in koncili (Delumeau, 1986: 330–331).

⁶⁹ Cerkev je imela še iz srednjega veka določene finančne privilegije in imunitete, nekaterim davčnim obveznostim pa se je izogibala (Ožinger, 1991: 94).

⁷⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Western_Schism, 16. 10. 2013.

naj bi bila izolacija (brez vizitacij) duhovnikov, predvsem pa njihova neizobraženost⁷¹ (Tüchle idr., 1994: 34–35). V slovenskem kulturnem prostoru so se številne nepravilnosti ali zlorabe položajev dogajale, ker oglejski⁷² patriarh ni mogel obiskovati tega dela svojega patriarhata (Vinkler, 2006: 512) – cerkvena meja namreč ni bila deželna meja. O neustreznem delovanju duhovščine piše v poročilu⁷³ ljubljanske sinode iz leta 1448, ki govori o konkubinatih, krčmarstvu, lovu, kockanju, opuščanju obredov, podkupovanju (za odvezo grehov, za »prizanašanje prešuštnikom«), prisvajanju premoženja, nerezidenčnosti župnikov in revščini vikarjev, neprimernih oblačilih in lišpanju (Pogačnik, 1968: 98; Mlinarič, 1991: 73). Innsbruški zbor 1518. in pismo kranjskim stanovom 1566. tako stanje še zmeraj potrjujeta: duhovniki so leni in neuki, kopičijo službe, kupčujejo z beneficiji in so nerezidenčni (Pogačnik, 1968: 98). Vizitacijsko poročilo za Kranjsko iz leta 1581 govori o razuzdanosti vseh klerikov, pismo istega leta pa o le dveh kaplanih, ki sta brez sramu. Ljubljanski škof Seebach naj bi kupil poročeno žensko (Vinkler, 2006: 512–3).

Problematično je torej bilo posvetno gospodarjenje Katoliške cerkve, morala (gotovo vsaj nekaterih) njenih duhovnikov in redovnikov ter njeno vpletanje v politiko. Poleg tega je bilo ljudstvo zelo pobožno (religiozne prakse katoliških laikov so zajemale darovanja, miloščine, romanja, svetinjice, odpustke in zaščitnike zoper zlo ...), včasih tudi nekatoliško ali nekrščansko: posamezniki so verovali v prikazovanja, vedeževali, identificirali čarovnice (Tüchle idr., 1994: 41–42) – kar so skušali popravljati protestanti in tudi katoliki.

⁷¹ Šolanje duhovnika je potekalo pri drugem duhovniku, s »praktično pastorcijo« (Ožinger, 1991: 94), torej podobno splošnemu vajeniškemu sistemu. Schmidt sicer za slovenski kulturni prostor navaja katoliške župnijske in stolne šole (Schmidt, 1986: 203).

⁷² Ozemlje južno od Drave je bilo do srede 18. stoletja pod cerkveno oblastjo oglejskega patriarhata. Toda »Habsburžani niso želeli, da bi patriarhi kot beneški podložniki širili vpliv Benečanov ob izvrševanju cerkvene oblasti po avstrijskih deželah« (Grafenauer, 1991: 32; Mlinarič, 1991: 74). 1461. leta ustanovljena ljubljanska škofija naj bi bila zato podrejena neposredno papežu (http://sl.wikipedia.org/wiki/Oglejski_patriarhat, 3. 10. 2013), a tega podatka nisem zasledil nikjer drugje. Komunikacija Rima in Ogleja z avstrijskim delom patriarhata je bila motena: protiluteranski sklepi oglejske sinode leta 1565 niso imeli večjega vpliva v Notranji Avstriji (Benedik, 1991: 120), leta 1563 je cesar prepovedal celo razglasitev sklepov tridentinskega koncila (Dolinar, 1996: 152).

⁷³ Poročila protestantov o katoliških duhovnikih in redovnikih so lahko bila, razumljivo, pristranska, a bi taka lahko bila tudi katoliška poročila: »napihovanje« slabe moralne podobe bi utegnilo priklicati na pomoč patriarha ali papeža, ki jima je dostop do Avstrije tedaj bil otežen (nav. delo: 150).

Na cerkveno bogastvo, simonijo znotraj nje ter na njen monopol nad iniciacijo novih duhovnikov so se ljudske množice (ponekod tudi plemiči in duhovniki) že pred protestantizmom nekajkrat odzvale z različnimi heterodoksijami (»herezijami«⁷⁴), npr. bolgarski bogomili konec 10. stoletja, italijanski patareni (ki še niso heterodoksni), francosko-italijanski katarji (tudi albižani) v 1. polovici 12. stoletja, poleg njih pa tudi protestantom podobni⁷⁵ valdežani konec 12. stoletja (Knowles in Obolensky, 1991: 282–283, 333–337). Med valdežani in protestanti je v 14. stoletju nastopil avguštinist John Wycliffe s podobnim nestrinjanjem: zahteval je ubožno cerkev, zavračal transsubstanciacijo, čaščenje svetnikov, zakramente, ceremonije in cerkveno avtoriteto (vir avtoritete je le Biblija), sprejel pa predestinacijo. Vplival je na Jana Husa na prelomu 14. v 15. stoletje, ki je sicer transsubstanciacijo in avtoriteto Cerkve sprejemal, a slednjega (in obhajila pod le eno podobo) že njegovi somišljeniki, husiti, nič več (nav. delo: 407–409, 411–413; prim. Strle, 1977: 201).

Protestantizem ni hotel biti heterodoksija izven Katoliške cerkve⁷⁶, hotel jo je reformirati od znotraj, a je bilo njeno vodstvo proti (Kerševan, 2001a: 18; Kerševan, 2012: 77). Simbolični začetek protestantizma je 31. oktober 1517. leta, ko je Luter nadškofu poslal svoje teze (ni potrjeno, da jih je nabijal na vrata, kot pravi anekdota). Bistvenega pomena je, da je bogu pripisal večjo suverenost: »[n]ič zemeljskega ne sega v večnost; to velja tudi za papeško oblast.«⁷⁷

⁷⁴ Herezija ali krivoverstvo so »vsi odkloni od dogmatičnih ali moralnih naukov katoliške Cerkve.« (Knowles in Obolensky, 1991: 333). Po SSKJ bi »kriva« vera bila »odklonska« vera, vendar tudi »lažna« ali »napačna«. Ker se mi zaradi tega izraz ne zdi ustrezen, uporabljam heterodoksijo, pri kateri po SSKJ »hetero-« pomeni »drugačen« ali »različen«.

⁷⁵ Valdežani so zavračali relikvije, romanja, post, blagoslovljeno vodo in vpliv prostora molitve na njeno učinkovitost (<http://en.wikipedia.org/wiki/Waldensians>, 1. 10. 2013). Sprejemali so le avtoriteto Biblije in zavrnili transsubstanciacijo (Knowles in Obolensky, 1991: 336–337). Bolj od protestantov pa so podarjali neustreznost posvetnega dela za duhovnika (<http://en.wikipedia.org/wiki/Waldensians>, 1. 10. 2013).

⁷⁶ Protestantizem tudi ni prekinil »z religiozno preteklostjo zgodnejših stoletij«, npr. z Avguštinom, določen vpliv so imela tudi sodobna katoliška dela in npr. *Hoja za Kristusom* (Delumeau, 1986: 752–753).

⁷⁷ Prim. Kerševan, 1993: 21, 27–29. Iz tega temeljnega izhodišča potem izhaja »sedem členov«, v katerih so katoliki protestantom nasprotovali: opravičenje (suverenejšega protestantskega boga dobra dela ne prepričajo, posameznik je opravičen po božji milosti), razlaga Biblije (za protestante je Biblija razodeta božja beseda in je dokončna, vsakdo mora prebirati Biblijo in ne interpretov), zakramenti (pri protestantih le tista/-i, ki naj bi ju/jih neposredno postavil Kristus), ženitev duhovnikov (v Bibliji ni prepovedana), oblast cerkve (gre za »ključe nebeškega kraljestva«: za protestante so cerkev vsi verniki, za katolike pa je cerkev sveta in nadaljevalka Kristusovega dela: vernikom je nadrejena (Kerševan, 2001a: 23; prim. Daniélou in Marrou, 1988: 15)), čaščenje svetnikov (protestanti jih

Lutrove teze so se zelo hitro širile (po celotni Nemčiji so jih poznali že v začetku 1518. leta) zaradi nasprotovanja »pretirani papeški davčni politiki« in siceršnjega protirimskega razpoloženja, zaradi pomanjkanja dovolj izobraženih katoliških nasprotnikov ter zaradi tiska (Tüchle idr., 1994: 58–62). Podobne nazore je imel Cvingli v Švici, le da sta zakramenta krsta in večerje zanj le simbola, brez kakega nadnaravnega dogajanja, pa tudi sicer je njegov nauk bil »ohlapni spoj včasih med seboj težko pomirljivih elementov« (nav. delo, 1994: 70–71, 84; Delumeau, 1986: 807). Generacijo mlajši je francoski protestant Calvin, ki je v Švici »vzpostavil teokracijo«. Leta 1551 se je glede evharistije uskladi s Cvinglijevim naslednikom Bullingerjem⁷⁸, kalvinizem pa je bil vpliven tudi v Franciji (hugenoti), Angliji (puritanci), na Škotskem (prezbiterijanci) in Nizozemskem (buri) (Tüchle idr., 1994: 99–103, 120; Kerševan, 2001a: 30; Kerševan, 2012: 77, 131; Burckhardt, 1963: 350–351). Calvinizem je aktivistično usmerjen (verniki naj bi v svetu delovali, kot da je (torej: verniki) že odrešeni), luteranski nasprotniki so mu očitali obujanje dobrih del (Kerševan, 2001a: 35, 37). Na slovenski kulturni prostor so vplivale »v glavnem luteranske smeri« (Ožinger, 1991: 96).

Okoli 1525 sta protestantizem v Notranjo Avstrijo prinašala dva tokova, tržaški in nemški. Italijanski protestanti naj bi sledili predvsem švicarskemu⁷⁹ protestantizmu, nemški pa Lutru. Protestantizem so razširjali geografsko mobilnejši posamezniki, npr. študentje, trgovci, obrtniki, rudarji in romarji (Pogačnik, 1968: 103; Ožinger, 1991: 96; Kerševan, 2012: 77). Do leta 1530 ga že je že poznala kranjska, koroška in štajerska elita, pri zemljiški gospodi so protestanti namreč našli zaščito (Ožinger, 1991: 98–99). Zaščitništvo plemstva je usodo slovenskih protestantov tudi zvezalo⁸⁰ z usodo njihovih političnih pokroviteljev⁸¹: ko je konec 16. stoletja moč deželnih stanov upadla, je to pomenilo konec slovenske protestantske cerkve.

spoštujejo, a ne verjamejo v njihovo posredniško vlogo) in vice (Biblija naj o njih ne bi pisala) (Ožinger, 1991: 98; Benedik, 1991: 119).

⁷⁸ Od tu helvetska veroizpoved oz. švicarska reformirana cerkev (ki je glede vprašanja evharistije sicer bolj kalvinistična). Trubar v svojih besedilih misli to cerkev, ko piše o cvinglijanstvu (Kerševan, 2012: 84)! T. i. züriško soglasje ali *Consensus Tigurinus* so po več kot dvoletnem dogovarjanju objavili 1551. leta (http://en.wikipedia.org/wiki/Consensus_Tigurinus, 10. 10. 2013).

⁷⁹ In sicer Bullingerju, ker naj bi bil Calvin preoster (Bonazza, 1996: 23). To pojasni tudi Trubarjevo zanimanje za Bullingerjevo misel.

⁸⁰ Luteranstvo – kalvinizem pa manj – potrebuje zunanjo (tj. politično) podporo, zato je občutljivejša na politične spremembe (Kerševan, 2012: 79).

Protestantizem je v slovenskem kulturnem okolju podpiralo predvsem plemstvo, tudi meščanstvo, ni ga pa sprejela večina kmetstva⁸². Protestantizem v slovenskem kulturnem prostoru ni bil ljudsko gibanje⁸³ (nav. delo: 100). Če so se že odmaknili od katolicizma, so se kmetje po eni strani odločili za prekrščevalstvo⁸⁴ (socialno bolj radikalno od luteranstva v smislu skupnega premoženja vernikov in zavračanja stanovske delitve družbe), po drugi pa za proti katolicizmu orientirano (a vendar heterodoksno in preganjano) štiftarstvo (verniki so protipravno postavljali kapelice, cerkve ali svete poti) oz. skakaštvo (vključili so obredne plese). Dodatna heterodoksija so tudi martrarji ali zamaknjenci, ki so se mučili (nav. delo: 100–101; Kerševan, 2006: 26).

Protestantski deželni stanovi⁸⁵ Notranje Avstrije so se katoliškemu knezu lahko konfesionalno zoperstavili zaradi turških napadov⁸⁶ in svojih (za kneza nujnih) prispevkov za protiturško vojsko – knez je bil od deželnih stanov odvisen in je moral popuščati njihovim religijskim zahtevam (Ožinger, 1991: 100, 103; Voje, 1996: 215). Tako je konec koncev tudi Trubar kot organizator kranjske protestantske cerkve izkoriščal stanja politične nemoči kneza (Kerševan, 2012: 79). Augsburški verski mir iz leta 1555 je prinesel »svobodo« veroizpovedi deželnim stanovom (tudi meščanom) in knezom (Pogačnik, 1968: 102). Kriptoreformacija je postala odkrita reformacija:

⁸¹ Podpora »nemških protestantskih plemičev in meščanov [...] je vključevala tako politične odločitve deželnih stanov kot neposredno finančno podporo« (Kerševan, 2012: 111), npr. za šolske ali cerkvene objekte in tisk. Na Kranjskem so protestantizem proti katoliškemu knezu podpirali (nekateri) deželni stanovi, drugeje pa ga je knez, npr. v Württembergu vojvoda Krištof – zato je bil Tübingen tako vztrajno luteranski (Vilfan, 1986: 13; Kerševan, 2012: 185).

⁸² Izjemi sta Prekmurje, kjer postane protestantski (luteranski iz nemških vplivov in kalvinističen iz madžarskih) tudi del kmetstva (Ožinger, 1991: 103; Kuzmič, 2006: 203–204), in dežela Koroška, kjer je bilo luteranstvo (celo flacijanstvo) v Notranji Avstriji v 16. stoletju najrazvitejše – pri meščanstvu in tudi pri kmetstvu (Zalta, 2006: 145–146; Kerševan, 2012: 177). Z vizitacije leta 1583 na Kranjskem pa so poročali: »kmečko ljudstvo se v glavnem zvesto drži katoliške vere« (Benedik, 1991: 124).

⁸³ Čeprav bi lahko kmetско prekrščevalstvo pojmoval kot bližnje drugim trem protestantskim usmeritvam, ki se od prekrščevalstva sicer ločijo.

⁸⁴ Prekrščevalstvo naj bi sicer bilo bolj meščanska smer, štiftarstvo pa kmečka in v slovenskem kulturnem prostoru tudi bolj razširjena (Gestrin, 1952: 39–42).

⁸⁵ Deželni zbor so sestavljali štirje stanovi: prelati, gospodje, nižje plemstvo in meščani. Plemstvo je bilo načeloma davkov prosto, zato je imelo ob uvedbi izrednih protiturških dajatev veliko pogajalsko moč (Vilfan, 1986: 10).

⁸⁶ Na Kranjskem je bilo le od 1525. do 1530. leta kar 50 turških napadov. V drugi polovici 16. stoletja so bili redkejši (verjetno zaradi izpopolnjene avstrijske obrambe), ko pa je protestantizem dosegel svoj višek, so prenehali (Voje, 1996: 219).

protestantsko naj bi bilo »domala vse plemstvo« in tudi precej meščanstva (Ožinger, 1991: 103). Vendar je »svoboda« veroizpovedi pomenila (omejeno) izbiro med katolicizmom in luteranstvom (augšburško veroizpovedjo), in prvi je izbral zemljiški gospod: če je podložnik imel drugo veroizpoved, se je moral izseliti (če pa tretjo, torej nekatoliško in neluteransko, so ga obsodili na grmado), v praksi tudi utrpeli škodo na svojem premoženju in ugledu. Iz miru izvzete prekrščevalce in reformirance⁸⁷ so preganjali oboji. (Tüchle idr., 1994: 117–118; Kerševan, 2012: 131). Ker je bil deželni knez Notranje Avstrije katolik, je bila luteranska cerkev v Notranji Avstriji formalnopravno »tolerirana«, vendar »dobesedno nelegalna ustanova« (Vinkler, 2004: 609). Knez je moral luteranske cerkve tolerirati, ker so deželni stanovi luteranstvo močno branili. Trubarja je knez lahko izgnal šele potem, ko je izdal cerkveni red (CO1564), kar je »veljalo za izključno pravico deželnega kneza« (Benedik, 1991: 120). *Formula concordiae*⁸⁸ iz leta 1577 naj bi bila dokončna veroizpoved filipističnih luterancev, s katero so se jasno oddaljili od flacijanstva, cvinglijanstva, kalvinizma in seveda prekrščevalstva in jo je odlašaje podpisal tudi Trubar (Kerševan, 2012: 77). Dogovor v Brucku na Muri leta 1578 (t. i. bruška pacifikacija) je veljal za plemstvo (ter njihove družine s služabniki) Notranje Avstrije in Ljubljano, Gradec, Celovec in Judenburg: protestanti so lahko ustanavljali cerkve, šole in imenovali predikante. Od drugod pa je nadvojvoda Karel protestante še zmeraj preganjal (Grdina, 1999: 141–142; Ožinger, 1991: 104; Benedik, 1991: 121). Z bruškim dogovorom so ustanovili Vojno krajino⁸⁹, kar je pomenilo padec finančne avtonomije stanov, krepitev moči deželnega kneza in izgubo politične podpore protestantom v Notranji Avstriji, kar je navsezadnje pomenilo njihov izgon (prim. Jerše, 2009b: 73).

Protiprotestantske ukrepe so katoliki začeli izvajati že v 20. letih, ko je cesar Ferdinand zapovedal smrtno kazen ali zapor za luterance in sežig njihovih knjig (Pogačnik, 1968: 103). Prepovedim so sledile vizitacije. Ljubljanski škof Textor je pridobil zaporne naloge za protestante in vpeljal jezuite v avstrijske dežele, njegov naslednik Seebach je bil bolj medel (Benedik, 1991: 118–120). Protiprotestantske ukrepe je moral (katoliški) vladar omejevati zaradi

⁸⁷ Reformirana (tj. kalvinistična) cerkev dobi enako priznanje kot luteranstvo šele po 30-letni vojni (Kerševan, 2012: 131).

⁸⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/Formula_of_Concord, 9. 10. 2013

⁸⁹ http://sl.wikipedia.org/wiki/Stanovsko-monarhični_dualizem, 9. 10. 2013

zunanjemu turške nevarnosti, zaradi česar je najverjetneje prišlo do popuščanj, kot sta augsburški in bruški konfesionalni kompromis. Nadvojvoda Karel se je od 1579. natančno držal bruškega dogovora: izven določenih mest je predikante preganjal, tiskarne zapiral (tudi Mandelčevo), prepovedoval protestantska bogoslužja in krste, poroke ter pogrebe, zahteval vrnitev katoliškega premoženja, na uradih in dvoru protestante odstavil (nav. delo: 122). Z nadvojvodo Ferdinandom II. (od leta 1595) so za protestante nastopile še težje razmere, ker je uveljavil reformacijske komisije. Lavantinski škof Stobej je za njih napisal protiprotestansko-reformacijski⁹⁰ program, ki sta ga izvrševala sekovski škof Brenner na Štajerskem in Koroškem ter ljubljanski škof Hren na Kranjskem: za različne stanove je »reformiranje« potekalo z različno hitrostjo, verjetno je bilo tedaj najtežje protestantskim meščanom. Komisije so uporabile različna nasilna sredstva: pregone, rušitve, zaplembe, sežige, prisilne prisege ... (nav. delo: 131–132). Leta 1602 so bili »protestanti legalno lahko le še plemiči« (Grdina, 1999: 106), a še te so do leta 1628 izgnali ali jih »konvertirali«, tako da so protestanti ostali le v Prekmurju in na Koroškem, ki je bila najbolj protestantska dežela Notranje Avstrije⁹¹ (nav. delo: 160; Jerše, 2009b: 74). Protestantski plemiči so se morali odseliti na območje tedanje 30-letne vojne, kar naj bi dokazovalo moč oz. zaresnost religijskega motiva plemstva za protestantizem (Kerševan, 2001b: 178). 30-letna vojna (1618–1648) se je končala z vestfalskim mirom, ki je potrdil obstoj protestantizma v cesarstvu (Tüchle idr., 1994: 208), in sicer na območjih, od koder ni bil predhodno že pregnan.

Izraz protireformacija je nastal v Nemčiji in so ga »v romanskih deželah [...] pogosto odklanjali« (nav. delo: 168). V slovenskem kulturnem prostoru naj bi bila oznaka vrednostno obremenjena, ker »aludira na negativni pol dobe kot uničevalke obetavnih temeljev slovenske književnosti, ki jih je ustvarila reformacija« (Koruza, 1989: 9). Poleg navedenih občutljivosti naj izraz protireformacija ne bi bil ustrezen za poimenovanje 2. polovice 16. in preloma stoletij zato, ker se je tudi Katoliška cerkev reformirala (Grdina, 1999: 102; Benedik, 1991: 113). Grdina zato poleg izraza protestantska uporablja tudi izraz katoliška reformacija⁹². Če so imeli protestanti

⁹⁰ Da delovanje komisij ni bilo le protireformacijsko, dokazujejo poleg nasilnih sredstev tudi npr. vizitacije (Grdina, 1999: 103–104).

⁹¹ Na Koroškem naj bi bilo plemstvo večinoma protestantsko, na Štajerskem »približno polovica« plemstva in na Kranjskem »nekje vmes« (Kerševan, 2001b: 174).

⁹² Protiprotestantska protireformacija bi za Grdino vključevala nasilje in bila predhodna katoliški reformaciji. Podobno meni Benedik (za »protireformacijo« je potrebna sila), a sta zanj pojava bila prepletena (Benedik, 1991:

»revolucijski pristop«, je bil pristop Katoliške cerkve k spremembam »evolucijski«. Cerkev je namreč po neuspešnih konstanškem in baselskem koncilu izpeljala dolgotrajni tridentinski koncil (Grdina, 1999: 103), ki pa je razdor med luteranci in katoliki še poglobil, saj je pomenil »jasn[o] opredelitev spornih doktrinarnih trditev« (Tüchle idr., 1994: 161). S svojimi sklepi je sprožil »poudarjanje in poglobljanje razlik« (Kerševan, 2001a: 31). Kljub vztrajanju pri dogmatičnih stališčih je koncil izdal nekatere reformne dekrete o vizitacijah, rednih sinodah, sodiščih, zmanjšanju dvorjanov, podpori jezuitom in njihovim kolegijem, kaznovanju kleriške nemorale, rezidenčnosti škofov, o večjem poudarku na pastoralni dejavnosti (Tüchle idr., 1994: 161, 166, 168, 171; Benedik, 1991: 114–115). Na reformacijske težnje katolicizma (in ne le na protiprotestantizem) v slovenskem kulturnem prostoru že v 2. polovici 16. stoletja⁹³ kažejo tudi opomini duhovnikom, podpiranje graškega in ljubljanskega jezuitskega kolegija, pomoč kapucinom, ustanovitev gornjegraškega semenišča ter gornjegraška letna sinoda (Benedik, 1991: 124–126).

Namesto katoliške »reformacije« sem večkrat srečal katoliško »prenovo«, predvsem pri katoliških piscih⁹⁴: »Katoliško Cerkev je notranja prenova okrepila, učinki politične protireformacije v Nemčiji in Franciji pa so jo vsaj relativno utrdili, tako da v 17. stoletju kaže neizmerno duhovno bogastvo in življenjsko moč pri oblikovanju in preobrazbi sveta« (Tüchle idr., 1994: 245). »Prenovo« zagovarja tudi Benedik, ker naj bi izraz katoliška »reformacija« sicer upošteval reforme, a naj bi se preveč povezoval s protestantizmom (Benedik, 1991: 113). Grdina meni (obratno), da izraz prenova ni najboljši, ker se je Katoliška cerkev evolucijsko in

113–114): protireformacija je bila značilna predvsem za 2. polovico 16. stoletja (a tudi za začetek 17. stoletja), vendar je bila vzporedna katoliška »prenova« (ki pa naj bi zaživela v 17. stoletju). Sklepam lahko, da Kerševan, podobno, povezuje protireformacijo »z oboroženimi reformacijskimi komisijami«, vendar razločuje dve usmeritvi prizadevanja za katoliško »prenovo«, in sicer notranjo, ki je skušala vplivati na osebno religioznost posameznikov (in je s tem bila konkurenčna protestantskim ciljem) – na osebno religioznost skušata vplivati Skalar in Kastelec –, ter zunanjo (tj. krepitev zunanjih manifestacij katolicizma, torej krepitev ljudskih pobožnosti – kar je bilo s cilji protestantov seveda v nasprotju) (Kerševan, 2001b: 162, 182–183). Reformatorji so pred in med protestantizmom obstajali tudi znotraj Katoliške cerkve (Rajšp, 1996: 94–95). Sodobniki naj bi protireformacijo imenovali »deželnoknežja reformacija« (Jerše, 2009b: 74), kar dodatno upravičuje rabo izraza za spremembe v Katoliški cerkvi. O dveh reformacijah – katoliški in nekatoliški – piše tudi Delumeau (npr. 1982: 231).

⁹³ Predvsem z ljubljanskim škofom Tavčarjem (prim. Grdina, 1999: 154).

⁹⁴ Že v (slovenskem) podnaslovu *Zgodovine Cerkve 3* – nemški izvirnik je podnaslovljen le z »reformacija in protireformacija« –, kjer sem poleg »prenove« našel tudi »obnovo«, v *Zgodovini Cerkve na Slovenskem* avtorji prav tako uporabljajo oba izraza ...

daljnosežno reformirala (Grdina, 1999: 203, op. 4; prim. Kerševan, 2001a: 18). Nekateri avtorji pa pišejo tudi o katoliški »obnovi«⁹⁵: Pogačnik je kritičen do tridentinske prenove: koncil naj bi vsilil »obnovo [!] forme«, kar na moralno in religiozno vsebino ni vplivalo. Rezultat naj bi bil mehanicizem, ne pa prenovljeno religiozno življenje (Pogačnik, 1968: 172). Katoliško »obnovo« uporabljata raziskovalca Skalarjevega dela, Monika Deželak Trojar in Matija Ogrin. O »obnovi« piše Ožinger, in sicer v delu cerkvene zgodovine o protestantizmu (Ožinger, 1991: 106) – kar je mogoče še razumljivo. Tudi Jože Rajhman je menil:

»Predvsem je treba vedeti, da se katoliška teologija tudi po tridentinskem koncilu v svojih bistvenih sestavinah ni spremenila, temveč je bolj ali manj ostajala v okvirih srednjeveške sholastične teologije« (Rajhman, 1989: 131).

Katoliško zgodovinopisje ocenjuje, da je po protireformaciji v marsičem nastopilo »oživljanje poznega srednjega veka,« in sicer z »ljudskimi pobožnostmi« (a z »manj stranpotmi«), »globoko zakoreninjeno vernost[jo]« in velikimi srednjeveškimi redovi (Tüchle idr., 1994: 299). Kakšna pa je bila ljudska religioznost poznega srednjega veka, ki so jo v 17. stoletju spet spodbujali⁹⁶? V slovenskem kulturnem prostoru se je prebudilo »živahno versko življenje« z bratovščinami, romanji, Marijinim kultom in s čaščenjem drugih svetnikov, čaščenjem rešnjega telesa, popularizacijo molitve rožnega venca, (tudi samovoljnim) obhajanjem praznikov (Mlinarič, 1991: 85–91). K utrjevanju katolicizma v slovenskem kulturnem prostoru sta veliko pripomogla jezuitski (z izobraževanjem in pridigarstvom) ter kapucinski red (s pridigarstvom, spovedovanjem, dramatiko, spodbujanjem ljudskih pobožnostih) (Benedik, 1991: 117). »Katoliško 17. stoletje je v glavnem že pozabilo reformacijo in protireformacijo in živelo vsaj v slovenskih deželah v relativnem miru, čeprav tridesetletna vojna ni šla mimo povsem neopazno«: Svetokriški naj Trubarja sploh ne bi več omenjal (Rajhman, 1996: 88).

V tej nalogi izraz protireformacija pomeni nasilno spoprijemanje katolicizma s protestantskimi usmeritvami. Točnejši izraz bi bil protiprotestantizem (ob predpostavki, da uporabljam izraz

⁹⁵ Ali »restavraciji« – Benedik oboje kritizira, saj izraza ne izpostavljata reformnih koncilskih prizadevanj (Benedik, 1991: 113).

⁹⁶ Zelo zanimive so inovacije v »spodbujevalni« tehnologiji: katoliški reformatorji so uporabljali različne učne pripomočke, npr. lobanje, slišne in vidne učinke, prenosne slike ali se pred publiko trpinčili (Delumeau, 1986: 523).

protestantizem⁹⁷ za nove krščanske usmeritve 16. stoletja), ki pa ni uveljavljen, kot je protireformacija. Katoliška reformacija je zame sprejemljivejša od prenove ali obnove, saj je glede na organizacijske, pedagoške in navsezadnje literarne učinke katolicizem v 17. stoletju zares reformiran. Z zgodovinarskim poimenovanjem za književnost 17. stoletja bi potem bilo tako: protiprotestantska književnost bi lahko bila kvečjemu Hrenova oz. Čandkova dela, po 1630 pa naj bi bil katolicizem že reformiran⁹⁸, predvsem pa brez religijskega nasprotnika v Notranji Avstriji, zato bi dela lahko poimenovala npr. oznaka književnost reformiranega katolicizma 17. stoletja. Težave se pojavijo tudi pri poimenovanju književnosti slovenskih protestantov. Izraz reformacija, kot sem utemeljeval, lahko poimenuje tudi katoliško reformacijo (čeprav verjetno ni prva asociacija) in je zaradi te dvoumnosti manj sprejemljiv. Grdina dodatno ločuje protestantsko reformacijo in protestantizem, pri čemer gre pri protestantski reformaciji za religijsko gibanje, ki ima »revolucijski koncept sprememb«, pri protestantizmu pa za cerkev z njeno ideologijo (Grdina, 1999: 109). Podobno razločevanje ponudi Rajšp, le da med reformacijo in protestantizmom (Rajšp, 1996: 95). Slovenska protestantska reformacija naj bi torej postala – po Rajšpu – slovenski protestantizem z objavo ključnih dokumentov, tj. s cerkvenim redom in veroizpovedjo (CO1564 in A1562), ter z vzpostavljenimi institucijami, npr. cerkvami in šolo. V tej nalogi se mi ne zdi smiselno, da bi Trubarjevim delom do leta 1562 nadel drugo oznako kot njegovim delom po tem letu, zato vsa imenujem književnost slovenskega protestantizma. Če bi hotel zgodovinsko ustrezno poimenovati izbrano književnost (ter se izogniti stilnim in vrstnim oznakam) obeh religijskih usmeritev, bi to bili književnost notranjeavstrijskega (ali kranjskega) filipističnoluteranskega (gl. naslednje poglavje) protestantizma 16. stoletja in književnost reformiranega katolicizma 17. stoletja. Zaradi praktičnosti sem se odločil, da bom uporabil »krovno« oznako starejša slovenska književnost – tudi v naslovu naloge.

⁹⁷ Zgodovinsko izraz ni ustrezen: protestanti (luteranskega tipa) so sebe »dosledno imenovali pripadnike augsburške veroizpovedi«. Težav z izrazom »protestantizem« je še več: pojav naj bi lokaliziral na Nemčijo, vezal na zgodovinski dogodek in mu dajal politični predznak. Ožje oznake, kot so luteranstvo, cvinglijanstvo ali kalvinizem, pa naj bi poudarjale odklon od pravovernosti in vodstveno osebnost (»heretika«) ter tako degradirale te religiozne usmeritve v dolgo vrsto »herezij« (Kerševan, 2001a: 26; 2012: 19; Rajšp, 1996: 96).

⁹⁸ Do 1630 naj bi Katoliška cerkev prešla iz reformacije v reformiranost (Grdina, 1999: 156).

2. 5 Konfesionalna določitev

Ker bom raziskoval književnost, katere najpomembnejša značilnost je nabožnost, in odnos do pojava v tej književnosti, na katerega, mislim, je vplivala predvsem piščeva religioznost, moram določiti, h kateri religijski usmeritvi so izbrani pisci sodili. Trubar je imel okoli leta 1550 »zelo osebno reformacijski nazor« – šlo naj bi za »reformacijski sinkretizem« (zelo močan vpliv Erazma Rotterdamskega, dopisoval si je z cvinglijancem Bullingerjem in hkrati radikalnim luterancem Vlačičem, imel je stike z italijanskimi protestanti, raziskovalci so zaznali tudi Kalvinov vpliv in celo socinianistične prvine); nato naj bi zanj bilo v 1. polovici 60. let značilno »najširše pojmovano martinovstvo« (ki naj bi se kazalo v kombiniranju treh veroizpovedi v A1562); in po letu 1578 filipizem (ko podpre *Formulo concordiae*). Vsekakor je Trubar deloval in mislil (po potrebi potihoma) povezovalno (Grdina, 1999: 147, 197; Kerševan, 2001a: 8; Kerševan, 2012: 77, 80; Kuzmič, 2006: 199–200; Bonazza, 1996: 28). Po Rajhmanu se je Trubar sicer teološko res razvijal vedno bolj proti luteranstvu, a so švicarski elementi vedno obstajali. Njegov nazor naj bi imel tudi humanistične/racionalistične elemente (tj. erazmovske), ker naj bi čaščenje svetnikov zavračal bolj kot luteranstvo sicer (Rajhman, 1986b: 165, 167). Kerševan se ne strinja s pojmovanjem (usmerjenega) razvoja Trubarjeve misli: »razvoja Trubarjevega opredeljevanja ni mogoče razlagati kot prehajanje od švicarskih k (čedalje bolj) specifično luteranskim« (Kerševan, 2012: 90). Opravi sem majhen preizkus: ob različnih pojmovanjih posledic »nespodobnega«/»nevrednega« uživanja hostije oz. kruha naj bi se pokazala kalvinistična (z neverujočim se po jedi ne zgodi nič) oz. luteranska usmerjenost (neverujočemu je jed »v pogubo«⁹⁹) (nav. delo: 84) – gre torej za test protestantove usmeritve. Na njem se je Trubar (in sicer že v K1550: 79) izkazal za luteranca – in seveda tudi Dalmatin (GP1584: 40). Krelj in Dalmatin sta imela več teološke vednosti kot Trubar, a sta bila manj samosvoja (Rajhman, 1986b: 171). Za najbolj izobraženega slovenskega protestanta naj bi veljal Krelj (Širca, 2012: 204).

⁹⁹ Pri katoliškem pridigarju Julienu Lorientu s konca 17. stoletja je jed v pogubo, če je prejemnik v naglavnem grehu, ali se ne zgodi nič, če je v malem. O škodljivosti »nespodobnega« sprejema hostije so pisali tudi drugi pridigarji (Delumeau, 1986: 725–726).

Opazna smer v slovenskem protestantizmu je bilo tudi flacijanstvo. Ko je Philipp Melanchthon sprejel različnost obredov med katoliki in luteranci¹⁰⁰ kot manj pomembno zadevo (*adiaforo*¹⁰¹), se je zaradi tega sprl z Matijo Vlačičem, ki je ostajal pri ostrem ločevanju in se hkrati od filipističnega luteranstva odmaknil s svojim pojmovanjem človekove nesvobodne volje (Pogačnik, 1968: 119). Ti spori so privedli do dveh tokov luteranstva: do flacijanstva (Vlačić) in filipizma (Melanchthon). Krelj je bil flacijansko usmerjen (Kerševan, 2001a: 8; Rajhman, 1986a: 43), vendar naj se njegova usmeritev ne bi »izrazito« kazala v njegovih delih in nastopanjih (Gestrin, 1952: 35). Na Kranjskem se je sicer pojavilo nasprotje med slovenskimi flacijanci (Kreljem, po letih starejšim Klombnerjem¹⁰²) ter filipisti (Dalmatin, Bohorič, pogojno Trubar) (Grdina, 1999: 195; Rajhman, 1986a: 43), širše tudi Regensburg proti Tübingenu (Grdina, 1999: 153, op. 145), vendar se v slovenskem kulturnem prostoru nesoglasja naj ne bi (vsaj močno) izrazila (Rajhman, 1986a: 47).

Dalmatin pa naj bi bil nesporno filipist.¹⁰³ »Reči je mogoče, da je Trubar Dalmatina štel za najlegitimnejšega nadaljevalca svojega dela in ga je za tako vlogo tudi pripravljaj« (Grdina, 1999: 134, op. 119). Dalmatin je Trubarjevo smer nadaljeval, »vendar v poudarjeni württemberški različici augsburške veroizpovedi«. Rajhman je razločeval tri hkratne protestantske usmeritve kranjskih protestantov: Trubarjevo splošnejšo (od v Notranji Avstriji najuspešnejšega filipizma), Dalmatinovo fokusirano (filipizem) in Kreljevo od filipizma odklonsko (Rajhman, 1986a: 42, 46). Če sta v slovenskem kulturnem prostoru bila prisotna oba vala luteranstva (tako filipizem z Dalmatinom kot flacijanstvo s Kreljem), ni Trubar pripadal nobenemu od njiju, saj je razne delitve skušal preseči.

Religijska podoba Notranje Avstrije je bila v 16. stoletju še bolj raznobarvna. Tako ali drugače luteranski naj bi bili »vrhovi našega meščanstva [...], velik del cehovskega meščanstva, pretežna

¹⁰⁰ Npr. spremembo barve duhovnikovega mašnega oblačila. Interim, ki ga je Melanchthon podprl, je sprejemal npr. tudi zakrament bolniškega maziljenja. Vlačić se je tem in drugim kompromisom uprl (Reinmann v Ilić, 2013: 221).

¹⁰¹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Adiaphora>, 27. 9. 2013

¹⁰² Že leta 1527 nastane ljubljanski krožek Matije Klombnerja za protestantsko in reformatorsko misleče (Pogačnik, 1968: 103).

¹⁰³ Za filipistično luteranstvo je bila bistvena značilnost njegova relativna konfesionalna tolerantnost, celo inkluzivnost, in sicer tako do švicarske reformacije kot do katolicizma (<http://en.wikipedia.org/wiki/Philippists>, 11. 1. 2014).

večina višjega in nižjega plemstva ter del od katolištva odpadle, predvsem nižje duhovščine.« (Gestrin, 1952: 33–4) Katoličani naj bi bili v 16. stoletju »knez, višja duhovščina in majhen del z dvorom povezanega plemstva,« (nav. delo: 33) ter seveda nekaj kmetstva. »[K]mečke množice, plasti mestne revščine, plebejcev, in tudi del mestnih in vaških obrtnikov« pa so sprejeli prekrščevalstvo in štifstarstvo, pri čemer naj bi šlo za upor družbenemu redu, morebiti povezanem s tedanjimi kmečkimi upori (nav. delo: 36–37). Prekrščevalstvo je bilo v slovenskem kulturnem prostoru »v 16. stoletju zelo razširjeno« (Kerševan, 2006: 27), v začetni fazi protestantizma od vseh usmeritev celo najbolj. Prekrščevalci naj bi bili »radikalni somišljeniki« Cvinglija¹⁰⁴ (Kuzmič, 2006: 199, 203).

Izbrana pisca 17. stoletja sta protidentinska katolika, kot sem že povzemal, devotistične usmerjenosti.

2. 6 (Ne)modernost dveh nazorov

Po navadi pripisujemo protestantizmu modernizirajočo moč oz. progresivnost, katolicizmu pa konzervativnost: protestantizem naj bi od srednjega veka družbo že oddaljeval, katolicizem pa naj bi srednjeveškost družbe skušal ohraniti¹⁰⁵. Ta domnevni kontrast se (poleg drugih tém) v slovenski kulturni zgodovini razrešuje predvsem na poljih jezika, etnične identitete in tudi književnosti, zato je tudi največ raziskav slovenskega protestantizma z navedenih področij (prim. Bjelčevič, 2013: 124). Pristanek na veljavnost mita o progresivnosti protestantizma bi vodil do sodb, da je protestantizem s »programsko«, »kontinuirano« slovensko književnostjo začel, katolicizem je te začetke skoraj poteptal, protestantizem je slovenski jezik standardiziral, katolicizem standardnega slovenskega jezika ni potreboval, protestantizem je nagovoril Slovence, katolicizem se je spajdašil z avstrijskim centralizmom. Take stereotipe najlažje ovržem s prikazom, koliko sta protestantizem in katolicizem v svojih svetovnih nazorih sploh lahko moderna.

¹⁰⁴ Podobno tudi na <http://en.wikipedia.org/wiki/Anabaptist>, 10. 10. 2012.

¹⁰⁵ Npr. po Pogačniku si je Katoliška cerkev prizadevala za »restavracijo srednjega veka« (Pogačnik, 1968: 130).

Protestantizem naj bi bil (glede na srednji vek) inovativen v svojem spodbujanju individualizma¹⁰⁶ na področju religioznosti¹⁰⁷ (posameznik naj bi *sam*¹⁰⁸ uravnaval svoje delovanje glede na Biblijo in *sam* presojal prakse konkurence – Katoliške cerkve). Zaradi tega naj bi protestantizem pomenil »mogočen pretres in velik korak k osvobajanju človekovega subjekta« (Paternu, 1986: 63–64; prim. Pogačnik, 1968: 131). Vendar je tudi ta individualnost vprašljiva: posameznik je še vedno bil prisiljen priznati avtoriteto – tokrat Biblije (Kerševan, 2001a: 11).

Protestantizem naj bi verujočemu približal posvetno, s tem ko je delo v božjo slavo (ki naj bi v katolicizmu obstajalo predvsem znotraj samostana) prestavil v svet: v predprotestantskem katolicizmu so bogu v slavo delovali le menihi (druga dela so bila posvetnjaška), ki so se od socialnega okolja izolirali in fizično okolje omejili – zato lahko poenostavimo, da so delovali izven sveta. Po protestantsko pa je bogu v čast deloval tudi npr. rokodelc ali kmetovalec (splošneje: vsak stan ali delo¹⁰⁹, ki je bil/-o posamezniku dan/-o). Tako je svet tudi pravoverno verujočemu postal razpoložljiv: za manipulacijo in eksperiment. Nič več ni bilo o svetu potrebno razglabljanje od daleč, kot pri (katoliški) spekulaciji in kontemplaciji (Kerševan, 2010: 600–1; prim. Grdina, 2002: 7, Pogačnik, 1968: 131 in Jošar idr., 1995: 307). Četudi teza o manjši pomembnosti posvetnega delovanja za zveličanje posameznika pri protestantizmu¹¹⁰ drži (kar je za mojo nalogo zelo pomembno), pa ne drži, da bi zveličavnost vsakega stanu (ali: vsak stan daje enake možnosti za zveličanje) imela kake egalitaristične tosvetne posledice. Srednjeveške

¹⁰⁶ V slovenskem protestantizmu naj bi bil individualizem blizu že Trubarju, ki naj bi se že v K1550 izkazal za nominalista (Ti so bolj aristotelovski: bistva ali ideje niso realne, ampak so realne posameznosti; za nasprotnike, realiste, pa so realna ravno bistva, zato so bolj platonični. Tako razlikovanje izhaja iz 10./11. stoletja.) (Pogačnik, 1968: 118–119; Jerman, 1986: 123). Za nagnjenost protestantov k individualizmu bi lahko bil kriv tudi avguštinizem: Lutra naj bi do individualizirane religioznosti pripeljal prav Avguštin s svojo odprtostjo za mistiko: mistiki božansko iščejo z individualnim izkustvom (Jerman, 1986: 127).

¹⁰⁷ Trubar naj bi v K1555 prvič jasno zapisal, naj verniki primerjajo vsebino Biblije z nauki in praksami katolicizma (Paternu, 1986: 63). Torej je spodbujal individualno presojo.

¹⁰⁸ Vendar v luteranstvu ne popolnoma sam: deželni knez naj bi bil »dolžan skrbeti za red v Cerkvi.« Zato je Luter, namesto da bi omogočil čisti religiozni individualizem, dejansko omogočil nastanek nacionalnih cerkva (Tüchle idr., 1994: 76).

¹⁰⁹ Življenje v vsakem stanu in službi omogoča posameznikovo zveličanje, če se posameznik »prou derži« oz. če je moralen, kar pa je po veri (K1550: 146–147; K2I1575: 248; A1562: 180; HP1595: I/99; GP1584: 14). Za Lutra so vsakdanja opravila namreč »plod Duha« in ne »le« posvetna ali telesna opravila (Delumeau, 1986: 37).

¹¹⁰ Prim. A1562: 86–87. O tem več v poglavju o dveh svetovih krščanstva.

družbene razslojenosti (tudi) protestanti¹¹¹ niso skušali omajati¹¹², torej njihova misel ni socialnorevolucionarna¹¹³, razen z ukinjanjem specializiranega stanu duhovništva (prim. poglavje o bralstvu).

Protestantizem se je trudil poskrbeti za splošno (vsaj nekajletno) izobraževanje, v slovenskem kulturnem prostoru pa gotovo začel s standardizacijo in kodifikacijo jezika, razčlenjenim književnim »repertorijem« ter (sicer za dolgo pozabljeno) vplival na razvoj slovenske etnične identitete. Vendar: šolstvo, jezik in književnost niso bili nov cilj, bili so produkti dejavnosti, ki je bila usmerjena k »staremu« cilju¹¹⁴. Bistvo je torej ostajalo enako – srednjeveško. Zato je protestantizem (ali nekatere njegove usmeritve) moderno družbo le sooblikoval, ni pa bil njen vzrok ali pobudnik: protestantizem »kot duhovno gibanje ne pomeni preloma s srednjim vekom, kajti le posredno in slučajno je pomagalo pri stvaritvi modernega sveta« (Ožinger, 1991: 109). Podobno je menil tudi Troeltsch: protestantizem je moderno družbo pospeševal, ne ustvaril (Kerševan, 2001a: 12).

Iz svojega jedra ima protestantizem torej nemoderen, konzervativen družbeni nazor.¹¹⁵ Bil je enako nestrpen do religijske konkurence kot konkurenca: protestanti so preganjali »čarovništvo«, judaizem, katolicizem, druge protestantske usmeritve in tudi »ekstremiste« (prekrščevalce, arminijevce in socinianiste¹¹⁶), enako velja za katolicizem (nav. delo: 11; Delumeau, 1982: 208–209, 264). Poleg tega je protestantizem nadzoroval in discipliniral¹¹⁷ družbeno in zasebno

¹¹¹ Vsaj luteranska, kalvinisti so namreč spodbujali odkrivanje lastnih sposobnosti in čim boljšega družbenega položaja – v tem pogledu so bili modernejši (Kerševan, 2012: 37).

¹¹² Npr. Trubar v *Hišni tabli* K2I1575 ali K1550: 162–163.

¹¹³ Prav tako katoliška ne: maščevanje bo prišlo s sodnim dnem, to takrat pa vernikom nalaga potrpežljivost (Delumeau, 1986: 628).

¹¹⁴ Protestanti sami pravijo, da gre za »staro« vero.

¹¹⁵ Katolicizem prav tako: protireformacija in pokonciljska katoliška reformacija nista bili naklonjeni opazovanju, indukciji in preizkusom, zato tudi novim naravoslovnim odkritjem ne. Raje sta ostajali pri srednjeveškem Akvinskem (Tüchle idr., 1994: 288–289).

¹¹⁶ Prekrščevalci so zavračali stanovsko ureditev, po arminijevcih ima človek svobodno voljo za sprejetje vere v evangeljsko sporočilo, socinianisti so bili antitrinitarni (<http://en.wikipedia.org/wiki/Arminianism>; <http://en.wikipedia.org/wiki/Socinianism>; oboje 16. 10. 2013). Bonazza ugotavlja socinianistične prvine pri Trubarju (Bonazza, 1996: 28).

¹¹⁷ Prebivalstvo sta »normalizirala« (tj. akulturirala v svoje moralne in religiozne okvire) tako luteranstvo kot katolicizem, npr. z zapiranjem krčem, prepovedovanjem iger, plesov, gledališč in drugih oblik sprostitve. Take

življenje (Rajšp, 1986: 29), od protestantskih usmeritev posebno kalvinizem. Človek je namreč izprijen/pokvarjen¹¹⁸: po Lutru mu mora bog nujno nakloniti milost, da je zmožen opravljati (relativno) dobra dela. V tem je luteranstvo nasprotovalo katolicizmu: po nauku Katoliške cerkve lahko posameznik z dobrimi deli božjo milost pridobi¹¹⁹, po Lutru pa je dobljena milost (relativno) dobrim delom predhodna in ta na opravičenje ne vplivajo (Tüchle idr., 1994: 54; prim. Strle, 1977: 411). Protestanti so podobno konzervativni v pogledu na človekovo svobodno voljo: luteranstvo jo je priznavalo »zgolj v čisto praktičnih življenjskih zadevah«¹²⁰ (Paternu, 1986: 67; Jošar idr., 1995: 48). Če želim take in podobne konzervativnosti protestantskih usmeritev pojasniti, jih moram razumeti znotraj razvoja miselnosti/filozofije v srednjem veku.

V sholastiki je do 13. stoletja »prevladoval vpliv«¹²¹ Avguščina: ta je izvirno spojil platonizem in krščansko filozofijo¹²². V njegovem »spiritualističnem monizmu« ni bilo nasprotja med razumom in vero, vera je bila namreč osnova spoznanja. Veljalo je, da moraš za spoznanje boga predhodno spoznati svojo dušo, in sicer prek vere – s tem je odprl možnost za mistično religioznost in osebno izkustvo v njej (Jerman, 1986: 123). Platon je na tak način »pritajeno« sobival s krščansko teologijo. Od 12. stoletja začenjajo katoliški izobraženci prek Arabcev spoznavati Aristotela¹²³ (Knowles in Obolensky, 1991: 234). Bonaventura iz 13. stoletja se je

oblike »normalizacije« naj bi bile pogostejše od 2. polovice 16. stoletja zaradi vedno večjih kulturnih razlik med elito in drugim prebivalstvom. Katolicizem je poleg navedenega skušal prebivalstvo »normalizirati« tudi s spovedjo (Delumeau, 1982: 295, 300–301; Delumeau, 1986: 327, 456, 669–670, 696). Trubar je bil prepričan, da ljudje prebivajo z »grehi, z lažmi, razbojem, z golufjo, souvražtvom, nečistostjo inu zo vso žlaht [vsakovrstno] hudobo tar lotrya [nečistovanjem v širšem smislu].« (K1555: 363)

¹¹⁸ Samo zle sposobnosti (brez božje intervencije) so posamezniku pripisovali tako Luter in Trubar kot Kalvin in Cvingli (Delumeau, 1986: 40–42; K1550: 200). Zato Trubar kritizira »našo hudo izkaženo naturo« (K1550: 38, 59–60). Prim. nadaljevanje tega poglavja in poglavje o posledicah izvirnega greha.

¹¹⁹ Tudi za dobra dela v katolicizmu je potreben nadnaravni impulz (prim. poglavje o pridobivanju opravičenja). Za ta prispevek h katoliški (in luteranski) teologiji je zaslužen predvsem Avguštin (Strle, 1977: 421–422).

¹²⁰ O tem Trubar v A1562: 91 in Dalmatin v GP1584: 22, rubrika. Posameznik naj bi imel (po Lutru in Kalvinu) svobodno voljo »pri odločanju o posvetnih in zunanjih zadevah«, ne pa pri svojem (ne)verovanju (Kerševan, 2012: 65; Delumeau, 1986: 805). Pritrdilen odgovor na božjo ponudbo (in s tem ugodno onstransko bivanje) zahteva božjo (po)moč.

¹²¹ Avguštin je neposredno in posredno »vplival na vso srednjeveško literaturo, na celotno versko občutje in na vse oblike razmišljanja, na vso introspektivno psihologijo in celo na slog in besedni zaklad skoraj vseh pisateljev.« (Knowles in Obolensky, 1991: 234)

¹²² Avguštinova dela so »prepojena s platonskimi in plotinskimi mislimi« (nav. delo: 234).

¹²³ Platonizem pa se je spet vrnil v 15. stoletju, z znanjem grščine. Pomembna avtorja sta Giovanni Pico della Mirandola in Marsilio Ficino (nav. delo: 418; Burckhardt, 1963: 139).

upiral vpeljavi aristotelizma in ostajal »konservativno, frančiškansko in avguštinsko usmerjen (nav. delo: 329). Bonaventurov spis je v slovenščino prevedel Adam Skalar v 17. stoletju, kar daje podlago za sklep o njegovi avguštinistični usmerjenosti, kar bi sicer že sam mysticizem potrjeval.

Aristotela pa je sprejel Akvinski: v 13. stoletju je po njem¹²⁴ oblikoval svoj filozofski sistem, v katerem je nov (jedrni) problem, razhajanje med vero in razumom (kako dokazati nedokazljivo), rešil z vpeljavo statusa bistvenih, a človeški naravi nerazumljivih resnic, v katere posameznik veruje (ker jih ne more razumeti), druge pa se lahko trudi razumeti, ker je razum dar boga (German, 1986: 123). Nadnaravno (bog in njegova milost) je torej predmet posameznikove vere, naravno (za kar se je zanimal Aristotel) pa razumevanja. Iz tega ločevanja izhaja zelo pomembna posledica: v rajskem bivanju je bila človeška narava iz dveh delov, naravnega in nadnaravnega (z nadnaravnim delom je posameznik razumel tudi nerazumljivo). Nadnaravno je na nek način »plemenitilo« naravno. Človeku je, po Akvinskem, s padcem v greh odvzeto nadnaravno, naravno pa ne¹²⁵. Naravno je s svojim nekdanjim bivanjem v raju dobilo pomembno afirmacijo, ki mu jo je odrekel Avguštín s svojimi miselnimi nasledniki (Knowles in Obolensky, 1991: 331). Akvinskega je »zasluga, da je človeški dejavnosti, mišljenju, umetnosti in politiki vrnil *samostojnost in vrednost*, ki sta jim bili odvzeti v zgodovini po neoplatonizmu in z naštevanjem grehov mnogih krščanskih teologov« (nav. delo: 272). »Tomizem je v 14. stoletju postal tudi za dolga stoletja uradna filozofija katoliške Cerkve«¹²⁶ (German, 1986: 124). Zaradi tega je lahko tridentinski koncil razglasil (predpostavljati pa smem, da je od razglasitve do praktičnih posledic preteklo precej časa), da človeška »[n]arava sama na sebi ni grešna,« in da zaradi izvirnega greha človek ni »nagnjen k hudemu.« To pa pomeni tudi, da pri človekovem opravičenju ne deluje izključno božja milost (Tüchle idr., 1994: 163; prim. Strle, 1977: 172). Več o splošni grešnosti v poglavju o posledicah izvirnega greha.

¹²⁴ Aristotelov sistem je obrnil »na glavo« – zanj je izhodišče stvarnik. Akvinski je sicer dodal tudi »nekatero prvino« platonizma (Knowles in Obolensky, 1991: 329; Delumeau, 1986: 394).

¹²⁵ Avguštín te delitve nima: človek ima zanj enovito naravo. Avguštínovsko rečeno je torej človek z izvirnim grehom to svojo edino naravo poškodoval, pohabil ali pokvaril. Prim. poglavje o posledicah izvirnega greha.

¹²⁶ Posledično je še danes je Katoliška cerkev prepričana, da je človek z izvirnim grehom izgubil »mimonaravne darove« (Strle, 1977: 172).

Povsem drugače je pri protestantizmu: če je v katolicizmu človeška narava dobra in ni nagnjena k hudemu, je pri luteranstvu pokvarjena¹²⁷. Luter je namreč zavrnil sholastično filozofijo, humanizem in tudi porajajočo se novo znanost.¹²⁸ Njegova misel sicer vsebuje elemente aristotelizma in stoicizma (Jerman, 1986: 124–126), zaradi vsebin na univerzi je nanj vplival tudi okamizem oz. nominalizem (Tüchle idr., 1994: 51), čeprav ju je zavračal. Vendar je bil Luter pretežno naslednik Avgušтина¹²⁹. Po svoje je naredil korak nazaj: preskočil je sholastiko in upošteval patristiko (Pogačnik, 1968: 131). Menim, da iz teološke konzervativnosti izhaja tudi nazorska konzervativnost.

Podobno je pri misticizmu. Je srednjeveškega izvora, navezuje se na Avgušтина in se izogiba »vsakega teološkega strokovnega znanja« – torej tudi sholastike – (prim. opombo o devotizmu v poglavju o izbrani slovenski književnosti), poleg tega je protestantizmu podoben v naslavljanju posameznika¹³⁰ (prim. opombo o spodbujanju individualizma v tem poglavju) oz. njegovega osebnega odnosa do božanstva¹³¹, le da namesto posameznikovega zaupanja/vere naslavlja njegova občutja. Mogoče je v tem smislu bolj razumljiv Rajhmanov sklep, da so protestanti 16. ter katoliki 17. in 18. stoletja jemali iz enakega (mističnega¹³²) vira:

»zanimivo, da je [katoliški izobraženec 17. in 18. stoletja] črpal skorajda iz istih in podobnih virov kakor njegov [protestantski!] predhodnik. Skupni vir za ta tri stoletja [16., 17. in 18.] je zahodnoevropska mistična literatura, ki je nastajala v visokem srednjem veku (13.–15. stoletje).« (Rajhman, 1989: 129–130)

Seveda med protestantizmom in devotizmom obstaja še več razlik – (tudi) zato je njuna književnost tako različna. Najpomembnejši sta verjetno ti, da protestantizem (kot sem zgoraj razložil) verniku tostransko približa (kar je posledica, vzrok pa je, da škodljivost tostranstva za zveličanje zmanjša), devotizem pa zahteva, da se posameznik tostranstvu izmika (prim.

¹²⁷ Prim. Strle, 1977: 172–173.

¹²⁸ Protiznanstven je bil tudi katolicizem – ne pa protiastrološki (Burckhardt, 1963: 209)!

¹²⁹ Protestanti »so se sklicevali na Biblijo, posebej na apostola Pavla (med cerkvenimi očeti pa posebej na svetega Avgušтина, 'cerkvenega očeta Zahoda').« (Kerševan, 2001a: 18; prim. Delumeau, 1986: 371, 396; Kerševan, 1993: 9)

¹³⁰ S to pomembno razliko, da je pri misticizmu vernik dejaven (v smislu samoodrešenja), pri luteranstvu pa le odziven na božji klic (Kerševan, 1993: 27).

¹³¹ Prim. Pogačnik, 1968: 131.

¹³² O povezavi protestantizma z misticizmom tudi Jerman, 1986: 128.

Pogačnikove misli o devotizmu v poglavju o izbrani slovenski književnosti in poglavje o dveh svetovih krščanstva), ter da protestantizem v doslednejšem sledenju Avguštinu (ali celo z njegovo zaostritvijo) s »teologijo milosti« posameznikovo samoodrešenje blokira, devotizem pa spodbuja, to pa zato, ker je katolicizem »kompromis«¹³³ med Avguštinovo teologijo in konceptom samoodrešenja (Kerševan, 1993: 27–28), primer slednjega so npr. dobra dela. Ne glede na to velja, da je slovenska »brezrenesančna« književnost v svoji protestantski fazi nazorsko konzervativna in to prav tako velja za njeno devotistično (tj. mistično) fazo s konca 17. stoletja¹³⁴. Avguštinizem in izogibanje Akvinskemu sta zagotavljala temnejši pogled na človeško naravo tako pri luteranstvu kot pri devotizmu in že iz tega lahko z večjo verjetnostjo sklepam, da bodo v književnosti teh smeri imeli pisci do erotične ljubezni zavračajoč odnos.

¹³³ Avguštinov pesimistični pogled na človeške zmogljivosti je znatno ublažil tudi Akvinski (Kerševan, 1993: 27; prim. razvoj pogleda na človeka v tem poglavju). Kerševanove ugotovitve tudi omejujejo vpliv srednjeveške mistike na protestantizem, ki sta ga poudarjala Jerman in Rajhman.

¹³⁴ Za tedanji čas naj bi bila značilna mešanica »stoične filozofije, neoplatonizma in [krščanske] teologije« (Pogačnik, 1968: 207).

3 Ljubezen

V tem poglavju bom predstavil ključne pojme, povezane z ljubeznijo, jih definiral in opisal povezave med njimi. Izrabil bom priložnost in popisal tudi nekatere ljubezni, ki niso neposredno del mojega raziskovanja, a njihova razlaga pomaga opredeliti predmet mojega raziskovanja, ki postane jasnejši.

3.1 Današnja pojmovanja

Slovarska definicija pravi, da je ljubezen »močno čustvo naklonjenosti do osebe.«¹³⁵ Ena izmed nevrobioloških razlag ljubezen povezuje z različnimi ravnmi različnih hormonov oz. nevrottransmitterjev v telesu. V možganih sesalcev naj bi bili najmanj trije (v medsebojnem odnosu, vendar ločeni) živčni sistemi za motivacijo čustev, ki vplivajo na njihovo reproduktivno vedênje. Prvi sistem, »[s]polni nagon (libido ali poželenje¹³⁶)[,] označuje hrepenenje po spolni zadovoljitvi in je povezan z estrogeni in androgeni.« Drugi sistem je »privlačnost« (povečane ravni dopamina, noradrenalina in zmanjšana raven serotonina, v prvem letu zaljubljenosti je v telesu povečan tudi nivo nevtrofičnega faktorja¹³⁷): oblikuje vedênje, ki je značilno za (v moji nalogi imenovano) erotično ljubezen.¹³⁸ Od vedênja, ki ga sproža prvi sistem, se razlikuje po tem, da je pozornost fokusirana na enega spolnega partnerja. Tretji sistem (»povezanost«) vpliva na »tovariško ljubezen« (povezan je z nevropeptidoma oksitocin in vazopresin) in vpliva na občutek »varnosti, pomirjenosti, socialnega udobja in čustvene povezanosti,« verjetno tudi na otrokovo povezanost¹³⁹ s skrbnikom. Ti trije sistemi za motivacijo čustev pri sesalcih vplivajo na različne hormone/nevrottransmitterje in oblikujejo različna čustva, potrebna za (tudi človeško)

¹³⁵ V SSKJ, ki nadaljuje z »drugega spola,« kar sem iz razumljivih razlogov izpustil. Prav takó ljubezen definira Wikipedija, ki v definicijo doda še »osebno navezanost« (<http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012). V moji nalogi me zanima ljubezen do oseb in ne do reči.

¹³⁶ V izvorniku *lust*, kar pomeni »poželenje, sla, pohota«, iz glagola tudi »hrepenenje«.

¹³⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Biological_basis_of_love, 19. 9. 2012

¹³⁸ Začasna definicija erotične ljubezni je torej ta: je močno čustvo naklonjenosti do osebe, ki je motivirano s specifičnimi ravnmi dopamina, noradrenalina, serotonina in nevtrofičnega faktorja v človeškem telesu. Prilastek »erotična« pojasnjujem v nadaljevanju.

¹³⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Biological_basis_of_love, 19. 9. 2012

reprodukcijo. Sistem poželenja vpliva na obstoj potrebe po parjenju, sistem privlačnosti vpliva na izbiranje primerne partnerja, sistem povezanosti vpliva na dolgotrajnejše vedenje, ki omogoča skrb za potomce (Fisher idr., 2002: 413–414). Trije sistemi so povezani, ampak lahko delujejo neodvisno: posameznik je lahko »povezan« s svojim partnerjem, »privlačen« mu je nekdo drug, »poželenje« pa čuti do nečesa tretjega (nav. delo: 417–418). Vendar se (mi) zdi logično, da se pred izbiranjem partnerja (drugi sistem) pojavi splošna potreba po partnerju (prvi sistem). Ko pa drugi sistem opravi svojo nalogo (partner je glede na biološke in kulturne značilnosti izbran), se lahko delovanje prvega sistema (potreba po spolnem partnerju) bolj izrazi. To je za mojo nalogo zelo pomembno, saj v njej pojmem poželenje kot vzročno (in nujno) osnovo erotične (ne romantične, kot piše H. Fisher) ljubezni. O tem nadaljujem spodaj, ker moram prej predstaviti še druge današnje poglede na ljubezen.

Psihologi so se ukvarjali s tipologijami različnih faktorjev, katerih produkt so različni tipi ljubezni. Sternbergova tipologija¹⁴⁰ izhaja iz treh faktorjev: strastnosti, predanosti in intimnosti. Tipi ljubezni, v katerih je prisoten – za mojo nalogo najzanimivejši – faktor strast¹⁴¹, so zaljubljenost (le faktor strast), romantična ljubezen (strast z intimnostjo), brezglava ljubezen (strast s predanostjo) in izpolnjena ljubezen (vsi faktorji v *trenutnem* ravnesju). Psihologi poudarjajo dejavno dimenzijo ljubezni, kar jo ločuje od zaljubljenosti – zaljubljenost je nagonska in poimenuje duševno stanje, ljubezen pa naj bi bila čustvo z dejavno dimenzijo.¹⁴² Poleg tega ima po Sternbergovi trikotni teoriji ljubezni zaljubljenost primanjkljaj drugih dveh faktorjev (predanosti in intimnosti), ki sta potrebna za razvoj ljubezenskega odnosa med posameznikoma – z drugimi besedami: zaljubljenost (Sternbergova strastna ljubezen) je hitro minljiva. S psihološkimi razlagami se v nadaljevanju ne bom več ukvarjal.

Strast je za to nalogo očitno zelo pomemben pojem, saj jo kot faktor ljubezni navaja Sternbergova psihološka razlaga, poleg tega pa je strast očitno povezana s človekovo biološko značilnostjo – s spolnim nagonom, ki ga opredeljujejo specifične ravni hormonov in/ali

¹⁴⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Triangular_theory_of_love, 19. 9. 2012; http://sl.wikipedia.org/wiki/Trikotna_teorija_ljubezni, 12. 1. 2014

¹⁴¹ Povezan je z nagonskim in spolno privlačnostjo. Faktorju strast ustrezajoče čustvo je zaljubljenost, ki mora biti po tej teoriji (saj faktor zajema spolni nagon) univerzalna.

¹⁴² <http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012; <http://en.wikipedia.org/wiki/Limerence>, 11. 1. 2014

nevrottransmitterjev v telesu. Če si mislim, da je zaljubljenec lahko strasten do *enega* objekta, potem strastna ljubezen (ali: zaljubljenost) ustreza čustvu, ki ga motivira določeno stanje hormonov in/ali nevrottransmitterjev v drugem nevrobiološkem sistemu. Izven psihologije in nevrobiologije gledano je po današnji definiciji strast »zelo močno trajno čustvo, težko obvladljivo z voljo, razumom«, v ožjem pomenu pa »zelo močna želja po čem, zlasti po zadovoljevanju spolne ljubezni, sle«. ¹⁴³ Strast oz. strastna ljubezen je torej intenzivna ljubezen. Strastna ljubezen naj bi bila ena izmed mnogih strasti, tj. sil, »ki se ji[m] ne moremo upreti« (Giddens, 2000: 202). V strastnem ljubezenskem razmerju bi torej vsaj eden imel do strastnega stopnjevana čustva. V antiki in srednjem veku naj bi ljubezenska strast (preseganje običajne naslade) veljala za bolezensko stanje ¹⁴⁴, zdravniki so razvili simptome in terapije (Luhmann, 2011: 59; Rougemont, 1999: 52–53, 64). Strastna ljubezen posameznika loči od vsakodnevne rutine in je »s stališča družbenega reda in dolžnosti nevarna« ter institucijam nasprotna. V večini kultur so jo videli kot zakonolomsko in ni bila ne nujen ne zadosten temelj za zakonsko zvezo (Giddens, 2000: 44). Strast je navezana na sedanost in »ravno to [je] značilnost, ki jo ima človek skupno z živaljo« (Luhmann, 2011: 132, op. 25).

Strast oz. strastna ljubezen je pomensko blizu erotični ljubezni (o erosu pišem v naslednjem poglavju), a bi uporaba izraza strast prinesla nekaj težav: najprej sta tu dve povsem različni razumevanji: Luhmann si strast razlaga kot produkt nagona (prim. Bataille, 2001: 101), de Rougemont pa kot produkt duha: trdi npr., da (izredno velika, npr. trubadurska) strast sploh ne išče potešitve (Rougemont, 1999: 144). Zame je strastna ljubezen (v smislu Luhmannove ljubezenske strasti oz. strasti v ljubezenskem odnosu) od romantične ¹⁴⁵ sicer kulturno splošnejši pojav (romantična ljubezen pa bolj kulturno specifična), a od erotične ljubezni vseeno bolj zamejen, saj je strastna ljubezen čustvo, ki je stopnjevano. Poleg tega avtorji izraz strastna ljubezen uporabljajo zelo neenotno: pri Luhmannu gre za »predstopnjo« romantične ljubezni, de

¹⁴³ V SSKJ. Na Wikipediji je širši definiciji podobna: »močno čustvo, ki izsili občutke, navdušenje ali željo do česa« ([http://en.wikipedia.org/wiki/Passion_\(emotion\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Passion_(emotion))), 19. 9. 2012). Ožji definiciji *strasti* v SSKJ je skoraj enaka definicija *poželenja* (!), le da je »zelo močna« reducirana v »velika«. Zaradi akvizitivnosti strastne ljubezni bi ta po antičnem pojmovanju sodila v eros, le dodatno stopnjevan.

¹⁴⁴ V okviru srednjeveških (pravnih) dihotomij je bila strast ženska lastnost in negativno vrednotena, moška lastnost pa je bil razum (Delumeau, 1982: 242).

¹⁴⁵ Romantična ljubezen je kulturno in zgodovinsko zamejen pojav, zato jo obravnavam v ločenem poglavju.

Rougemont pa z izrazom označuje dvorsko ljubezen – v obeh primerih gre za zgodovinsko določeno pojavitev ljubezni (zato o njej nadaljujem v ustreznem poglavju), kar dela izraz neprimeren za rabo v moji nalogi.

Za evolucijsko psihologijo je (ne le strastna/erotična) ljubezen povezana s človeškim preživitvenim nagonom¹⁴⁶: poželenje (ali ljubezen) vodi do prenosa genov (Wright, 2008: 33), posamezniki z življenjem branijo družino/gospodinjstvo (nav. delo: 154), posamezniki s skupnim interesom skupaj opravijo težje delo, kot bi ga zmogel posameznik sam (nav. delo: 187–91); samci skrbijo za mladiče, dokler so pomoči potrebni (nav. delo: 58–59), in si lastijo ekskluziven dostop do samice (nav. delo: 66–7). Ljubezen (različnih tipov) torej omogoča preživetje vrste.

Ljubezen je univerzalna v tem smislu, da ni zgodovinsko in kulturno pogojena: vedno sta se zaljubljala oba spola (Giddens, 2000: 65), starševska in medspolna navezanost obstajata v vseh družbah (Goody, 2003: 38), ljubezen naj bi bila prirojena (Wright, 2008: 59). Tako izhodišče je bistvenega pomena za raziskovanje nabožnih besedil 16. in 17. stoletja z vidika ljubezni, saj je ta v zunajbesedilni dejanskosti obstajala.

3. 2 Eros, agape, filia (zgodovinska pojmovanja)

V 16. in 17. stoletju zgornjih razlag niso poznali. Tedanja oblika znanosti, sholastika, se je trudila uskladiti izročilo krščanskih mislecev z zgodnejšimi antičnimi in poznoantičnimi razlagami.¹⁴⁷ Antični Grki so poznali več tipov ljubezni, ki so jih kljub delnemu pomenskemu prekrivanju označevali različni izrazi. *Eros* je pomenil »strastno ljubezen s čutno [moj poudarek] željo in hrepenenjem«, *agape* »čisto, idealno obliko ljubezni«, *filia* pa »brezstrastno krepostno ljubezen«¹⁴⁸ – pozneje so v prevodih prvo povezovali s telesom, drugo z dušo in tretjo z umom.¹⁴⁹ To so »[t]ri temeljne oblike ljubezni« (Škamperle, 2004b: 4). Zgolj seksualno

¹⁴⁶ <http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012

¹⁴⁷ <http://en.wikipedia.org/wiki/Scholasticism>, 19. 9. 2012

¹⁴⁸ Vse definicije na: <http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012.

¹⁴⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012

poželenje, nagon, so imenovali *epithymia* (Vrečko, 2004: 14). »Gola generativna seksualnost je bila v antiki povezana z reprodukcijo in kot takšna sploh ni bila del ljubezenskega odnosa« (Škamperle, 2004a: 128). Slednjo navedbo spodaj nekoliko relativiziram z Avguštinovim pogledom.

Platonov eros je pomembno drugačen od njemu sočasnega (zgoraj navedenega) običajnega in v literaturi uporabljenega pomena besede.¹⁵⁰ V *Simpoziju* ima Sokrat Erosa za demona, posrednika med čutnozaznavnim svetom in (božanskim) svetom idej (Platon, 2009: 202e–203b). Ljubezen (Erosa) prebudi tosvetno lepo (nav. delo: 201a). Lepe čutnozaznavne posameznosti so »udeležene« v nadčutnem Lepem. Gre za različne lepote: telesa, duše, opravila, nauka in na koncu lepega samega po sebi (nav. delo: 211b). Lepota čutnozaznavnega nas po »logični nujnosti« vznemiri in jo vzljubimo, ker »v nas prebudi spomin na [...] prvobitno podobo lepega nasploh, saj že od našega prejšnjega bivanja v sebi nosimo večno hrepenenje po njej« (Simmel, 2000: 219, 221). Platonov eros povezuje dva svetova, čutnega in nadčutnega, v primarno enovitost in s tem presega dualizem (Jovanovski, 2004: 25). Tak eros *ni* vez med osebama, ampak vez posameznika s transcendentnim. Na tak način upraviči močno in iracionalno strast pri posamezniku ter se obenem ne omeji na doživljanje lepote ene osebe – doživlja lepoto vsega (Simmel, 2000: 223). Toda največkrat »subjekt« ljubezni trpi pomanjkanje: želi si (ljubi) to, česar nima (večno hrepenenje), ko pa objekt poseduje, izgubi ljubezen (Platon, 2009: 200a–b; Simmel, 2000: 227). Taka posedovalna ljubezen, do telesa ali duha, je *ljudski eros*, s katerim posamezniku ne uspe preseči dualistične razklanosti na čutni in nadčutni svet (ali na objekt ter subjekt),¹⁵¹ kar pa zmore nereduciran, *nebeški eros* (Jovanovski, 2004: 30). Slednji deluje zelo podobno kot dvorska ljubezen (gl. naslednje poglavje), nastala v 12. stoletju v južni Franciji (Rougemont, 1999, 67). Antični Rimljani so latinski ustreznik *amor* uporabljali tako za poimenovanje naklonjenosti kot tudi seksualnega vedenja,¹⁵² kar nakazuje, da so seksualnost in ljubezen pojmovno povezovali.

¹⁵⁰ [http://en.wikipedia.org/wiki/Eros_\(love\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Eros_(love)), 19. 9. 2012

¹⁵¹ Na kratko: pri mistiki naj bi subjekt ljubezni prepoznal božansko v sebi in objektu, se zavedel istosti (»brezrazličnosti«) obeh ter se s tem spoznanjem preobrazil – preobrazil svojo »volj[o] po posedovanju želenega objekta« (Jovanovski, 2004: 44). Misticism torej stik z božanskim išče s pomočjo (Platonove) erotične ljubezni.

¹⁵² <http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012

Filia je (pretežno) vzajemno razmerje, kar za eros ni nujno (Simmel, 2000: 226), poleg tega ne išče »enosti ali celo zlitosti kot v primeru zaljubljenosti,«¹⁵³ ampak se zaveda različnosti obeh udeležencev razmerja (Ocvirk, 2004: 84). Od drugih dveh oblik ljubezni (erosa in agape) se loči po tem, da gre nujno za neseksualno naklonjenost.¹⁵⁴ Po Aristotelovi *Nikomahovi etiki* se filia kaže v prijateljstvu, med starši in otroki, soborci, verniki, državljani itd. Je altruistična in skrbi za dobro drugega. Aristotel pozna tri stopnje: filio iz koristi (znanstvo), filio iz užitka (uživanje v dobri družbi, ob skupni dejavnosti) in filio zaradi dobrega (skrb za prijatelja).¹⁵⁵ Tako tipologizira socialne vezi med posamezniki, ki ne vključujejo seksualnosti. Prav to pa naredi filio za moje raziskovanje nerelevantno.

Grški izraz agape je skupaj z izrazom filia uporabljen v novi zavezi¹⁵⁶. Krščanska teologija razlaga, da z njim imenuje božjo ljubezen (primarno prihaja od boga¹⁵⁷) do ljudi kot tudi ljubezen ljudi do boga, dalje pa tudi ljubezen med ljudmi.¹⁵⁸ Gre za ljubezen, ki je »sveta, brezpogojna, požrtvovalna, dejavna, hotena in premišljena,«¹⁵⁹ tudi nesebična.¹⁶⁰ Za katolicizem je večvredna¹⁶¹. Eros je, nasprotno, sebičen, nehoten, nepremišljen in si želi objekt prilastiti. Platonov (nebeški) eros je prevzemajoč/pridobiten (akvizitiven) in premosorazmeren z velikostjo objekta, agape pa, nasprotno, darežljiv¹⁶² (donativen) in z velikostjo objekta obratnosorazmeren (Škamperle, 2004b: 5; Reale, 2004: 206). Agape so pojasnjevali tudi kot spuščajočo ljubezen, eros pa kot, nasprotno, dvigajočo¹⁶³ – to velja v okviru zgoraj navedenega mističnega dviga posameznika k božjemu s pomočjo nebeškega erosa, bog pa se je z agape učlovečil v

¹⁵³ Misel nakazuje povezavo med zaljubljenostjo in *erotično* ljubeznijo.

¹⁵⁴ <http://en.wikipedia.org/wiki/Agape>, 19. 9. 2012

¹⁵⁵ <http://en.wikipedia.org/wiki/Philia>, 19. 9. 2012

¹⁵⁶ Ne pa izraz eros! (<http://en.wikipedia.org/wiki/Love> (19. 9. 2012); Ocvirk, 2004: 90, op. 16)

¹⁵⁷ <http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012

¹⁵⁸ [Http://en.wikipedia.org/wiki/Agape](http://en.wikipedia.org/wiki/Agape), 19. 9. 2012. Agape med zakoncema naj bi bil označevalec za ljubezen boga (Jošar idr., 1995: 220). Tudi tu, pri krščansko zaželeni ljubezni, gre za primer »interference«, o kateri sem pisal v poglavju o nabožnosti starejše književnosti.

¹⁵⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Agape>, 19. 9. 2012

¹⁶⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012

¹⁶¹ 2. vatikanski koncil je napisal, da se krščanska zakonska ljubezen »ravno s svojim velikodušnim izvrševanjem spolnjuje in raste. Daleč torej presega zgolj erotično nagnjenje, ki hitro in bedno izgine, če je sebično gojeno.« (Strle, 1977: 404)

¹⁶² Ali: podarjajoč (Strle, 1977: 400).

¹⁶³ <http://en.wikipedia.org/wiki/Love> (19. 9. 2012); Rougemont, 1999: 62–63

čutnozaznavno, v tem smislu spustil. Agape je ravnodušen do osebe (lastnosti osebe niso pogoj ljubezni do nje¹⁶⁴): zanima ga le blagor te osebe, ne pa njena individualnost (Luhmann, 2011: 99), po čemer se loči od filie in erosa. »Popolna izpolnitev« agape je smrt, mučeništvo (Daniélou in Marrou, 1988: 142).

Agape do boga in bližnjega je najvišja zapoved (Mt 22, 37–40). Temelj te ljubezni »je torej zapoved, ne pa spremenljiva čustva, na katerih stoji človeška ljubezen: eros in [f]ilia« (Ocvirk, 2004: 86). Pavel postavi agape najvišje med tremi blagri¹⁶⁵ (1 Kor 13, 13), Janez pa boga enači z agape (1 Jn 4, 8). Agape ima torej, že iz religijskega besedila, izredno pomembno vlogo v krščanstvu. Latinski prevod izraza v novi zavezi je *caritas*, ki prevzame (pokristjanjen) pomen agape – tega pomena v nekrščanski literaturi ni bilo.¹⁶⁶

Po Avguštinu mora posameznik razločevati med poželenjem¹⁶⁷ in agape: prvo je preveliko popuščanje, drugo pa je odkrivanje božje ljubezni.¹⁶⁸ Tomaž Akvinski je definiral agape kot »hoteti dobro drugemu« ter tako razložil ljubezen do sovražnikov in karitativno dejavnost.¹⁶⁹

Katoliška enciklopedija, ki je izhajala med letoma 1907 in 1912 (in zato pojasnjuje cerkvena stališča pred drugim vatikanskim koncilom v 60. letih) ter je digitalizirana na Wikiviru, nima gesel *agape*, *amor*, *caritas*, *eros*, *filia/philia* in *love*, ima pa *lust* (poželenje), ki pomeni »nezmerno hrepenenje po telesnem užitku (ali popustljivost telesnemu užitku), ki je doživeto v ploditvenih organih.«¹⁷⁰ Podobno Avguštinu, torej: spolni nagon¹⁷¹ grešen *postane* – ko ni obrzdan.¹⁷² Poleg tega ima enciklopedija vsako, prostovoljno ali neprostovoljno, izvenzakonsko spolno zadovoljitev ali zadovoljitev, ki nasprotuje zakonom, ki vodijo spolno občevanje v

¹⁶⁴ Zato posameznik na način agape zmore ljubiti tudi to, kar se zdi nevredno ali nesimpatično, npr. svojega sovražnika (Jošar idr., 1995: 219).

¹⁶⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Three_theological_virtues, 19. 9. 2012

¹⁶⁶ <http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012

¹⁶⁷ O povezavi med poželenjem in erotično ljubeznijo več spodaj.

¹⁶⁸ <http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012

¹⁶⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Love>, 19. 9. 2012

¹⁷⁰ [http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Lust](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Lust), 19. 9. 2012

¹⁷¹ Gre za dve različni poželenji (biološko in teološko), spodaj pojasnujem, koliko se pomensko prekrivata.

¹⁷² Kot pišem spodaj, pomeni neobrzdanost ali neobvladljivost čustev – strastnost. Delovati strastno je torej protibožje.

zakonu, za naglavni greh.¹⁷³ Tu že lahko sklepam o potrebi po omejevanju poželenja, in edinem mogočem prostoru (tudi) tega omejevanja, zakonski zvezi. O omejitvah poželenja pišem več v delu o erotični ljubezni v krščanstvu. Druga digitalizirana različica iste enciklopedije geslo *love* (ljubezen) ima (govori o *agape*): »od boga navdahnjeno nagnjenje, ki človeško voljo¹⁷⁴ usmeri v skrb za boga predvsem zavoljo samega sebe in v skrb za človeka zaradi boga.«¹⁷⁵

3. 3 Druge, zgodovinsko specifične oblike ljubezni

Luhmann razlikuje (ljubezensko) strast – ki je v zgodovini splošen pojav – od strastne ljubezni, ki je zanj zgodovinsko določljiva pojavnost med dvorsko in romantično ljubeznijo (izvenzakonska ljubezen francoske aristokracije od konca 17. stoletja, predvsem pa v 18. stoletju) (Luhmann, 2011: 56, 62). De Rougemontu pa strastna ljubezen pomeni predvsem dvorsko ljubezen, pri kateri je zgodovinska novost povečevanje strasti (Rougemont, 1999: 52). Pomembna značilnost dvorske ljubezni je zvestoba. Sicer lahko »ohranjanje nedolžnosti in vzajemne zvestobe« najdemo tudi že v grškem romanu (Vrečko, 2004: 22) in v krščanskem idealu, a je zvestoba pri dvorski ljubezni zvestoba ljubezni – ne objektu ljubezni (Rougemont, 1999: 29), zato se pojavi novost, odlašanje s potešitvijo želje¹⁷⁶, ki podaljšuje ljubezenski žar (nav. delo: 40; Škamperle: 2004a: 137) – prilastitev bi namreč pomenila konec ljubezni¹⁷⁷. Ljubili so abstraktno in ne konkretno (Rougemont, 1999: 96). Značilno idealizacijo ženske¹⁷⁸ so si »zamislili trubadurji, njen zametek pa srečamo v arabski mistiki« (Škamperle, 2004a: 135), ki je sinteza manihejstva, neoplatonizma in islamizma (Rougemont, 1999: 100), zato je za dvorsko ljubezen značilen tudi dualizem – čutna lepota kaže na nadčutno (Škamperle, 2004a: 137). Dvorska ljubezen je potemtakem močna čustvena naklonjenost, katere pojav je zgodovinsko

¹⁷³ [http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Lust](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Lust), 19. 9. 2012

¹⁷⁴ Pri ljubezni je potemtakem zaželeno usmerjanje, kontroliranje volje, brezstrastnost. Prim. zgornjo opombo.

¹⁷⁵ <http://www.newadvent.org/cathen/09397a.htm>, 19. 9. 2012

¹⁷⁶ »Šele v dvorni ljubezni trubadurjev je ta nepotešenost postala osrednji motiv.« (Huizinga, 2011: 179)

¹⁷⁷ Prim. zgornjo razlago Platonovega erosa. Ker je eros želja, s posedovanjem objekta želja po objektu izgine.

¹⁷⁸ Idealizirana podoba ni imela zveze z realnimi, ustvarjenimi ženskami: te je idealna podoba potisnila v anonimnost, za Petrarko (in ne le zanj) pa naj bi bile ustvarjene ženske celo diabolične (Delumeau, 1982: 231). Zaradi takih prepričanj (in tudi ekonomskega motiva za sklepanje plemiških porok) naj bi bilo »v resnici ljubezensko življenje celo med višjimi sloji nenavadno surovo.« (Huizinga, 2011: 181, 210; prim. Rougemont, 1999: 29)

določljiv. Od večine ljubezni se loči po abstraktnem objektu ljubezni (v tem je podobna agape) in po odlašanju s potežitvijo svoje želje (kar pa si deli z romantično ljubeznijo).

Tudi pojav romantične ljubezni naj bi bil zgodovinsko določljiv. Romantična ljubezen je podedovala (sicer profanizirano) strast dvorske ljubezni (Rougemont, 1999: 238, 294). Za Giddensa je razvoj romantične ljubezni potekal od krščanskih moralnih vrednot (posvečanje življenja transcendenci), ki so se križale s strastno ljubeznijo (deluje proti instituciji zakona) in dale dvorsko ljubezen, ki je predhodnica romantične ljubezni (Giddens, 2000: 46). Korenine mita romantične ljubezni so »prav v trubadurski epiki« (Knop, 2004: 158). Tudi Luhmann vidi med dvorsko in romantično ljubeznijo razvojno kontinuiteto (doda jima še vmesno fazo strastne ljubezni), seveda le pri najvišjih slojih, aristokraciji in kasneje meščanstvu (Luhmann, 2000: 47–50). Romantična ljubezen je spolna ljubezen (po tem se razlikuje od dvorske, kjer uresničitve spolne želje ne sme biti), a ima spolnost zmanjšan pomen (Giddens, 2000: 68), čeprav je v romantično ljubezen polno vključena (Luhmann, 2011: 173). Romantična ljubezen je bila efektivna v mestih v 18. in 19. stoletju (tam in tedaj naj bi iskali njen zgodovinski začetek) kot upor v imenu svobode, ki jo je omogočala večja ekonomska neodvisnost nekaterih slojev (Beck in Beck-Gernsheim, 2006: 213–3, Giddens, 2000: 33). Romantična ljubezen naj bi veljala za meščanstvo (Luhmann, 2011: 175). Romantična ljubezen je torej močna čustvena naklonjenost, ki je dvorski ljubezni podobna, a se od nje razlikuje po konkretnem objektu ljubezni in po končnem odlaganju potežitve spolne želje (nekoč do spolnega stika torej pride).

Kot pri dvorski ljubezni je bistvo romantične ljubezni distanca, saj subjekt ljubi idealni objekt in tudi svojo idealno podobo v očeh objekta (Beck in Beck-Gernsheim, 2006: 214). Pri njej ni poudarek na izpolnitvi, ampak na upanju (Luhmann, 2011: 172). Toda ima dvojno naravo: ponuja upanje, a tudi razočaranje (Beck in Beck-Gernsheim, 2006: 10). Idealna ljubezen v sodobnosti je namreč romantična in *trajna* (Beck in Beck-Gernsheim, 2006: 60). Vendar se drugemu ne smemo prilagajati, ampak ohraniti in obraniti sami sebe, »delati na sebi« ne glede na ceno (nav. delo: 64). Ta prisila samouresničevanja je zunanji, družbeni dejavnik, ki »moteče vpliva na ljubezen« (nav. delo: 183). Kljub vsemu je (romantična) ljubezen danes rešitev pred

razredčenimi socialnimi vezmi (nav. delo: 34). Ljubezen »z vsem njenim kozmosom« podeljuje smisel pozni moderni (nav. delo: 190–1).

Sotočna ljubezen je Giddensov koncept *dogovorne ljubezni*, primerne sodobnemu času. Za njo je značilno, da se oba partnerja dejavno odkrivata, ne pa drugega prilikujeta sebi, zato je dejanskost sotočne ljubezni lahko egalitarna, pri romantični ljubezni je tak le ideal. Vsak od njiju pozna lastnosti drugega (Giddens, 2000: 67, 69).

3. 4 Kaj izbrati?

Katera izmed v prejšnjih poglavjih obravnavanih vrst ljubezni je torej najprimernejša za mojo nalogo, ki raziskuje ljubezen v nabožnih delih 16. in 17. stoletja? Katero ljubezen lahko v teh delih pričakujem? To zagotovo nista ne sotočna ljubezen, ki je moderni predlog in ne realnost, ne romantična ljubezen, ki je kulturnozgodovinsko specifična, saj se je pojavila šele v novem veku pri najvišjih razredih, nato pa se v zahodni kulturi širila do danes. Dvorska ljubezen je prezgodnja. Ustrezna bi lahko bila strastna ljubezen, vendar se pri njej že v teoriji srečam s težavami, kot sta neenotnost pomena izraza strast (Luhmann strast povezuje z naturo, de Rougemont pa ravno s pobegom od nature oz. prisile nagona) in različna pomena besedne zveze strastna ljubezen (za Luhmanna se – če sem pravilno razumel – strastna ljubezen nahaja med dvorsko in romantično ljubeznijo, za de Rougemonta pa pomeni kar dvorsko ljubezen), in tudi z empiričnimi težavami, na katere bi ob ločevanju strasti (zelo močna želja ...) in poželenja (velika želja ...) v besedilih starejše književnosti naletel (tako natančnega razlikovanja verjetno ne bi našel). Kljub navedenemu je medosebna ljubezen biološka (prim. nevrobiološko in evolucijskopsihološko razlago) in kulturna¹⁷⁹ (prim. antropološki mnenji) univerzalija, tj. zgodovinsko in kulturno neodvisna. Ta univerzalija potrebuje neko oznako, saj ob (očitni) množici različnih prilastkov (in posledično – Ali vzročno? – verjetno oblik) ne more iti kar za ljubezen. Ker moja naloga raziskuje po vsebini srednjeveško književnost, ljubezni v teh delih zaradi izogibanja anahronizmu gotovo najbolj ustreza oznaka iz antično-srednjeveškega

¹⁷⁹ Vsaka kultura potem ljubezen preinterpretira: nekje je zaželeno tovarštvo, drugje gostiteljstvo, domoljubje ...

miselnega kompleksa. Od tedanjih »treh temeljnih oblik« ljubezni (Škamperle, 2004b: 4) – erosa, agape, filie – le eros ustreza pojmovanju tosvetno utemeljene (izloči agape) ljubezni kot spolne (izloči filio) ljubezni med dvema realnima posameznikoma. Zato sem se odločil za prilastek *erotična* ljubezen. Izbor tega prilastka v tej nalogi ustreza iz več razlogov: prilastek je dovolj uporabljan, da je razumljiv; pomen izraza je star in še danes vključuje za to nalogo relevantno vsebino¹⁸⁰ (željo in čutnost); pomeni spolno¹⁸¹ ljubezen. Ustreza¹⁸² tudi drugemu sistemu iz nevrobiološke razlage (saj erotično ljubimo eno osebo), sistemu privlačnosti.

»Končna« definicija erotične ljubezni bi torej bila: erotična ljubezen je močno čustvo naklonjenosti do osebe, ki izhaja iz spolnega interesa oz. želje in je posedovalno. To čustvo je motivirano s specifičnimi ravni dopamina, noradrenalina, serotonina in nevrotrofičnega faktorja v človeškem telesu. Tako pojmovana erotična ljubezen je biološka univerzalija.

Je tudi kulturna univerzalija – s to razliko, da jo posamezna kultura ovrednoti, opomeni ali prekodira na sebi lasten način, zato erotična ljubezen v različnih kulturah prevzema različne kulturnozgodovinske oblike – predvsem pa različna vedênja, ki so s tem čustvom motivirana. To pomeni, da je erotična ljubezen osnova/podstat nekaterih¹⁸³ zgodovinskih pojavitev ljubezni, ki so njene kulturne interpretacije ali kodifikacije (npr. ljudski eros, prešuštvo, romantična ljubezen). Naj slednjo trditev podkrepim s tremi tipskimi primeri: ko je erotična ljubezen v kulturi nezaželena, je lahko interpretirana kot prešuštvo (npr. v nekdanji krščanski zakonski zvezi¹⁸⁴), ko je zaželena, prevzame (npr. med zahodnim meščanstvom poznega 18., predvsem pa 19. stoletja) obliko romantične ljubezni, ko pa je v kulturi potrebna (Beck trdi, da ljubezen

¹⁸⁰ Tj. *ljudski eros*, ki je erotični ljubezni najbolj podoben.

¹⁸¹ »Erotičen« pomeni »iz, ki se vdaja ali ki meri na vzbujanje spolne ljubezni ali poželenja« (<http://www.merriam-webster.com/dictionary/erotic>, 29. 10. 2013).

¹⁸² Zaradi jasnosti bom skušal povezati antično pojmovanje ljubezni z današnjima nevrobiološkim in psihološkim: *epithymia* ustreza spolnemu poželenju (1. sistem nevrobiološke razlage) in nagonu v psihološki razlagi. *Eros* ustreza sistemu privlačnosti (2. sistem) in več psihološkim pojavnostim: strastni ljubezni/zaljubljenosti (le faktor strast), brezglavi ljubezni (faktorju strast je dodan faktor predanost), romantični ljubezni (faktorja strast in intimnost) ter izpolnjeni ljubezni (vsi trije faktorji). *Filia* ustreza sistemu povezanosti (3. sistem) in psihološkim pojavnostim, kjer je faktor strast odsoten: tovariška, prijateljska in prazna ljubezen.

¹⁸³ Te *niso* Platonov nebeški eros in njegova izpeljava v misticizmu, agape ter dvorska ljubezen. Izključitev teh v moji nalogi ni problematična, saj ne poimenujejo ljubezni med *realnima* človekoma.

¹⁸⁴ Prim. poglavje o zakonski zvezi v Avguštinovo misel malo nižje v tem poglavju.

podeljuje smisel v današnji družbi z razredčenimi socialnimi vezmi), prevzame obliko »tuzemske religije« (Beck in Beck-Gernsheim, 2006: 20–21). Erotično ljubezen imam torej za nekaj prvotnejšega oz. splošnejšega od romantične ljubezni. Pojemem jo kot čustveno (in zatem vedenjsko) realizacijo delovanja drugega sistema iz nevrobiološke razlage.

Zdaj moram odgovoriti na vprašanje, koliko in na kakšen način sta povezana poželenje (prvi sistem) in erotična ljubezen (drugi sistem). Biologinja H. Fisher namreč trdi, da sta prvi in drugi sistem sicer povezana, vendar lahko delujeta neodvisno. Kljub temu menim, da je *poželenje* vzrok *erotične ljubezni*. Poželenje je namreč najosnovnejše nagnjenje k reprodukciji (ustrezata mu tudi oznaki seksualnost in spolni nagon), erotična ljubezen pa čustvo, ki spremlja (kulturno raznolik, kot sem zgoraj izpostavil) izbor med spolnimi kandidati. Za tak izbor pa morajo kandidati dobiti sploh status kandidatov¹⁸⁵ – to se zgodi zaradi poželenja. Poželenje in obstoj erotične ljubezni sta torej kulturno univerzalna. Erotična ljubezen mora biti povezana z željo in poželenjem (prim. definicijo erotičnega v zgornji opombi). Definicija erosa pravi, da gre za željo, prav tako definicija poželenja (slednje ima željo celo v korenu svojega izraza): (po)želeli (lahko) pomeni ljubiti na način erosa. Moje razmišljanje potrjuje tudi Avguštin, ko je zapisal, da se »nečisti« »zaradi te bolezni [zaradi poželenja oz. religiozno interpretirane seksualnosti] prepustijo ljubezenskim razmerjem ne samo s hotnicami, ampak celo s svojimi ženami« (Avguštin, 1993: 116), kar pomeni, da je za Avgušтина poželenje vzrok (piše: »zaradi«) ljubezenskih razmerij znotraj in izven zakona.

Vendar: ali Avguštin res piše o istem poželenju, kot ga obravnava nevrobiološka teorija? Ne. Gre za en izraz z dvema različnima pomenoma. Poželenje kot biološka danost iz nevrobiološke razlage – resnično le začasno naj ga imenujem s poželenjem₁ – in Avguštinovo poželenje – poželenje₂ – se po svojem pomenu razlikujeta v pomembni potezi: poželenje₂ je religiozno interpretirano poželenje₁. Če se takoj odvrnem od preveč podobnih oznak, biološkemu poželenju ustreza tudi izraz seksualnost (= poželenje₁), teološkemu poželenju (oz. teološko interpretiranemu poželenju) pa izraz pohota¹⁸⁶ (= poželenje₂). Skoraj enak izraz sem uporabil

¹⁸⁵ Status *pravih* kandidatov pa je že kulturno (in biološko) odvisen.

¹⁸⁶ O različnih poimenovanjih za ta greh pišem v poglavju o poželenju in drugih grehih.

(tudi) zaradi tega, ker gre za poimenovanje iste pojavnosti, le da jo z oznako poželenje₂/pohota dodatno interpretiramo (pomen tega izraza ima eno pomensko sestavino več kot pomen biološke seksualnosti). Kar je pohoti glede na seksualnost dodano, je njena grešnost.¹⁸⁷ Vendar imata seksualnost in pohota veliko skupnega, npr. univerzalnost (tako seksualnosti kot izvirnega greha in posledično grešnosti), obe se čutita »v ploditvenih organih«¹⁸⁸ (citirano iz Katoliške enciklopedije) in obe bi/sta zaradi svoje težke obvladljivosti (celo neobvladljivosti) za krščanstvo¹⁸⁹ bili enako sporni.

Upam, da mi je s tem poglavjem uspelo: 1. pojasniti odločitev za erotični tip ljubezni. Eros/amor je kategorija, ki je bila znana (in so jo uporabljali) tako v antiki kot srednjemu veku, s čimer se izognem anahronizmu. Izmed »starejših« vrst ljubezni le eros ustreza današnjemu (npr. nevrobiološkemu in psihološkemu) pojmovanju ljubezni med spoloma: ta ljubezen je seksualno motivirana in je akvizitivna – slednje pomeni, da je njena bistvena značilnost (spolna) želja/poželenje. Poželenje je z medspolno ljubeznijo vzročno povezal Avguštin, tudi sicer so v antiki z erosom povezovali čutne želje. Prav tako je poželenje povezano z medspolno ljubeznijo po današnjem psihološkem pojmovanju – razen če gre za prijateljstvo, tovarništvo (čemur pa ustreza »starejša« filia). 2. prikazati kulturno univerzalnost obstoja erotične ljubezni in možnost njenega kulturnega preoblikovanja. Erotična ljubezen je biološka univerzalija: to čustvo spremlja in vpliva na postopek izbora ter odločitve za enega spolnega partnerja, s čimer ima izreden pomen pri procesih človeške reprodukcije. Seveda se erotična ljubezen v vsakokratni konstelaciji norm, vrednot, družbene razslojenosti in mobilnosti ipd. v posamezni kulturi *navzven* razlikuje zaradi različnih vedênj, ki jih motivira (če naslikam črno-belo: v kulturnem okolju, kjer je erotična ljubezen nezaželena – npr. v kulturnem okolju, znotraj katerega so nastala v tej nalogi analizirana besedila –, bo posameznikovo vedênje pričakovano drugačno od vedênja v kulturnem

¹⁸⁷ V poglavjih o erotični ljubezni v krščanstvu in o duši in telesu to podrobneje razlagam, zato je tukaj le osnova: z izvirnim grehom se je človek skvaril, česar dokaz je tudi njegova (neobvladljiva) seksualnost. Posameznik se mora krstiti in nato svojo seksualnost omejevati: ali v devištvu ali v zakonski zvezi in potem vdovstvu. Tako omejevana seksualnost v katolicizmu ni več grešna, v luteranstvu pa še zmeraj, vendar je posameznik deležen opravičenja po svoji veri.

¹⁸⁸ Spolne ude »vzburi poželenje« (Avguštin, 1993: 39). Avguštin je torej pisal o istem označencu kot nevrobiologija: spolnem nagonu. O povezavi med seksualnostjo in pohoto pišem v poglavju o poželenju.

¹⁸⁹ V poglavju o izvirnem grehu navajam sklep, da je krščanska (avguštinska in luteranska) težnja po samoobvladovanju stoiškega izvora.

okolju, ki erotično ljubezen s temi in onimi dodatki malikuje – takšno kulturno okolje je današnja zahodna družba). 3. prikazati kavzalno zvezo med poželenjem in erotično ljubeznijo. Kot rečeno, so v antiki povezovali erotično ljubezen s čutnimi željami, prav tako je poželenje z ljubezenskim vedanjem vzročno povezal Avguštin (ker ni pisal ne o filii ne o agape, ostane le erotična ljubezen). Spolna želja je za spolno ljubezen nujna: po psihološki teoriji so ljubezni brez faktorja strast brezspolne ljubezni, čeprav so lahko medspolne. Nevrobiološki sistem poželenje omogoči željo po parjenju, ki (logično) šele omogoča čustvo, ki spremlja in usmerja izbor partnerja za paritev. Nihče ne izbira partnerja za parjenje, če želje po parjenju nima. V tem smislu je izbiranje paritvenega partnerja posledica želje po parjenju, kar pa pomeni tudi, da je erotična ljubezen posledica poželenja. 4. upravičiti raziskovanje erotične ljubezni tudi z raziskovanjem (teološkega) poželenja. Če je spolno poželenje vzročna osnova erotične ljubezni, lahko sklepam, da stališča do poželenja (tudi do teološko interpretiranega poželenja) v neki meri gotovo vplivajo na stališča do erotične ljubezni.

4 Tri hipoteze

Moje izhodišče za raziskovanje je, da imajo pisci izseka starejše slovenske književnosti, ki ga raziskujem, do erotične ljubezni zavračajoč odnos. Ker je, kot sem skušal poudariti, poglavitna značilnost starejše književnosti njena nabožnost, sklepam, da je odnos piscev do erotične ljubezni posledica odnosa religije, s katero se identificirajo pisci. Zato bo ta del naloge ugotavljal odnos katolicizma in luteranstva do erotične ljubezni, pri čemer bom skušal ugotoviti tudi razloge za tak odnos.

Pomembno je razlikovati med religijsko oz. religiozno interpretacijo pojava in antropološko oz. znanstveno interpretacijo. Pojavnosti lahko ti dve interpretaciji pripisujeta različne lastnosti, ki pa se *ne morejo* izključevati: za znanost se (danes) razlaga zaključí na tem svetu (npr.: seksualnost je taka in taka zaradi fizičnih/kemičnih/bioloških vzrokov), religija pa lahko poseže onkraj (v nadčutno), pri čemer ji znanost ni sposobna oporekati (npr. glede učinka izvirnega greha). Zato je neko stališče (npr. zavračanje erotične ljubezni v tej ali oni zgodovinski kulturi) z religijsko interpretacijo razumljivo, z znanstveno pa ne. V raziskovanje odnosa krščanskih piscev do erotične ljubezni je treba vključiti tudi religijsko interpretacijo, pojmovni aparat religije. V moji nalogi to stori predvsem tretja hipoteza – pojav razlaga s pomočjo religijske dogmatike. Znanost pa je, po drugi strani, bolj fleksibilna, ker dogem ne sprejema. Religije napravi za predmet opazovanja, zato jih lahko opazuje od zunaj in meri njihove družbene učinke. S tem vsakršno raziskovanje o religiji pomembno dopolni, ga naredi širšega. Da sklenem: za razumevanje religijskih pojavov torej dá odgovore religija sama (ko/ker jih znanost ne zmore), znanost pa potem pozornost raziskovanja preusmeri navzven, na religijske učinke. Za razumevajočo znanost o religijskem je potrebna vključitev obeh pristopov. Za enotno in pregledno uporabo pojmov moram v tej nalogi vpeljati izraz »protivrednost«. Nekaj je v ideologiji ali religiji oz. njenem vrednotnem sistemu zaželeno/pomembno, torej »vredno«. V krščanstvu je vredno tisto, kar zveličanje posameznika pospešuje. Drugo je (npr.: za zveličanje) manj zaželeno/pomembno, torej »manjvredno«. Ko pa postane nekaj vrednotam ideologije škodljivo, je za ideologijo »protivredno« – v krščanski ideologiji – »grešno«, natančneje

neopravičljivo grešno. Isti tip vedênja različne ideologije vrednotijo različno: kot sem napisal že prej, erotično ljubezen, npr., zahodna individualizirana kultura danes vrednoti visoko ali je z njo celo obsedena (Beck in Beck-Gernsheim, 2006: 21), erotična ljubezen je torej »vredna«, medtem ko je v (vsaj cerkveni) kulturi 16. in 17. stoletja bila erotična ljubezen »protivredna« (prim. zelo vpliven nazor Avguština v prejšnjem poglavju). Zdaj pa k hipotezam.

Prva hipoteza skuša zavračanje erotične ljubezni pri luteranskih in katoliških piscih starejše slovenske književnosti razložiti z zavračanjem snovnega (materialnega, čutnega) sveta. Krščanstvo naj bi namreč kljub delnemu sprejemanju (ali: vrednosti – zaradi prenosa nekaterih lastnosti stvarnika na stvaritev) snovnega sveta ta svet zaradi predkrščanskih (npr. platonizem, stoicizem, pitagorejstvo), obkrščanskih (npr. gnosticizem, manihejstvo) in znotrajkrščanskih (npr. puščavništvo, asketizem) kulturnih vplivov spremenilo vrednost snovnega sveta – v primerjavi z duhovnim (nadčutnim) svetom – iz manjvrednosti (ki je zaradi ontološke drugačnosti religijsko razumljiva) v protivrednost (iz za zveličanje posameznika manj pomembnega v za zveličanje posameznika škodljivo). Ta domnevni prehod (v protivrednost) razlagam z medkulturnim vplivom (razvoj krščanstva je potekal znotraj grške kulture in med različnimi teološkimi odkloni), pristranskim branjem svetega besedila (besede *svet*) in s strahom pred nevarnostjo ateizma. Za odnos do erotične ljubezni je razvrednotenje čutnega sveta izjemnega pomena, saj je njen obstoj nanj vezan (oz. na čutnozaznavni objekt), na nadčutno pa ne (pri ljudskem, ne nebeškem erosu).

Druga hipoteza skuša zavračajoč odnos do erotične ljubezni pojasniti z zavračajočim odnosom do človeškega telesa. Nevrobiologija ima čustva za telesni pojav ali pojav v telesu (tj. za določena razmerja ravni hormonov in nevrotransmitterjev). Tudi mnogo starejše teorije so eros povezoval s telesnim ali vsaj čutnim. Telo naj bi dobilo v odnosu do duše manjšo vrednost, iz manjvrednosti pa protivrednost. S protivrednostjo telesa bi postala protivredna tudi erotična ljubezen, saj domnevam, da iz telesa izhaja in je (predvsem) k telesnemu usmerjena. Ker ta hipoteza izvira iz prve (sredi čutnozaznavnega sveta deluje čutnozaznavno telo), so tudi razlage za razvrednotenje telesa podobne: medkulturni vplivi (npr. platonizem, asketizem), pristransko

branje (izraza *meso*) in pojmovanje telesa kot nekakšne lupine, ki dušo varuje pred čutnim svetom (ki naj bi bil, po prvi hipotezi, tudi protivreden).

Tretja hipoteza je potrebna, ker je »znotrajreligijska« (kar bi načeloma moralo prinašati večje razumevanje): zavračanje erotične ljubezni skuša pojasniti z zavračanjem posledic izvirnega greha. Izvirni greh je povzročil skvarjenost celega človeka (telesa, duše in tudi njegove seksualnosti). Seksualnost (biološko poželenje) je interpretirana kot pohota (teološko poželenje), ki je brez nadčutne intervencije protivredna. Prav tako je protivredna (grešna, za zveličanje nezaželena) posledica poželenja (seksualnosti) – erotična ljubezen – in dejanja, ki bi lahko iz nje izvirala.

Vse tri hipoteze (svet, telo, ljubezen) bom preveril v izbranih delih starejše slovenske književnosti v analitičnem delu svoje naloge. Pred tem pa moram hipoteze teoretično utemeljiti.

4. 1 Dva svetova krščanstva

Krščanstvo pozna dva svetova, tega in onega, »tostranstvo« in »onostranstvo«¹⁹⁰, svet ter pekel¹⁹¹ /(vice)¹⁹²/nebesa oz. nebeško kraljestvo. Razmerje teh dveh svetov opredeljuje razlika med duhovnim (čutno nezaznavnim oz. nadčutnim) in snovnim (čutno zaznavnim ali čutnim)¹⁹³: torej gre za snovni svet in duhovni svet. Svetova *prostorsko* nekoliko sovpadata¹⁹⁴ (zato za njiju prostorska opredelitev ne velja), saj na zemlji biva tudi duhovno (duša, duh, božja milost,

¹⁹⁰ Ta poimenovalna dvojica ni povsem primerna, saj »onostranstvo« ni onkraj v smislu prostorske oddaljenosti, ampak onkraj človeških zaznav. Trubar je pisal o treh božjih kraljestvih: 1. o kraljestvu božje vsemogocene oblasti (preveva cel kozmos, čutni in nadčutni svet), 2. o božjem kraljestvu v nebesih (ki je v nadčutnem svetu) in 3. o kraljestvu božje milosti (to so pozitivne nadčutne sile, ki delujejo na čutnem/snovnem svetu) (K2I1575: 116–117).

¹⁹¹ Pri nekaterih krščanskih usmeritvah pekel kot prostor večne kazni ne obstaja, npr. pri Jehovovih pričah (http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_views_on_Hell#Protestantism, 24. 10. 2013).

¹⁹² Ne npr. pri luterancih. Po Le Goffu vice kot neka lokacija obstajajo od 12. stoletja. »Cerkev je trdila, da molitve živih, miloščina, maše in odpustki lahko delujejo na skrajšanje trpljenja v vicah.« (Delumeau, 1986: 592)

¹⁹³ V veroizpovedi 4. lateranskega koncila (1215) piše, da je stvarnik »v začetku časa iz nič ustvaril hkrati obojno stvarstvo, duhovno in telesno, to se pravi angelsko in zemeljsko [na isti strani še: vidno in nevidno]; nato pa še človeka, ki obsega na neki način oboje« (Strle, 1977: 150).

¹⁹⁴ Med njima tudi potekajo izmenjave (prim. Jošar idr., 1995: 306), gl. spodaj.

demoni, hudič) in v »onostranstvu« tudi snovno oz. telesno (telesa Marije, Enoha in Elije¹⁹⁵ ter Kristusa¹⁹⁶ v nebesih), slednje na nerazložljiv način. Razločevalnost med svetovoma je najlažje postaviti tako: kar vidim¹⁹⁷ (oz. kar so v 16. ali 17. stoletju videli), je tosvetno/zemeljsko, česar ne, je nadčutno in je povezano z »onostranstvom«.

Med snovnim in duhovnim svetom obstaja ontološko brezno, ki oba svetova ločuje, zaradi tega pa ločuje tudi stvaritve v čutnem svetu od stvarnika v nadčutnem svetu. To brezno je bolj ali manj nepremostljivo, a le za (tosvetne) stvaritve po njihovih lastnih močeh¹⁹⁸. Po stopnji nepremostljivosti ontološkega brezna se katolicizem in luteranstvo jasno razlikujeta¹⁹⁹: stvaritev (človek) lahko pri luteranstvu stvarniku/nadčutnemu le sporoča²⁰⁰, oddaja signale (npr. z molitvijo, dobrimi deli), vendar na stvarnika/nadčutno ne more vplivati (oz. odziv nadčutnega na signal stvaritve ni nujno posledica²⁰¹), pri katolicizmu pa signali stvaritve na stvarnika/nadčutno²⁰² vpliv imajo (npr. zakramenti delujejo sami po sebi²⁰³). Pri katolicizmu med človekom in bogom (ali: čutnim in nadčutnim) poteka komunikacija, pri luteranstvu pa človek le sporoča (zato komunikacije ni) in je bolj osamljen. Pri katolicizmu lahko torej posameznik v določenih okoliščinah posega v nadčutni svet (kar daje katolicizmu večjo odprtost za magijsko komponento²⁰⁴), pri luteranstvu pa lahko med svetovoma potuje le božansko oz. nadčutno.

¹⁹⁵ [Http://en.wikipedia.org/wiki/Entering_heaven_alive](http://en.wikipedia.org/wiki/Entering_heaven_alive), 18. 10. 2013. Velja za katolicizem, vendar o Mariji tudi Bullinger: http://en.wikipedia.org/wiki/Assumption_of_Mary, 18. 10. 2013. Trubar dodaja Mojzesa (K2I1575: 174).

¹⁹⁶ [Http://en.wikipedia.org/wiki/Ascension_of_Jesus](http://en.wikipedia.org/wiki/Ascension_of_Jesus), 18. 10. 2013. Kristus je še zdaj bogočlovek (CO1564: 238).

¹⁹⁷ 2 Kor 4, 18: »Kar se namreč vidi, je začasno, kar pa se ne vidi, je večno.« Katolicizem nadaljuje to razločevalnost v »kraljestvu vidnega [moj poudarek] sveta« in »kraljestvu nebes« (Knowles in Obolensky, 1991: 226), Trubar pa je trdil, da nebeščani ne vidijo sem in mi ne tja – pregled ima le bog (K2I1575: 199). Kristus »v tim Božym skrivnim sveitu [moj poudarek] stoy inu prossi za nas.« (CO1564: 266) Bog je ustvaril »videče inu nevideče.« (EDP1557: 49)

¹⁹⁸ »Bog ostane onkraj sveta, čeprav je hkrati stalno njegovo najgloblje 'dno'« (Strle, 1977: 146).

¹⁹⁹ Katolik zmore sodelovati pri opravičenju, luteranec pa ne. Prim. opombo v poglavju o pridobivanju opravičenja.

²⁰⁰ »Vedno znova Luther poudarja strogo, nepremostljivo razdaljo med božjim in človeškim.« (Tüchle idr., 1994: 58) Z Biblijo nezapovedane človeške ureditve na zveličanje nimajo vpliva (A1562: 87).

²⁰¹ Molitev za duhovne reči (»stanovitno blago«) je zdaj in gotovo uslišana, za posvetne/telesne (mir, letina, žena (!), otroci ...) pa je odločitev le pri bogu. Posameznik ne more/sme ničesar zahtevati, lahko le prosi (K1550: 55–56; EDP1557: 197).

²⁰² Primer so katoliške vice: na status v njih bivajočih lahko zemljani vplivajo z deli (Delumeau, 1986: 592). Prim. BB1682: 70 sl., 90–92. V katolicizmu sta torej svet živih in svet mrtvih, tostranstvo in onstranstvo, bolj povezana.

²⁰³ [Http://en.wikipedia.org/wiki/Ex_opere_operato](http://en.wikipedia.org/wiki/Ex_opere_operato), 7. 11. 2013. Prim. A1562: 84 in GP1584: 41.

²⁰⁴ Magijsko je že računanje na »efektnost« dobrih del, v še strožjem pomenu pa sta predstavnika »kristjanizirane magije« npr. blagoslovljena voda, s katero se spirajo »ty vsagdani, mali, odpustlivi grehi«, ali klicanje svetnika, ki

Različni ontološki značaj dveh svetov pomeni tudi, da so teologi svetovoma pripisovali različne lastnosti: nadčutnemu/duhovnemu svetu npr. večnost, popolnost ali dobro, čutnemu/snovnemu pa npr. minljivost, skvarjenost²⁰⁵ – in tudi zlo.

Manjvrednost²⁰⁶ snovnega sveta v primerjavi z vrednostjo duhovnega sveta je v krščanstvu razumljiva: duhovna bitja imajo nadnaravne moči in so upravljavci čutnozaznavnih reči (tudi duša upravlja²⁰⁷ telo). Poleg tega je v krščanstvu bivanje posameznika v snovnem svetu le začasno bivanje, postaja na poti v onstranstvo. Bivanje se onkraj čutnega sveta nadaljuje. Razumljivo je, da so se verniki želeli posvetiti nadaljevanju svojega bivanja, pri čemer so pomembnost (in vrednost) snovnega sveta (glede na duhovni svet) nižali. Z drugimi besedami, kristjan naj bi imel »eshatološki čut«, tj. občutje minljivosti tosvetnega, ki naj bi ga vabilo, »naj pogleda prihodnje stvarnosti« (Daniélou in Marrou, 1988: 143). Snovno (tostransko) torej je manj vredno (kot onstranstvo). Katoliška cerkev je zatrdila, da snovnemu svetu nikoli ni dodatno nižala vrednosti: »Cerkev [je] že od začetka nastopala zoper razvrednotenje²⁰⁸ stvari (materije) in zlasti zoper preziranje človeškega telesa.« (Strle, 1977: 148) Katolicizem torej (dodatnega) nižanja vrednosti snovnega ne priznava.²⁰⁹ Osnovno nižanje vrednosti (iz vrednosti za zveličanje v manjšo vrednost za zveličanje) snovnega pa obstaja, saj ima snovno že po svojem nastanku in ontološkem statusu nižjo vrednost kot stvarnik/duhovno – v slednjem smislu naj bi bil »krščanski odgovor vse do danes: zlo ni v stvarstvu kot stvarstvu samem, ni njegova sestavina, zlo je skvarjenost stvarstva, sveta in človeka. Zlo je nered, rana v stvarstvu, zlo je manjko dobrega.«

ozdravlja. Protestantizem je to »v celoti zavračal[]« (Delumeau, 1982: 276; A1562: 217), s tem pa tudi vernikov občutek za varnost (Delumeau, 1986: 815).

²⁰⁵ Za stvarstvo (in človeka) je po Avguštinu značilen nered ali odsotnost reda, t. i. mesenost (Kerševan, 1993: 23). O tem prim. poglavje o telesu in duši ter poglavje o posledicah izvirnega greha.

²⁰⁶ Izraz iz tridelne delitve na vredno-manjvredno-protivredno. Prehod iz manjvrednosti v protivrednost Delumeau opisuje tako: zavračajoč odnos do tosvetnega (tj. »protivrednost«) izhaja »iz prepričanja, da je zemeljsko brez vrednosti v razmerju do Boga.« (Delumeau, 1986: 695–696) To, zadnje, pa je osnovno razvrednotenje (iz vrednosti v manjvrednost), razumljiva posledica ontološke različnosti.

²⁰⁷ O duši več v poglavju o duši in telesu.

²⁰⁸ Razvrednotenje tu pomeni dodatno nižanje vrednosti, ta prehod sem poimenoval sprememba manjvrednega v protivredno.

²⁰⁹ Tudi na tridentinskem koncilu naj bi bilo »poudarjeno sprejemanje sveta kot božjega stvarstva« (Tüchle idr., 1994: 279–280).

(Kerševan, 1993: 17) Torej gre že od začetka (ali: izvirnega greha) za manjvrednost snovnega oz. ustvarjenega: manjka mu to, da ne biva s stvarnikom, da je od njega ločeno.

Vendar pa v tej nalogi ne obravnavam (razumljive) manjvrednosti snovnega, ampak prehod iz njegove manjvrednosti v domnevno protivrednost (tj. grešnost, škodljivost za zveličanje):

»Zdelo se je, da se je do boljšega življenja mogoče dokopati le na drugi strani, le z osvoboditvijo od vsega zemeljskega: sleherni trud na tem svetu samo odmika in oddaljuje obljubljeno odrešenje. Vse višje kulturne stopnje so stopale po tej poti [...]« (Huizinga, 2011: 56).

Tudi protestantski teolog Ernst Troeltsch je trdil, da je »avtoritarna cerkvena kultura« »gradila na *razvrednotenju zemeljsko-čutnega sveta* [moj poudarek] in težnji po večnem življenju, za katerega naj bi cerkev vzgajala in odreševala po neposrednem Božjem opolnomočju« (Kerševan, 2001a: 10) – od tu npr. meniški umik iz sveta. Če namreč način bivanja v snovnem svetu vpliva na nadaljevanje bivanja v onstranstvu, to pomeni, da ima tudi bivanje v snovnem svetu velik pomen za usodo posameznika. V nadaljevanju iščem razlage za zavračanje snovnega sveta, ki/ko naj bi bil za posameznikovo zveličanje škodljiv, tj. protivreden.

Prva razlaga pojasnjuje zavračanje snovnega sveta s predkrščanskimi vplivi na genezo krščanstva: to se je oblikovalo sredi obstoječe filozofske tradicije, ki je do tosvetnega v najboljšem primeru bila ravnodušna: stoicizem, platonizem in pitagorejstvo so svetovali »ravnodušnost do zemeljske stvarnosti in poudarjal[i] tako prezir do manualnega dela kot do telesa« (Delumeau, 1982: 227; Delumeau, 1986: 683). Taka intelektualna klima in vsebina izobraževanja sta vplivali²¹⁰ na nazore zgodnjekrščanskih teologov, čemur pritrujejo tudi katoliški zgodovinarji (Daniélou in Marrou, 1988: 116, 169, 193). Orfizem²¹¹, platonizem in stoicizem po Delumeauju vsebujejo »nedvomn[o] dualističn[o] antropologij[o]«, imenuje jih celo »orientalski hiperspiritualizem«. V takem okolju izobraženi krščanski teologi so snovno zavračajoče potrditve našli tudi v Bibliji (npr. v *Jobovi knjigi*). Krščansko razvrednotenje sveta naj bi torej izhajalo iz antične kozmologije, znotraj katere je zemlja spodnji svet (pod nebesi) in

²¹⁰ Najvplivnejši je bil platonizem (Daniélou in Marrou, 1988: 116).

²¹¹ Prim.: [http://en.wikipedia.org/wiki/Orphism_\(religion\)#Peculiarities](http://en.wikipedia.org/wiki/Orphism_(religion)#Peculiarities), 31. 10. 2013.

zato manjvreden. Zemeljsko je tudi minljivo, kar pa je minljivo, je (po Platonu) varljivo (Delumeau, 1986: 11–13). Pod vplivom platonističnega izročila so krščanski teologi (npr. Avguštin) poudarjali minljivost in nepopolnost sveta ter »slabosti in pomanjkljivosti človeške narave«, zato so »iskali resničnost v višji sferi bivanja« (Knowles in Obolensky, 1991: 331). Manjvrednost/protivrednost snovnega je bila prisotna tudi v obkrščanskih religijskih usmeritvah, npr. pri gnosticizmu in manihejstvu²¹², znotraj krščanstva pa najbolj pri »rigorozih«, puščavništvu in asketizmu²¹³. Iz posvetnega in navezanosti nanj so teologi izpeljevali moralne zaključke²¹⁴, Avguštin naj bi na primer razlikoval *amor Dei* (ljubezen do boga, ki ji »nujno« sledijo zaslužna dejanja) in *amor mundi*²¹⁵ (ljubezen do – snovnega – sveta, ki ji »nujno« sledijo zla dejanja) (Strle, 1977: 445). Kadar nemoralno tosvetno delovanje (kot posledica npr. ljubezni do sveta) spremeni vrsto onstranskega bivanja (npr. iz nebeškega v peklenškega), to pomeni, da je navezanost na snovno postala protivredna. Luteranstvo naj bi prav tako kot katolicizem razvrednotilo snovni svet²¹⁶ s svojo »onostransko usmerjenostjo, s srednjeveškim pojmovanjem, da je smoter življenja izven tega sveta in vse pozemeljsko bivanje la priprava za kraljestvo božje« (Gestrin, 1952: 34). Tu še ne gre za snovni svet kot protivrednost, ampak za manjvrednost snovnega za zveličanje – kar je razumljivo in sem o tem pisal že zgoraj. Vendar tudi v luteranstvu obstaja protivrednost snovnega sveta. Luter je napisal v *Komentarju k pismu Galačanom*: »Naše telo in naše dobrine so podjarmljeni hudiču in mi smo tujci, gosti na tem svetu, katerega je hudič knez in Bog. Kruh, ki ga jemo, pijača, ki jo pijemo, oblačila, ki jih nosimo, tudi zrak, ki ga dihamo, ter vse, kar pripada našemu telesnemu življenju, je njegovo

²¹² O gnosticizmu govorijo po letu 70 n. š. Zanj so značilni dualizem (telesnega in duhovnega), eshatološka pričakovanja in askeza (Daniélou in Marrou, 1988: 46). Manihejski dualizem pa so prevzeli bogomili v Bolgariji 10. stoletja. Gnosticizem in manihejstvo trdita, da je »vidni materialni svet ustvaril hudič,« zato se Kristus ni učlovečil, ampak si je le nadel podobo (če ni imel telesa, njegova božanska narava tudi ni trpela, kar je globoko v nasprotju z npr. katolicizmom in luteranstvom). Bogomili so zavračali določene stike z materialnim, npr. zakonsko zvezo in mesojedstvo, ter avtoriteto oblasti. Bogomilstvo je vplivalo na nastanek katarov in albižanov v južni Franciji in Italiji (Knowles in Obolensky, 1991: 282–283). Katolicizem se je vedno znova distanciral od teh dualizmov, vendar ostaja dejstvo, da so bila dualistična gibanja množična. Znova in znova so predmet koncilskih obtožb. To lahko pomeni tudi, da je marsikateri katoliški duhovnik njihove nazore (skriva) odobraval.

²¹³ O »rigorozih« prim. poglavje o zakonski zvezi. Puščavništvo pa naj bi prevzelo simpatije do dualizma (duša naj bi bila z izvirnim grehom ponižana do snovnosti). Legende o puščavnikih pa so »z žarom« brali v samostanski kulturi (Delumeau, 1986: 16), ki je bila, tudi v slovenskem kulturnem prostoru, zelo razširjena.

²¹⁴ Kot je katoliško prepričanje, da »fizično nečisto privlači religiozno in moralno nečisto.« (nav. delo: 454)

²¹⁵ Verjetno so teologi sklepali, da je bi posledica »pretirane« ljubezni do čutnozaznavnega lahko bila zmanjšana ljubezen do nadčutnega, božanstva, kar se približuje ateizmu. To razmišljanje nadaljujem na koncu tega poglavja.

²¹⁶ Razvrednotenje stvarstva protestantizmu očita tudi katolicizem, prim. Tüchle idr., 1994: 279–280.

kraljestvo.²¹⁷ »[V]se, kar se na tem svetu dogaja *na viden način* [moj poudarek] je lahko delo hudiča«, naj bi bili prepričani Avguštin, Akvinski in teologi z začetka novega veka, tako protestantski kot katoliški²¹⁸ (Delumeau, 1982: 178, 182). Stvarstvo je torej – po prepričanju posameznih katolikov in luterancev – skvarjeno, njegove pomanjkljivosti pa izkoristi hudič v svoje dobro in v pogubo ljudem – snovno se torej vedno le prikazuje kot dobro²¹⁹. V navedkih je očitno pripisovanje pomanjkljive narave stvarstvu (kar bi bila – zaradi izvirnega greha razumljiva – manjvrednost) in njegova potencialna škodljivost za zveličanje posameznika (kar je že protivrednost). Nekateri luteranci iz 16. in 17. stoletja, npr. Johann Arndt (1555–1621), so kar naravnost menili, da je treba življenje v tem svetu sovražiti (Delumeau, 1986: 777).

Druga razlaga razvrednotenja sveta išče vzrok v napačnih interpretacijah svetega besedila. Po Delumeauju so »teologi tekom stoletij« namreč povzročili »semantično zmešnjavo«, ki je »glede posledic težka«. Namreč, »kraljestvo satana [so] raztegnili na vse, kar je ustvarjeno«, in na ta način posvetno/stvarnost degradirali iz manjvrednega v protivredno. Ob razlaganju izpeljave, da je hudič knez s tega sveta (iz Jn 7, 7; 15, 18–19 in 2 Kor 4, 4²²⁰), so pomen »tega sveta« razširili s sveta teme na cel snovni svet: »Jezus in sv. Pavel nista želela, da [te besede] označujejo zemljo, na kateri živijo ljudje, niti celo človeštvo, temveč vladavino zla, svet teme, ki se bojuje proti resnici in življenju« (Delumeau, 1982: 184). Pomena besede svet naj bi bila namreč vsaj dva: svet kot zemlja ali snovni svet s človeštvom (Kristus izraz svet uporablja za ta pomen, ko pove, da izhaja od drugod, npr. v Jn 8, 23 ali 18, 36) ter svet kot kristjanu sovražno Satanovo

²¹⁷ Na drugem mestu pa Delumeau pride do sklepa, ki je citiranemu (skoraj) nasproten: v protestantizmu naj bi bil »svetu in življenju v njem v nekem smislu povrnjen ugled«. To naj bi se pri protestantih dogajalo, ko so »pozabili« na izvirni greh – tedaj naj bi bili videti »kot optimisti in humanisti«, ko pa so izvirni greh upoštevali ali iz njega izhajali, so v zvezi s svetom in človekom v njem pesimisti (Delumeau, 1986: 37, 39–40). Ta nedoslednost pojasnjuje, zakaj je protestantski nazor glede tega vprašanja protisloven: po eni strani pomembnost/škodljivost posvetnega (snovnega) za zveličanje zmanjšujejo (prim. poglavje o (ne)modernosti nazorov), po drugi pa snovnemu/čutnemu zaradi možnosti hudičeve prevare vrednost znižajo skoraj na protivrednost.

²¹⁸ Vendar naj bi protestanti glede sveta (in ne le človeka) še posebej skeptični: »Torej je ravno v protestantski teologiji – in v 16. stoletju – razvrednotenje človeka in sveta doseglo svoj najhujši izraz v zahodni civilizaciji.« (nav. delo: 40)

²¹⁹ Prim. zelo podoben Platonov pogled, naveden malo višje. V 16. in 17. stoletju zelo priljubljena demonološka dela so opisovala, kako se hudič in demoni polaščajo snovnih reči in človekovih čutov (Delumeau, 1982: 179). »Prijetno je pogubno,« naj bi sklepal tudi Luter (Tüchle idr., 1994: 58).

²²⁰ SSP3 ob »tem svetu« ponuja tudi »ta vek« (poleg »geografske« torej časovno oznako), kar popolnoma spremeni smisel.

kraljestvo, ki bo uničeno (npr. Jn 15, 18). Drugi pomen (sovražnosti) naj bi se posplošil v obeh uporabah izraza, kljub temu da svet v prvem pomenu »ni predmet obsodbe, ampak odrešenja«. Iz take posplošitve oz. »semantične zmešnjave« naj bi zrasel nauk o *contemptus mundi* oz. ničevosti/preziranju sveta²²¹, ki so ga sprva gojili očetje puščavniki in nato srednjeveško menišstvo²²², »do konca 16. stoletja« pa so mešanje obnavljali in celo krepili, tako da so svet zavračali tudi npr. mistiki in devotisti²²³ (Delumeau, 1986: 15–16, 25, 26, 33). Oba pomena sveta pa je ločeval Luter. V *Komentarju k pismu Galačanom* je zapisal: »Ti slepci [katoliki] ne razlikujejo stvari, ki so del Božjega stvarjenja, od grehov.« Kljub temu je Luter (prim. zgoraj) še vedno pesimist (in Calvin prav tako) – Delumeau najde *contemptus mundi* tudi pri luterancih (nav. delo: 37, 39, 777), kar je, glede na zavračanje menišтва, globlje ontološko brezno in večjo božjo suverenost, zelo zanimiv sklep.

Tretja razlaga pojasnjuje razvrednotenje snovnega sveta s strahom pred potencialnim razvojem ateizma. Za katolicizem in luteranstvo (vsaj uradna) naj ne bi bilo problematično (protivredno) posvetno (ali: snovno, čutnozaznavno) samo na sebi (prim. tridentinski pogled Katoliške cerkve v opombi zgoraj: kljub vsemu naj bi stvarstvu priznavala vrednost zaradi njegovega stvarnika; luteranstvo ima čutnozaznavno v zvezi z zveličanjem za manj pomembno, gl. poglavje o (ne)modernosti nazorov), ampak le v primeru, ko bi bilo to isto čutnozaznavno oropano svojega nadčutnega gibala (ali onstranskega cilja), ko je torej postalo čutnozaznavno samemu sebi namen²²⁴: primer je čutnozaznavna dejavnost, ko je oropana svojega namena »v božjo slavo«²²⁵, ali seksualnost (poželenje), ki je oropana/-o svojega metafizičnega cilja/namena (širjenja religije in božje volje) in zato zveličanja duše, ki s telesom upravlja – taka dejavnost (ali seksualnost) postane protivredna. V tem smislu je za krščanstvo problematično »pretirano« oboževanje osebe

²²¹ Ta nauk (»doktrino«) se lahko določi v (binarnih) opozicijah: čas/večnost, različnost/enotnost, zunanost/notranjost, ničevost/resnica, zemlja/nebo, telo/duša, naslada/vrlina in meso/duh. Postal naj bi univerzalna resnica, ki je postavila brezno »med svetostjo in svetnim življenjem« (Delumeau, 1986: 16, 25).

²²² Delumeau zelo poudarja meniški izvor *contemptus mundi*. Nauk se je začel širiti izven samostanov z različnimi spovedniškimi ali pridigarskimi priročniki in z ikonografijo v likovnih umetnostih (nav. delo: 138, 164).

²²³ Ne pa Ignacij Lojolski: za jezuite naj bi snovne reči bile človeku v pomoč (nav. delo: 36).

²²⁴ 2. vatikanski koncil je to opisal takole: »Često pa so ljudje, prevarani od hudobnega duha, postali v svojih mislih prazni in so zamenjali božjo resnico z lažjo ter služili stvári bolj kakor Stvarniku (prim. Rimlj 1,21 in 25)« (Strle, 1977: 192). Nazorsko je to ateizem, materializem ali panteizem.

²²⁵ Prim. opombo o devotističnem aktivizmu v poglavju o izbrani književnosti.

(torej: premočna, strastna ljubezen do nje, ali njega), saj je cilj (ljubezenske) dejavnosti tosveten (ženska), ne pa nadčuten²²⁶ (npr. ljubiti stvarnika skozi lepo ali dobro stvaritev). Drugače povedano, če posameznik preveč ljubi človeka, naj bi ga to odvrčalo od boga oz. ljubezni do boga (prim. nav. delo: 657). Zaradi tega naj bi po nekaterih prepričanjih²²⁷ Pavel priporočal devištvo²²⁸ – da se vernik z manj motnjami²²⁹ posveti bogu. Če te motnje prihajajo iz čutnozaznavnega ljubezenskega objekta, prihajajo tudi iz snovnega sveta. Če pa pomeni »živeti po mesu« to, da posameznik zaupa v ali se sklicuje na »to, kar lahko pokaže« (Jošar idr., 1995: 135), torej nekakšno zadovoljitev z le čutnozaznavnim, in so dela mesa nezaželena (Gal 5, 19–21), to potem prav tako velja za zaupanje v tosvetno nasploh in (pretirana) naklonjenost tosvetnemu postane protivredna. Če namreč posameznik pozabi na nadčutno/boga, je to ponovitev izvirnega greha, ki je za Kerševana v človekovi samozadostnosti (prim. Kerševan, 1993: 22–23). V razčlenjevanju tretje hipoteze nadaljujem z obravnavo izvirnega greha in njegovih posledic za človeško seksualnost. Najprej pa druga.

4. 2 Telo in duša v krščanstvu

Ta hipoteza je vsebinsko povezana s prvo²³⁰, in sicer na dva načina: najprej glede substance (duša je nadčutna, kar jo povezuje z nadčutnim svetom, telo pa je čutnozaznavno in »ostaja« v snovnem svetu), potem glede vzročnosti (dualizem telesa in duše naj bi privedel do dualizma dveh svetov²³¹). Zato bodo razlage razvrednotenja telesnega podobne razlagam razvrednotenja snovnega.

²²⁶ Čutni cilj je manjvreden od nadčutnega, kot manjvrednost proti vrednosti.

²²⁷ Po Trubarju devištvo prihrani posvetne skrbi in omogoča več časa/energije za duhovnost (K2I1575: 314–315; A1562: 170, 181).

²²⁸ O omejevanju poželenja in ljubezni (tudi na način odrekanja, tj. devištva) ter pomembnosti omejitev veliko pišem v delu naloge o erotični ljubezni v krščanstvu.

²²⁹ O ženskem zapeljevanju moškega od pravega boga in o nekakšnem poganskem ali malikovalskem učinku ženske je pisal npr. Alvaro Pelayo v 1. polovici 14. stoletja (Delumeau, 1982: 234–236).

²³⁰ Prim. A1562: 190: za telo skrbi čutna »deželjska oblast«, da dušo pa nadčutna »duhouska«. Po Avguštinu ima duša isto naravo kot angeli, tj. nadčutno, duhovno (E1643: 211r).

²³¹ »Radikalno – in umetno – nasprotje med telesom in dušo (pri čemer slednja uporabi vse to, kar je odvzeto prvemu) logično vodi [moj poudarek] k preziru, celo obsodbi tosvetnega življenja« (Delumeau, 1986: 21, 460).

Po današnjih krščanskih nazorih je človek enota, ki jo sestavljajo medsebojno zvezane komponente – duša, telo, duh²³². Vse to naj bi bilo med seboj nedeljivo (prim. Pogačnik, 1968: 178 in Delumeau, 1982: 48) in združeno bivalo na zemlji. Katoliška cerkev je morala nauk o nedeljivosti mnogokrat zagovarjati proti heterodoksnim usmeritvam, npr. gnosticizmu²³³ ali albižanom²³⁴. Že Tertulijan (2./3. stoletje) je pisal, da med telesom in duhom »ni ločitve« (Daniélou in Marrou, 1988: 140). V 20. stoletju je Katoliška cerkev trdila, da ni nikoli²³⁵ zavračala ne snovnega ne telesnega:

»Vse, kar je, je ustvarjeno od Boga. Zavržen je s tem sleherni nauk o kakem Bogu tujem ali Bogu sovražnem počelu, kakršno bi bilo v nasprotju z Bogom stvarnikom. Tudi tvar (materija), in predvsem tudi človeško telo, izvira od Boga in je zato nekaj dobrega. S tem je načelno utemeljeno, da Cerkev odklanja sleherni rigorozni in enostranski spiritualizem.« (Strle, 1977: 145–146)

Enotnost komponent zagovarja tudi današnje luteranstvo: človek je enota, ki jo sestavljajo telo (fizični vidik), duša (čustveni in čutni vidik) ter duh (razumski vidik), pri čemer so vsi trije povezani in ne ločeni ter bi jih zato morali pojmovati kot različne »posebne vidike« opisovanja človeka (Jošar idr., 1995: 33). Vendar so nekdaj sestavo človeka pojmovali na drugačen način in bolj poudarjali različnost snovnega in duhovnega v človeku, različnost njune substance, geneze in, domnevno, vrednosti. Danes katolicizem sicer tudi trdi, da se »[t]var in duh [...] bistveno razlikujeta«, »človeška duša je ustvarjena od Boga [...] pri spočetju«, po 5. lateranskem koncilu iz 16. stoletja je v katolicizmu individualna in neumrljiva (Strle, 1977: 147, 164). Od telesa se razlikuje po tem, da ni s tega sveta in je namenjena onkraj tega sveta. Duša je torej v krščanstvu bolj povezana s svetom, ki je (po prvi hipotezi) večvreden. Telo pa je mejno območje med dušo

²³² Glede obstoja duha naj ne bi bilo soglasja, ker naj bi Biblija uporabljala izraza duša in duh medsebojno izmenljivo in zaradi tega pomensko nerazlikovalno (<http://en.wikipedia.org/wiki/Soul#Christianity>, 1. 11. 2013). Vendar ima »tripolno shemo« (duh-duša-telo) človeka npr. Luter: duh je v jedru človeka in tu se odloča med vero in nevero (iz svojih moči lahko človek izbere le nevero), okoli njega je duša (ki upravlja z razumom, čustvi, čutnimi zaznavami), telo pa je snov med dušo in duhom ter človekovim okoljem (Jošar idr., 1995: 38). Pri Dalmatinu je tripolno shemo le slutiti (ko meč pravice »rezdily dušo inu duh) (GP1584: 37).

²³³ Po Irenejevem zapisu iz 2. stoletja so gnostiki razbili enoto stvarnika in odrešenika, telesa in duha (Daniélou in Marrou, 1988: 129).

²³⁴ Albižane je obsodil herezije koncil v francoski Vienni (1311–1312), s tem ko je določil, da je duša forma telesa in nosilka telesnega življenja. Človek naj bi bil sestavljen iz obeh povezanih prvin – in ne ločenih ali nasprotnih (Strle, 1977: 162).

²³⁵ Nazor citiranega odlomka »najdemo v vseh dokumentih cerkvenega nauka o stvarjenju.« (nav. delo: 145)

in okoljem (prim. Jošar idr., 1995: 38), ki je snovno in najmanj manjvredno, (po prvi hipotezi) celo protivredno. In res: ena izmed krščanskih religioznih praks je pogosto odrekanje telesu/-a, s čimer naj bi se krepila posameznikova duhovnost:

»Razna spokorna dela in post so sredstva, s katerimi se menih bori proti strastem in se potrjuje kot Kristusov 'atlet'. Tako mrtvičenje telesa, skupno vsemu meniškemu asketizmu, izvira tudi iz platonskega pojmovanja, ki v duši vidi ujetnico telesa. Menihov osnovni cilj je, da se reši telesnih naslad, družinskih vezi, vsega zemeljskega in se globlje oklene Kristusa.« (Daniélou in Marrou, 1988: 278)

Trpinčenje telesa naj bi pomagalo pri omejevanju čustev (če je strast močno čustvo) in omejevanju navezanosti na ustvarjeni/snovni svet. Tako prepričanje naj bi v krščanstvo »prodrlo« od drugih filozofskih tradicij, trdi torej današnji katolicizem, a tudi luteranstvo (prim. Jošar idr., 1995: 34).

Prva razlaga domnevnega zavračanja telesa je torej kulturna izmenjava (prim. prvo razlago prejšnje hipoteze): »hiperspiritualistične« grške usmeritve (platonizem, stoicizem, tudi pitagorejstvo in orfizem) naj bi prezirale in zavračale poleg splošno snovnega tudi telo. Znotraj take kulture pa so svet in telo interpretirali tudi zgodnji kristjani. Zato raziskovalci sklepajo, da so nekatere usmeritve grške filozofije vplivale na zgodnjekrščansko branje določenih delov²³⁶ Biblije in tako prispevale k pojmovanju, da je telo zapor²³⁷ – kar je pravzaprav platonistično. Krščanstvo se »ni zmoglo izogniti grškemu nasprotju med telesom in dušo.« Telo so začeli povezovati z grehom in čutnimi poželenji, duši pa je zato vrednost narasla (nav. delo: 34; Delumeau, 1986: 12). Mogoč je tudi vpliv znotrajkrščanskih usmeritev, ki so jim bila dualistična obkrščanska gibanja blizu (prim. opombi pri prvi razlagi prejšnje hipoteze): ta so »pripis[ovala] izvor zla in greha 'mesu', snovi, telesnosti.« Avguštin se je od njih izrecno distanciral²³⁸

²³⁶ Npr. 2 Kor 5, 6: »daleč [smo] od Gospoda, dokler smo doma v tem telesu« (Delumeau, 1986: 12). V tem odlomku seveda ni nujno, da Pavel obsoja telo – tak sklep naj bi bil interpretacija pod vplivom grških filozofij. Nova zaveza sicer »do določene stopnje sprejema – kot že judovstvo tistega časa – grško razlikovanje med telesom in dušo. [Vendar:] O razvrednotenju telesa ali celo o sovražnosti do telesa [v Bibliji] ne more biti govora.« (Jošar idr., 1995: 36)

²³⁷ Smrti naj bi se – tudi nekateri kristjani – veselili, ker naj bi se dva nezdružljiva elementa (telo in duša) končno razdružila (Delumeau, 1986: 559).

²³⁸ V *Božji državi* je napisal: »Kdor kot najvišje dobro ceni samo naravo duše, naravo mesa [tj. ustvarjenost, snovnost] pa obtožuje kot zlo, ta meseno stremi po duši in meseno beži od mesa [snovnosti]« (Kerševan, 1993: 23).

(Kerševan, 1993: 22–23): če je v dualističnih usmeritvah stvarnik telesa zlo bitje, je za Avgušтина stvarnik telesa dobro božanstvo (Avguštin, 1993: 81). Avguštin ni pristajal na kompromise z dualizmom, vrednost telesa je utrjeval tako: »Kar se tiče same substance in narave telesa, sta namreč ti v vernih ljudeh, ki so poročeni ali živijo v zdržnosti, že božji tempelj.« (nav. delo: 62) Po drugi strani pa je pisal dvoumno, npr. o zakonski zvezi, ki ne vključuje spolnosti (kakršna naj bi bila zveza Marije in Jožefa). V taki brezspolni zvezi naj bi bila zakonca povezana »ne v poželjivih objemih teles, temveč ob prostovoljnih vzgibih svojih duš« (nav. delo: 44), kar lahko zlahka (če bi hotel) razumem kot pripadnost poželenja telesu²³⁹; hkrati je že opazno višje vrednotenje duše²⁴⁰ (čeprav bi v Avguštinovi teoriji morala biti enako pokvarjena kot telo – prim. konec tega poglavja). V srednjem veku so vsekakor menili, da je telo treba nadzirati in omejevali²⁴¹ – ali se mu celo odpovedati. To je bila značilnost asketističnega menišтва²⁴²: telo naj bi po npr. frančiškanku Bernardinu Sienskem (1380–1444) kvarilo »čisto in neoskrunjeno« dušo (ker je telo tu za zveličanje že škodljivo, je postalo protivrednost). Za Bernardina je primerno zdravilo proti poželenju trpinčenje telesa (Delumeau, 1986: 667–668). Asketistična (in torej s pogledom na telo kot na protivrednost) naj bi bila krščanska pedagogika »posebno v dobi katoliške reformacije« (nav. delo: 514). Če katoliška reformacija po Delumeauju zajema tudi 17. stoletje (kar bi morala, saj je pokoncilski katolicizem skušal vplivati na osebno religioznost pri ljudeh, kar se je odvijalo predvsem s kapucini, jezuiti in v 17. stoletju), potem tudi Delumeau potrjuje oznako »asketizem« za v tej nalogi izbrana katoliška besedila iz poglavja o izbranih delih. Ko pa je pokoncilski Katoliška cerkev še bolj spodbujala zunanje religiozne manifestacije (prim. poglavje o zgodovinski določitvi), naj bi šlo za dodatno »ritualizacijo«: ker ima ritual določen okvir, naj bi katolicizem na ta način še bolj omejeval individualne, spontane (tudi telesne) občutke (nav. delo: 461). Katolicizem 17. stoletja naj bi torej v svoji *praksi* še spodbudil razvrednotenje telesa. To naj bi bila tudi značilnost pridigarstva: »pohvala telesu [...] ni v navadi

Za Pavla, Avgušтина in Lutra so »dela mesa« so tako čutna kot duhovna (prim. Jošar idr., 1995: 135–136). Več o stanju mesenosti malo naprej v tem poglavju in v poglavju o posledicah izvirnega greha.

²³⁹ Avguštin je tudi pisal (celo na isti strani) o »telesnem poželenju«.

²⁴⁰ Za Avgušтина naj bi bilo telo hierarhično nižje kot duša, ker naj bi slednja poleg obstoja in življenja imela tudi razum (http://en.wikipedia.org/wiki/Augustine_of_Hippo#Anthropology, 25. 10. 2013).

²⁴¹ Delumeau piše, da je bilo duhovnikov in redovnikov pred telesom strah (npr. Delumeau, 1986: 669).

²⁴² Tudi meniško razvrednotenje telesa naj bi bilo bolj grško in neoplatonistično kot pa hebrejsko ter krščansko (nav. delo: 460). Zaradi nepotešene seksualnosti so se tolažili npr. z od 10. stoletja pogosto mislijo: »Fizična lepota ne gre dlje od kože.« (Delumeau, 1982: 230)

v pridigi. Nasprotno se pohvala dobremu zakonu sreča pogosto.« (nav. delo: 661) Iz dozdajšnjega se že kaže kot verjetno, da sta zakonska zveza in telesnost (in s tem erotična ljubezen, ki jo tukaj hipotetično izpeljujem iz telesnosti) – protislovno – nekaj težko združljivega. Kljub temeljnemu cilju zakonske zveze (večanju števila vernikov in s tem božje slave) je bila telesnost prezirana: pisal sem že, kako je Avguštin hvalil neseksualni zakon Jožefa in Marije. Tudi luteranstvo obsoja telo (nav. delo: 461, 755), vendar, kot pojasnjujem malo nižje, ne na račun duše.

Druga razlaga razvrednotenja telesa v krščanstvu je zmotna interpretacija izraza meso. *Protestantski katekizem* navaja, da je »marsikateri nesporazum, kot da bi bilo krščanstvo telesu sovražno, [...] prišel od tega, da so preprosto izenačili meso in telo in potem prenesli negativne izjave o mesu na telo.« (Jošar idr., 1995: 37) Negativnih izjav o mesu je v novi zavezi veliko. Vendar pa tamkajšnji izraz meso »ne izraža toliko snovnost[i] ali telesnost[i] kot celovitost človeka z dušo in telesom« (Kerševan, 1993: 23), natančneje: »Meso in duh nista dva dela ali aspekta človeka, ampak sta dva različna načina bivanja.« (Jošar idr., 1995: 36) Če je telo aspekt človeka, je meso aspekt bivanja človeka²⁴³. To upošteva Avguštin²⁴⁴ in tudi luteranci so na tako vsebino pojma pozornejši, zato v njihovem katekizmu danes piše: »Beseda je človek²⁴⁵ postala« (nav. delo: 36). Nekoč je bil morebiti ta pomen manj jasen²⁴⁶, zato Trubar piše izmenično o mesu/telesu²⁴⁷, katoliški svetopisemski prevod na nekaterih mestih²⁴⁸ še danes. Npr. katoliški

²⁴³ Uporabi izraza meso v pomenu bivanja naj bi bili dve: po Pavlu naj bi pomenilo meso stanje grešnosti (in, vzporedno, duh kot stanje pravičnosti), v ostali novi zavezi (in včasih pri Pavlu) pa stanje ustvarjenega, zemeljskega, minljivega (Jošar idr., 1995: 37) oz. človeškega, kot pravi Kerševan. »Z 'mesom' Pavel ne misli telesa, materije, ampak določeno držo celotnega človeka; to je samovoljno obnašanje človeka, ki se je ločil od Boga in zaupa v zemeljsko in minljivo (Gal 2,20; Fil 1,22).« (nav. delo: 135)

²⁴⁴ Pisal je: »[N]a tem mestu [Rim 7, 18] Apostol z mesom imenuje tisto, v čemer prebiva bolezensko meseno stanje, ne pa same sestave telesa« (Avguštin, 1993: 62).

²⁴⁵ Na tem mestu (Jn 1, 14) je v vulgati meso: *Verbum caro factum est*.

²⁴⁶ Vendar: Luter in Calvin sta pomena ločila (Delumeau, 1986: 37).

²⁴⁷ 11. člen apostolske veroizpovedi se latinsko glasi »*carnis resurrectionem*«, torej vstajenje mesa (v pomenu človeka, ustvarjenosti), danes slovensko »telesno vstajenje« (http://sl.wikipedia.org/wiki/Apostolska_veroizpoved, 7. 11. 2013). Trubar pa je pri prevodu zamenljivo uporabljal meso (ABC1555: 317; ABC1566: 533; K2I1575: 59) in telo oz. »život« (K1550: 50; ABC1550: 293). Ker so dobesednejši prevodi novejši, je mogoče Trubar svoj prevod korigiral. Vendar je navajal tudi oba hkrati: vstajenje »tiga života, oli tiga messa« (K2I1575: 108).

²⁴⁸ SSP3 v Ef 5, 28–30 prevaja vulgatino meso v telo, meso iz 1 Kor 7, 28 pojasnjuje kot zemeljsko življenje *ali* telo, meso v 1 Mz 6, 3 pa prevaja kot umrljivost. »*Facta carnis*« v Rim 8, 13 je po SSP3 »dela telesa«, pri Trubarju pa »tiga messa della« in pri Dalmatinu tudi »della tiga messa«.

pridigar Julien Lorient (1633–1715) je takole naštel tri kristjanove sovražnike: svet, telo (!), hudič (Delumeau, 1986: 729). O stanju mesenosti nadaljujem na koncu tega poglavja in v poglavju o posledicah izvirnega greha.

Tretja razlaga razvrednotenja telesa je njegovo mesto med (po prvi hipotezi protivrednim) snovnim okoljem in dušo, na katero prežijo demoni in hudič. Po Lutru je telo pokvarjeno (kot vse snovno oz. »telesno življenje«) in ga lahko zato upravlja hudič (prim. prvo razlago pri prejšnji hipotezi), o podobnem bil prepričan katolik Lorient: hudič popade telo in se prek njega polasti duše (nav. delo: 729). Telo ima v krščanski antropologiji »tvegano« lego.

Za konec bom preveril še veljavnost druge hipoteze: ali razvrednotenje telesa v krščanstvu resnično vpliva na razvrednotenje erotične ljubezni (ali vsaj poželenja – ki je, kot sem utemeljeval zgoraj, njen vzrok)? Ali erotična ljubezen in poželenje v teologiji 16. in 17. stoletja izhajata iz telesa, kot razlaga nevrobiološka znanost? »[O]d izvirnega greha [...] sta telo in zemlja predmet božanske obsodbe,« piše Delumeau (nav. delo: 685). Vendar izvirni greh ni telesni greh: »odločilni greh ni greh mesa, telesnosti, temveč 'greh duše'«, ki pa je želja po človekovi samozadostnosti. Posledice duhovnega izvirnega greha pa čuti celoten človek, tudi njegova telesnost (Kerševan, 1993: 22–23). Zato je Avguštin pisal o splošni »nepokorščini udov«: telo je suženj, ki ne uboga, kot je človek suženj, ki ne uboga (oba sta skvarjena) (Avguštin, 1993: 39–40). Enaka skvarjenost seveda velja za dušo. Vendar: kar je s telesom (in dušo) narobe, ni posledica stvaritve, ampak okvare (katere sta kriva hudič in svobodna volja²⁴⁹).

Za Avgušтина je poželenje skvarjena seksualnost²⁵⁰. Zanj je poželenje »na nek način neodvisno« od duha (ker ga duh ne more upravljati), a tudi od telesa (saj ga – v določenih okoliščinah – poželenje upravlja) (nav. delo: 39–40). Poželenje torej ni niti telesno niti duhovno, ampak je (skvarjen) način delovanja telesa in duše. Z Avguštinovimi besedami: »Telesno poželenje torej ne ostane kot substanca, kot na primer telo ali duh, ampak kot neke vrste slaba naravnost, ki se nas poloti kot slabost.« (nav. delo: 57) Iz navedenega izhaja za mojo nalogo pomembna

²⁴⁹ CO1564: 243.

²⁵⁰ Pustimo ob strani, ali zanj sploh obstaja neskvarjena seksualnost – nevrobiološko določljiva človeška seksualnost je zanj v vsakem primeru skvarjena (prim. razlago avguštinkega poželenja na koncu poglavja o ljubezni).

posledica – druga hipoteza je neveljavna: poželenje (in erotična ljubezen) ne izhaja iz telesa (kar pomeni, da razvrednotenje telesa ne vpliva nujno na razvrednotenje erotične ljubezni), ampak iz skvarjenosti telesa in duše: telo poželenja ne upravlja in duša tudi ne. Vendar je stvar duše, ali zmore/hoče poželenje brzdati – obrzdano poželenje namreč ni grešno²⁵¹. Katoliki so torej za vredno imeli omejevanje vsake seksualnosti. Na to verjetno misli Delumeau, ko napiše, da so katoliški teologi pomešali seksualnost²⁵² in poltenost²⁵³ (Delumeau, 1986: 730, 743). Z voljo se dá vplivati le na »poltenost« (in dejansko: omejiti seksualnost, kar je bila stranska posledica), ne pa na seksualnost samo. Če sledim Delumeauju, je vsaka biološka seksualnost za katolike bila poltenost. Seksualnost in erotično ljubezen je v protivrednost spremenil izvirni greh.

Protestanti so avguštinovsko splošno skvarjenost telesa *in* duše²⁵⁴ še razvijali: teh dveh ni več imelo smisla vrednostno hierarhizirati: za Lutra »[t]elo ni slabo v *odnosu* [moj poudarek] do duše« (nav. delo: 37). Vrednost se je telesu (v primerjavi s katoliškim nazorom) relacijsko (glede na dušo) sicer zvišala, toda zato, ker se je duši znižala. Telo je bilo seveda še zmeraj skvarjeno: protestanti »so delili in potrjevali prepričanje, da je telo do določene mere dokaz naše pokvarjenosti.« (nav. delo: 755) Poleg tega v luteranstvu vera²⁵⁵ spremeni marsikaj, tudi vrednost spolnosti: za Lutra so običajne posvetne in telesne dejavnosti (npr. delo, prehranjevanje, ljubljenje) ob hkratnem verovanju »plod Duha« in niso, kot oporeka katolikom, povezane le z manjvrednim posvetnim (nav. delo: 37).

Druga hipoteza torej za moje raziskovanje ne zadostuje: po Avguštinu seksualnost ni telesnega izvora (saj vsaka človeška seksualnost že pomeni grešnost, ki pa je težava telesa *in* duše), po Lutru pa je vsaka posvetna dejavnost duhovna, če poteka iz vere, telesu je luteranstvo vrednost *relacijsko* celo dvignilo. Zato je nujna tretja, »znotrajreligijska« hipoteza. Kljub temu pa analize odnosa piscev starejše slovenske književnosti do telesa ne izpuščam. Zelo pomembno se mi

²⁵¹ O izjemni pomembnosti omejevanja poželenja pišem predvsem v utemeljevanju tretje hipoteze.

²⁵² Seksualnost je prirojena in univerzalna človeška značilnost.

²⁵³ Poltenost je po SSKJ »nagnjenost k erotičnemu, telesnemu uživanju; čutnost«, biti nagnjen (pod geslom nagniti) pa »izraža hotenje, voljo do določenega dela, dejavnosti« – gre torej za psihološko značilnost, ki je individualno bolj variabilna.

²⁵⁴ Protestanti spremenijo dualizem čutnega in duhovnega: čuti niso več duhu nasprotni, ker je oboje slabo (Delumeau, 1986: 45).

²⁵⁵ Po Lutru je »v veri [...] ves človek duh.« (Jošar idr., 1995: 38)

namreč zdi, kako kristjani (tudi nekrstjani) sodijo telo danes. Nekaj mi pravi, da mu kljub vsem deklarativnim cerkvenim nazorom pripisujejo bolj negativne lastnosti kot duši. Ker odgovorov na to vprašanje nisem iskal po uveljavljeni metodološki poti (z anketiranjem krščansko verujočih), lahko ponudim le ilustrativno navedbo izobraženca, sicer religijskega nespecialista, jezikoslovca Andreja Skubica, s katero bi potrdil tudi svoja razmišljanja. Skubic ob obravnavi kultiviranega sociolekta opazi pojavljanje evfemizmov za področja telesnega. Meni, da je »[p]omemben prispevek k taki duhovni težnji na Zahodu [...] seveda dalo tudi krščanstvo s svojim tabuiziranjem telesa in njegovih potreb, čeprav vpliv morda ni ključen.« (Skubic, 2003: 84) Mogoče pa razvrednotenje telesa v starejši slovenski književnosti najdem.

4. 3 Erotična ljubezen v krščanstvu

Tretja hipoteza izhaja iz protivrednosti erotične ljubezni same na sebi²⁵⁶. Krščanstvo je nastalo sredi grško-rimske kulture, ki je po eni strani z (glede spolnosti) »konvergentnimi izročili« platonizma, pitagorejstva in stoicizma reprodukcijo dopuščala, a problematizirala užitek ob njej, po drugi strani pa spolno zadovoljstvo »sprejela in celo deificirala«. Krščanstvo je tako protislovje podedovalo. Seksualnost obsoja (je obsojalo), ko/ker gre za teološko poželenje (ki seksualnosti doda grešnost), a jo zagovarja z zahtevo po potomstvu (ta zahteva upravičuje tudi teološko interpretirano poželenje). Tako se je spolnosti v bran postavilo npr. ob razmejevanju od gnosticizma in manihejstva (Delumeau, 1986: 320). Vendar je krščanstvo seksualnost tudi obsojalo, značilno v pridigarstvu in demonologiji predvsem med sredo 15. in sredo 17. stoletja. Tudi spolnost v zakonski zvezi je bila prikazana kot nevarna. Ljudje so v zvezi s spolnostjo dobili občutke krivde, nekateri pa so se je začeli bati (Delumeau, 1982: 43). Prav tako naj teologi 16. in 17. stoletja ne bi zaupali erotični ljubezni med zakoncema, ki so jo zato skušali omejevati (Flandrin, 1986: 146). Seksualnost (biološko poželenje) naj bi vzbujala strah²⁵⁷ zaradi svoje

²⁵⁶ Delumeau npr. piše: »Seksualnost je greh v pravem pomenu besede: ta enačba je močno obremenila krščansko zgodovino.« (Delumeau, 1982: 228) Tudi: »Seksualno zadovoljstvo je, očitno, najbolj zaničevano od vseh.« (Delumeau, 1986: 21) In še: »Seksualna želja in njena izpolnitev oskrunjata sami po sebi.« (nav. delo: 22) Huizinga je bil enakega mnenja: »Vera je vse, kar je zadevalo ljubezen, obsojala kot greh, ki kvari svet.« (Huizinga, 2011: 224)

²⁵⁷ Cerkev se je erotične ljubezni bala: »nevarno je biti zaljubljen.« (Delumeau, 1986: 677)

naravnosti²⁵⁸ in iracionalnosti: »Dolga neoplatonistična tradicija, ki so jo prevzeli mnogi cerkveni očetje [tudi Avguštín], je menila, da telesno združevanje zaradi svojega iracionalnega karakterja ponižuje človeka na stopnjo živali²⁵⁹.« (Delumeau, 1986: 21; prim. Avguštín, 1993: 36) Po drugi strani pa naj bi spolna vzdržnost posameznika bližala angelu (in ga dvignila proti višji stopnji). Med teologi je obstajalo splošnejše prepričanje, da bo (nedolžni) človek zapolnil nebeško mesto padlih angelov (Delumeau, 1986: 687). Ta trodelna hierarhija bivajočega (žival-človek-angel) je bila povezana tudi z vrednotenjem seksualnosti (protivrednost) in racionalnosti (vrednost), pri čemer so čustva pripadla ženski, razum pa moškemu (prim. obravnavo strasti v poglavju o ljubezni). In ravno žensko (ki naj bi bila obenem bolj povezana z naravo²⁶⁰) je erotična ljubezen vključevala. Duhovniki in redovniki so žensko (in spolnost) morebiti razglašali za nevarno tudi zato, ker so se za svoje skrajno omejevanje seksualnosti morali truditi in svojega truda niso hoteli zavreči (Delumeau, 1982: 233, 327). Vendar se v utemeljitvi tretje hipoteze s takimi razlagami ne ukvarjam. Navedel sem jih zato, da prikažem njihov skupni smisel: seksualnost in erotična ljubezen sta v krščanstvu problematični. Na koncu razčlenjevanja prejšnje hipoteze sem povzel, da je bil izvirni greh tisti, ki je človeško seksualnost spremenil²⁶¹ v skvarjeno seksualnost: poželenje ali pohoto. Opredeljevanja biološke seksualnosti in njene protivrednosti morajo izhajati iz vira protivrednosti: izvirnega greha.

4. 3. 1 Prvotno človeško stanje, izvirni greh in mesenost

Za krščanske poglede na področje zakona, spolnosti in ljubezni je bil tako v katolicizmu kot v protestantskih usmeritvah najpomembnejši Avguštín (Kerševan, 1993: 7–8). Ta je menil, da je v raju, tj. človeškem bivanju pred izvirnim grehom in njegovimi posledicami, obstajalo človeško

²⁵⁸ Popuščanje naravi naj bi odlagalo odrešenje (nav. delo: 450).

²⁵⁹ Živalskost je v krščanstvu postopno dobivala slabšalni pomen: v zgodnjem krščanstvu so bili živalski (in tudi rastlinski) motivi pogosti. Živali začnejo z grešnostjo povezovati pozneje (nav. delo: 360). Za Trubarja je bila žival bivanjsko nižja stopnja, ker je »prez vuma inu prez pameti« (CO1564: 538), podobno pri Kastelcu »nepametni živini« podobnega stori človeka jeza (NC1684: 60).

²⁶⁰ Prim. npr. Delumeau, 1982: 225.

²⁶¹ Znanost ne more ugotoviti, kakšne lastnosti naj bi taka predgrešna seksualnost imela, če je sploh obstajala.

spolno vedênje brez udeležbe iracionalnega poželenja, toda z udeležbo volje²⁶², ki jo je človek po padcu izgubil²⁶³. Torej naj bi nekoč človek bil sposoben popolnoma zavestnega upravljanja s svojim spolnim vedênjem²⁶⁴. Toda v raju je človek storil izvirni/prvotni greh. Ta greh naj bi bil v človekovi samozadostnosti, odvrnitvi od boga. Človeka je pokvaril in tolikšnega nadzora nad samim sabo ne zmore več²⁶⁵. Avguštinov nazor naj bi bil »ponavljanje stoiškega ideala modrega vladanja svojim strastem«. Pozneje sta pesimizem v pogledu na človeka ublaževala Akvinski in Erazem Rotterdamski, Luter pa ga je zaostрил (Delumeau, 1986: 21, 370, 372; Kerševan, 1993: 22–23).

Za Avguština pomeni vsak greh *krivdo* za greh, ali bolje: dejanju, ki je opredeljeno kot grešno, je dodana krivda (krivda kršitve božanskega zakona). Ko/če je greh opravičen, namreč ni opravičeno dejanje, ampak krivda, povzročena s tem dejanjem. Z Avguštinovimi besedami: »Biti brez greha pomeni biti brez krivde greha« (Avguštin, 1993: 58). Ko se je človek odločil za samozadostnost (ta odločitev je izvirno grešna), mu je za to odločitev ostala krivda. Nadalje je v krščanstvu za greh značilna »ontološka resnost« (Delumeau, 1986: 298), kar pomeni, da grešno dejanje (ali beseda ali misel) bistveno spreminja človekovo onstransko nadaljevanje bivanja – v tem je grešno dejanje protivredno. Inovacija judaizma in krščanstva je, da sta postavila greh »v središče svoje teologije, česar niso storile religije in filozofije grško-rimske antike.« (nav. delo: 283) Pri Platonu greha ni: vsak človek naj bi namreč želel dobro, a ga pri tem onemogoča njegova nevednost in zato nevede dela slabo. Tudi za Aristotela naj bi bila moralno slaba dejanja

²⁶² »[P]remika jih [ude] ukaz volje, ne da bi jih vzbujalo kipenje sle.« (Avguštin, 1993: 90) Prim.: »Prvi človek [...] je bil prost poželjivosti.« (Strle, 1977: 174)

²⁶³ Prim. poglede na človeka v poglavju o (ne)modernosti nazorov. Po Avguštinu in protestantih lahko človek izbere samo slabo, dobro pa le s pomočjo boga. Možnost izbire dobrega je zapravl z izvirnim grehom (Kerševan, 1993: 25).

²⁶⁴ Na Avguštinovo pojmovanje deseksualiziranega rajskega življenja človeka naj bi vplivala dediščina platonizma: ideja o »prvobitnem brezspolnem, 'spiritualiziranem' človeku-angelu, posvečenem čisti kontemplaciji.« (Delumeau, 1986: 12)

²⁶⁵ Tak nazor, da je posledica izvirnega greha fizična in moralna slabost posameznika (ki se lahko okrepi z božjo milostjo), je specifično Avguštinov, tudi pri Trubarju: človek je od greha »izkažen« (K1550: 37). Vendar teologi niso tako enotni: pri npr. Abelardu je posledica izvirnega greha izguba pravice do večne blaženosti (ki jo božja milost pomaga pridobiti) (Knowles in Obolensky, 1991: 224), podobno pri Akvinskem: izvirni greh povzroči pomanjkanje milosti (nav. delo: 228). Ker je za Avguština poželenje skvarjenost/slabost, ga »pred grehom v raju ni bilo« (Avguštin, 1993: 49).

posledica pomanjkanje znanja ali spretnosti. »Božansko ureditev« in njeno kršitev (»greh«²⁶⁶) pa naj bi vseboval stoicizem, koncepte grešnosti naj bi imele tudi mistične religije ob začetkih krščanstva. Pri njih je greh oskrunjeni duši preprečeval odrešitev, zato se je morala obredno očistiti. Toda te religije niso povezovale grešnosti z moralnim uravnavanjem posameznikovega vedênja: pri krščanstvu (in judaizmu) je namreč greh »zoperstavljanje [v mislih, občutkih in dejanjih] človeške volje volji personaliziranega Boga« (nav. delo: 283–284). »Ta greih pag ie vse, kar človik misli, govori inu sturi božy postavi inu zapuvidi zuper.« (K2I1575: 105). Če želi posameznik svoje bivanje po snovni smrti nadaljevati ugodneje, mora (značilno tako za luteranstvo kot katolicizem) svoje misli, občutke in vedênje »moralno« uravnavati glede na božje predpise. To je veliko težje²⁶⁷ zato, ker se je izvirni greh oz. krivda za izvirni greh podedoval/-a oz se še deduje. Deduje se s spolno reprodukcijo – po Avguštinu »z aktom poželenja, ki je torej nekako grešen«²⁶⁸ (Knowles in Obolensky, 1991: 227), po Lutru in Kalvinu pa s spočetjem in se deduje kot okužba (Delumeau, 1986: 742). Ne le, da je poželenje skvarjeno, ampak skvarjenost prenaša na tudi na potomce.

V pogledu na učinek izvirnega greha se protestantizem in katolicizem močno razlikujeta – katolicizem ima človeka za (nekoliko²⁶⁹) sposobnega delati dobro, protestantizem pa (brez božje pomoči²⁷⁰) ne. O nastanku te razlike sem pisal že v poglavju o (ne)modernosti nazorov: katolicizem je sledil razmišljanjem Akvinskega (13. stoletje) o dveh (hkratnih) načinih človekovega bivanja v raj: nadnaravnem in naravnem, od katerih je bog naravnemu dodal nadnaravno. »Po Adamovem padcu so človekove naravne sile ostale cele in nedotaknjene [bile pa so mu odvzete nadnaravne] in človek ima, po naravi, pravičen razum in dobro voljo«, torej je

²⁶⁶ Po Avguštinu je greh »vsako ravnanje, beseda ali lakomnost proti večnemu zakonu«, kar prevzame tudi Akvinski (Delumeau, 1986: 287).

²⁶⁷ Po Pavlu in Lutru obstaja dekalog zaradi tega, da posameznik spozna svojo nemoč njegovega izpolnjevanja, torej svoje nepopolno (meseno, grešno) stanje (Kerševan, 2012: 22; K1555: 429–430; CO1564: 250), da spregleda, kaj je izgubil (K1550: 37; K1555: 427) in da se zave, kaj je pred bogom pravično (K1555: 443).

²⁶⁸ Verjetno naj bi zaradi tega imela tudi Luter in Cvingli »pojmovanje poželenja kot trajajočega izvirnega greha« (Tüchle idr., 1994: 151).

²⁶⁹ Ne pa popolnoma: to bi bila heterodoksija, ki je bila že na začetku 5. stoletja označena za pelagianizem. Prim. <http://en.wikipedia.org/wiki/Pelagianism>, 2. 11. 2013. Za katolicizem je človeška narava dobra, a ima primanjkljaj milosti oz. nadnaravnega, za Avgušтина in protestante pa je človeška narava slaba (Strle, 1977: 172–173).

²⁷⁰ Sveti Duh pomaga v skušnjavah, šibki veri ... (K1550: 91)

sposoben delati dobro. Protestanti pa so zavrnili Akvinskega delitev²⁷¹ na naravno in nadnaravno, za njih ni bilo človeški naravi nič nadnaravnega dodano. V rajskem življenju je bila človekova narava pač boljša: »Po [protestantskih] reformatorjih sta Adam in Eva pred pregrešenjem po svoji naravi razpolagala s suverenim obvladovanjem svojih čutov«. Izvirni greh jima torej ni vzel nič nadnaravnega, ampak je »pokvaril njuno globoko bitje.« Posledica izvirnega greha je torej za Lutra (ki sledi Avguštinu) bila »globoka pokvarjenost človeške narave« in človek zato brez božje milosti ne more delati dobrega (nav. delo: 741). Če je pri protestantih posameznik lahko le zunanje pravičen²⁷², notranje pa pokvarjen in sam (brez božje milosti) ne more do opravičenja, pa katolicizem krščnemu posamezniku notranjo pravičnost priznava: »človek je pravičen.« Toda za zveličanje vseeno potrebuje nadnaravno pomoč: »prehitevajočo milost« (Strle, 1977: 411–412). O pridobivanju opravičenja nadaljujem v ustreznem poglavju.

Stanje večje (Avguštin in luteranstvo) ali manjše (Akvinski in tridentinska Cerkev) skvarjenosti človeka, pa tudi siceršnje stanje ustvarjenosti (nasproti stvarniku) ali človeškosti se imenuje mesenost (prim. drugo razlago druge hipoteze in tudi tamkajšnjo opombo). Izvirni greh naj bi povzročil vse duhovne in telesne tegobe: oslABLJENO voljo, oslABLJENO spoznanje, poželjivost, smrt in izgubo milosti (nav. delo: 174). V stanju mesenosti naj bi po Avguštinu na posameznika delovali dve postavi, postava duha (dobra, razumna, močnejša) in postava greha (zle želje, ki delujejo proti postavi duha). Posameznik ima (ali: je imel) svobodno voljo za odločitev med njima, vendar je svobodna volja v mesenosti skvarjena in odločitev za dobro otežuje, zato se iz svojih lastnih moči posameznik lahko le »vda« postavi greha. S pomočjo božje milosti pa se posameznik zmore odločiti tudi za dobro (Avguštin, 1993: 63). Avguštinov pogled je nadaljeval Luter: človek »želi in dela samó zlo«²⁷³ (Delumeau, 1986: 40), ker je nesposoben ločevati med dobrim in zlim, zato lahko deluje moralno le s pomočjo božje milosti (nav. delo: 223–224). Po

²⁷¹ Za Lutra »[s]holastično gledišče [...] dela Odrešenikovo smrt nekoristno« (Delumeau, 1986: 741), saj bi v osnovi dobremu človeku bog lahko odpustil brez Kristusove žrtve, ki bi bila potem zaman.

²⁷² Evangelij nalaga notranjo pravičnost, človek pa je sposoben le zunanje/vidne (A1562: 88–89; 112–115; EDP1557: 69–70).

²⁷³ Pri protestantih »človek *ne velja nič* [izvirni poudarek],« meni Vinkler. V katolicizmu pa imajo posamezniki vsaj sposobnost delati dobro – to naj bi jih spodbujalo pri dobrih delih, ki so protestantom bila onkraj njihovih zmožnosti. »Toda kljub temu mračnemu, zaprtemu prostoru upanja [za delati dobro] je pri protestantih najti enako mero dejavnega prizadevanja kot pri katoličanih.« (Vinkler, 2006: 505)

svoji naravi, skvarjeni od izvirnega greha, naj bi posameznik lahko izbral (bolj ali manj) le protivredna dejanja/misli/besede, v krščanstvu imenovana grehi.

4. 3. 2 Poželenje in drugi grehi

Poleg izvirnega naj bi obstajala množica osebnih grehov, za katere so ljudje *dodatno* krivi.²⁷⁴ Pavel npr. v Gal 5, 19–21 ali Ef 5, 3–5 navaja sezname teh grehov²⁷⁵, ti naj bi bili »brez dvoma izpeljani iz stoičnih seznamov« (nav. delo: 285). Delno ločena sta od osebnih grehov hiba²⁷⁶ in skušnjava²⁷⁷. Katolicizem je v preteklosti osebne grehe razvrščal po različnih osnovah: 1. pretiravanja ali nezadostnosti (izvor je Aristotel); 2. telesnost ali duhovnost (ima Gregor Veliki²⁷⁸); 3. grehi misli, besed ali dejanj (pri Tertulijanu, Origenu, Ciprijanu, Albertu Velikem, Bonaventuri in Akvinskem – in tudi pri vseh v tej nalogi analiziranih piscih: prim. K2I1575: 105, EDP1557: 66; GP1584: 21–22 ter E1643: 246r; BB1682: 298); 4. proti sebi, bližnjemu ali bogu (pri Petru Lombardu). Na koncu sta se ohranili dve delitvi: na naglavne²⁷⁹ in male grehe ter na sedem naglavnih grehov (Delumeau, 1986: 288). Sedmerico sta od Gregorja prevzela Lombardo in Akvinski. Danes si sledijo tako: napuh, zavist, jeza, lenoba (nekoč je bila tu žalost²⁸⁰) pohlep, požrešnost in poželenje.²⁸¹ Po Akvinskem niso največji, ampak so izvir drugih grehov (nav. delo: 290). Male in naglavne grehe je Avguštin ločeval na podlagi kazni, ki jim sledi (izhodišče naj bi bilo 1 Jn 5, 16–17). Za male grehe je Avguštin menil: »Tu se snov ljubi, ne proti Bogu, ampak izven njega.« Pomagala naj bi dobra dela (miloščina, molitev, post). Z naglavnim grehom pa posameznik izgubi »pravico do neba«²⁸², pridobljeno s krstom. »[O]prosti jih lahko samo

²⁷⁴ »[V] katere ty ludy često po tim kerstu pado«, je bil prepričan Trubar (CO1564: 440).

²⁷⁵ Ti seznam naj bi bili obširni zato, ker je Pavel prikazoval obseg Kristusovega odrešenja (Delumeau, 1986: 285).

²⁷⁶ Po Akvinskem je hiba nagnjenost k ali nerealiziranost greha (nav. delo: 288).

²⁷⁷ Skušnjava naj bi imeli za greh kalvinisti, luteranci in janzenisti, ne pa Avguštin in katolicizem (nav. delo: 652, 743–744). Trubar je ločil hudičevo/meseno skušnjava od božje (K2I1575: 138).

²⁷⁸ Podobno Trubar: vidni grehi (tatvina) in notranji/nevidni (npr. poželenje) (K1555: 431; EDP1557: 66).

²⁷⁹ »Naglavni« naj bi bilo strokovno poimenovanje, »smrtni« pa poljudno (http://sl.wikipedia.org/wiki/Sedem_smrt_nih_grehov, 21. 10. 2013).

²⁸⁰ Oz. nevarnost žalosti, ki naj bi dušo omrtvičila do te mere, da preneha delati dobro (Delumeau, 1986: 349–352).

²⁸¹ [Http://en.wikipedia.org/wiki/Seven_deadly_sins](http://en.wikipedia.org/wiki/Seven_deadly_sins), 21. 10. 2013. Po Skalarju so grešniki »prevzetni«, »lakomni«, »nečisti [pohotni, poželjivi]«, »nevošlivi«, »požrešni«, »srditi« in »utragljivi [leni]« (Š1643: 103v–104r).

²⁸² Kazen za greh naj bi bila v onstranstvu (peklu) večna, ker naj bi bil greh tudi večni, če ga ne bi prekinila smrt, poleg tega je kakršen koli greh razžalitev boga, ki je ne poplača niti večna muka (Delumeau, 1986: 581, 647–649).

Cerkev«. Akvinski potrdi Avguščina: mali greh ni popoln greh, ni usmerjen proti zakonu, ampak »gre mimo zakona« (nav. delo: 292–293). Različni grehi imajo različen vpliv na posameznikovo onstransko nadaljevanje bivanja. Glede »teže« grehov je vedno obstajalo nesoglasje²⁸³: najstrožji teologi so menili, da je tudi mali greh težek, Akvinski je menil, da je posameznik z enim naglavnim grehom »podložen vsem ostalim«²⁸⁴ (saj če božji zakon prekrši v eni točki, krši celega), liberalnejši teologi pa so za naglavni greh zahtevali posameznikov »polni pristanek«²⁸⁵ (nav. delo: 441). To velja tudi za poželenje: »pristanek« nanj (kar pomeni racionalno sprejetje) ga dela naglavnega (prim. nav. delo: 671). Protestanti tega »pristanka« ne sprejemajo: posameznikova volja in razum sta preslabotna, da bi se brez božje pomoči lahko čemurkoli uprla, tudi poželenju ne. Tudi zaradi tega naj luteranstvo ne bi sprejemalo klasifikacije grehov glede na grehu sledečo kazen²⁸⁶, npr. naglavni/mali²⁸⁷, eden ali več grehov ipd. Vsako človekovo dejanje je glede na boga zlo dejanje in nosi (najmanj odpustljiv) greh (nav. delo: 744; Strle, 1977: 442). Luter naj bi »dejal, da je nevera edini greh, s katerim človek izgubi opravičenje« (Strle, 1977: 302–303) – ker je brez božje intervencije neveren vsak, je tudi vsak posameznik grešen. Pojem greha je Luter »radikaliziral«: vsako vedênje je že grešno, »ker je izraz odvritve od boga,« in tu nima pomena, kolikšno stopnjo grešnosti si je posameznik prislužil. Luter naj bi grehe delil le na vladajoče (pri neverujočih ali nepravilno verujočih) in na obvladane²⁸⁸ – ti so prek posameznikove vere s pomočjo božje milosti obvladani (Jošar idr., 1995: 143). Trubar je vseeno predstavil tipologijo četverice grešnikov (sledijo si od najhujšega grešnika do grešnosti vseh ljudi): 1. duhovni ljudje, ki mislijo, da lahko z bogom manipulirajo; 2. grešniki, ki noč in dan prešuštvujejo in ne verjamejo v nadčutno; 3. veliki skesani grešniki (kakršna je bila Marija Magdalena); 4. vsi kristjani za časa svojega življenja (K1550: 155–158). Podobna je

²⁸³ Vzhodna pravoslavna cerkev ne deli malih in naglavnih grehov (nav. delo: 480).

²⁸⁴ Tudi Kastelec: »za en sleharni greh sim vreden ne same smerti, ampak paklenskiga ognja« (BB1682: 359).

²⁸⁵ V današnjem katolicizmu prav tako. Primer iz cerkvenega zgodovinopisja: naglavni grehi so tisti, ki imajo »polno privolitev« (Daniélou in Marrou, 1988: 309).

²⁸⁶ Ker Trubar grehe klasificira, navedba verjetno pomeni, da so luteranci zavračali katoliški izpopolnjen sistem kazni in grehov, znotraj katerega je nekdo v vicah točno toliko in toliko časa. Po luterancih je greh ali popolnoma odpuščen ali pa ni.

²⁸⁷ To delitev je upošteval Trubar: »so duy [dvoji] grehi: ty naglavni oli mertvaški [... in] Ty mali pag inu odpustlivi grehi«. Mali so po Kristusu odpuščeni, na njih grešnik ni pristal, za naglavne pa mora posameznik prositi za milost, se pokoriti in verovati (K2I1575: 132–134).

²⁸⁸ »[O]li vsai ie en velik rezlotik [razloček] inter peccatum regnans & non regnans. Vmei teimi grehi, kir v nas kraluio, inu kir ne kraluio.« (CO1564: 280)

Dalmatinova tipologija: 1. dobri verniki (Trubarjeva 3. in 4. skupina); 2. »očiti [javni, vidni] svojovolni grešniki«; 3. hinavci (GP1584: 44). Zdaj pa k katoliškemu in luteranskemu pogledu na izbrani »naglavni« greh: poželenje. Analizo odnosa izbranih piscev do poželenja predstavljam v namenskem delu naloge.

Z današnjo definicijo je poželenje »čustvo ali občutje močne želje v telesu.«²⁸⁹ Objekt želje je lahko abstrakten ali konkreten, v ožjem smislu poželenja pa gre za objekt spolnega poželenja.²⁹⁰ Teološko poželenje ima dodano pomensko sestavino – grešnost²⁹¹. Wikipedija za ta naglavni greh predlaga tudi izraze pohota, nečistost in strast.²⁹² Uradno je poželenje na zadnjem mestu²⁹³ naglavnih grehov, a zato nič manj nevarno: od umora ali kraje naj bi bilo celo hujše, saj niti v stiski ni opravičljivo (Delumeau, 1986: 319). Seksualnost sama po sebi za Avgušтина ni grešna, grešna (skvarjena, neobvladljiva, neurejena in protivredna) je postala po izvirnem grehu: seksualnost je postala poželenje (Avguštin, 1993: 34; prim. Kerševan, 1993: 24). Poželenje je (zaradi izvirnega greha) skvarjena seksualnost. Avguštin (prim. poglavje o zakramentih, krst) pravi, da poželenje po krstu ni več grešno, prav tako tridentinski koncil: »kot greh se marveč včasih poželjivost označuje zato, ker je iz greha in nagiblje v greh.« Pri prerojenih pa ni »v pravem pomenu greh« (Strle, 1977: 183) – in te del odstavka odloka tridentinskega koncila ima dogmatično vrednost. Kljub vsemu mora verujoči poželenje omejevati, da ga ne »nagiblje« v greh.

Za Lutra je, kot za Avgušтина, posledica izvirnega greha skvarjenost telesa in duše, v njunem nedelovanju pa se pojavijo tudi poželenje, poltenost in strastnost (Delumeau, 1986: 37). Tudi za Lutra »ni grešna spolnost sama, ampak sla, užitek, ki/če odvrta človekovega duha od Božjega

²⁸⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Lust>, 21. 10. 2013.

²⁹⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/Lust>, http://en.wikipedia.org/wiki/Seven_deadly_sins#Lust, 21. 10. 2013.

²⁹¹ Natančneje: grešnost je poželenju dodana v luteranstvu. V katolicizmu pa je poželenju dodano »nagibanje v greh« (prim. spodaj).

²⁹² http://sl.wikipedia.org/wiki/Sedem_smrtnih_grehov, 21. 10. 2013. O pohoti tudi Delumeau (1986: 319 sl.), ki pozneje razlaga: »Poželenje je v nekdanjem religioznem jeziku vedno imenovano 'pohota' ali 'nepopolnost'.« (nav. delo: 666)

²⁹³ »[P]ri ljudeh cerkve je rasel strah pred seksom. Pohota se je namreč [od. 15. do 18. stoletja] neprestano vzpenjala na lestvici sedmih naglavnih grehov. Davno je bila zapustila sedmo mesto, na katero sta jo postavila sveti Tomaž Akvinski in Dante.« (nav. delo: 660)

kraljestva» (Kerševan, 2012: 151), kar pomeni, da ne obsoja seksualnosti, ampak poželenje (religijsko interpretirano seksualnost), ki ga je tudi v luteranstvu treba omejiti²⁹⁴, a za razliko od katolicizma (kjer človek zmore delati dobro) posameznik tega omejevanja v nobenem primeru ne zmore sam. V luteranstvu je greh pri verujočih lahko obvladan²⁹⁵ z božjo pomočjo. Dodatno pa so protestanti z obsodbo vseh človekovih dejavnosti (skoraj vsem – tistim brez pomoči boga – so znižali status v protivrednost, grešnost) nekaterim dejavnostim, npr. spolnosti, zaradi tega odvzeli domnevno »avro« ali status posebnosti. Delumeau: »Seksualnost je zares grešna, toda prezira vredna točno toliko kot naše druge aktivnosti.« (Delumeau, 1986: 45) Torej se pri protestantih status spolnosti *relacijsko gledano* zviša! Že v poglavju o ljubezni sem navedel (tudi Avguštinovo) povezavo poželenja in erotične ljubezni: poželenje je vzrok erotične ljubezni oz. vedênja, ki iz take ljubezni izhaja (prim. Avguštin, 1993: 116), kar pomeni, da je, prav tako kot (neomejevano) poželenje, tudi erotična ljubezen negativno vrednotena²⁹⁶, saj se v erotični ljubezni seksualnost (poželenje) celo manifestira.

4. 3. 3 Pridobivanje opravičenja (vera, dobra dela in zakramenti)

V katolicizmu lahko posameznik po krstu nabira osebne grehe (Strle, 1977: 303), male in naglavne, ki zmanjšujejo njegovo pravičnost (pred bogom). Tridentinski koncil je določil, da posameznik »vsako resnično pravičnost pridobi, poveča ali ponovno pridobi po zakramentih« (Tüchle idr., 1994: 151), kar pomeni, da posameznik pravičnost (svojo ali koga drugega²⁹⁷) povečuje z božjo milostjo²⁹⁸, ki jo »pridobi«²⁹⁹ z zakramenti, in tudi z dobrimi deli. Bolj

²⁹⁴ Tudi luteranci so se bali, da premočna ljubezen do posvetnega lahko odvrne od boga. Zato je premočno ljubezen treba omejiti. Trubar: »stan inu leben« je treba uravnavati po božji volji in besedi (K1550: 80). Prim. s tretjo razlago prve hipoteze.

²⁹⁵ S Trubarjevimi besedami: verujoči grehu »zubper stoie« (nav. delo: 155).

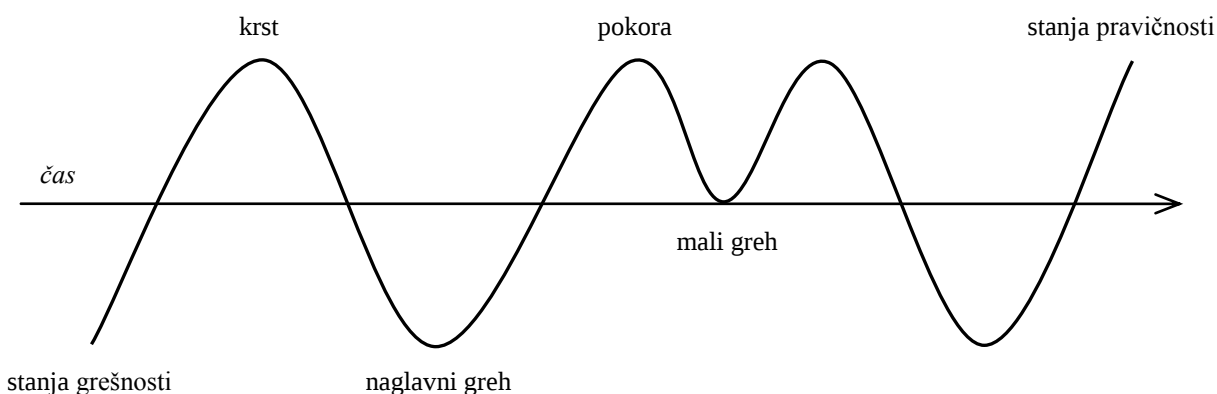
²⁹⁶ »Avguštin je trdno prepričan, da je spolno poželenje nastalo iz greha in h grehu vodi« (Kerševan, 1993: 23).

²⁹⁷ Npr. maše za prebivalce vic jim zmanjšujejo v tostranstvu ne popolnoma izvršeno časno kazen.

²⁹⁸ Zakrament vključuje delovanje božje milosti, prim. spodaj.

²⁹⁹ Seveda zaradi Kristusovega (božjega) zasluženja: »gvišno [gotovo] to naše pozemelsko trplejne ni vredno, de se nam naš dolg odpusti (E1643: 358v). Brez tega posameznik ne bi mogel do opravičenja pred bogom. Za vsakršno opravičenje je tudi v katolicizmu zaslužen bog (prim. Strle, 1977: 287), le da je katoliško verujočemu posamezniku omogočeno drugačno vedênje (kar je antropološko pomembno): pri pridobivanju milosti zmore sodelovati, luteransko verujoč pa ne (nav. delo: 412). Tudi katolik tolažbo dobi »nikar skuzi človeško mujo ali flis [vnemo] [...] ampak skuzi eno pohlevno molitov, lavter [samó] iz božje dobrote no milosti bode [tolažba] dana« (E1643: 302r;

»slikovno« lahko opišem posameznikovo »kariero« do opravičenja na katoliški način kot nekakšno stopničasto sinusoido, na katere vertikalni osi predstavljata vrhnja vrednost stanje pravičnosti in spodnja vrednost stanje grešnosti, horizontalna os pa čas (zemeljskega bivanja posameznika). Po tej sinusoidi posameznik skozi čas napreduje z zakramenti in dobrimi deli: krst ga v trenutku postavi na najvišjo točko – pravičnost (če bi posameznik zemeljsko umrl v trenutku krstitve, bi bivanje nadaljeval v nebesih). Pravičnosti z malimi grehi ne izgubi, jo pa z naglavnimi. S spodnje točke se lahko dvigne z novim zakramentom (ta je ponovljiv), pokoro, znotraj katere opravlja tudi dobra dela. Pred zemeljsko smrtjo ga čaka poslednji zakrament, ki je (če je) njegova zadnja možnost za ugodno bivanje (z ali brez postanka v vicah) po zemeljski smrti.



shema: pridobivanje opravičenja v katolicizmu

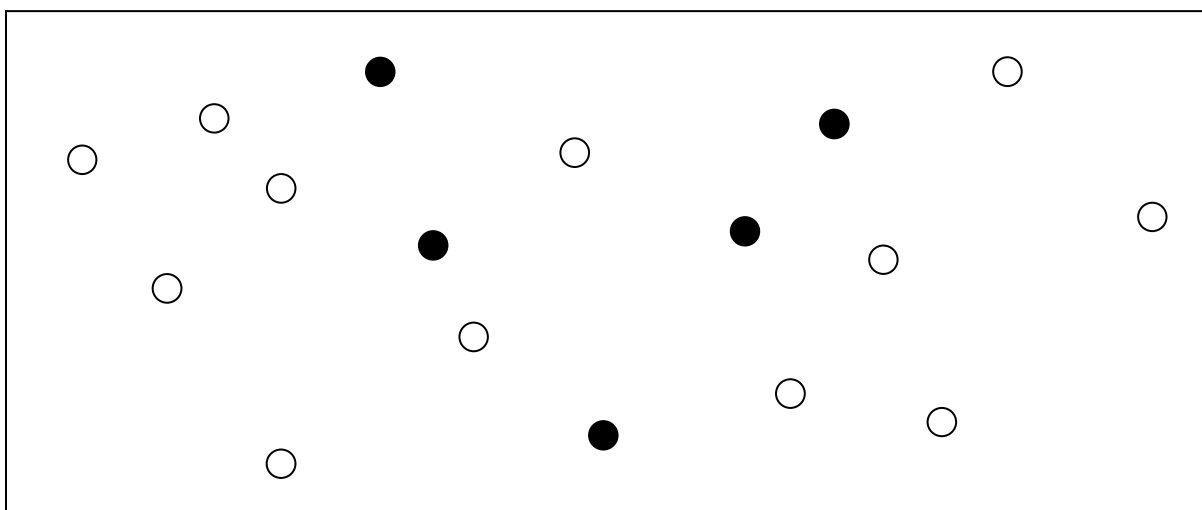
Za protestante pa je božja milost enkratno in trajno dejanje (njen povzročitelj je le in samo Kristusova žrtev). Luteranci, kalvinisti in cvinglijanci trdijo, da (krščen) posameznik božje milosti ne more izgubiti³⁰⁰ (če/ker veruje), ko je enkrat že v njenem vplivnem območju (Kerševan, 2001a: 25; Delumeau, 1986: 807; Strle, 1977: 303). Njegovi grehi so (po veri) spregledani, prišteje pa se jim Kristusovo zasluženje (Strle, 1977: 425). Ker je posameznik v celoti grešen pred bogom, je grešnik, vendar ga božja milost naredi tudi relativno pravičnega (ko

prim. BB1682: 139–140). (Tudi) to razliko sem zajel z izrazom »ontološko brezno«. S to opombo je treba brati shemo pridobivanja opravičenja v katolicizmu.

³⁰⁰ Vendar je Trubar pisal o izgubi vere in sv. Duha zaradi naglavnih grehov (A1562: 29).

veruje, je skozi to opravičen po Kristusu), poleg tega zmore (z božjo pomočjo) obvladovati³⁰¹ greh (Jošar idr., 1995: 36, 143, 159–160). Delovanje božje milosti po protestantih lahko opišem tako: v območju delovanja božje milosti posameznik aktivira svoje pozitivnejše nadaljevanje bivanja v onstranstvu z vero (v luteranstvu: sprejme božji nagovor k veri), dezaktivira pa ga le z nevero. V fazi verovanja se nato logičnopolosledično pojavijo »pravična« dejanja³⁰² (trud izpolnjevati zapovedi, molitev, obisk bogoslužja in pridige, spoved in obiskovanje večerje), ki pa na aktivacijo ne vplivajo. Kdor zemeljsko umre (pravilno) veren, ima ugodno onstransko bivanje zagotovljeno. Dve vrsti pik lahko predstavljata vladajoče in obvladane grehe.

območje delovanja božje milosti



shema: aktivacija vernosti znotraj prostora milosti

Prej sem že omenil, da je v luteranstvu posameznik opravičen (in zveličan) po³⁰³ veri, in k njej ga nagovori bog. Bog je torej poudarjeno (v primerjavi s katolicizmom) začetnik religiozne »aktivacije«. Posameznikovo zveličanje je zato popolnoma odvisno in določeno od suverena boga. Če je bog odločitev o izbranih za zveličanje sprejel že v (nedoločeni) preteklosti, je to

³⁰¹ Božja milost (po Avguštinu) nakloni »fizično sposobnost za zaslužna dela« (Knowles in Obolensky, 1991: 224).

³⁰² Po veri duh skozi besedo vpliva, da se verujoči varuje greha in postane pokoren (K1550: 38–39).

³⁰³ Posameznik ni odrešen *zaradi* svoje vere (potem bi svoje odrešenje določil sam – in to bi bil napuh oz. stremljivost – in mu ga ne bi bog), ampak *po* svoji veri ali *prek* svoje vere, ker vernost pomeni biti v božji milosti: za posameznika se namreč odloči bog, ki mu nakloni svojo milost, da zmore verovati, po čemer je odrešen (Kerševan, 2012: 23; prim. CO1564: 262–263; EDP1557: 101). Do vere posameznik ne more sam, brez nadčutne spodbude (K1555: 351).

imenovano predestinacija. Protestantske usmeritve v različni meri sprejemajo predestinacijo³⁰⁴: za kalviniste je predestinacija dokončna (Celo negativna predestinacija: bog je »od začetka želel grehe brezbožnikov.«), prav tako za cvinglijance, ki so se s kalvinisti združili. Za luterance še ni dokončna, saj lahko posameznik vero/izbranost zavrača (Delumeau, 1986: 820). Po Lutru do odločitve za vero z božjo pomočjo pride v posameznikovem duhu (Jošar idr., 1995: 38): ta odločitev vpliva na način posameznikovega tostranskega bivanja (in onstranskega nadaljevanja bivanja): gre za bivanje po duhu ali mesu (pavlovska delitev), sledenje postavi duha ali postavi greha (avguštinska delitev) in bivanje z obvladanim grehom ali vladajočim grehom (lutrovska delitev). Vera je v luteranstvu postavljena v središče posameznikovega »pridobivanja«³⁰⁵ opravičenja. Prav tako le po veri v luteranstvu delujeta posamezniku v pomoč zakramenta/-i (Strle, 1977: 292; A1562: 84). In za mojo nalogo najpomembnejše: vera pomaga tudi pri poželenju in spolnih skušnjavah (slednje po Lutru izražajo poželenje): obe sta grešni nagnjenji in prinašata smrt, vendar ju po veri bog »več ne pojmuje« kot greha (Delumeau, 1986: 743).

Luteranstvo in katolicizem imata nasproten pogled na dobra dela. V katolicizmu ima posameznik dobro naravo, ni nagnjen k slabemu in je tudi sposoben opravljati dobra dela. Za protestante pa je taka predstava o človekovih zmožnostih napuh³⁰⁶. Ljudje dobrih del niso sposobni opravljati³⁰⁷. Zanimivo, tako pesimistično izhodišče naj bi vernikom prinašalo psihološko uteho – v primerjavi s katolicizmom naj bi bili verniki rešeni skrbi v zvezi s kvantiteto in kvaliteto dobrih del, ki bi jih morali opraviti za svoje opravičenje (Strle, 1977: 424, 442; Kerševan, 2012: 22; GP1584: 30). Vendar tudi protestantizem priznava obstoj dobrih del³⁰⁸ – le da ta ne izvirajo iz človekovih

³⁰⁴ Pri katolikih in arminijevcih predestinacije ni, saj se lahko posameznik bogu na različne načine »prikupi«, da ga ta izbere, npr. z dobrimi deli (Delumeau, 1986: 820). Trubar jo je imel: pisal je, da so cerkev »ludie, katere ie Gospud Bug od večnosti, preden ie ta sveit stvaril, izvolil« (K2I1575: 101).

³⁰⁵ Posameznikove dejavnosti v zvezi z njegovim opravičenjem v luteranstvu sploh ni (zaradi ontološkega brezna), zato je ustreznejše in natančnejše: Kristusovega odrešenja se posameznik stori deležen, ko veruje, da je zaradi Kristusove žrtve že odrešen, in sicer nezasluženo (A1562: 69–70, 105), kar mu je (torej: vera) dano z božjo milostjo.

³⁰⁶ Svojih primanjkljajev človek ne vidi in jih nima za greh – to je »offertnost [napuh]« (prim. CO1564: 306).

³⁰⁷ »[O]d nas oben te zapuvidi Božye cilu [v celoti] inu popolnoma ne premore deržati« (A1562: 73). Luter je bil mnenja: »Prisiljeni smo, da služimo Satanu«, razen če se bog odloči drugače. Podobno je menil Calvin: »Človek sam po sebi ni drugega kot pohota.« Svojo pokvarjenost naj bi prenašal tudi na svoje delo in produkte (Delumeau, 1986: 804–805).

³⁰⁸ Dobra dela so za Trubarja in Dalmatina izpolnjevanje dekaloga in samo to (katolicizem naj bi zahteval še dodatna dobra dela). Komur bi uspelo (to je bil le Kristus), gre v nebesa. Posameznik se mora vseeno truditi, kar mu uspeva zaradi milosti po veri (K1550: 142, 144; GP1584: 33).

moči: ko so naša dela dobra, je to zato, ker Kristus dela »prek nas« (Delumeau, 1986: 823). Na tak način so protestantom dobra dela lahko indikator prave vere: če posameznik veruje, je že v milosti, če pa je v milosti, je zanjo hvaležen in iz hvaležnosti³⁰⁹ opravlja dobra dela (ki sicer niso niti dobra niti za opravičenje dovolj). To velja tudi za polje ljubezni: če se posameznik drži biblijskih predpisov (npr. glede spolnosti), bi to lahko bil indikator, da (na pravi način) veruje v odrešenje³¹⁰ – in obratno: če je posameznik v milosti, potem veruje v odrešenje in iz hvaležnosti skuša izpolnjevati predpise (tudi glede spolnosti) – po Trubarju se kurbarija/nečistost z vero izključuje (K1550: 154).

Pomemben del k pridobivanju³¹¹ milosti³¹² pri obeh krščanskih usmeritvah predstavljajo zakramenti, »sveta in učinkovita znamenja, ki jih je Kristus postavil, da bi podeljeval odrešilno-zveličavno milost«. Na pravi način podeljen zakrament »ima za svoj učinek milost,« razen če npr. prejemnik ne veruje ali je »v svobodni grešnosti«³¹³ (Strle, 1977: 285, 287; prim. Jošar idr., 1995: 347–348). V luteranstvu sta/so zakramenta/-i dva/trije³¹⁴ (tridentinski koncil jih je določil sedem), njihov učinek naj bi po Lutru bila »le prejemnikova vera«³¹⁵. Za Lutra po veri zakramenti tudi učinkujejo (Strle, 1977: 291–292), toda brez vere učinkujejo v prejemnikovo škodo (prim. poglavje o konfesionalni določitvi). Prvi zakrament je krst.

³⁰⁹ To je poudarjal Trubar (K2I1575: 243–245).

³¹⁰ Nujna posledica vere so dobra dela: »Inu ta vera ne more biti inu obstati, samuč [ampak le] v tih inu per tih, kir pokuro deio [delajo]« (A1562: 108; prim. 111). A dobrim delom ni nujno vzrok vera – lahko pa je (EDP1557: 160). Če je za Trubarja pokora trud izpolnjevanja dekaloga (pravil iz svetega besedila), verjetneje veruje ta, ki se trudi držati pravil. Dela so lahko indikator vere. Podarjam »lahko«, saj posameznik z zunanjo pravičnostjo (»brumo«) ni nujno notranje pravičen (»brumen«), točneje zapisano: ni nujno po svoji veri deležen take božje obravnave, kot da bi bil notranje pravičen (EDP1557: 103–112).

³¹¹ Pri katolikih je to pridobivanje lahko ponovno, pri luterancih pa je pridobitev milosti enkratna: zakramenti jo vernim potrjujejo.

³¹² Ne pa opravičenja: v luteranstvu je posameznik deležen opravičenja le po veri. Katolicizem pa pojmuje zakramente kot način, po katerem posameznik opravičenje lahko pridobiva.

³¹³ Trubar je pisal, da v katolicizmu ni (bilo) tako: zakrament naj bi deloval brez vere in v grešnosti (A1562: 84).

³¹⁴ V augsburški veroizpovedi sta dva (krst in večerja), v Melanchthonovi *Apologii* trije, trije tudi pri poznem Lutru (dodana je pokora) (http://en.wikipedia.org/wiki/Sacraments#Lutheran_teaching, http://en.wikipedia.org/wiki/Confession_in_the_Lutheran_Church, http://en.wikipedia.org/wiki/Confessio_Augustana, 2. 11. 2013).

³¹⁵ Ali: zakramenti naj bi bili »hrana veri« in za zveličanje posameznika manj pomembni od vere (Strle, 1977: 292; prim. K1555: 352–353).

Krst je za zveličanje nujen, ker iz posameznikov naredi »vude te cerqve« – in »izvuna, iz cerqve, prez Cristusa nei izvelyčane.« (CO1564: 281–282) Krst v luteranstvu posameznika pred bogom opraviči za (že prenatalne) »pokvarjene želje in nagnjenja« oz. grešnost, ki so posledice izvirnega greha – toda te posledice ostajajo³¹⁶ za celotno totransko bivanje: grehi se »opero in omijejo, de najsi še žejle inu lušti v messi ostanee« (GP1584: 39). »Greh, trajen in neuničljiv, ostane tudi po krstu in opravičenju, toda mi več nismo krivi zanj.« (Delumeau, 1986: 742, 744). Pri katolikih pa krst izvirni greh (in vse druge grehe ter kazni za njih) izbriše³¹⁷ – v nasprotju s pogledom luterancev (nav. delo: 372–373; Strle, 1977: 299). Ta splošna razlika vpliva tudi na različno dojetje poželenja pri krščenem posamezniku. Po Avguštinu se s krstom poželenje »ne šteje več za greh« (Avguštin, 1993: 57) – vendar še zmeraj obstaja³¹⁸. Luter je menil nekoliko drugače: grešno poželenje ostaja v posamezniku tudi po krstu, a se mu s krstom »greh nič več ne prišteva« (Strle, 1977: 179), torej greh ostaja, a se več ne kopiči. Tridentinski koncil pa je – kot Avguštin – določil, da poželenje po krstu ostaja, a ni več grešno (nav. delo: 180). Katolicizem in luteranstvo sta se torej v določeni meri skladala v pogledu na posledice krsta za poželenje: krst poželenja ne izniči, ampak ga opraviči. Toda različna je vsebina, ki jo krst opraviči: v luteranstvu je poželenje nujna posledica telesno-duhovne skvarjenosti, ki za zemeljskega življenja ostaja tudi pri predestiniranih – in ostaja tudi grešnost poželenja, le da je opravičena tudi ta³¹⁹. V katolicizmu pa taka skvarjenost/grešnost poželenja ne obstaja več. Z drugimi besedami: v katolicizmu (omejevano) biološko poželenje po krstu ni greh, pri luterancih pa ostane (po veri opravičljiv) greh. V katolicizmu postane poželenje protivredno le tedaj, ko ni omejevano (saj je v katolicizmu posameznik sposoben upiranja skušnjavam ali hibam). Za dvig vrednosti (in svojo možnost opravičenja) katolik potrebuje zakrament pokore.

³¹⁶ Ne strinjam se z Rajšpovo trditvijo, da naj bi se po CO1564 s krstom izvirni greh izbrisal (Rajšp, 1986: 32), saj se pri luterancih s krstom krivda le opraviči. Vsak posameznik ostane grešen (prim. CO1564: 277–278). Trubar je ponekod res nekoliko dvoumen (npr. nav. delo: 280 – grehi so »cilu [v celoti] doli izprani«). Tudi drugje ob tem, »de smo vsi hudi grešniki,« navaja, da smo skozi »sveti kerst očisčeni od vseh grehov« oz. da krst »izpere vse grehe«, potem pa, jasneje, da nam božja milost grehe odpusti. Tudi verujoči »ta greh, naisi nemu zubper stoje, v sebi imao« (K1550: 70, 77, 98, 109, 155; prim. K2I1575: 311). Zelo jasen je v EDP1557: 73.

³¹⁷ Izvirni greh »je izbrisan v krstu, in sicer po Kristusovem zadoščenju« (Strle, 1977: 174).

³¹⁸ Posameznik lahko še zmeraj da pristanek »vzhibom in nedopustnim dejanjem.« (Avguštin, 1993: 121)

³¹⁹ Zanimiva bi bila hipoteza, da se zaradi po veri opravičenega poželenja (torej poželenja, ki je z grešnostjo vred po veri sprejeto in normalizirano) luteranci z njim v svoji književnosti ukvarjajo manj kot katoliki, pri katerih se po krstu notranje pravičen posameznik zmora in mora upirati poželenju.

V pogledu na zakramentalnost³²⁰, obliko, sestavne dele in učinek pokore se luteranstvo in katolicizem močno razlikujeta. V katolicizmu so deli pokore tisti, ki naj bi jih ugotovil že Peter Lombardski v 12. stoletju (Knowles in Obolensky, 1991: 225): razlikoval je med tremi deli/sestavlinami pokore: kesanjem, priznanjem grehov (spovedjo) in zadoščenjem (pokoro v ožjem smislu³²¹). S Skalarjevimi besedami, posameznik išče boga »skuzi pravo inu persrčno grevingo [kesanje], spuvid inu skuzi zadosti sturjenje.« (Š1643: 69v) Stopnja potrebnega kesanja in učinek duhovnikove odveze po spovedi sta bila »še več stoletij sporna snov« (Knowles in Obolensky, 1991: 225). Tridentinski koncil naj bi določil, da je »moralni zakon vpisan v vest« posameznika (Delumeau, 1986: 300), kar mu omogoči, da se storjenega greha zave³²² in ga obžaluje – se ga kesa. Katolik mora naglavne grehe (po presoji tudi male) zaupati duhovniku – da je to vsakoletna obveza, je določil 4. lateranski koncil leta 1215 z 21. odlokom³²³. Zaradi statusa obveznosti je spoved grehov postala nekakšna oblika verouka (nav. delo: 293, 298). Tridentinski koncil je določil, da mora biti spoved popolna (tj. z vključitvijo vseh naglavnih grehov) – Trubar in Dalmatin sta bila proti³²⁴ –, vsak izpuščen naglavni greh pa je pomenil novo svetoskrunstvo, ki ga je bilo potrebno izpovedati duhovniku. Zato je sistem »popolne« spovedi pri marsikaterem verniku povzročil niz svetoskrunstev. Delumeau piše, da je »obvezno spoved [...] večina ljudi sprejela kot breme.« (nav. delo: 712–718) Sestavina katoliške spovedi in del luteranske³²⁵ pokore je odveza. Kristus je kot bog namreč odpuščal grehe (kar je bilo v judovskem okolju bogokletno), to moč pa nato prenesel na svoje apostole (Mt 16, 19 in Jn 20, 23) oz. škofe, ti pa na duhovnike. Zato imajo (katoliški) duhovniki božjo »pooblastitev za odpuščanje grehov« (Strle, 1977: 340; Delumeau, 1986: 285), grehov pa ne odpuščajo iz svojih moči, ampak imajo zagotovljeno »posebno pomoč«, svetega Duha (Daniélou in Marrou, 1988: 16). Katolicizem se v pogledu na odvezo pomembno razlikuje od luteranstva: posameznikovi

³²⁰ Omenil sem že, da v augsburški veroizpovedi pokora ne spada med zakramente, pri zrelem Lutru pa naj bi.

³²¹ Primer take rabe na <http://sl.wikipedia.org/wiki/Pokora>, 4. 11. 2013. Zaradi jasnosti uporabljam izraz zadoščenje.

³²² Tudi grešnike vest odvrča od grehov (K1555: 376–377; prim EDP1557: 73) – njihovi grehi so proti njihovi vesti. Zapovedi so vpisane v »vsakiga človeka veist inu serce« (CO1564: 541, rubrika; EDP1557: 104; GP1584: 24).

³²³ Odlok *Omnis utriusque sexus*. Ta odlok naj bi sicer le potrdil starejši običaj (Knowles in Obolensky, 1991: 128; <http://www.newadvent.org/cathen/09018a.htm>, 23. 10. 2013).

³²⁴ »Zakai tu ie nemogoče.« (A1562: 80) Posameznik namreč niti ne pozna svojih grehov, poleg tega popolna spoved sploh ne pomaga in tudi ni potrebe po prisili (A1562: 142; prim. CO1564: 297; GP1584: 37).

³²⁵ Prim. http://en.wikipedia.org/wiki/Confession_in_the_Lutheran_Church, 4. 11. 2013. Luteranski duhovnik ničesar ne odveže ali opraviči na novo – grehi so že bili opravičeni/spregledani zaradi Kristusa –, ampak oznanja odpuščanje grehov. Odpustek/odvezo pa posameznik dobi po veri (Strle, 1977: 344; CO1564: 445, rubrika).

grehi se izničijo, pri luterancih pa se opravičijo/spregledajo (Bjelčevič, 2010b: xi) po veri v Kristusovo zaslugo: če posameznik v njo veruje, so njegovi grehi spregledani (Strle, 1977: 344). Torej je razlika med usmeritvama pri odvezi podobna kot razlika med njima pri krstu: po obeh zakramentih za luterance človek ostane grešen, saj po izvirnem grehu nikoli ni nehal biti. Tretji del (katoliške) pokore je zadoščenje – to je kazen za grehe. Bog naj bi nagrade in kazni delil retributivno³²⁶: posameznikovemu pravičnemu življenju sledijo zasluge, grešnemu življenju pa kazni. Bog od posameznika pričakuje povračilo že zaradi izvirnega greha, vendar zahteva za vsak dodatni osebni greh novo kazen³²⁷. Vrsta in količina kazni je odvisna od stopnje greha (Delumeau, 1986: 292), glede na spovedane grehe kazen določi duhovnik. Kazni za grehe so časne kazni³²⁸, ki jih posameznik opravi na tem svetu ali, če pred dopolnitvijo kazni umre, v vicah. V peklu pa se opravljajo večne kazni. Za luterance posameznik ne more za greh z ničimer plačati – plačal je že in edino Kristus (prim. A1562: 82; CO1564: 298–299), zato tudi ne prakticirajo zadoščenja, kot tudi (glede na različne kazni) ne razvrščajo grehov. Zahtevajo pa odvrnitev od njih (A1562: 81; CO1564: 294–295). Ker je luteranski posameznik vedno grešen, popolna odvrnitev ni mogoča, najvažnejši je zato posameznikov trud (A1562: 112–115). Dodajo pa novo stopnjo oz. zahtevano sestavino »prave« pokore: vero (nav. delo: 81), po kateri posameznik dobi odvezo od grehov (CO1564: 293). Luteranci imajo torej ali, kot katoliki, 3-delno pokoro, a z drugačno vsebino: 1. »spoznanje, žalost inu grevinga [kesanje]«, 2. vera (z odvezo), 3. odvrnitev od greha (A1562: 145–146); ali 2-delno pokoro iz 1., kesanja, in 2., vere, čemur sledi »nova pokorsčina« (GP1584: 36).

³²⁶ Skalar je pisal: »Letu se včimo, de če več mi dobriga dopernešemo, s tim več nam bode [bog] povrnu.« (Š1643: 157r) Po Trubarju pa bog tako retribucijo presega, ker je dober in tudi največjemu grešniku milosten (CO1564: 547).

³²⁷ Po prepričanju katoliških teologov 15. stoletja bog »vodi točen račun o vsakem grehu in vsakem dolgu.« (Delumeau, 1986: 305). Tudi pri Trubarju za vero, življenje in stan bog vodi račun in zahteva plačilo (K1550: 26), vendar je plačilo le dvojno (brez vmesnih stopenj): pekel ali nebesa.

³²⁸ In te kazni naj bi lajšali v zgodbah okoli protestantizma tako razglaševani odpustki (Strle, 1977: 357–358). Pri odpustkih torej ne gre za izničenje greha (kot pri odvezi) ampak za izničenje kazni za greh.

4. 3. 4 Zakonska zveza

V katolicizmu je tudi zakonska zveza zakrament in bi jo moral uvrstiti v prejšnje poglavje, vendar ji zaradi njene pomembnosti za to nalogo odmerjam posebno mesto – tudi zato, ker se luteranci z njeno zakramentalnostjo ne strinjajo. Poleg tega je zakonska zveza eden izmed treh mogočih vrednih (tj. zveličavnih) načinov seksualne uresničitve človeka (»stanov«), druga dva sta devištvo in vdovstvo³²⁹. Teologi so zakonsko zvezo že zgodaj zagovarjali, npr. Avguštin in potem še pokrajinski koncil v Bragi iz 6. stoletja – oba proti manihejcem (Strle, 1977: 149). Avguštinovo izhodišče je bilo, da sta zakonska zveza in spočenje obstajala že pred izvirnim grehom in da bi zato lahko obstajala tudi brez udeležbe greha (in poželenja) (Avguštin, 1993: 34), s čimer je obstoj poželenja ločil od obstoja zakonske zveze in od obstoja razplajanja/reprodukcije (kakšna je ta bila brez poželenja, si ne predstavljam). Dalje je za Avguština zakonska zveza »le dobra uporaba slabe stvari«³³⁰ (Delumeau, 1986: 371), s čimer je zakonu in skvarjeni seksualnosti (tj. poželenju) poleg njunega ločenega obstoja pripisal tudi nasprotno vrednost (Avguštin, 1993: 40), pri čemer se (slabo) poželenje uporablja v (dobri) zakonski zvezi. Vrednotenje zakonske zveze je bilo torej dvoumno (je dobra, a zaradi vključenega poželenja nevarna), in ne le pri Avguštinu: mnogi pridigarji med 15. in 18. stoletjem naj bi zakonsko zvezo hvalili (zaradi zakramentalnega značaja – ta zakrament naj bi bil prvi, saj je obstajal že v raji –, tudi zaradi kanske svatbe, pogosto navajajo analogijo med Kristusom in cerkvijo, redkeje navajajo potrebo po zmernosti in otrocih), a od nje tudi »v glavnem« odvrčali z množico prepovedi – zakonska zveza je bila »nevarno stanje« zato, ker naj bi bil posameznik v njej obkrožen z neznanostmi, nevarnostmi in prežečim razvratom: »skrbi in stiske, s katerimi je [zakon] izpolnjen, oddaljujejo ljudi od boga« (Delumeau, 1986: 661–664, 672). Delumeau zelo kritično sklene: »Poroka je, po sebi, vedno umazanija«. Obstajalo je namreč pojmovanje, da se po izgubi spolne nedolžnosti posameznik kvari (nav. delo: 22). Pri nevarnostih v zakonski zvezi naj bi pomagal njen zakramentalni značaj: »Zakrament zakona podeli pravico do milosti [Množina!], ki so potrebne v zakonskem stanu«. Ta (od Kristusa zaslužena in z zakramentom

³²⁹ »Lubi zakon, v duštvu [vdovstvo] inu divištvu.//V tim stanu v enim, de stoyš//inu Boga boyš.« (K1550: 189) Vso spolno vedénje izven teh stanov je za Trubarja »kurbarya« in »prešustvo« (prim. K1555: 412).

³³⁰ »[T]elesno poželenje [...] verujoči pari v zakonskem stanu obrnejo v rabo, ki se sklada s pravičnostjo.« (Avguštin, 1993: 37)

pridobljena) milost³³¹ »naj bi [je pisal tridentinski koncil] spopolnila ono naravno ljubezen, utrdila nerazvezljivo enoto in posvetila zakonce«. Zakon je (protiprotestantsko) isti koncil kot sedmi zakrament potrdil³³² (Strle, 1977: 390–392, 394).

Luteranci zakonski zvezi odrekajo zakramentalni značaj,³³³ a ima za njih ta kljub nezakramentalnosti pozitivne učinke, ne samo v čutnem (prinaša socialno in ekonomsko varnost in stabilnost, v čemer je cerkveni enakovredna tudi civilna zveza), ampak tudi v nadčutnem (kar bi lahko bil ustreznik katoliški zakramentalnosti): bog naj bi zakoncema namreč podaril pomoč pri ljubezni (pri agape, ki je nedosegljiv), zvestobi in odpuščanju (Jošar idr., 1995: 238–239). Za to nalogo je pomembno, da je nadčutna pomoč, ki jo posameznik dobi (z zakramentalno milostjo oz. z milostjo po veri³³⁴), namenjena tudi omejevanju poželenja – zgoraj sem že pisal, da se tako v luteranstvu kot katolicizmu poželenje v tosvetnem življenju tudi po krstu ohrani³³⁵ –, kar tridentinski koncil, mislim, imenuje »spopolnjevanje one naravne ljubezni«. Zakonsko zvezo v krščanstvu torej v kontekstu te naloge pojmem predvsem kot prostor/institucijo omejevanja poželenja. Poželenje lahko posameznik omejuje le, če je v zakonski zvezi, sicer ne dobi božje milosti, ki je za omejevanje poželenja potrebna. Neomejevano poželenje je namreč protivredno (tj. onemogoča zveličanje – prim. poglavje o poželenju).

³³¹ Še natančneje, a pozneje (v *Casti connubii* leta 1930): »Ko torej verniki podajo odkritosrčno privolitev za zakonsko zvezo, si odpro zaklad zakramentalne milosti, iz katere morejo zajemati nadnaravne moči za zvesto, sveto in vztrajno spolnjevanje zakonskih dolžnosti in nalog do smrti.« (Strle, 1977: 399)

³³² O svetem zakonu so govorili na 24. seji leta 1563 (nav. delo: 392). Zakonsko zvezo naj bi Katoliška cerkev z odlašanjem uvrstila med zakramente, ker je obstajala že pred Cerkvijo in sočasno z njo v drugačnih kulturnih okoljih (Knowles in Obolensky, 1991: 225).

³³³ S čimer naj bi po mnenju tridentinskega koncila »po svoji navadi pod pretvezo evangelija uvedli svobodo mesa [V pomenu človeka ali skvarjenosti?] [...] in to ne brez velike škode za vernike.« (Strle, 1977: 394) Ta škoda je primanjkljaj zakramentalne milosti.

³³⁴ V katolicizmu taka milost izhaja po zakramentu svetega zakona, po luteranstvu pa po veri. Pravilno veren luteranec je namreč že v milosti – lahko tudi pred zakonsko zvezo. Vendar se verujoči iz hvaležnosti (prim. poglavje o pridobivanju opravičenja) trudi slediti božjemu zakonu, ki naj bi določal zakonsko zvezo kot edino institucijo za zadovoljevanje spolnih potreb.

³³⁵ Pri luterancih se ohrani tudi grešnost poželenja: za Lutra je spolno vedênje zakoncev greh, ki pa ga bog ne očita zaradi milosti. V *O zakonskem življenju* je Luter zapisal: »meso in kri, ki ju je pokvaril Adam, spočenjata in rojevata greh [...] zakonska dolžnost [se] nikoli ne vrši brez greha.« (Delumeau, 1986: 39)

Poželenje (tj. skvarjeno seksualnost) je treba obrzdati/omejiti, za kar je po Avguštinu usposobljena³³⁶ ustanova zakonska zveza (Avguštin, 1993: 41). Poželenje je nujno za spolni odnos, vendar odnos ni grešen, če se odvija znotraj zakonske zveze. Zakonska zveza ima namreč namen (potomstvo) in s tem namenom lahko »dobra volja duha« – katolicizem poudarja svobodno voljo³³⁷ – vodi poželenje (namesto da bi poželenje vodilo duha). Vsekakor človeška seksualnost postane omejena, če ji je postavljen nujni namen ali cilj. V zakonski zvezi ima torej pomembno vlogo omejevanje poželenja (z omejitvami postane pojav poželenja »raba« poželenja) – in s tem seksualnosti: »poželenje v prerojenih ni več greh, če ti ne popuščajo pred vzgibi, ki jih nagovarjajo k nedovoljenim dejanjem« (nav. delo: 44, 55). Po drugi strani pa je grešno »udinjanje« poželenju (torej njegova neomejenost) (nav. delo: 49). Iz upiranja oz. neupiranja »telesnemu poželenju in sli« celó deli posameznike na čiste in nečiste (nav. delo: 121). Mislim, da je v tem smislu tridentinski koncil pisal, da milost izpopolni »ono naravno ljubezen« (kar bi pomenilo »naravno«, v resnici pa religijsko interpretirano poželenje), Strle pa v še 2. polovici 20. stoletja, da je bog v zakonski zvezi (Naravno?) ljubezen »ozdravil«³³⁸ (Strle, 1977: 394, 400). Verjetno se mi torej zdi, da gre v tridentinskega koncila in lastni Strletovi navedbi ravno za omejevanje poželenja.

Poželenje naj bi se dalo omejiti z (določenim) ciljem – ta cilj ne sme izhajati iz sredstva (torej poželenje zaradi cilja, povezanega le s poželenjem, npr. z užitkom ali zadovoljstvom). V tem smislu (torej: ciljnem omejevanju poželenja) Avguštin navaja tri zakonske blagre (ali namene), po katerih (s katerimi) postane seksualnost v zakonski zvezi upravičena³³⁹: *proles* (rojstvo in

³³⁶ »Ta rana [izvirni greh] povzroča neke vrste srbečico, ki gospoduje v umazanih prešuštvi, nečistovanjih, razuzdanostih in nespodobnostih vseh vrst, v nujnih opravilih zakona pa se [poželenje] pusti podvreči.« (Avguštin, 1993: 45–46)

³³⁷ 2. vatikanski koncil poudarja, da morajo biti človekove odločitve zavestne in svobodne, kar pa niso, če jih narekuje poželenje (Strle, 1977: 168) – tudi zato je poželenje bilo obsojano. V *Casti connubii* (1930) namreč piše, da mora v odločitvi za zakonsko zvezo biti »svobodno dejanje volje« (Strle, 1977: 397–398).

³³⁸ Že po srednjeveškem pojmovanju je poželenje bilo bolezen, spolnost (le zakonska) pa zdravilo, ki ga je treba uporabljati zmerno in previdno, saj je odvrtno, kljub temu da je nujno (Delumeau, 1986: 666–667). Tudi to nakazuje miselno ločitev poželenja od spolnosti: če je spolnost (z reproduktivnim ciljem) popolnoma upravičena, poželenje zaradi poželenja to nikoli ni, niti v zakonski zvezi.

³³⁹ Ali »delno rehabilitirana«: institut zakonske dolžnosti ji doda pravičnost, preprečevanje prešuštva doda usmiljenost in vzgoja vernikov doda pobožnost – tak »delno rehabilitiran« pogled na zakonsko spolnost naj bi se utrdil do 16. stoletja (nav. delo: 326).

vzgoja otrok), *fides* (zakonska zvestoba in izpolnjevanje zakonske dolžnosti) ter *sacramentum* (nerazvezljivost, po poznejših prevodih zakrament) (Delumeau, 1986: 320; prim. Avguštín, 1993: 42, 45). Ti blagri so bili potem potrjeni na florentinskem koncilu v 1. polovici 15. stoletja (Strle, 1977: 391–392). Zaradi teh blagrov je bila po nekaterih teologih grešnost (ki naj bi bila v nekolikšnem vdajanju poželenju) odpuščena (npr. zaradi želje po otroku, izpolnjevanja dolžnosti, preprečitve prešuštva – slednje je mali greh, saj vključuje nekoga prepuščanje poželenju). A greh ni bil odpuščen, če je šlo za potešitev lastne seksualne želje v zakonu (tj. poželenje zaradi poželenja)³⁴⁰, vsaj po glede tega vprašanja »rigoristični« teološki misli – deloma tudi pri Avguštínu³⁴¹ (Delumeau, 1986: 321; Flandrin, 1986: 149, 175; Avguštín, 1993: 36). Predstavnik »popustljivejše« misli je Akvinski, ki za brezgrešnost poželenja sicer zahteva rojevanje otrok kot »končni namen«, vendar ima spolno občevanje in zadovoljstvo/užitek za dobra (Delumeau, 1986: 323). Vendar je tudi pri Akvinskem s ciljno omejitvijo neomejevano poželenje (in s tem osnova erotične ljubezni) obsojeno. Najbolj »svobodomiseln« (in manj vplivna) teološka usmeritev je (zakonsko) spolno združevanje iz zadovoljstva dovoljevala, ob umerjenosti želje (nav. delo: 324). Torej je imela tudi malo vplivna najpopustljivejša smer za v zakonski zvezi brezgrešno – omejeno poželenje. Pri luteranstvu je poželenje vedno grešno, a je po veri opravičeno: to pomeni, da bi se posameznik poželenju lahko prepustil, ampak se pravzaprav ne more: če pravilno veruje, ne more »pozabiti« na boga, kar pa pomeni, da se poželenju/ljubezni do čutnozaznavnega ne more nikoli popolnoma prepustiti – poželenje mora omejiti z reproduktivnim ciljem³⁴². Da sklenem: ker je prepuščanje poželenju (brez nekega nadčutnega cilja ali utemeljitve³⁴³) v zakonski zvezi po obeh krščanskih usmeritvah grešno, je (kot posledica ali korelat prepuščanju) grešna tudi erotična ljubezen. Zato je Avguštínu lahko (erotična)

³⁴⁰ Misel lahko izpeljem dalje: z željo/poželenjem je bila v zakonski zvezi nezaželena tudi erotična ljubezen: Avguštín, Hieronim, Gracijan, Peter Lombardski (in gotovo še kdo) naj bi navajali stoiški (!) pregovor: *Omnis ardentior amator propriae uxoris adulter est*. (Vsak goreč ljubimec svoje žene je prešuštnik.) (nav. delo: 321; Flandrin, 1986: 147). Pregovor sem glede na vir spremenil v skladu s pogostnostjo zadetkov na Googlu. V pregovoru uporabljen latinski izraz za ljubimca ima isti koren kot *amor*, grško *eros*.

³⁴¹ Za Avguštína je zadovoljevanje spolne sle v zakonu »dopustno« (Avguštín, 1993: 48), a mora táko zadovoljevanje vedno biti usmerjeno in usmerjano k cilju: potomstvu (nav. delo: 36, 49). Vendar: celo ko je glavni namen zakoncev (ali enega od zakoncev) potešitev poželenja, »ima [to] na sebi odpustljivo krivdo« oz. »so pri zakoncih opravičljivi grehi« (nav. delo: 48, 56), saj pride do potomstva tudi brez te namere. Tako motivacijo za spolnost so katoliki verjetno spravili v kategorijo zakonskega dolga.

³⁴² Prim. Kerševan, 2001a: 12.

³⁴³ Tak cilj je npr. večanje božje slave z večanjem števila verujočih.

ljubezen manj predstavljava v zakonu kot izven njega (Avguštin, 1993: 116): saj je vendar (kot prepuščanje seksualnosti in kot zgoraj citirani stoiški pregovor sugerira) grešna³⁴⁴ – v (tako ali drugače) posvečeno institucijo, zakonsko zvezo, ne sodi.

V krščanstvu se glede spolnega vedênja pojavijo tudi druge omejitve, ki iz teološko dodane lastnosti poželenja in potrebe po njegovem omejevanju izhajajo: prepovedi spolnih položajev (dovoljeni položaji ne smejo vzbujati pretiranega zadovoljstva, omogočati morajo zaploditev, poudarjati morajo moško aktivnost), časovne (ne med postom, pred obhajilom, ne prevečkrat), krajevne (ne na svetih mestih) in fiziološke prepovedi (ne med menstruacijo, nosečnostjo) (Delumeau, 1986: 304, 313, 321–322, 662; Flandrin, 1986: 148), poleg tega pa je brezgrešnost/opravičljiva grešnost odvisna tudi od oseb (števila, spola, spolne različnosti, ne v javnosti) in njihovih statusov (poročen, posvečen, v sorodstvu) ter njun namen (poželenje in zadovoljitev po »rigorozih« nista nikoli smela biti glavni namen). Poleg vsega je krščanstvo dodatno omejevalo dostop do zakonske zveze: odločitev kandidata je morala biti v skladu z božjo voljo (božji klic pa je vernik spoznal z molitvijo), pristankom skrbnikov³⁴⁵, družbenoslojno endogamna (Delumeau, 1986: 675). Poglavitno (a za to nalogo manj pomembno) omejitev seksualnosti seveda pomeni obveznost institucionaliziranosti spolnosti: izven zakonske zveze je bila spolnost vsaj nezaželena.³⁴⁶ Brezgrešna/opravičljivo grešna seksualnost je zato v krščanstvu bila zelo omejevana oz. opredeljevana, kar pa pravzaprav ni nobena kulturna specifika – seksualnost je na različne načine omejevana v vseh kulturah, prav tako pa je univerzalno (z izjemo današnje »zahodne« kulture) nezaupanja vredna tudi močna čustvena naklonjenost med zakoncema (Bataille, 2001: 46–47; Goody, 2003: 68; Flandrin, 1986: 150).

³⁴⁴ Za Avguština, pa tudi Ambrozija, je prepuščanje strasti (po definiciji: zelo močnemu – tukaj: ljubezenskemu – čustvu) enako prešuštvu (Delumeau, 1986: 681). Pogosto naveden primer nezmernosti v erotični ljubezni naj bi v nabožni literaturi bil ta, ko si mož ženo poželi tako močno, da bi z njo utešil poželenje tudi, če ne bi bila njegova žena. Taka situacija je »nerealna« (nav. delo: 327).

³⁴⁵ Pomembna sta volja in nasvet skrbnikov (staršev, gospodarjev, fevdalca ...) (K1555: 403).

³⁴⁶ »Cerkve [je] od vedno strogo obsojala seksualne odnose izven zakona.« (Delumeau, 1986: 320). Flandrin pa je pisal o »strašn[i] kaz[ni] za heteroseksualnost izven zakona in pred zakonom, ki sta jo uvedli dve Reformi: katoliška in protestantska« (Delumeau, 1982: 42), v obsodbi se katolicizem in luteranstvo torej skladata: »Življenje duhovnika [in tudi kogar koli drugega] z žensko brez poroke je Trubar ostro zavračal kot kurbarijo.« (Rajšp, 1996: 95; prim. K1555: 410–411)

Kerševan zelo zanimivo sooča katoliški pogled na spolnost s protestantskim. Katolicizem je spolnost (le v zakonski zvezi dovoljeno) z zakramentalizacijo sakraliziral (postavil v območje svetega), po drugi strani pa demoniziral³⁴⁷ (z višjim vrednotenjem devištva in nasveti o izogibanju spolnosti) ter z demonizacijo spolnost še enkrat, a z druge strani, postavljaj v območje svetega. Za sveto pa je na splošno značilno, da se njegova svetost ohranja s prepovedjo profanega razpolaganja s svetim in z nujno (»regulirano«) kršitvijo te prepovedi.³⁴⁸ V (sakralizirano) katoliško spolnost določeni posamezniki (poročeni s poročnim partnerjem) ob določenem času (npr. ne med postom ali pred obhajilom) in v določenem prostoru (npr. ne posvečenem)³⁴⁹ vedno znova posegajo. Ker jim ne uspe vzdrževati sakralnosti spolnosti in v spolnost posežejo profano (jim npr. ne uspe omejevati poželenja z mislijo na potomce, ampak se svojemu užitku prepustijo), s tem kršijo prepoved in ravno s temi kršitvami katoliško spolnost spet vračajo v območje sakralnega. Pri protestantskem pogledu na spolnost naj bi bilo povsem drugače: Luter naj bi spolnost desakraliziral, profaniziral ali sekulariziral³⁵⁰ (in s tem moderniziral) zaradi nepremostljivejšega ontološkega brezna – posameznik naj bi (po luteransko) s »dobrimi« tosvetnimi dejanji kaj malo vplival na »dobro« onstransko usodo.³⁵¹ Spolnost naj bi s tem postala le še ena izmed posvetnih dejavnosti, ki na posmrtno usodo posameznika prav nič ne vplivajo. S Kerševanovimi besedami, Luter »uvršča spolnost z zakonom in družino vred v območje posvetnega, ne duhovnega 'regimenta'«, šlo naj bi celo za »pomiritev čutnosti in duha, zemeljskosti in odrešenja« (Kerševan, 2012: 150–151; prim. poglavje o poželenju ter o telesu in duši). Kerševanov pogled se sklada z ugotovitvami v tej nalogi, ki pripisujejo luteranskima telesu in spolnosti relacijsko (glede na dušo in »duhovno« dejavnost) višjo vrednost od vrednosti telesa in spolnosti v katolicizmu.

³⁴⁷ O tem protislovju piše tudi Delumeau (1986: 693).

³⁴⁸ Bataille prestop meje med svetim in profanim imenuje transgresija. Transgresija prepovedi je nujna, ker sveto vsakič znova vzpostavi. Duševna tesnoba ob npr. grešenju prepoved v istem hipu potrdi (Bataille, 2001: 32, 34).

³⁴⁹ Vse tri imenovane določenosti (oz. »reguliranosti« dostopa do svetega) so hkrati tudi definicijske za ritual: katoliška spolnost je po tej razlagi torej ritualizirana.

³⁵⁰ Katoliški pogled meni podobno: »razumemo vztrajni boj Cerkve zoper vsak poskus, da bi pojmovali zakon kot nekaj nesvetega ali tudi le kot nekaj profanega, se pravi nekaj takega, kar je religioznosti tuje. Cerkev se je s tem bojem najprej obračala zoper neštete rigoristične ali dualistične sekte v starem in srednjem veku; nato je zoper reformatorje poudarjala religiozni značaj zakona, medtem ko je protestantom po Lutrovi besedi zakon veljal za 'svetno zadevo' ('ein weltlich Ding')« (Strle, 1977: 389–390).

³⁵¹ Prim. poglavja o (ne)modernosti nazorov, dveh svetovih in pridobivanju opravičenja.

V katolicizmu je bolj omejena tudi razveza. »Bistvena« pri zakonski zvezi naj bi bila ravno njena nerazvezljivost (saj človek ne more nad nadnaravno moč zakramenta) – npr. Avguštin je pisal: »Nedvomno je bistveno sporočilo tega zakramenta to, da zakoncema, združenima v zakonski zvezi, nalaga ostati skupaj« (Avguštin, 1993: 42). »V prvih stoletjih« so sicer ločitev zakonske zveze v primeru prešuštva dovoljevali, a ponovno poroko prepovedovali, nekateri pisci celo ponovno poroko vdovcev (Daniélou in Marrou, 1988: 140). Na florentinskem koncilu v 15. stoletju je bila v primeru prešuštva dovoljena »ločitev od mize in postelje«, glede razveze pa je ob prešuštvu omahoval tudi tridentinski koncil³⁵² (Strle, 1977: 392). Danes se lahko katoliška zakonska zveza razveže, če zakon še »ni izvršen«/konzumiran³⁵³ (in tudi če ni veljavno sklenjen), ponovna poroka pa je dovoljena le ob zemeljski smrti enega od zakoncev (nav. delo: 391). Nekatero protestantsko usmeritve pod določenimi pogoji dovoljujejo razvezo in ponovno poroko,³⁵⁴ tudi luteranstvo³⁵⁵ – razlog je verjetno tudi nezakramentalnost oz. profaniziranost zakonske spolnosti.

Kljub številnim omejitvam je bila zakonska zveza v obeh krščanskih usmeritvah koristna zaradi svojih namenov: omejevala je poželenje, zmanjševala nekontrolirano spolnost in množila vernike, omogočala pa je tudi čustveno in materialno stabilnost (Delumeau, 1986: 673; Rajšp, 1986: 32; Strle, 1977: 389; Jošar idr., 1995: 239; prim. K2I1575: 278–279; CO1564: 341, rubrika).

³⁵² Izročilo glede tega vprašanja ni bilo »povsem enoumno«, poleg tega je Vzhodna pravoslavna cerkev tako razvezo dovoljevala. Razvezo iz katerega koli razloga je prepovedal *Casti connubii* leta 1930 (nav. delo: 392–393).

³⁵³ Tj. brez prvega spolnega odnosa zakoncev (<http://en.wikipedia.org/wiki/Consummation>, 27. 10. 2013). Tridentinski koncil je zakoncu, ki svojega zakona še ni so-konzumiral, za razvezo nalagal »slovesno redovno zaobljubo« (nav. delo: 395). Po katoliškem prepričanju iz 16. stoletja naj bi npr. vsaka neporočena ženska spadala v samostan (Tüchle idr., 1994: 320).

³⁵⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_and_divorce, http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_views_on_divorce, 6. 11. 2013

³⁵⁵ Zakon je sicer po božji volji neločljiv, a lahko posameznik božjo voljo »zgreši«: krivda za težave/nezadovoljnost v zakonu je človekova in ne stvarnikova. Vendar luteranstvo dopušča razvezo, ko bi zakon »prizadete v njihovi človeški eksistenci ogrožal bolj kot pa ločitev.« (Jošar idr., 1995: 259–260) Trubar je dovoljeval ločitev in ponovno poroko v primeru prešuštva in s pravnomočno odločbo (A1562: 167): »Zakon ie en stan, kir se ne loči, samuč [le] za volo prešuštva.« (CO1564: 490, rubrika)

4. 3. 5 Deviškost

Kljub vsemu je v katolicizmu devištvo boljše od zakonske zveze. Če to razložim iz dozdejšnjih sklepov, gre pri devištvu za skrajno stopnjo omejevanje poželenja (ki v tridentinskem katolicizmu posameznika »nagiblje« v greh). Avguštín je menil, da poželenje z vdajanjem narašča in se z omejevanjem manjša (Avguštín, 1993: 58) – spolna zdržnost³⁵⁶ bi ga, ustrezno, najbolj omejila. Omejevanje spolnosti se nahaja že v Bibliji.³⁵⁷ Vendar naj Katoliška cerkev ne bi – po katoliških zgodovinarjih – nikoli odrekala vrednosti zakonski zvezi: različne (Številne!) heterodoksne zahteve po spolni vzdržnosti vseh vernikov (gnosticism, enkratitske težnje v judovskem krščanstvu, kjer gre mogoče za vpliv esenov³⁵⁸) je Katoliška cerkev zgodaj obsodila. »Videti pa je, da so take težnje obstajale tudi v Cerkvi sami.« (Daniélou in Marrou, 1988: 137–139) Nekateri očetje naj bi bili odkrito proti zakonski zvezi: za Ambrozija je bil zakon najslabše, za Hieronima greh (Delumeau, 1982: 228). Poroko je v 15. stoletju odsvetoval tudi Jean Gerson, ki je našteval nesreče, ki se lahko pripetijo zakoncem, in odvrčal od zakona (Huizinga, 2011: 55) – podobno kot mnogi pridigarji (prim. prejšnje poglavje). Tudi na najnižjem nivoju interakcije v cerkvi, na »operativnem« nivoju duhovnik-verník, je katolicizem propagiral devištvo, nunstvo in samostanstvo³⁵⁹ ter pri tem uporabljal celo feministične razloge – žensko naj bi devištvo osvobodilo moške oblasti (Delumeau, 1986: 665–666). Po sklepu tridentinskega koncila je devištvo »boljše³⁶⁰ in bolj osrečujoče« (Strle, 1977: 395). Današnji katolicizem še zmeraj trdi: »ne smemo mu pa [zakonu] dajati prednosti pred stanom devištva« (nav. delo: 390) – torej je zakonska zveza devištvu (ali relativno omejena seksualnost proti skrajno omejeni seksualnosti) v katolicizmu vrednostno danes največ enaka. Luteranstvo je menilo drugače: devištvo je zakonski zvezi vrednostno popolnoma enako. Spolna zdržnost je sicer hvalevreden

³⁵⁶ Devištvo ima »po pravici prednost« (Avguštín, 1993: 37). »O tem, da je devištvo bolj vzvišeno od zakona, niso nikoli dvomili.« (Daniélou in Marrou, 1988: 137).

³⁵⁷ Npr. 1 Kor 29: »Odslej naj bodo tisti, ki imajo žene, kakor da jih ne bi imeli«. Pavla seveda lahko razumem v smislu omejevanja manjvredne navezanosti na posvetno na račun krepitve vredne navezanosti na boga (prim. poglavje o dveh svetovih).

³⁵⁸ Eseni so verjeli, »da je spolnost povezana s počelom zla v človeku« (nav. delo: 139).

³⁵⁹ Delumeau sklepa tudi na kleriško legitimacijo njihove samskosti (Delumeau, 1986: 666).

³⁶⁰ Trodelna shema bivajočega (prim. začetek dela o erotični ljubezni v krščanstvu) žival-človek-angel vsebinsko povezuje razum in spolnost. Angeli in Marija (človekov vzor) so bili deseksualizirani. »Devištvo in nedolžnost polnita in naseljujeta raj,« naj bi se glasil izrek iz 16. stoletja (Delumeau, 1982: 229–230).

dar, a so ga prejeli redki, zato se nima smisla truditi (Delumeau, 1986: 743). Protibožje pa naj bi bilo razvrednotenje zakonske zveze: »vsi, ki prepovedujejo zakon, učijo in delajo zoper Boga« (Rajšp, 1986: 32). Neporočenost po protestantih »nasprotuje božjemu naročilu.« (Strle, 1977: 393) Protestantizem je »nedvomno povzdignil družino in zakon v najvišjo in hkrati standardno obliko ljubezni do bližnjega«³⁶¹, ko je zavrnil ideal »nenaravne« spolne vzdržnosti, meništva, odvzel zakonu zakramentalnost in Mariji (ter nje ohranjenemu devištvu) nekoliko znižal njeno mesto (Kerševan, 2001a: 12; Kerševan, 2012: 150).

³⁶¹ Citat je iztrgan iz konteksta: Kerševan pravzaprav piše o protestantski nemodernosti. Izraz ljubezen v citatu bi moral označevati agape in, kot je uporabljen, pomeniti protestantsko širjenje legitimnosti agape do boga na (tudi) agape do zakonca. Menim pa, da za erotično ljubezen luteranska zakonska zveza ni nič bolj odprta kot katolicizem.

5 Analiza besedil

Analiziral sem odnos do erotične ljubezni (in zaradi hipotez tudi do posvetnega/snovnega ter do telesa) pri štirih izbranih piscih starejše slovenske književnosti. Začel sem s prvo knjigo v slovenščini in nato z njenim piscem nadaljeval. Pred izborom sem se posvetoval z Aleksandrom Bjelčevičem in Jonatanom Vinklerjem. Njuni predlogi so bili v grobem enaki: Trubarjevi katekizmi, cerkveni red in veroizpoved ter *Hišna postilla*, sam sem dodal še *Tiga Noviga testamenta enu dolgu predgovor*. Za dopolnilo služi Dalmatinov slovenski predgovor k Bibliji. Pri katoliški književnosti sem izpustil Čandkove (ohranjene) začetke in analiziral Skalarjev kodeks, ki je prvo obširnejše katoliško prozno delo v slovenski književnosti. Nato sem se lotil dveh del prvega katoliškega pisca z obširno bibliografijo, Kastelca, katerega *Nebeški cyl* me je k nalogi pravzaprav spodbudil. Menim, da je izbor gradiva v nalogi kolikor se da uravnotežen: dva bolj ali manj filipistična pisca 16. stoletja in dva bolj ali manj devotistična pisca 17. stoletja. Količina gradiva je za obe religijski usmeritvi podobna. Izbor zajema slovensko književnost iz obdobja 134 let, kar je na prvi pogled (pre)veliko, vendar so izpuščena dela slovenske književnosti neohranjena, slabše dostopna ali obdelana, predvsem pa jih ni veliko. Menim, da je moj izbor za to nalogo reprezentativen. Le malo pozneje bi se zaradi količine retorske proze moral omejiti že na desetletje ali manj.

Tu analizirana Trubarjeva dela so razen HP1595 dostopna v zbranih delih, zato sem upošteval tamkajšnja prepisovalna načela. Za HP1595 sem jih moral določiti sam, zgledoval pa sem se po zbranih delih, pri čemer sem načela še poenostavil, verjetno na račun slabše berljivosti. Nadvrstičnih znamenj nisem upošteval (npr. é > e), za predlogi sem uporabil presledek (s'temi > s temi), pri ločilih sem moderno uporabil le vezaj (letukaj > le-tukaj), druga sem pustil izvirna. Velike črke sem v male menjaval pri občnih imenih. Znamenja za sičnike sem pretvoril tako: z, c > c; f, s > s; f, s > z; za šumnike tako: zh > č; fh > š; fh, sh > ž. Soglasniški sklop fzh ostaja zgolj transliteriran sč (po vzoru iz zbranih del), čeprav bi bil verjetno fonetično ustrezen tudi šč. Podvojene črke sem ohranjal, spremembe sledijo le po zgornjih pretvorbah, npr. fs > ss. Pri nekaterih besedah sem spreminjal latinski c > k (npr. cardinali > kardinali).

Besedilo pregovora Dalmatinove Biblije sem prečrkoval po istih pravilih kot HP1595 (obe besedili sta upoštevali Kreljev sistem). Pojasniti pa moram številčenje strani – predgovor namreč ni oštevilčen. Od strani PDF-datoteke (povezava je navedena med viri) sem odštel eno stran (prva stran v datoteki je knjižnična, druga je zunanja stran sprednje platnice – v moji nalogi že prva stran), zato predgovor zajema strani 13–54 (v PDF-datoteki pa 14–55).

Skalarjev rokopis je oštevilčen že v izvirniku in to oštevilčenje uporabljam tudi jaz. V knjižni izdaji faksimila in kritičnega prepisa je poleg tega številčena tudi knjižna enota. Vendar sem se odločil za izvirno oštevilčenje zaradi njegove splošnejše uporabnosti (v starejših fotokopijah, na spletni strani). Iz knjižne izdaje rokopisnega kodeksa pa sem uporabil načela prepisa.

Kastelčevi besedili sem prepisoval s podobnimi načeli kot HP1595. Spet nisem prepisoval nadvrstičnih znamenj, velike črke sem pretvarjal po današnjem pravopisu. Od ločil sem dodajal vezaj (letega > le-tega). Največ pretvorb je pri znakih za soglasnike. Znaki za sičnike so spremenjeni tako: c, z, zh > c; f, s > s; f, s > z. Znaki za šumevce so postali: z, zh > č; f, sh, fh > š; s, sh > ž, sklop fhzh > šč. Spremenil sem nekatere latinske c > k, tudi ch > k. Pri samoglasnikih sem menjal le î > j (npr. nîgoviga > njegoviga) ali i. Podvojene črke sem ohranil. Predloge sem ločil s presledkom (z' mečom > z mečom). Nekatere besede sem tudi dodatno delil (npr. vunizgnati > vun izgnati).

5. 1 Trubar

Trubar je ocenjeval človeka in njegove zmožnosti pričakovano pesimistično: »pres nega [svetega Duha] milosti inu daru ništer nei v tim človeku čistiga, svetiga, semuč [temveč] zgul smrad inu nečistost.« (K2I1575: 97). Že novorojeno dete je »po nega naturi inu roystvu tako dobru koker mi [odrasli] s teimi grehi ostruplenu inu omadeženu« (CO1564: 402). Še posebej pa je slab človek ženskega spola. Trubar je ugotavljal »slabust, kater je susseb [posebno] per tim ženskim spolu«, ženska ima »rojeno slabust« (HP1595: III/186). »[T]a žena je ena slaba stvar, nejma taku eniga močniga serca, kakor ta mož«, »ona ima enu maihinu, slabu, mehku serce, se pusty z eno bessedo rezserditi« (nav. delo: III/189). Ženska je slabša, toda slaba sta oba: »Zakaj my smo vsi

po naturi slabi, inu zlasti te žene več kakor ty možje.« (nav. delo: III/190) Niti sveti Duh človeka ne napravi resnično dobrega: »tudi ty, kateri tiga Svetiga Duha imajo, so vener [vendar, kljub temu] slabi, inu cilu čestu padejo« (nav. delo: II/83).

5. 1. 1 Dva svetova

Trubar je pisal o dveh svetovih, ki ju je ločeval po kriteriju zaznavnosti (vidnosti): »tu Cristusevu kraljevstvu nei pozemlisku [...] Tu nega blagu ie duhovsku inu nevideče [nevidno]« (EDP1557: 177). Snovni svet je od nadčutnega pretežno ločen. Bog je tosvetne reči blagoslovil za njemu ljube namene, človek tega ne more spreminjati. Tosvetne reči lahko človek uporablja le za manipulacijo tosvetnega (A1562: 219–220), kar pomeni, da človek skoraj³⁶² ne more posegati v onstransko. Slab človek biva v snovnem/čutnozaznavnem svetu. Na tem, čutnozaznavnem svetu obstaja veliko trpljenje: »te velike, težke, mnogetere nadluge, nesreče, reve, nežihrosti [negotovosti] inu žalosti, kir nom tukai na tim sveitu sledno uro naprei stoye inu mogo na nas pasti [...] kuliku ie le bolezan [bolezni], buštva [revščine], ubyana inu mnogeteriga zla položenu na tiga slabiga, boziga človeka.« (EDP1557: 199) Kristus želi »iz tiga sramotniga, bolniga, betešniga [bolnega], zanikerniga svita pomagati« (HP1595: I/10). Obstoj trpljenja takih razsežnosti in hkratna prepričanost o dobroti boga naj bi zagotavljala, da je/bo drugi svet boljši (EDP1557: 178–179), s čimer svetova postaneta kvalitativno in vrednostno hierarhizirana: verujoči si »ne pusty Christusa vzeti, kadar bi onu lih taužent [tisoč] svitov koštalu [stalo] ali velalu.« (HP1595: I/51) Če na tem svetu namreč obstajajo »posvitne, pogineče, pozemliske inu rezideče [≈prenehajoče] ričy«, je onkraj »enu duhounu, nevideče [nevidno], večnu krajlestvu« (nav. delo: II/65, 66). Nadčutni svet je boljši, ta svet pa je slab, Trubar se želi od njega ločiti: »Te prosimo, //Vzami nas iz tiga sveidta« (K1550: 201); svet »le v tim hudim [slabem] stoy inu tyči.« Vendar je Trubar to misel nadaljeval: ljudje (s čimer pojasnjuje slabost sveta) mislijo/govorijo/delajo proti bogu ter to, »kar ništer nei vrednu« (K1555: 380) – torej se ukvarjajo z nečim, kar ni bog –, kar sugerira, da za Trubarja »svet« pomeni: 1. zli svet, 2. ateistični svet. In res, za Trubarja izraz svet ni označeval snovnega sveta. Napisal je npr., da v

³⁶² Če so (tudi v luteranstvu) neka vedënja, misli ali besede opredeljene za grešne in s tem vplivajo na onstransko usodo posameznika, lahko posameznik tudi v luteranstvu (v omejeni meri) vpliva na onstransko.

zakonski zvezi »ty ludi inu ta sveit imao rasti inu gmerati [množiti se]« (A1562: 159). Če se v človeški zakonski zvezi povečuje svet, je jasno, da svet ni kar snovni svet, ampak so svet (grešni) ljudje: »Kateri bi vže hotel ta svejt prou malati [slikati], inu njemu njegove farbe [barve] naštrihati [naslikati], ta bi mogel reči, de je en haufen [kup] ludy na Zemli, kateri na Christusa ne veruje« (HP1595: II/52, II/92) – za Lutra in Trubarja je »ta svet« svet nevernih ljudi, ne pa čutnozaznavni svet. Še bolj izpostavljeno na drugem mestu: »Taku je ta svejt, *tu je ta vekši dell liudy* [moj poudarek], en služabnik tiga prekletiga Hudiča v Pakli« (nav. delo: II/214). »Ta vegši dejl [ljudi] je, kateri ne mara za Božjo bessedo, hodi raiši za pyančovainjem inu ygrainjem, inu h plessu, kakor v Cerkou h pridigi. Takova huda navada pernesse vse žlaht [vsakovrstne] greihe s sabo.« (nav. delo: II/230) Svet v pomenu množice nevernikov je vrednosten kot slab, zli svet. »Kaj je ta sveit družiga, kakor ta pakal, iuu [in] tiga Hudiča krajlestvu, gdi ništer družiga nej kakor ne vejdst [Nevednost?] inu ferrahtanje [zaničevanje] Božje, laže inu golufanie, lakomnovanie, požertje, pyančovanie, kurbarje, byenje, mordranje [moritev]?« (nav. delo: I/45) »[E]nu vsaku ditece, kateru na svejt pride, tu bode rojenu v tiga Hudiča krajlestvi, gdi on kakor en gospud regira [vlada], inu vso tyrannyo za tiga greiha volo obhaje« (nav. delo: I/167). Svet v tem pomenu je nevaren za zveličanje: »ty hudi [slabi, zli] exempli [zgledi] inu navuki izkazee tu dobru inu ty dražlivi lušti preoberno ta nedolžna serca. Zato Bog hiti žnega [s pravičnega] dušo iz tiga svita inu hudiga lebna.« (K2I1575: 148) Hudič je bog tega sveta, ker »my vidimo nega muč inu jo počutimo«, »on eniga človeka v kurbaryo ali v prešuštvu, v lakomnost, v serd, v sovraštvu, nyd [zavist], ali v druge greihe verže« (HP1595: I/171).

Svet v pomenu množice nevernikov in grešnikov je torej protivreden, posameznikovo zveličanje ogrožajoč. Svet (pa tudi njegovo meso in hudič sam) lahko pripravi/-jo človeka v dvom (K1550: 201, 212). Gre za dva tipa hudičeve/mesene skušnjave: v blagostanju lahko posameznik pozabi na boga³⁶³, v pomanjkanju pa lahko v religiozno prakso vključi manipulacijo z božjim, magijo – plačila, kot so romanja ali darovi (K2I1575: 139–140). Po Trubarju je edini pravi in učinkovit upor temu svetu (tudi hudiču in mesu) upor z nadčutno pomočjo – verujoči dobijo svetega Duha, da lahko premagajo »suye messu, ta sveidt, ta greh, vraga inu to smert.« (K1550: 64) Trubar je

³⁶³ Npr.: posameznik »suie [svoje] blagu za suiga Boga moli, derži inu ima« (K2I1575: 146). To je fetišizacija snovnega, lahko tudi ateizem.

za vse kristjane prosil pomoči svetega Duha, da jim ne bo treba iti »po tim nezastopnim, norskim sveitu.« (K2I1575: 376) Posameznik se torej lahko »temu svetu« učinkovito upira le z nadčutno pomočjo, ne pa z različnimi umiki s sveta. Po Trubarju ni (notranje) pravično (oz. ne prispeva k opravičenju) zapustiti posvetnega, kakor to delajo menihi, ker evangelij »vuči inu pridiguie od ene noterne, večne brume [pravičnosti] inu pravice tiga serca inu te misli inu ne zamečuie tih [posvetnih] regimentov [kraljestev], deželiskiga praviga rovnana inu pohyštva [≈gospodarjenja], temuč [temveč] veliku več hoče, de se imajo deržati inu ohraniti koker potrebne, dobre inu nucne riči v le-tim telesnim životu.« (A1562: 88–89; prim. A1562: 171 in HP1595: I/97) »Bug ima ta svejt za lubu.« (HP1595: II/90, rubrika) Bog »tu posvitno krajlestvu nikar ne ferdamna [prekolne], temuč [temveč] je poterjuje, s hišo, z dvorom, z vžitkom [≈dobrinami], zakonom, inu zo vsemi stanuvi« (nav. delo: II/286).

Zaradi tega prepričanja je Trubar čutnozaznavni svet vrednotil pozitivno: kristjan mora biti pozoren na »vse stvari na nebi inu na zemli, koker na tu sonce, luno, zvezde, koku one lipu čudnu per pravim čassu, pozimi inu poleitu po redu gredo. Koku ta zemla vsako spomlad tu žitu, vinu, vse žlaht [vsakovrstne] lipe rože rody, te ptyce lipu poyo, te mertve stvari, koker ta iaica, ikre, te žabe, polhi ožive etc.« (K2I1575: 225). Iz tega odlomka je razvidno, da Trubarjev odnos do ustvarjenega (snovnega) sveta samega po sebi ni bil zavračajoč. Ustvarjeni svet je Trubar tudi branil: »vsaki dobri kersčenik [kristjan] [se] vary pred teim bidertaufferskim [prekrščevalskim] hynavskim vukom, kir pravio: Ty kersčeniki nemaio [ne smejo] za telesne inu pozemliske riči prossiti, koker de bi te telesne potrebe ne bile vredne, de bi se imeili prossiti od Buga« (EDP1557: 198). Vendar, poudarja Trubar, ta lep svet je le označevalec za svojega stvarnika, ki je snovni svet »iz ništer stvaril, [ga] gori derži, rovna inu pela.« (K2I1575: 225) »Inu kar ie kuli dobriga, svetiga, velikiga, močniga v nebesih oli na zemli, tu vse le od samiga Buga pride.« (EDP1557: 62) Ustvarjeni/snovni svet je v tem pogledu manjvreden. Kar nižja vrednost ustvarjenemu v manjvrednost, je njegova ontološka drugačnost³⁶⁴ glede na boga – sam po sebi pa ni slab. So pa slabi ljudje (in teh je večina), ki se navežejo na ustvarjeni svet tako močno, da (tudi pri Trubarju obstaja ta bojazen) pozabijo na stvarnika, boga: »Ta vegši haufen [množica] ali

³⁶⁴ Razlikujeta se po minljivosti: »posvitnu blagu pag, se hitru premini, rezyde inu konec vzame.« (nav. delo: 284) Podobno: božjega »nigdar moli ne snedo, ta eria [rja] ne konča, ty tatie ne ukrado« (EDP1557: 31). Razlikujeta se tudi po nedvomnosti: »gvišno [gotovo]« proti »negvišnemu [negotovo]« (CO1564: 529).

kardellu [množina] ysče eniga drugiga vesselja, de on le-tukaj myr, pokoj, dobre lušte, &c. ima« (HP1595: I/38). Vendar »Bug nei tiga človeka stvaril, de bi na tim sveitu koker ena živina živil inu le pozemliskih ričeh mislil, šlemal [razkošno jedel], prossal [?], žerl, pyančoval koker ena svina, le s pozemelskim blagum okuli hodil, denarie, šace [zaklade] zbyral inu offertoval [Bil nečimrn?].« »[T]a naš život [telo], ta sveit inu to pozemlisku blagu inu vesselie preveč lubimo« (CO1564: 498, 514), »[o]nu se vei, koku tu naše messu, kadar ie zdravu inu ima vsiga dobriga dosti, ie žiher [≈samozaverovano], offertnu [nečimrno], veliku drži od sebe, se prevzame, samu nase, na suio [svojo] kunšt [≈spretnost], blagu, oblast inu lipoto se zevupava, Boga pozzabi« (EDP1557: 176–177). Čeprav sam po sebi svet ni slab, je Trubar v njem videl vabo za grešna človeška ravnanja in opozarjal: »s tem potelesnim pak inu poginečim [naj bi] taku okuli hodili, de bi my skuzi tu nikar ursaha [vzroka] k našimu lastnjmu ferdamnanju [prekletstvu] ne dali.« (HP1595: II/121) Torej je slabo človekovo vedênje, ne pa snovni svet – ta postane slab »[n]ikar za svoje nature volo [...] temuč [temveč] za tiga človeka volo, kateri ga nikar prou ne nuca [uporablja].« (nav. delo: II/183)

Trubar je bil tudi prepričan o ekskluzivnosti ljubezenskega objekta: z izbiro enega naj bi posameznik druge ljubezenske objekte zavrgel: »ludje imajo [morajo] ocy inu serce od vsiga družiga, kar je v nebi inu na Zemli, odvlejči, inu je [jih] imajo [morajo] le na tiga moža Iezusa Christussa obrniti, zakaj takovu je te lubezni lastna natura, česser se ona anvzame [Zavzame?], tiga se ona le samiga pooblasti, na tem ona ostane inu počiva, inu za drugu na teim širokim svejtu ništer ne rodi.« (nav. delo: II/84–85) Ljubezen (bolje: strast, naklonjenost pa ne) do posvetnega naj bi izključevala ljubezen do boga. »Ta svejt« je v povprečju gledano slab zato, ker je posvetnemu preveč naklonjena večina ljudi (kar pomeni, da večina ljudi ne ljubi boga, živi z nevero): »Inu kadar vsi žlaht [vsakovrstni] ludie po tei izkaženi sui [svoji] naturi so h timu nerveč perkloneni, de le po tih zemliskih ričeh skerbe, nuč inu dan mislio inu zo vso močio se muiaio [trudijo], koku bi le dosti blaga vkupe spravili, k veliki časti prišli inu dobili veliko gospostvu, veden dobru ieili, pyli, dolgu inu z myrom uživali tiga svita inu v tih luštih tiga messa prebivali.« (EDP1557: 31) Zanašajo se »na ludi, na periatele, na blagu, na našo oblast, moč, kunšt [≈spretnost], modrost inu umeital [Umetnost?].« (nav. delo: 68). Posvetnim dobrinam, prav tako ženski, so pripisovali (in Trubar tudi) veliko moč zapeljevanja: posameznik se nanjo/na njih

tako naveže, da jo/jih malikuje (prim. HP1595: I/12, 210, opombo malo višje in tretjo razlago prve hipoteze v tej nalogi). »Inu Bug nei obeniga greha na tih ludeh taku gostu [pogosto] inu grozzovitu štraifal [kaznoval] koker taku³⁶⁵ malykovane.« (A1562: 33) To je namreč pozaba pravega boga, nevera: marsikateri kmet, meščan, plemič in duhovnik ali menih naj bi se »taku zlu za le-ta potelesni leben [življenje], vžytek [≈dobrine], čast ni drugu« potegoval, ker naj v resnici sploh ne bi verjel v posmrtno nadaljevanje življenja (HP1595: II/3). Nevera pa je v luteranstvu »glavni« greh, vir za vse ostale grehe in nemoralo (nav. delo: II/51–52), »skarbejti, koku my moramo jeisti, pyti, oblačilu inu drugu zadobiti, tu istu je na tu narvissokeiše prepovedanu. Zakai takova skarb je enu znameinje, de my tiga zavupainja k Bugi nejmamo« (nav. delo: II/229). Skrb je namreč protipomenska brezskrbnosti, zaupanju. S tem pa tudi veri, če je vera vrsta zaupanja. Z znotrajreligijskim razumevanjem, da je snovnost (čutnozaznavni svet) v krščanstvu manjvredna (tj. glede na boga), lahko povzamem, da je skrb (ki označuje nevero) za posvetno (ki je krščanstvu razumljivo manjvredno) protivredna (onemogoča zveličanje), predvsem pa še, če/ker (dodatno) odvrča od ukvarjanja z božjim.

5. 1. 2 Dualizem

V Trubarjevih delih obstaja dualizem telesa in duše: »tu tellu bo nošenu od ene žlahtniše nature inu riči, tu ie od te duše. Inu kadar se ta duša od tiga telessa loči, taku tellu doli pade inu segnye.« (CO1564: 237) Duša je trajnejša od telesa, poleg tega je grešnost oz. pravičnost njena lastnost³⁶⁶, zato je jasno, da se je tudi Trubar (kot dušni pastir) bolj ukvarjal z duševnim. Vendar je dostikrat človeka tudi binarno delil, ugotavlja npr. »darove Božye na duši in na životu [telesu]« (EDP1557: 60). Telo je (kot tudi duša) po Trubarju ustvarjeno z namenom, tudi posamezni deli telesa imajo od boga predpisan namen: »Zakai [ker] raunu za tiga volo je nam Bug enu takovu tellu s takimj mnogoterimi nucnimi [koristnimi] vudi dal, de bi my le-tukaj na zemli ne imejli [smeli] praznovati [biti brez dela], temuč [temveč] z temi nogami hoditi, z rokami tipati, z temi vsti govoriti, z tejmi očimy imejli gledati, &c.« (HP1595: I/18) Trubar ni bil

³⁶⁵ Piše o božjih službah, ki jih je ustanovil človek, in ne o malikovanju posvetnega. In vendar gre za 1./2. zapoved.

³⁶⁶ Lahko sklepam tudi na podlagi besedila: »hočmo li mi tudi na duši od tih grehov inu na telessi od te večne smrti biti ozdravljeni« (EDP1557: 26, prim. 172).

sovražen telesu, ko to izpolnjuje svoje namene. Boga je tudi prosil za njegovo varovanje: »Varovati dušo, tellu, kar imamo« (K1550: 198). Telo je ustvarjeno skupaj s svojimi potrebami (po izvirnem grehu jih ji verjetno več), zato je zadovoljevanje telesnih potreb nujno: »Zatu se ima [mora] tu tellu po potrebi, inu kakor je nevadnu, gvantati [oblačiti], koyti [rediti] ali špižati [hraniti], inu k dellu nucati [uporabljati].« (HP1595: I/50) Kljub vsem namenom telesa v njegovi zasnovi pa lahko človek telo uporablja tudi mimo predpisanih namenov, protibožje, grešno:

»En človik ta laže inu golufa, ta ima en dober jezik od Buga: Ampak tu diajne ali nucanje [uporaba] tiga jezika, je od Hudiča, potehmal on ta jezik timu Hudiču k službi, zupar Boga krivo [napačno] inu hudu [slabo, zlo] nuca [uporablja]. Taku da Bug zdrave, leipe oči, kateri pak svoje oči hudu nuca, inu gleda rad nečiste ali nepoštene ričy, tu je od Hudiča. Taku, kadar tu serce na nečistost, golufyo, laže inu tem glih [enake] nesposodobne ričy misli, tukaj je tu serce samu na sebi dobru, inu od Buga, ampak tu diajne je hudu inu od Hudiča.« (nav. delo: I/184)

Trubar je trdil, da je telo po Pavlu tempelj svetega Duha in da ne pride v nebesa, kdor telo »štura [?], rezbya, ogardi inu omadežuie« (tudi) s predajanjem poželenju, kot to počno tisti, »kir v nečistosti prebivaio oli to nečistost tribaio [počenjajo]« (K2I1575: 310). Našteta vedênja so značilna za tip grešnika: ta ne omejuje svojih udov, kot bi jih glede na njihov namen moral (npr. oči, srca, jezika). Po Trubarju pa je grešno tudi vedênje, pri katerem človek svoje telo omejuje bolj, kot je treba – pri, recimo, tipu asketa. Posameznik lahko z askezo svoje telo poškoduje, kot so to storili menihi s pretiranim »moleinjem, posteinjem, petjom, čujenjom [bedenjem], kaštigainjom [kaznovanjem], brainjom, hudo [slabo] ležainjom«. »Kateri pak timu tellessu škodo stury, [...] ta je sam svoj rezbojnik. Pred tem se ti varuj, kakor pred enim velikim smertnim greihom.« (HP1595: II/170) Nezaželena je tudi pretirana skrb za telo, in sicer iz istega razloga kot pretirana naklonjenost posvetnemu: »za ta leben [življenje] skerbeiti, kaj ludje hote jeisti inu pyti, inu za tu tellu skerbeiti, koku se hote gvantati [oblačiti] ali oblačiti. [...] onu nej le ena nemarna, malu vredna, prazna skerb, katere my ne potrebujemo, inu ništer ne moremo žnjo opraviti, temuč [temveč] nas tudi moti takova skerb, na tei pravi Božji službi.« (nav. delo: II/227) Če tipiziram, gre za tip ateista. Skratka: telo za Trubarja ni bilo slabo, slaba (protivredna) je bila njegova (ne)raba – telo pa (bi morala) upravlja duša.

Kljub temu da telo samo po sebi ni slabo, je še zmeraj skvarjeno. Izgubilo je svojo moč izpred izvirnega greha (vpliv avguštinizma). Pomanjkljivosti so »v tim hudim [slabem, zlem] trupli našiga telesa« (K1550: 273), s čimer je opozoril na minljivost in nepopolnost telesa. Telo je bogu in duši neposlušno, npr. prošnja v pesmi gre tako: »De bi [...] naše tellu te slušallu, // V nadlughah vseh volno billu.« (nav. delo: 199) Vendar je upravljanje udov v skladu z zapovedmi splošna človeška zmožnost in dolžnost: »le-tu vunano [zunanjo] pokorsčino izkazati Bogu ie nakuliku vsakimu človeku mogoče«, vendar, je nadaljeval Trubar, »aku glih [ravno] te vunane vude ty ludie derže, moistrio [obvladujejo] inu regiraio [upravljajo], de kai gardiga, nepošteniga ne sture, de oni za taciga vunaniga brumniga [pravičnega, pobožnega], pošteniga lebna [življenja] nemaio odpusčane tih grehov« (EDP1557: 148–149). Nadzor nad telesom je bil za Trubarja nujni, ne pa zadostni³⁶⁷ pogoj za priključitev posameznika k odrešenju.

Z nepopolnostmi/nezmožnostmi telesa je tesno povezan pojem meso. Trubar ni mešal mesa in telesa, saj je pisal, da nevera »v našim messei tiči« (K1550: 242) oz. da posameznika meso sili, da dela nekaj, kar dobro dene »životu [telesu]« (K1555: 379), tudi da verujoči »ne hodio po tim messei, temuč [temveč] po tim Duhu (K2I1575: 134). H komentarju pisma Filipljanom je meso definiral tako: »per tei bessedi messu se ima zastopiti vse vunane [zunanje], videče [≈navidezno] lipu inu dobru diane [dejanje], vse Božye službe prez te vere v Jezusa« (EDP1557: 119). Meso je po Trubarju stanje telesa *in* duše, ki je posledica nevere, s katero sta tako telo kot duša bistveno določena: skvarjena duša skrbi za skvarjeno telo, namesto za božje. Vera je v luteranstvu najpomembnejša – posveti telo, ki postane (bolje: je pojmovano kot) čisto, s čimer preseže stanje mesenosti: »taka telesna čistost nei le samuč [samo] tem dečlom [deklicam/devicam] inu hlapčičem [dečkom] od Buga persoiena, temuč tudi tim vernim zakonikom inu vduvom« (K2I1575: 313). Če se posameznik vdaja poželenju (ali erotični ljubezni), ne rabi svojega telesa v skladu z njegovim namenom, kar gotovo pomeni, da ne veruje, torej njegovo telo ni obravnavano kot čisto.

³⁶⁷ Telo je od duše za zveličanje manj pomembno: »vunana čistost inu telesno divičtvu« nič ne pomagata pri zveličanju, če v duši ni vere (K2I1575: 313).

5. 1. 3 Poželenje

Trubar je v K1555 glede na K1550 dodal obravnavo moralnega vedênja mladih in deklet. Menil je, da »ie dobru«, da ženska ostane devica, »za sadašnih zupernih riči volo«, vendar možitev ni greh, kljub temu da pridejo »človeske nadluge«, a gre pri tem za povzetek 1 Kor 7, 26–34 (K1555: 519–520). Devištvo »ie en lep dar božy inu časti vreden pred Bugom inu pred ludmi. Oli le-ta dar nei vsakimu dan« (K2I1575: 314). Devištvo v odraslosti je namreč mogoče le z nadčutno pomočjo, darom – »prez Božyga darru« ne gre (A1562: 160) –, in Trubar ga vrednoti pozitivno: v devištvu se dá »lažei [lažje] tei cerqvi služiti inu streči, koker eden, kir ie s to hyšno družino [z vsemi bivajočimi na domačiji] inu skerbio obdan inu obložen.« (nav. delo: 170) Vendar zakonski stan vsebuje tudi vezi, zaradi katerih je po Trubarju življenje v zakonskem stanu zelo zahtevno (npr. zaradi težav z ženo, zemljiškim gospodom, otroki, sosedom, hlapcem in deklo) in za grešnika težje, kot če bi živel v dvomljivem celibatu: »Od takovih štrikov [≈vezi] se sture ty hudi [slabi, zli] lotri [nečistniki] prosty, inu živejo po nyh lastni voli.« (HP1595: I/101) Kritiziral je celibat in posledice njegovega nedoseganja: »mi pridigary poročene žene imamo, oni [katoliški duhovniki] pa so pag svety, kir se [z] nesramnu smerdečimi kurbami nuč inu dan vlačio [...] v pyanstvi, sovraštvi, v prešuštvi, v kurbary mašuiuo« (K2I1575: 235; prim. A1562: 162). Neizpolnjevanje zaobljube je posledica človekove šibkosti: »ta vegši deil od nih ne so mogli pres žen biti« (nav. delo: 159). Katolicizmu je očital, da je preveč poudarjal stan devištva in je zato »dosti zakonikov [...] cbivlalu [dvomilo], ako nih stan inu dellu dopade Bogu oli nekar.« (nav. delo: 96) Vendar je posmrtno plačilo za oba stanova enako. »Samu na sebi nej hudu [slabo], ga tudi nihče ne brani ni prepoveduje, de ena dečla [devica] ostane, katera gnado [milost] h timu ima. Ampak de bi se pred našim Gospudom Bogum hoteli hvaliti, inu zatu bulši biti, kakor drugi, inu več lona [plačila] čakati, tu je tu opotaknenje inu tu pohušanje, na kateru se ta papež opotakne« (HP1595: I/123). To pomeni, da je Trubar zavračal večvrednost devištva (v zveličavnem smislu), ne pa devištva. Devištvo je za Trubarja pomembna stvar: razdevičeni zaročenko in nevesto je treba »s kamenem possuti«, navaja Mojzesa (K2I1575: 310).

Po Trubarju je v zveličavnem smislu devištvu enakovreden stan zakonska zveza. Namenjena je širjenju človeka/cerkve/nebes – s takim nadčutnim/onstranskim ciljem se človek loči od živali,

uporabna je tudi kot cepivo/zdravilo: posameznika stori odpornejšega na spolno nemoralnost v svetu ali ga varuje pred posledicami lastne grešnosti (K2I1575: 364–365; A1562: 159–160; HP1595: III/183). V K1550 je uporabil le kombinacijo odlomkov iz novozaveznih pisem. Izpostavil je prijaznost (do žene), spoštovanje in pohlevnost (do moža), »zastopnost« (razumnost) in duhovno skrb za zakonca (agape). Pri ženi je (duhovna) čistost pomembna bolj kot lepotičenje – to »ne ima [ne sme] biti« (K1550: 166–170). Podobno je menil v K2I1575, ko je navajal Prg 31, 30: »Ta ženska periazen je falš [lažna] inu nee lipota ie ličkak [malovredna],« – vredna je le bogaboječnost (K2I1575: 289). Duhovna lepota je zaradi trajnosti pomembnejša od telesne/snovne: »Ena dekla [dekle], katera se h plessu vsnaži ali leipu naredy, tu je ena posvitna snaga ali lipota, kateri pak tu hoče prou soditi, ta more reči, de je (s slu vessom [zaradi prenehanja]) blatu proti tej snagi, kadar ona v nje službi inu poklicainju ostane, streže tem otrokom, tej kuheini, tej hiši, inu stury kar je njei zapovedanu sturiti.« Podobno: »kadar je ena žena v pokorsčini pruti Bogu, ima svojga zakonskiga moža za lubu inu leipu, koy [goji] inu redy svoje otročiče dobru, inu je v gospodinstvi skerbna inu flissig [prizadevna], &c. Pruti takovi snagi ali lipoti, so perlini [biseri], žamet, inu zlati štuki [okrasje], kakor en star, rezdert [Strgan?], zaflikan [zakrpan], petlerski [beraški] plasč.« (HP1595: II/226) »Vsak [mora] suio ženo deržati pošteno ter za lubu« (K1555: 411). K1555 glede na K1550 dodaja, da mora mož ljubiti ženo, kot je Kristus svojo »gmaino« (nav. delo: 508) – s tem je razjasnjen tip zaželenene ljubezni med možem in ženo –, bibličnih odlomkov pa je manj. V K2I1575 se je bolj razpisal: zakonca ne smeta biti sorodstveno »preblizi«³⁶⁸, skrbniki se morajo strinjati³⁶⁹ in svetovati, vzameta se »z dobro [Svobodno?] volo« in »eden drugimu nih serce perložita«³⁷⁰. Če zakonca verujeta, jima v zakonskih težavah po veri pomaga božja milost: »Verni zakoniki so v milosti božy«. Težava je seveda tudi poželenje – zakon posameznika od »gorenja v luštih« (Pavlove besede) lahko odreši.³⁷¹ Brez takega zdravila³⁷² (tj. izven zakonske zveze) nastopijo »nečistost,

³⁶⁸ Oz. »preblizi v ti prepovedani žlahti« (A1562: 166).

³⁶⁹ Izjemen primer je nosečnost. Načeloma pa se posameznika ne moreta poročati »po sui voli« – »mi take skrivne, kotne zakone zamečuiemo.« (nav. delo: 166).

³⁷⁰ Verjetneje kot za zaljubljenost gre za čustveno naklonjenost ali za pozitivno čustveno naravnost.

³⁷¹ Za (devištvu zaobljubljene) ženske je po Ciprijanu »bulše, de v ta zakon stopio, koker de bi skuzi nih [svoje] žele inu lušte v ta ogen pale« (nav. delo: 165). Poželenje se v zakonu ohrani, a je s ciljem omejevano in zato opravičeno grešno. Poželenje izven zakonske zveze, ki ni s ciljem (ali namenom) omejeno (kar ni, saj je reprodukcija cilj le zakonske zveze), ni opravičeno grešno, saj tu tudi (se lahko sklepa iz pomanjkanja pravičnega vedanja) vere ni.

³⁷² »Zakon ie ena arcnia [zdravilo] inu pomuč zubper to nečistost inu curbaryo.« (CO1564: 498, rubrika)

nesramna hočljivost [hotnost], huduba inu lotrya, smerdeča kurbarya«, kar vse Trubar najde pri katoliških duhovnikih in redovnikih (nav. delo: 278–280), pa tudi sicer: »človekoma ie Gospud Bug dopustil to vkupe zmešane [spolnost] za volo tiga poroda inu de se tiga prepovidaniga [predvsem je mislil izvenzakonsko spolnost, lahko pa tudi neomejevano poželenje v zakonski spolnosti] vkupe zmešane varuio.« »Obtu vsa zmešana [spolne dejavnosti] mumu [mimo] zakona so greh pred Bugom. Katera Bug gvišno [gotovo] na tim sveitu štraifa [kaznuje] inu bo vekoma [tj. v peklju] štraifal na tih, kir se ne preoberno inu prave pokure ne deio [delajo]« (CO1564: 341). Najpomembnejše za Trubarja je, da je zakonski stan zveličaven oz. »čist« (A1562: 165; CO1564: 344) – (omejevana) seksualnost je opravičena in posameznik lahko doseže ugodnejše nadaljevanje posmrtnega bivanja. Katolicizmu je oporekal zaradi večvrednega statusa devištva: zakonskega stanu (tudi z gospodinjskim in kmečkim delom) se ne sme – kot pri menihih – »za en posvitni nesrečni stan deržati.« (HP1595: I/98)

Vendar, kot utemeljujem spodaj, zakonska zveza nima ničesar opraviti z erotično ljubeznijo, kar pomeni, da na Trubarjevo pozitivno vrednotenje zakona ni vezano vrednotenje erotične ljubezni. V zgornji opombi sem že omenil Trubarjevo stališče, da se posamezniki ne morejo poročati »po sui voli« (A1562: 166), torej niti po volji, ki bi izvirala iz njihovih čustvenih nagnjenj oz. zaradi njihovega čustvenega stanja (tj. erotične ljubezni). Mladi naj »nih divičtvu inu hlapčistvu [deštvo, tj. devištvo] derže, dotle nee [jih] Bug skuzi stariše v ta zakon ne pokliče inu postavi. Taku oni prou inu iz vere služio Bogu« (K2I1575: 317) – torej ne služi bogu prav, kdor se mlad zaljubi in živi v zvezi zaradi ljubezni (saj se morajo mladi poročati zaradi ukaza staršev/boga). Gojenje erotične ljubezni ni namen zakonske zveze: »tiga sv. zakona nei zavolo tiga lušta tiga našiga grešniga messa, oli za kake šleht riči volo, temuč za drugih velikih dobrih inu pridnih riči postavil.« (nav. delo: 364; isto (!) v CO1564: 497) Dokazi za izključitev erotične ljubezni iz zakonske zveze so še drugi. Po Trubarju »kersčanska lubezen« izključuje »lotrya, curbaryo« (A1562: 10), pa tudi prešuštvo (ker agape do nasprotnega spola – četudi kot nedosegljiv ideal – obstaja le v zakonu). Ljudje v izvenzakonskih skupnostih živijo »v nečistosti, v greih inu v sramoti« ter »si nikar ni prave lubezni ni zveisčine [zvestobe] mej sabo ne izkažejo«. Za »fray inu kurben leben [življenje]« se odločajo predvsem »mladi ludje inu ta gmain [navaden] folk [ljudstvo]« (HP1595: III/179). Ljubezen izven zakonske zveze je »na sama sebi ena slamnata ali

merzla lubezan, katera vsako uro od ene same edine bessedice, kadar le enu tu drugu gardu pogleda, se rezbye inu rezdere.« (nav. delo: III/184) Skratka, ni trdna. Vendar izvenzakonska spolnost, prešuštvo, (mogoče tudi nečistost, prostituiranje pa manj) vsaj v nekaj primerih gotovo vključuje erotično ljubezen. A je ta protivredna skupaj s prešuštvom. Naslednji dokaz je, da se moški in ženska lahko spolno/intimno družita le znotraj zakonske zveze, kjer je norma agape³⁷³. Torej so vsi medspolni stiki, ki ne tendirajo k agape (ampak k erosu), protivredni. Zadnji dokaz je Trubarjeva navedba, da zaradi izvirnega greha v posamezniku ni »lubezni pruti Bogu inu pruti ludem.« To pomeni, da biološko prirojena sposobnost erotičnega čustvovanja (ki so jo imeli tudi v 16. stoletju vsi ljudje) za Trubarja ni ljubezen. Zanj je ljubezen le agape, ki pa je vedno nedosegljiv, zato so vsi ljudje »prez čiste, cele lubezni pruti Bogu inu pruti bližnimu« (A1562: 63), natančneje pa so brez agape.

Kljub temu da agape ni tema moje naloge, se moram pri njem nekoliko ustaviti iz dveh razlogov: 1. je idealni normativ ljubezni v krščanski zakonski zvezi in naj bi bil tudi motiv za predvideno spolno vedênje. 2. Agape je ljubezen, o kateri pišejo vsi izbrani pisci. Naloga o ljubezni pri teh piscih ne more mimo ljubezni, o kateri pisci pišejo – in to dostikrat. Moja naloga pa je (tudi), da opredelim pomene pojavitev izraza ljubezen (ko ni izrecno opredeljen kot npr. krščanska) in s tem pokažem, da gre ali ne gre za erotično ljubezen.

Agape je »prevelika neizrečena [≈neizmerna] lubezan, katero Bog ima pruti vsim ludem« (EDP1557: 29). Izvor agape je bog, potem se prek posameznika agape dalje usmerja k ljudem in nazaj k bogu: »aku ti [verniki] vže mene [boga] za lubu imaš, taku bodeš ti tudi tvojsa očeta, inu tvojo mater za lubu imel, nje poštoval, inu nym vso lubezan izkazal, tu se tedaj pravi Boga lubiti.« (HP1595: II/212) Agape je univerzalna ljubezen: vsak objekt ji ustreza, ne glede na svoje lastnosti. Gre za čustvo, s katerim posameznik hoče komur koli dobro: »vsakiga človeka, periatila inu souražnika za lubu imamo, iz serca nemu voisčimo inu mislimo dobru.« (K1555: 408–409). Uporabljati ga je treba »tvojemu bližnimu k dobru, de nikogar ne ferrahtaš [zaničuješ], ja tudi eniga sledniga njega šibkost za dobru gori vzameš, inu pomagaš, de se more popraviti.« (HP1595: I/203) To čustvo naj bi torej bilo izhodišče za vse situacije, ki vključujejo

³⁷³ Poročna zaobljuba vsebuje agape (K2I1575: 368, 370).

interakcijo z ljudmi³⁷⁴: npr. verujoči gre na pogreb »iz kersčanske lubezni« (CO1564: 566), soverniki pri evharistiji »izkažeio pravo lubezen aden pruti timu družimu« in se morajo »vmei sebo lubiti.« (K1550: 96, 100) Mlade žene »nih može lubyo [...] otrokom peryatil bodo« (nav. delo: 171, prim. K2I1575: 317). Za zakonca je pomebno, »de vmei sebo eno pravo, terdno, serčno inu stanovito lubezan inu periazan imata.« »Inu ta serčna lubezan v tim može pomeni to celo, pravo, serčno lubezan tiga Božyga Synu, katero on ima pruti tei človeski naturi inu pruti nom vsem.« »Mož suio ženo koker Cristus inu suie lastnu messu ima [mora] lubiti.« (CO1564: 345; 491, rubrika)

Vendar je agape človeku nedosegljiv ideal. Obstajal je v raj, pred izvirnim grehom: Adam je Evo po božji »postavi za lubu imel« (EDP1557: 87). V raj je bil agape, poželenja pa ni bilo (tako meni Avguštin). Agape imajo danes poleg boga še angeli, saj »ne pravio: iest ne morem tiga greišnika, tiga smerdečiga mertviga, kateri v grobi ležy, tiga kurbarja, tiga lotra [nečistnika]. Ne, taku ony ne pravio, temuč [temveč] so iz serca vesseli nad tem, de ony takove greišnike h perjatilom zadobe« (HP1595: I/39). A po izvirnem grehu je agape nemogoč (nav. delo: I/67), zaradi izvirnega greha »ne lubimo iz celiga serca« (K1555: 374). Posameznik potrebuje nadčutno pomoč, svetega Duha, ki naredi, da so posamezniki »Bogu zo vsem iz serca pokorni, nega inu suiga bližniga lubio« (K2I1575: 104). »Od nega [boga] vse dobre, prave lubezni prido.« (nav. delo: 110, rubrika) Prave ljubezni pridejo od boga – a stavek dá slutiti tudi, da za Trubarja obstajajo še druge (»neprave«) ljubezni. In mene zanimajo ravno te.

Trubar le nekajkrat omeni drugo ljubezen kot agape: »Tu človesku serce ie obernenu od Buga, ie polnu *lastne nespodobne lubezni* [moj poudarek], ie žiher [≈samozaverovano], offertnu [ošabno] inu na vse hudu naklonenu inu prenarednu.« (EDP1557: 81) Agape »pruti drugim pozabimo my vsi, inu *mislimo le na našo lubezan* [moj poudarek], de my sturimo, kaj nam nuca [koristi] ali priduje« (HP1595: III/166) Trubar se torej zaveda, da obstaja tudi neka druga, egoistična ljubezen, ki pa ne izvira neposredno od boga, ampak od človeka, je tudi nespodobna. Menim, da je to erotična ljubezen. Ker so v Trubarjevih besedilih pojavitve izraza ljubezen s pomenom, ki

³⁷⁴ Tudi motiv za Trubarjevo pisanje je »[t]a velika lubezan inu periazan, katero iest pruti vom vsem imam« (EDP1557: 49).

ni agape, izjemno redke, moram v tej nalogi erotično ljubezen iskati posredno. Na koncu poglavja o ljubezni sem skušal predstaviti kot vzrok erotične ljubezni poželenje, zato bom zdaj preveril, ali lahko prek Trubarjevega odnosa do poželenja ugotovim tudi njegov odnos do erotične ljubezni.

Pomen poželenje Trubarjeva besedila najpogosteje signalizirajo s krovnim izrazom »želje in lušti«. Poželenje je po Trubarju del človekove narave: »po naturi eden tiga drugiga želi inu pegeruie [zaželi].« (A1562: 160) V raju ga ni bilo,³⁷⁵ Adam in Eva sta bila nemreč »prez vseh hudih [zlih, slabih] žel«, »[v] nyu nei bilu obene hude [zle, slabe], nečiste, garde, nespodobne inu krive [napačne] žele«, njuna narava je »še prez hudih žel inu missel inu prez hudiga perklonena bila« (EDP1557: 57 & rubrika, 67). Današnja človekova narava je posledica izvirnega greha Adama in Eve: »tiga Adama inu te Eve natura po tim padcu ie izkažena inu na hudu [zlo, slabo] preminena [spremenjena]« (CO1564: 244), »natura, šega, serce, missal, vola inu vse nyu diane ie bilu zdaici izpačenu, preminenu inu preobernenu le na hudu«, poleg vsega pa »sta počutila inu spoznala v sebi te grešne, garde inu nespodobne lušte«³⁷⁶ (EDP1557: 64), vse pomanjkljivosti pa »so skuzi nyu padec inu greh čez nas pryšle inu noter v nas tičee« (CO1564: 243). Izvirni greh skvari/poškoduje³⁷⁷ vse ljudi, zato »smo vsi hudi grešniki« (K1550: 109). Vsi ljudje imamo »tu pomancane [pomanjkanje] inu tadel [pomanjkljivost] v tim našim messei« (CO1564: 439). Poleg telesnih poškodb (bolezen, smrt, gnitje) so posledica tudi duševne poškodbe: oslABLJENA volja in »zastopnost«, upornost in nevernost, človek pa je pridobil tudi »hude žele inu lušte« (K1550: 59–60). »[V] le-tei naši izkaženi naturi, dotle smo v le-tei koži, še dosti nespodobnih gorečih žely inu luštov tičy.« (CO1564: 246) Izvirni greh »nas veden naklane le na hudu, gori budi hude, nespodobne žele inu misli« (K1555: 374). Vsi ljudje smo »polni vseh hudih želi inu luštov« oz. »poln[i] hudih [slabih, zlih], nespodobnih želi«, »hudi inu nespodobni lušti, čudne, garde, grešne misli inu žele notri v nas prebivaio.« (A1562: 62–63, 74) Stanje človeka po izvirnem grehu, meso, je polno »nespodobnih missal [misli], želi, hudih luštou« (CO1564: 243), je slabo, grešno, in »pelnu hudih, gerdih želi inu nespodobnih luštou. Tu nas nagane, de bi po tim šli inu gialli [delali], kar en čas timu životu [telesu] dobru dei [dene] tar naisi ie tu istu Bug prepovedal, nei

³⁷⁵ Po Avguštinu, sledeči odlomki pa odpirajo možnost, da tudi po Trubarju.

³⁷⁶ Po Vinklerju je Trubar to prepričanje delil z Lutrom in Avguštinom (Trubar, 2012: 64, op. 107).

³⁷⁷ Prim.: Adam in Eva sta postala »ranena inu obrupana« (CO1564: 242).

prou inu nei poštenu inu ie tudi zubper našiga bližniga.« (K1555: 379–380) Med občutke, ki telesu dobro denejo, sodi tudi poželenje. Bog je prepovedal »vso slaht [vsakovrstno] gardo, smerdečo« nečistost, kurbarijo in prešuštvo. In ker prešuštvuje že, kdor (zavestno) poželi³⁷⁸, je treba uničiti vire, ki poželenje spodbujajo: »vse nepoštene, hočlive [hotne] inu sramotne bessede, nesramen pogled, hoiene inu gvant, s katerim se nečiste žele delaio, vse skrivne kot nespodobne plesuve, tu pyanstvu inu žertie«, poleg tega verujoči ne sme imeti ničesar z udejanjenim poželenjem, tj. s kurbarijo ali prešuštvom³⁷⁹: ne sme ponujati, najemati, pomagati ali skrivati (nav. delo: 410). Gospôda mora kaznovati vse tiste, ki so povezani s (tudi) spolno nemoralo: po Mojzesu je treba prešuštnike in »curbarie« »tepst inu moryti, pravi sam Bug.« »Obtu gosposčino [naši pridigarji] vissoku opominaio, de taku nečistost, šuštvu [pohotnost], prešuštvu ne dopuste poiti naprei, temuč [temveč] de z mečom, s to iečo inu pregananem štrafaio [kaznujejo] inu zubper stoye.« (K2I1575: 263; A1562: 167, tudi rubrika) Posvetna oblast mora vse spolne prestopnike »serditu, prez vse milosti štraifati [kaznovati], zatreti inu doli perpraviti« (CO1564: 341). Poželenje spodbujata tudi lenoba in užitkarstvo: »praznovane inu linoba, pravio ty modri, so ena blazina tiga hudiča, na kateri se en vsaki hudiga navuči. [...] Syrah inu ty aydi [nekristjani] pišeio, de iz te linobe inu praznovane [≈brezdelja], kadar en človik ništer ne della, le špancira, pyančuie, dolgu na posteli leži, vueden dobru iei etc. ništer dobriga ne pride, taki zgul nesramni kurbary inu prešušniki rataio.« Delo pomaga pri odvrnitvi od poželenja (K2I1575: 290). H grehom (poželenju prav tako) napeljujeta tudi požrešnost in popivanje: posameznik mora svoje meso »na vuzdi voditi, de s to nemasso [nezmernostjo], z velikim požertiem inu pytiem suiga messa ne perpravi h timu nespodobnimu grešenu.« (A1562: 155)

Ali je poželenje greh? Avguštin piše, da ni, ampak da h grehu vodi, za Lutra pa so vsake človekove dejavnosti in nagibi sami po sebi grešni. Za Trubarja so »te hude nepoštene žele inu ty

³⁷⁸ Trubar navaja mesto: Mt 5, 28. Po nekaj straneh v K1555 še takole prevaja: »Kateri eniga družiga ženo pogleda inu te želue, ta ie uže v nega sercei tu prešustvu dopernesal.« (K1555: 419) Zanimivo: prešuštvo je pogled + poželenje, v SSP3 pa pogled že je prešuštvo oz. gre za namenski, poželjiv pogled (»gleda žensko, da jo poželi«). V prevodih se razlikujejo tudi objekti poželenja: Trubar ima nekoga ženo, Dalmatin le ženo, SSP3 pa žensko.

³⁷⁹ »Obtu en vsaketeri človik, nekar le same deklice inu hlapčiči [dečki], temuč [temveč] vsi možye, žene inu vdove imaio [morajo] gledati inu vso nih skerb naložiti, de vsak čas bodo naideni v ti čistosti inu svetosti inu de se varuio zo vso močio pred vso žlaht [vsakovrstno] nečistostio, kurbario, prešuštvom, pred kurbary, pred kurbami, pred ruffiani [zvodniki], pred nesramnimi zguvori [pogovori], plessi, pyanstvom inu pred vsem, kai h ti nečistosti pomaga inu drasti [draži].« (K2I1575: 310–311)

lušti« greh (K1555: 431): »Ta postava pravi: [']Ti nejmaš želejti.['] Daj meni eniga človeka, kateri bi se mogel hvaliti, de je jo on sturil, ali mogel sturiti.« (HP1595: I/67) Kljub temu da je poželenje (zajeto v »hude misli inu žele«) greh, je vseeno odpustljivi greh, ker/ko verujoči posameznik nanj ne pristane (to so grehi, »kir se nom tei naši voli, misli inu napreivzetiu [delu] zuper pergode«). Zemeljsko življenje posameznika »po Duhu« (tj. njegovo življenje se bo nadaljevalo v nebesih) vključuje tudi male, odpustljive grehe. Glede seznama neodpustljivih oz. naglavnih grehov pa Trubar navaja mesta v Pavlovih pismih, kjer ta piše tudi o nečistovanju, poželjivi strasti, homoseksualnosti itd. Pri teh gre za pristanek, neomejevanje ali zavestnost predajanja poželenju – saj poželenje vodi v greh. V primeru neomejevanja ali prepustitvi svojemu poželenju mora posameznik (ki ni dovolj veroval – če bi, bi poželenje omejeval) prositi za milost, s pomočjo katere lahko veruje in se trudi (»zo vsem flissom [trudom]«) izpolnjevati pokoro – šele potem mu je tak naglavni greh odpuščen (K2I1575: 132–134). Če ne, posameznike z naglavnim grehom »čestu« doleti kazen že na tem svetu (EDP1557: 77).

Izrednega pomena za obravnavo poželenja je torej vednost o/pripravljenost/pristanek na greh. Pri luterancih je vsako človekovo vedênje moralno oporečno (grešno, čeprav opravičljivo oz. odpustljivo), zato obstajata še dva podrazreda: oporečno vedênje z nevednostjo (označeno kot mali greh) in oporečno vedênje z vednostjo (označeno kot naglavni greh). Naglavni grehi so tisti, »kir se z dobro volo inu zubper vsako zastopno veist dopernašaio«, odpustljivi (mali) pa tisti, ki so posledica človekovih od izvirnega greha poslabšanih zmogljivosti, zaradi česar ne more izpolnjevati zapovedi; sem sodijo tudi pojavitve nemoralnih misli, želja in »luštov« – te grehe imamo vsi ljudje (nav. delo: 75). Trubar (po Lutru) ta dva podrazreda imenuje tudi greh, »kir ne kraluie«, in greh, »kir kraluie« (CO1564: 280). Drugi greh je tisti, ki ga posameznik dopušča, ga ne omejuje (kljub svoji vesti), prvi greh pa je tak, ki ga posameznik omejuje, nanj ne pristane zavestno oz. nezavedno pristane: »taki grehi, katerih z volo ne dopernesso, so nim [verujočim] odpuščeni« (EDP1557: 76). Grešenje z vednostjo, pristankom pa onemogoča zveličanje: »Ty verni ne imajo [ne smejo] naprei z volo grešiti.« (K2I1575: 247, rubrika) Kljub vsemu je po veri vsak, mali ali naglavni, greh odpuščen (A1562: 100). Grešnica z naglavnimi grehi, Marija Magdalena, naj bi odpuščanje svojih naglavnih grehov pridobila po veri. Njeni grehi so bili naglavni zato, ker je na njih pristala, jih ni omejila: »se je timu Hudiču, v kurbarijo, v prešustvu,

inu v druge greihe več *pustila* [moj poudarek] zapelati.« (HP1595: III/109) Verujočim so naglavni grehi odpuščeni po njihovi veri – po veri so v milosti, s katero lažje moralno živijo: »Pravi kersčeniki [kristjani] na tim svetu ne mogo cilu [čisto] prez grehov biti, oli vsaj tih smertnih, kir so vsaki človeiski visti zubper, se morao izvabiti inu pred ni mi varovati.« (CO1564: 438, rubrika) Pokorno življenje (pokora) verujočega torej pomeni izogibanje naglavnim grehom, kar je posamezniku mogoče po veri, z nadčutno pomočjo. Z njo dobi posameznik notranjo pravičnost, »brumo«, pred bogom, in sicer po veri: notranja pravičnost »ne pride od nas, mi te ne sturimo, temuč [temveč] nom bode šenkana, dana inu possoiena od Jezusa Cristusa« (EDP1557: 106) po veri vanj in v njegovo zaslugo. Obstaja pa tudi zunanja pravičnost, »bruma«, pred/med ljudmi vidna. Bog jo prav tako zahteva, vendar je le osnova³⁸⁰ in za zveličanje ni dovolj (nav. delo: 105). V neki meri so je sposobni vsi ljudje (nav. delo: 148). Toda nekdo se lahko moralno vede med ljudmi (npr. prešuštnik; Trubar bi verjetno dal primer papista), a nima vere in zato ne bo odrešen. Zato (neopravičljiva) grešnost obstaja tudi v – na videz pravični – zakonski zvezi.

Poželenje je v zakonski zvezi nujno, če hočeta posameznika imeti potomce. Z Avguštinom rečeno, je po izvirnem grehu skvarjena človekova narava nesposobna lastne fizične reprodukcije brez udeležbe poželenja. To poželenje zakonca zmoreta ciljno omejevati (z mislijo na božjo slavo), ker jima je dana nadčutna pomoč. Vendar je s poželenjem potrebna velika pazljivost: »raunu kakor vy [zakonci] zdaj lušt [trenutno uspešno omejevan] inu lubezan [agape] edan pruti timu drugimi imate, on [hudič] nevolu inu sovraštvu more vmej vama narediti« (HP1595: III/189) – raba poželenja je vedno tvegana. Če je ljudem »zakona potreba, imao [morajo] v ti zakonski čistosti živeti,« sicer jih čaka grozovita božja kazen. Zakonska zveza namreč sama ne podeli nikakršnega nadčutnega daru/pomoči (saj ni zakrament), to dobita zakonca le po/glede na svojo vero. Vero pa skušajo hudič in demoni: »ty Zludievi pag so gardi, černi, nečisti duhovi, kir te ludy na vso nečistost, na šustvu [pohotnost], prešustvu inu na vso kecaryo [krivoverstvo] naganeio« (CO1564: 330–331). Hudič »te stanuve [devišstvo, zakon, vdovstvo] čestu na nečistost, v šuštvu [poželenje] inu prešustvu obračuie inu naklane« (nav. delo: 500). Posameznik

³⁸⁰ Omogoča brezkonfliktno, urejeno življenje *na tem* svetu.

je torej (ob pomanjkanju nadčutne pomoči) tudi v zakonski zvezi nagnjen k vdajanju poželenju oz. k neomejevanju poželenja.

Zato je Trubar tudi veliko pisal o omejevanju grehov (s tem tudi o omejevanju poželenja), obvladovanju ali vojskovanju (označevalnih izrazov je veliko, tukaj jih naštevam) z njimi. Pri tem je nujna pomoč svetega Duha – ta posamezniku pomaga »vo[i]skovati«/»kregati inu premoči« se zoper meso, svet in hudiča in greh (K1550: 148; A1562: 117; HP1595: II/83). Kristjan se mora »voiskovati« z lastnim mesom, »hudo [zlo, slabo] volo«, skvarjeno (tudi: »šibka, huda [zla], grešna«) naravo (K2I1575: 136–137). Verujoči »kole inu mory« svoje telo, da brzda »hude žele« (naštevajo: napuh, jeza, zavist, nečistost, pohlep, popivanje), ki »v tim hudim [slabem] trupli našiga telesa prebivaio«. Telo (»život«) verujoči »vselel derži na vuzdi« (K1550: 273). Pozorni moramo biti, »[d]e te hude, nespodobne, garde lušte inu žele, kir v tim našim messei do smerti tiče, v sebi doli tlačimo, kolemo inu morymo inu nee [njim] v nas ne pustimo regirati inu kralovati.« (A1562: 28) »[S]kuzi to pomuč tiga S. Duha se [kristjani] veden kregaio inu štritaio [prepirajo] ž nih lastnim messum, s to izkaženo naturo, s teimi hudimi misselmi, želami inu lušti, kir v nih tiče, oni čez te iste gospoduio, nee doli tlačio inu moree, de gori ne zrasto inu hudiga sadu ne pernesso.« Če padejo v greh, delajo pokoro, verujejo in »se vže bule naprei varuio, de druguč ne padeio.« Kristjan naglavnim grehom »zubper stoy, te notri v sebi doli tlačí, zadušuie, veden kole inu mory, de ne zrasto inu ne prevzamo se v tim našim messei inu životu [telesu].« »[T]e grehe, te hude [zle, slabe] žele inu lušte v seby mory inu zacopava, de v tim našim hudim telessu inu messei ne gospoduio.« Meso mora »topiti inu moryti«, srce, misel in pamet pa »syliti inu permorati«, da veruje (EDP1557: 73, 74, 75, 125, 138). »[M]y [kristjani] skuzi pomuč tiga Svetiga Duha timu messu njegoviga lušta ne pustimo, inu se pred temi velikimi grehi varujemo.« (HP1595: II/6) Poglavitna rešitev pa je le v veri: po veri sveti Duh pomaga in posameznika »iznotra v serci premeni.« (K1550: 128). »[T]u serce inu ta duša cilo [≈povsem] en nou inu drugi zastop, volo, lušt inu lubezan, zadobe.« (HP1595: I/50) Sveti Duh »pomaga tim izkušnavom, hudim želem, hudiču inu timu grehu zubper stati in de mui stan tar leben deržim inu pelam po Božy voli inu nega zapuvidah.« (K1555: 356) Nadčutna moč torej pomaga pri moralnem življenju, ki ga posameznik živi s pomočjo, ki jo dobi po veri: tako moralno življenje

je pokora. Če se pokori in veruje,³⁸¹ je zveličan vsak spolni prestopnik (K2I1575: 311, rubrika). Resnična, popolna, notranja odvrnitev od poželenja v zemeljskem življenju ni mogoča – taka je lahko le na videz, pred ljudmi³⁸² (A1562: 91) –, mogoč je le trud (brez končnega uspeha). Z nadčutno močjo okrepljen trud »te messene žele moryti«, je zveličaven (A1562: 111, rubrika). Greh mora posameznik obvladati, da mu ta ne kraljuje (CO1564: 280). Za luteranstvo je torej pomemben poseben način vedënja: pokora oz. zgoraj z različnimi izrazi navedeno vojskovanje z grehom. Vera brez dejanja je namreč »Hudičeva vera« (EDP1557: 155). Marija Magdalena je svoje življenje s pomočjo božje milosti spremenila tako, »de nikar več za temi mladimi fanti ne teče, s svojimi očyma nikar več, kakor poprej, ne draži, s temi lassmy nikar več offerti [ošabnosti] ne triba [počne]« (HP1595: III/110).

Če navedeno povzamem in pojasnim moralnost erotične ljubezni za Trubarja, je poželenje (prvi nevrobiološki sistem) – po veri – mali, odpustljivi greh, ki si ga delimo vsi ljudje in je posledica izvirnega greha – gre za skvarjenost človeka v Avguštinovem smislu. Take želje je treba z božjo pomočjo omejevati (vojskovati in prepirati se z željami, jih moriti itd.), tudi ciljno (npr.: namen pojavitve poželenja je širjenje verujočih in s tem božje slave). Če pa se posameznik (in to je signal za pomanjkanje vere) poželenju prepušča in določenemu objektu poželenja (četudi v erotičnih sanjarijah) pripenja (tako iz bioloških značilnosti objekta kot iz trenutnih kulturnih vrednot izvirajoče) pozitivne pomene, objekt izolira, se skratka zaljubi (drugi nevrobiološki sistem), je to čustvo nemoralno, protivredno v pravem smislu (ker so sicer luterancem vsa človeška vedënja, misli, besede grešne, a nekatere opravičljivo) – onemogoča zveličanje. Tako čustvo lahko sproži »zunanje«, vidne grehe, vedënje zaljubljenecv (eden izmed primerov je prešuštvo). Tako uresničevanje je po Trubarju proti vesti vsakega posameznika, saj je ta grehu dal polni pristanek in ga prekvalificiral v naglavni greh.

³⁸¹ Z drugimi besedami: po veri v Kristusovo zaslugo dobi status notranje »brumnega« (prim. EDP1557: 69, 106).

³⁸² Gre za zunanje »brumo«, ki je za zveličanje potrebna, a brez vere nezadostna (prim. nav. delo: 69, 105, 112).

5. 2 Dalmatin

5. 2. 1 Dva svetova

Tudi Dalmatin je razumel kozmos kot dva svetova, ki imata različne lastnosti, npr. minljivost proti večnosti. Na podlagi teh različnih lastnosti ju je vrednostno hierarhiziral: »za volo greha nikar le človek smerti, temuč [temveč] so tudi vse stvari zanikernosti³⁸³ podveržene« (GP1584: 50). Čutnozaznavni svet je manjvreden. Življenje v manjvrednem tostranstvu je po Dalmatinu prav tako slabo:

»Tu je vselej skerb, strah, vupanje, serd, ajfranje [razvnetost], zupernost [sovražnost], nemyr inu farlikost [nevarnost] te smerti, nid [zavist] inu krejg, vbyanje, kry, ardranje [prepiranje], meč, nesreča, lakota, pogubjenje inu marter [mučenje]: inu kadar je najbule bilu, taku je bilu žalost inu dellu. Inu najsi čassi tudi vesselje vmejs pride, taku vsaj tu istu dolgu ne terpi [traja], inu nej stanovitu, temuč [temveč] vekši dejl [večinoma] pride na tu istu [za tem] velika žalost.« (nav. delo: 23)

Tudi za Dalmatina »ta svet« – kot za Trubarja – ni bil ustvarjeni svet, ki je manjvreden, ampak množica nevernikov, ki je protivredna (ima vpliv na zveličanje). Bil je npr. prepričan v »tiga hudiga sveta zlobnost« (nav. delo: 16) – zlobni so neverujoči ljudje, ki pretežno naseljujejo čutnozaznavni svet. Pravim kristjanom je »ta svet« (v omenjenem pomenu) sovražen: »Susseb [posebno] je pak Hudič inu ta hudi [slab, zli] svejt tem prau vernim sovraž, inu jim vse zlu zadene, ker [kjer] kuli more, zakaj, kadar ony neso od tiga svita, inu s tem istim ne derže v grehih inu malikovanju« (nav. delo: 45). Neverniki so moralno slabi (ker grešijo) in so (ker³⁸⁴ malikujejo) navezani na snovno. Obstoje vsake reči namreč upravičuje njen namen: božja dela (stvaritve) »veden to opravljajo, h čemer so postavljena, inu nej timu drugimu napoti« (nav. delo: 20). Stvaritve obstajajo tudi zato, da kažejo na svojega stvarnika. Vendar se »ta svet« zadovolji že s stvaritvami: ljudje naj bi »te lušte tiga sveta več lubili, kakor Boga« (nav. delo: 34). Dalmatin je priporočal, »de naša serca ne bodo preveč obložena, s požertjem inu pyanostjo, inu

³⁸³ Zanikrnost pomeni ničto (nevtrarno) vrednost: imeti kaj za nič. V treh kategorijah vrednosti v tej nalogi ji ustreza manjvrednost (ker na zveličanje ne vpliva, zato ima nevtrarno vrednost).

³⁸⁴ Malikovanje je mogoča interpretacija močne navezanosti na posvetno – prim. Trubarjev odnos do posvetnega.

skarbami [skrbmi] tiga života [telesi], inu z drugo žihrostjo [≈samozaverovanostjo]« (nav. delo: 51), da ne bi pozabili na stvarnika in si, zaradi nevere oz. ateizma, poslabšali svojega nadaljevanja posmrtnega bivanja. Snovni svet je manjvreden, zato ga posameznik zaradi večvrednih ciljev mora biti sposoben tudi žrtvovati: verujoči zaradi večnega življenja »vse svoje blagu, inu kar lubiga na tem svejti imajo, zapuste« (nav. delo: 45). Predvsem pa je treba zapustiti bolj »ta svet«, torej človeško upravljanje s čutnozaznavnim svetom, sredi katerega je verujoči ogrožen, kot pa čutnozaznavni svet, ki je le manjvreden in se nanj posameznik ne sme preveč navezati.

5. 2. 2 Dualizem

Dalmatin je menil, da posameznika sestavljajo telo, duša in duh, pri čemer je duh nekako nepokvarjen, povezan z vestjo in ni skladen z delovanjem poškodovane duše. To neskladje delovanja povzroči kesanje (prim. nav. delo: 37). Duša upravlja telo, ki je sicer (po Avguštinu) skvarjeno, a samo na sebi ni grešno, saj »smo *podali* [moj poudarek] naše vude k službi te nečistosti« (nav. delo: 37). To pomeni, da telo postane grešno z napačnim upravljanjem. Kot vsaka reč v ustvarjenem svetu imajo telo in njegovi udi določene namene, zaradi katerih so bili ustvarjeni. Ko duša upravlja telo na način ali za cilj, ki mu telo ni namenjeno, je tako upravljanje grešno (protibožje) oz. meseno³⁸⁵.

5. 2. 3 Poželenje

Zakonska zveza je po Dalmatinu namenjena človeški reprodukciji in omejevanju poželenja oz. zdravilo zanj: »de [zakonci] v nečistost ne padeo inu de sad pernesso.« Ko je bog očakom izjemoma dovolil poliginijo, je tudi to bilo z reproduktivnimi nameni, saj je bila izraelska populacija majhna (nav. delo: 48). Spolno vedênje se mora dogajati v zakonski zvezi:

³⁸⁵ Po Dalmatinu npr. imajo »vsi človeki [...] messene misli.« (nav. delo: 24) Ker misli duša (saj je razumna), je ona mesena, kar oddalji pomen meso od pomena telo.

»Zakai kakor je Gospud Bug en čisti Duh, taku on sovraži vso nečistost, kurbario, prešuštvu, inu vse nespodobnu vkup zmešanje [spolnost]: in štrajfa [kaznuje] tudi grozovitu take pregrehe, nikar le na sussebnih [posameznih] personah [osebah]: temuč [temveč] tudi na celih žlahtah [družinah], mestih inu deželah: inu kateri se od takih pregreh per redi [po vrsti] inu iz serca ne preoberneo, kakor je sturil David, Maria Magdalena, inu drugi, ty padeo v Božjo sodbo, inu ne bodo nebeškiga krajlestva possessedli.« (nav. delo: 48)

Dalmatin je opozoril, kot Kerševan (prim. poglavje te naloge o zakonski zvezi), na protislovno hkratno sakralizacijo in demonizacijo zakonske spolnosti v katolicizmu: po eni strani je zakonska zveza in vedênje v njej povzdignjeno v zakrament, po drugi pa naj bi imeli katoliki zakonski stan za »en messen stan«, v katerem naj bi bilo zveličanje posameznika težje dosegljivo oz. »v katerim bi človik ne mogel Bogu dobru dopasti [ugajati]« (nav. delo: 43). Toda v zakonski zvezi in spolnosti ni prostora za romantično ljubezen: kdor se poroči po svoji izbiri, volji ali nagnjenju (torej tudi zaradi romantične ljubezni) in ne v skladu s skrbnikovo voljo (ki predstavlja voljo boga), ni z bogom in deluje protivredno:

»Zatu my le-tukaj notri v svetim Pismi od bogabuječih otruk vselej beremo, de so nyh stariši [skrbniki, kar so tako starši kot gospodarji ali fevdalci] nym može inu žene dajali: ampak od Ezava inu drugih nekazanih [Nevzgojenih?], da so si samy, po svoim dopadenju [všečnosti] žene jemali. Inu takim cillu [popolnoma] ništer ne pomaga, ker [Kjer?] pravio: kar je Bug vkupe združil, tiga nema človik ločiti. Zakai gdu hoče reči, de je Bug take nekazane otroke vkupe združil, kateri zuper njegovo zapuvid rounajo?« (nav. delo: 48)

Lastno »dopadenje« z veliko verjetnostjo označuje romantično privlačnost. Ker drugih označevalcev primanjkuje, bom Dalmatinov odnos do romantične ljubezni spet iskal prek odnosa do poželenja.

Človek je v raju poleg ostalih sposobnosti imel tudi »čisto žejlo, inu lubezen«. Ta ni izvirala iz božje pomoči (kot pri Akvinskem nadnaravne sposobnosti), ampak iz človekove narave, »natske moči« (nav. delo: 21). Potem ga je izvorni greh pokvaril in ni več »ništer zdraviga, čistiga ali neomadeženiga na naši duši ali telessu, na naši vunani inu znotrašni krafftii [moči], ostalu.« Skvarilo se je človekovo spoznanje, volja (»k vsimu hudimu obernena, nepokorna, terdovratna«) in srce – »v vseh njega krafftih inu močeh, nespodobnih žejly, taku, de so vse misli inu zmislanje človečkiga serca, le hude [zle, slabe] , od njega mladusti.« (nav. delo: 21)

Človekovo srce »ima žejle inu lušt h timu hudimu [zlemu, slabemu], kar je on [bog] prepovedal.« (nav. delo: 24) Skvarjenost so podedovali vsi ljudje, konča jo šele smrt. V zemeljskem življenju zato vsi »počutio v svojim messej inu krij, vse žlaht [vsakovrstne] hude [slabe, zle] žejle, šibkote inu grehe, za kateriga volo so tudi nyh dobra della pred Bugom nopopolnoma [nepopolna]« (nav. delo: 34). Tudi najsvetejši ljudje »v sebi hude [zle, slabe] žejle inu lušte počutio« (nav. delo: 45). Za zveličanje (iz svoje lastne moči) bi pri posamezniku »obene hude [zle, slabe] žejle ne imelu [smelo] biti.« (nav. delo: 24) Tako, notranje pravičen pa ni nihče – po grehu le Kristus (nav. delo: 25). Zato posameznik potrebuje nadčutno pomoč: grehu se lahko izogiba »v te[j] isti [veri], skuzi krafft [moč] inu muč S. Duha« (nav. delo: 17), z grehom se »štrita [prepira]« (nav. delo: 22). Verujoči »svoje messu na vuzdi derže« (nav. delo: 45). Najboljša obramba proti hudiču, svetu in grehu sta vera in molitev: »narbulša bramba inu ščit, zuper Hudiča inu ta hudi [slabi, zli] svejt, [je] verna molitou h Bugi.« (nav. delo: 46) Človek je odrešen le po veri oz. zaradi delovanja nadčutnega boga, saj je »sam Bug ta, kateri tako pravo pokuro notri v nas stury inu obudy« (nav. delo: 37). Z omejevanjem (pokoro) se posameznik stori deležnega opravičenja. Mora pa se omejevati tudi na zunaj (zunanja »bruma«, ki je pri verujočih avtomatska) in zavestno, saj v nebesa ne gredo »zlasti nikar ty, kir vejdeč inu svojovolnu v grehah naprei gredo« (nav. delo: 16). Kdor se (zaradi vesti) svojih grehov zaveda in v njih vztraja, je njegov greh naglavni. Hinavci, tj. le zunanje pravični, ki se ne vojskujejo s svojimi nagnjenji, so prepuščeni božji sodbi, ker bog »le sam na tem svejti prou vej, kateri so njegovi« (nav. delo: 44). Obstajajo pa še grešniki, ki niti svojega vedênja ne omejujejo: take, vidne grešnike morajo duhovniki opozarjati, jim prepovedati zakramente, »inu aku se nečeo preoberniti, taku je imajo v pan [izobčenje] djati, tu je, kakor mertve vude, cillu [povsem] od Cerqve ločiti, h pogublenju tiga messa, de duh zveličan bode.« (nav. delo: 44)

5. 3 Skalar

5. 3. 1 Dva svetova

Po Skalarju so »ta svet« in »otroci tega sveta« tisti, ki ne verujejo, npr. judje (Š1643: 18r–v, 19v). Npr. verujoči naj bi se trudili umakniti pred »ofertjo [ošabnostjo] tega sveta« (E1643: 259r), kar ne more veljati za snovni svet, velja pa za svet kot množico nevernikov. Nevernike zajema oznaka »ta svet« tudi na naslednjem mestu: svet »je tako polhen grehov, tako prebrnjen inu ferderban [pokvarjen], de ni na njemo neč zdraviga nejt« (VIN1643: 421r). Ta svet je z grešnostjo povezan, sam poln grehov, uspešnost posameznika v njem pa je zanesljiv znak za njagovo grešnost (E1643: 296r–v).

Vendar, v prevodu Bonaventurovega dela, lahko pomeni »ta svet« tudi snovni, ustvarjeni svet. Skalar je pojasnil, kaj je »potelesni svet«: to so »te zunane reči, katere so okuli tebe« (nav. delo: 272r). Ta pomen je npr. tu: duša »tako norsko želi vselej na tiga sveta zanikrnost[i] prebivati inu viset« (nav. delo: 222v), kjer svet verjetno ne pomeni množice nevernikov. Če je Skalar/Bonaventura pogosto pisal dvoumno, npr. »nič od tega sveta na lubi« (pri čemer bi lahko šlo tako za snovnost kot za skvarjenost ljudi), pa se že na naslednjem listu sprašuje: »Kdo je pijaniši koker ta, kateri večno dobroto zan [za en] kratik pozemelski lušt da, skuzi kateri on G. Boga, sam sebe, nebo no zemlo, naturo no gnado, telo no dušo, vse vkup zgubi« (nav. delo: 259v, 260v). Zemeljsko je (več o tem v nadaljevanju) nevarno, nasprotno bogu, ogroža posameznikovo zveličanje (prim. nav. delo: 297v), s tem pa njegova vrednost preide z manjvrednosti v protivrednost. Duši pisec ukazuje: »Imajo [morajo] tedaj tebi vse kreature [stvaritve] no reči tega sveta za žleht [slabe] no zanikrne biti« (nav. delo: 298r). »Pozemelsko« je razvrednoteno.

Vendar naj najprej naštejemo razloge, zaradi katerih je snovni svet manjvreden od nadčutnega. Čutnozaznavni svet in nadčutni svet sta pri Skalarju/Bonaventuri nekaj popolnoma drugega in ju posameznik ne sme mešati: po Bernardu »[t]a daleč fali [zgreši], kateri meni nebeške šace

[zaklade] mej pozemelski prah no pepel zmešati inu ta lepo dešeči duh mej gift [strup] zlit, inu kateri [h]oče dari [darove] S. Duha mej zanikrnost tega sveta zmešati no oskruniti.« (nav. delo: 345r–v) Čutnozaznavni svet je manjvreden zaradi svojih različnih lastnosti glede na lastnosti nadčutnega. 1. lastnost, o kateri je bil prepričan Skalar oz. Bonaventura, je »nezadostnost« snovnega sveta: citiral je Anzelma, Gregorja in Huga Svetoviktorskega, ki so menili, da duši (ki ni snovna) snovni svet ne zadostuje, je premalo, njenim željam lahko zadosti le stvarnik (nav. delo: 208v–209r; prim. 221v). Poleg tega bivanje v tosvetnem niti ni končano bivanje – pomembnejša vprašanja o bivanju zadevajo onstranstvo (nav. delo: 283r). To velja za vse stvaritve nasploh: prihajajo od stvarnika in same na sebi za razlago niso dovolj (prim. nav. delo: 380v). Ta argument za manjvrednost snovnega sveta je klasično krščanski (po izvoru verjetno platonistični), uporabili so ga tudi luteranci: vzrok manjvrednosti je ontološka različnost dveh svetov, ki ju religija različno vrednoti. 2. Snovni svet ni samo dober (nadčutni pa je samo dober) – v snovnem in življenju v njem je vedno vsaj malo slabega: »S kakušnemi velikeme nadlogami, revami inu jamram [tožbami] je ta leben [življenje] tega človeka obdan«, »kaj on [človek] družiga sliši koker klagvanje [stokanje], jamranje [toženje] inu zdihaune (nav. delo: 190av). »[S] trplenjam pridemo na svet; na sveti živemo v žalosti, v revi no nadlogi; z *jo* no *ve*, s straham no zdihanjam spet iz njega gremo.« (nav. delo: 234r) Zemeljsko življenje je zaradi vseh mogočih tegob slabo. Celo posvetno veselje »ima en žalasten konc« (nav. delo: 297r), torej se slabo nahaja tudi v posvetnem (navidezno) dobrem. Poosebljena Duša meni, da je posvetni »leben«

»od fajhtikajti [vlažnosti] napihnen, od šuše inu vročine slab no medel, od lufta bolan, od vesela zapelan, od posta medel, od žalosti ferceran [spačen], od skrbi težak, od šreče nor, od kumra [žalosti] martran [mučen] inu k zadnimu od smrti zavdavlen, katera vsemo veselo konc sturi ino dno zbije.« (nav. delo: 327r–v)

Nasprotno pa je nebeško kraljestvo »en kraj, poln tiga vesela« (Š1643: 153r). Vse tosvetno dobro je le označevalec za nadčutno Dobro: »to veselje no lubeznivost je le en znamine inu skazajne toje [božje] večne sladkosti« (E1643: 215r). Pozemeljsko je torej pretežno slabo, nebeško pa le dobro (prim. nav. delo: 272v). Tudi s tem nazorom bi se verjetno strinjala tako Trubar kot Dalmatin. 3. Vse reči v čutnozaznavnem svetu so minljive (tudi pri luterancih), nadčutno pa je večno. Minljivost snovnega je najtehtnejši dokaz za njegovo manjvrednost: »koko je zanikrno no naobstoječe [neobstojno] vse to posvetno inu zapelavo inu hitro mineče« (nav. delo: 197r),

»koko je to posvetno zanikrno no naobstaječe [neobstojno], de se ni na to isto neč zanesti.« (nav. delo: 200v) Posvetno je »lavter [samó, čista] zanikrnost inu se neč na obdrži, zakaj to hitro konc vzame inu preide koker senca; kaj je per tem zan [za en] nuc [korist], de bi si to eden lih dolgo užival, to nam družiga na pernese koker le škodo inu špot [sramoto].« (nav. delo: 217v). Življenje v tem svetu je kratko (nav. delo: 297r), »naš leben [življenje] družiga ni, koker z vsako stopino v grob se perbliživati.« (nav. delo: 322v) Skalar/Bonaventura je življenje v posvetnem imenoval tudi »senca ali prah« (nav. delo: 323v), »prah no pepel« in »načista gnilab« (nav. delo: 325r). Biblija ga poimenuje z besedami, ki pomenijo suho (prah in pepel), izginevanje (dim in senca), minljivo (veter in oblak, rože in trava), slabo (gniloba, megla, rosa) in temno (dim in temnica) (nav. delo: 324v–327r). Skalar argumente strne takole: »vidimo mi zupet to neobstoječost [neobstojnost, minljivost] našiga živlejnja, kateru je vselej z'veselam inu žalostjo zmešanu, za tiga volo imamo [moramo] mi tu posvetnu veselje zaništruvati [zaničevati] inu tu nebeško lubiti.« (Š1643: 68v–69r)

Vsi trije argumenti pojasnjujejo manjvrednost (tudi zaničevanje³⁸⁶, imeti nekaj za nič) čutnozaznavnega sveta glede na nadčutno, ne pa še njegove protivrednosti (in sovraštva do njega). Ker protivrednost v tej nalogi pojmujem kot nekaj, kar škoduje zveličanju posameznika (njegovemu ugodnejšemu *onstranskemu* nadaljevanju bivanja), je jasno, da mora tudi protivrednost nastati v odnosu do nadčutnega. Da je snovno zveličanju škodljivo, naj bi menil Bernard: »Na veš le, da ta posvetna modrost izveličano [zveličanju] zoper stoji, inu je ena mati teh želja inu ena smrt tega lebna.« (E1643: 290v–291r) Tudi Duša, ki pri Skalarju/Bonaventuri predstavlja slehernika, pravi: posvetne »riči obene slasti nimajo, zato čom [duša] ga rada zapustiti inu pred njegovim veselam bežati koker pred strupam« (nav. delo: 318r). Posvetno in stvaritve v njem niso le manjvredne, so strup. Ker zmorejo zveličanje onemogočiti, so sovražne, in tak je tudi odnos Skalarja/Bonaventure do njih. Naj navedem še zanimivo uporabo pavlovske dvojice duh-meso (ki pomeni ali grešno/pravično bivanje ali večno/ustvarjeno) pri Gregorju, ki jo je uporabil Skalar/Bonaventura: »Kateri je to nebeško no [in] dehovno ukusel, temo bo grenko vse, kar je mesno no [in] posvetno.« (nav. delo: 373v–374r) Če je ustvarjeno lahko imenovano

³⁸⁶ Bralec in poslušalec »[i]ma [mora], koliku je mogoče, vse posvetne reči zaničivati« (Š1643: 26v).

meso, pa meso ni kar posvetno (piše: *no*), saj je življenje po pavlovskem duhu mogoče tudi v posvetnem.

Razlog za sovraštvo (in način preprečitve zveličanja) je ta (pravzaprav sta dva, zrcaljena): 1. ko posameznik pozabi na boga, se bolj naveže na posvetno: »Koker tedaj hitro duša Boga zapusti, tako se temo svitove zda [temu svetu preda], se na pozemlske reči obese, iše čas, lušte inu sitost v teh isteh«, »se zanaša sem ter kje [tja] na te pozemelske, stvarjene, zanikrne, naobstoječe [neobstoje], naglo minuče peklerske [beraške] reči, kateri so nadloge polne« (nav. delo: 221r–v). Podobno nevera vpliva na navezanost na posvetno tudi pri Bernardu (nav. delo: 233v). Taka razlaga dveh svetov poudarja kontrast med bogom in stvaritvijo, njuno izključevalnost, ne pa njune povezanosti. 2. Snovno, čutnozaznavno naj bi posameznike odvrčalo od boga (in stvar od stvarnika). Po Gregorju »posvetna sreča no dobro potelesno žilevne, oh, to isto jeh [ljudi] še globokeši v greh potlači« (nav. delo: 218r). Nekateri »več lušte ljubijo koker Boga« (nav. delo: 193v). Ljudje »smo se od studenca te nar veči dobrote pobrali inu smo se h'šterni [vodnjak] prazni, to je h'kreaturam [stvaritvam], obrnili, per katerih ni stonovitnosti, ampak le ena senca.« (nav. delo: 196r–v). »[K]oku so mojih [dušinih] pet počudkov [čutov] od tega sveta ferderbani [pokvarjeni]. Ta lepota teh kreatur [stvaritev] je moj pogled oslipila, de jest nisem vidila, de si ti [stvarnik] deleč čez vse stvari lepši« (nav. delo: 214r).

Navezanost na snovno/ustvarjeno naj bi onemogočala navezanost na boga/stvarnika, ker naj bi ljubezen bila ekskluzivna: enega od teh dveh objektov izključi. Ponekod je Skalar še popustljiv: tisti, ki »le [moj poudarek] v posvetno soj trošt [tolažbo] postavjo, sami sebi v nebesa duri zapro.« (nav. delo: 311r) A je pogostejše prepričanje: »mi skoro vselej Boga zgubimo v'deželskim [tj. posvetnem] veseli« (Š1643: 69r). »Prvič [najprej] imamo [moramo] mi naše misli, žele inu srce le [moj poudarek] na tu nebešku inu nikar na tu posvetno reč stanovitnu postaviti.« (nav. delo: 157r) Posameznik bi se moral odvrniti od *vsega* posvetnega: »Jest tebe [Kristusa] prosim, de očes moje srce od vseh posvetnih inu neobstoječih [neobstoje, minljivih] rečih odvrniti inu h timu nebeškemu šacu [zakladu] gori vzdignit.« (nav. delo: 158v) Tudi Duši, predstavnici človeštva, je žal: »sem brez dehovne skrbi bila, jest sem več vprični [zdajšnji] leben [življenje] koker večni lubila, jest sem potelesno zdravje k namarnim luštam obrnila, jest sem

božje bogate dari [darove] nikar h potrebi, ampak h pobilnosti [?] nucala [rabila]« (E1643: 211v–212r).

Da je čutnozaznavno za Skalarja protivredno, bi lahko nakazoval tudi pridevnik za snovni svet: gnusen. Apostoli so bili pred binškoštimi in razsvetljenjem sv. duha

»h tim posvetnim inu pozemlskim rečem perdjani, zuper katere so potlej občutili eno nezmerno gnusobo. Poprej so se te smrti vstrašili, potlej so sami z'velikim veselam inu željom iz lubezni Kristusave kaj pretrpeti to isto iskali.³⁸⁷ Poprej so bili slabi, neobilni inu so velikokrat grešili, potlej pak so toku močnu v gnadi [milosti] božji potrjeni bili, de niso mogli več, aku bi lih sami bili oteli, grešiti.« (Š1643: 164r)

Pozitivni apostolski zgled je torej tak: posvetno/pozemeljsko je gnusoba (protivredno za zveličanje in ne le manjvredno, saj pojavitvi gnusa po navadi sledi odvrnitev od gnusa – tu odvrnitev od posvetnega), vredno pa je trpljenje in smrt, ki je (za vrednega) prehod iz slabega zemeljskega v dobro nebeško. Posamezniki se morajo, »koker nevredni služabniki Kristusavi pred tim istim [svetom] skrivat, zlasti pak vsi duhovni.« (nav. delo: 164v) Duša obljublja (bralcu v zgled), da zaradi boga »volo jest [duša] čom vse posvetno zaničevati.« (E1643: 299v) Tudi dušici se »posvetno inu pozemelsko« »gravža [gnusi]« (nav. delo: 314r).

Skalar je predlagal nekaj rešitev, prva je ločenost od sveta: »mi [se] učimo od Marije Divice to samotno inu kloštrsku [samostansko] živlejne«, ker jo je angel našel »samo, odločeno [ločeno] od ludi inu v ti molitvi zamaknenu« (Š1643: 19r–v). Po sinovi zemeljski smrti naj bi se Marija povsem ločila od sveta: naj bi le molila, obiskovala kraje sinovega trpljenja, oznanjevala, spala na trdem in si želela umreti – vse to 24 let (nav. delo: 167v–170v). Posameznik »[b]e jemel [bi moral] spodobno vse posvetno zapustiti inu božjo Majestet [veličanstvo] premišluvati, tega istiga lubiti« (E1643: 267r). »[K]ateri bule lubi ta svet koker Boga, rajši v nem prebiva, koker od njega odločen [ločen] v kloštri [samostanu] ali pušavi; po jede no pitje š požrešrastjo sili inu se posta inu zadržanja boji, inu kateri bule lubi mesne lušte koker čistost, ta bo mogel [moral] s hudičom red v pekel jeti.« (nav. delo: 292r) Duša naj »feržmaga [zavrača] svet, zavrže vse pozemelsko«

³⁸⁷ Dobrim je smrt odrešitev: prinese jim mir, konec nadlog in gotovost. Slabih je pred smrtjo groza: zapustiti morajo svet, na katerega so navezani, prav tako se njihova duša loči od ljubega telesa, sledijo pa večne muke (E1643: 334v).

(nav. delo: 308r). Posameznik naj »odmre svitovi inu začne Bogu ževeti.« (nav. delo: 328v) S svetom se je treba ukvarjati le, ko je to nujno potrebno, tudi čim manj o njem govoriti: »človek nima [ne sme] več od posvetnih rečeh kaker le od same potrebe govorit.« (Š1643: 26v). Odpovedati se mora tudi nekaterim materialnim dobrinam. Zgled je Marija, ki je hotela »rajši per tim vbogim Jozefu biti inu ž nim v uboštvu eno v trplejni prebivati, koker per tim bogatim svetim Zaharijesu to obilnost uživati.« (nav. delo: 26r) »Pogledaj na nje lubezin, katero je ona imela pruti svetimu buštvu [uboštvu]« (nav. delo: 47v). Duša komentira materialno dobro preskrbljeno tosvetno življenje takole: »Jest per tem vsem družiga ne najdem koker kumer [žalost] no žalost no skušnave« (E1643: 277v). Poleg tega je v tem svetu koristna tudi žalost: »Bug noče (koker je poprej govorjeno bilu), de bi negovi perjatali imeli stanovitnu vesele, samuč [ampak] veliku več na tim sveti žalost imeti.« (Š1643: 57r) »Imamo [moramo] mi veliku več [bolj] za križ inu trplejnje, koker za posvetnu vesele prositi.« (nav. delo: 93v)

5. 3. 2 Dualizem

Skalarjevo delo vsebuje tudi dualizem telesa in duše. Dušo je večinoma imenoval »dušica«, priponsko obrazilo daje besedi pozitivno konotacijo. Duša je za Skalarja/Bonaventuro bolj (od tu paternalistični odnos pisca) ali manj³⁸⁸ nedolžna (vpliv Avgušтина) in ima sovražnike, ki jo ogrožajo: npr. svet, meso, želje (prim. npr. E1643: 222r). Skalar je bil prepričan, da npr. svet »ferderba [pokvari]« čutila, tako da dušo povsem očara že stvaritev (nav. delo: 214r; prim. VIN1643: 421v). Ogrožajoč je tudi svet v pomenu nevernikov, pri tem citira Avgušтина: »ti hudobni posvetni otroci so mi [Avguštinu, tj. človeku] pomagali z norsko ljubeznijo, de sem ti zvistobo prelomil« (E1643: 216r). Sovražnik, zapeljivec duše je tudi hudič, ki »k'načistasti [...] zapelje« (nav. delo: 229r). A poleg tega, da je duša »skuzi ta zanikrne svet zadržana«, kar je povsem spiritualistični nazor, je tudi sama skvarjena,³⁸⁹ »skuzi greh potrena« (nav. delo: 212r),

³⁸⁸ Duša se kesa: »Keder se jest pogledam, tako videm na meni veliko gnusobo, aku se pak spoznam, taku sem si večne smrti gvišna [gotova].« (nav. delo: 233r)

³⁸⁹ Tridentinski koncil je določil, da je človek dober in ni nagnjen h grehu. A Bonaventura je živel tri stoletja pred njim. Skalar je priredil nemško priredbo Bonaventurovega dela, zato so gotovo nekateri nazori predtridentinski. Na označenem mestu se kaže Bonaventurov dosledni avguštinizem. Prim. <http://en.wikipedia.org/wiki/Bonaventure> (13. 11. 2013).

»skuzi hude žele cerštorana [razdejana] inu tudi skuzi mesne lušte rezdjana, inu tako naumna pride, koker bi pijana bila« (nav. delo: 222r). Kljub temu je od vsega človekovega vredna največ: če ima duša čisto vest/srce, je »božje lepote nar bule podobniši, vse te druge potelesne lepote no ciri [okrasi] daleč zadaj ostanejo inu se na smejo cilo te senci ene čiste vesti perglihat [primerjati].« (nav. delo: 231r) Telo pa ima vrednostno nižji status, imenoval ga je kar »truplo«³⁹⁰, in to celo v kontekstu vstajenja: »Koko veliko vesele bo duša jemela, keder bo eno tako truplu nase vzela, katero jo na bo več težalo« (nav. delo: 377r). Navedek izkazuje Skalarjev dualizem³⁹¹, ki ga je Katoliška cerkev uradno ves čas iz jedrnega nauka izganjala (prek obsodb gnosticizma, manihejcev, albižanov itd.): telo v zemeljskem življenju dušo omejuje, teži, je njena kletka ali ječa.

Iz nekaj stavkov je vidno, da je Skalar/Bonaventura dvoumno uporabljal izraza telo in meso. Če lahko za meso (v pomenu skvarjenosti) velja (in potem enačenja pomenov ni), da je posameznikov sovražnik (ali: sovražnik njegovemu zveličanju), ki kaže »folš [nepristno] perjaznivost« in je »smrti inu križajnja vreden«, če bi lahko bilo meso »revno, smrdljivo«, če velja, da ga duša ohranja (manj pa, da ga prehranjuje, metaforično sicer lahko), če je zmoglo postati dušin gospodar (čeprav je duša prav tako mesena), če mora resnično biti meso »tukaj doli potlačeno no kaštigano [kaznovano]«, pa za telo (In ne za meso!) velja, da je »hlapec« duše, ki ga je duša »preveč crklala, [mu] šibe zašonala [prizanesla]«. Po Bernardu je duša v »blati« oz. v »trupli« – oboje lahko označuje tako snovnost³⁹² in minljivo telo kot množico nevernikov in mesenost. V prid pomenu telo za izraz meso govori naslednji odlomek: »Kaj ti [duša] maraš za to truplo [Minljivo *telo*!] no [in] meso, prov si ga pogledaj, tako na boš niker namarnišiga gnoja videla no gnusobe. Pomisli, s kakešnimi grehi je ocmakano, s hudimi želajmi obdano, s špotam [sramoto] obloženo, kaj imaš družiga od njega koker namarne misli.« (nav. delo: 227v–228v) Meso bi lahko označevalo telo tudi v tem citatu: »ta čistost teh devic [naj bi pomenila], de se v načistost inu v sramoto tega mesa nimaš [ne smeš] podati« (nav. delo: 231v). Tu sicer lahko meso označuje tudi skvarjenost človeka: mesenost povzroča poželenje, ki ga je treba omejevati

³⁹⁰ Tedaj je izraz imel, po Pleteršniku, drug pomen: trup, telo, život.

³⁹¹ Prim E1643: 222r: duša je zadržana v svetu.

³⁹² Prim.: ljudje »za tim *posvetnim blati* [moj poudarek] s tako mujo [muko] inu flisam [prizadevnostjo] hite inu, kar je k večnimo lebno [življenju] potreba, zamude. Če mi le-tukaj ene velike navornosti ne videmo [...]« (VIN1643: 407v).

(kar najbolje uspeva devicam) – če ne uspe, nastane nečistost in potem sramota. Naslednji primer je spet zelo dvoumen: »koku bo [v nebesih] telo duši vesele gmeralo [povečevalo], dokler letukaj [na tem svetu] meso duhovi je tako zlo zuper inu v vsem dobrem oče dušo doli potreti.« (nav. delo: 377v) Kot da bi v tem svetu telo bilo bolj meseno kot v nebesih, duša pa mesena ne bi bila nikoder. V tem smislu Človek malo pozneje komentira, da bi duša v nebesih »ne želela trupla [telesa] spet nase vzeti, keder bi to isto zadržalo Boga gledati« (nav. delo: 378r). Torej: telo je po Skalarju/Bonaventuri v tem svetu protibožje (meseno), v nebesih pa več ne. Citira tudi Bernarda, ki se čudi, kako da izbrane duše (Ki so že v nebesih?) hrepenijo po svojih telesih – ta zaželena telesa imenuje: meso (nav. delo: 378v)!

V vsakem primeru je telo nevarno, saj je v tem svetu meseno (v obeh pomenih: skvarjeno, seveda pa tudi ustvarjeno). Zato naj bi bila skrb za telo obratna skrbi za dušo: »nikole bi se telo tako na cartlalo [razvajalo], keder bi se poprej na dušo ne pozobilo.« (nav. delo: 287v) Kdor skrbi za svoje telo, zanemarja dušo – spet je nastopila podobna izključevalnost, kot pri navezanosti na stvaritev v škodo navezanosti na stvarnika. Hkrati pa velja tudi obratno: skrb za dušo pomeni odrekanje telesu. Marija naj bi »nikuliku mescov z molitvo, s postom, s kaštiganom [kaznovanjem] svojga svetiga inu nadolžniga telessa [...] dopernešla [preživela]« (Š1643: 32r–v). Skalar je izpostavil, da je sv. Ana v templi z molitvo inu s postam dveinuosemdeset let Bogu služila« (nav. delo: 54r). Bralce/poslušalce nagovarja, da »[i]mamo [moramo] naš život [telo] tudi trdu ovuzdati inu kaštigat [kaznovati].« (nav. delo: 94r) Pri pobožnih razmišljanjih naj bi verujočemu pomagalo, »kader bode on mortificiral svoje pet počutke [čute], koker te oči, všesa, nus, usta in roke, koker tudi svojo lastno volo [...] in] to telu kaštigal [kaznoval]« (nav. delo: 190r–190v). Boga prosi milosti zase, »de jest bodem mogel h tvoji [božji] časti muj zuprnik [sovražnik] život [telo] kaštigat [kaznovati] inu gajžlat [bičati]« (nav. delo: 95r). Prava pokora je za Skalarja bilo trpinčenje telesa, pri čemer pa je potrebna nadčutna pomoč.

5. 3. 3 Poželenje

Devištvo je Skalar visoko vrednotil: otroci »so čisti, skuzi to istu nas učijo to divištvu ali čistost.« (Š1643: 43v) Zgoraj že citirani stavek prav tako daje devištvo za vzor bralcu/poslušalcu:

»Ta čistost teh devic [naj bi pomenila], de se v načistost inu v sramoto tega mesa nimaš [ne smeš] podati« (E1643: 231v). Tudi od devic odpodena Marija naj bi se »z veliko sramožljivostjo« (tudi zaradi privoščljive publike) pridružila skupini ženà (Š1643: 49r). Slabosti oz. pomanjkljivosti zakonske zveze izhajajo predvsem iz njene postavitve v ta svet (v snovnem in duhovnem pomenu, tj. ustvarjenost in skvarjenost). V zakonski zvezi je pogosto prepiranje in sovražstvo, tudi »bojno tepenine«. Toda »lepo no lahko je, keder se dva v zakono glihata [skladata] inu srčno lubita« (E1643: 280r–v). Ta ljubezen je agape. Agape naj bi pomenila »lubiti Boga čez vse reči no stvari obilno, brez vsega konca.« (nav. delo: 254) V to Bonaventurovo definicijo je že vključeno domnevno, zgoraj opisano nasprotje med stvarjo in stvarnikom, slednjega pa je treba ljubiti bolj. Duša je pred izvirnim grehom boga »iz celiga srca lubila« (nav. delo: 214r) A je izvirni greh odgnal »te nar žlahtniši čednosti, namuč [namreč] to lubezen, milost, potrpežljivost, čistost, ponižvane [ponižnost], ja, vse čednost« (Š1643: 2v). Agape je koristen zato, ker naj bi po Avguštinu posameznikova čustva nevtraliziral: v sovraštvu naj bi ta potrpel, v sreči naj bi se zadržal, na krivico se odzval z dobro voljo (E1643: 257r–v). A agape brez nadčutne pomoči ni mogoč, zato pisec prosi, da bi bog hotel v njegovem srcu »to pravo lubezin vžgati« (Š1643: 31v).

Zdaj pa je že jasno, da erotična ljubezen ni »prava« ljubezen in tudi v zakonski zvezi ni zaželena. Prava ljubezen, in v zakonski zvezi edina dostojna, je le agape. Prvi dokaz za zahtevano izključenost erotične ljubezni iz zakonske zveze je posameznikova nesvobodna odločitev za zakonski stan – posameznik ne sme izbrati po svoji volji (npr. zaradi erotične ljubezni), saj moramo »vso našo volo v vsih ričeh Bogu gori ofrat [darovati] inu po negovi voli se obrniti.« (nav. delo: 82r) Že pri Trubarju in Dalmatinu sem navedel, da bog svojo voljo izkaže na volji staršev oz. skrbnikov. Drugi dokaz pa je nekakšna sramežljivost, povezana z erotično ljubeznijo in njenim spolnim udejstvovanjem ter zakonskim stanom – tudi pisec skoraj zardeva, ko spolnost med zakoncema predstavlja kot nadlogo: med nadlogami zakonske zveze so tudi »druge nadloge, od katerih je boljše molčati koker govoriti, katere se mej zakonskimi gode, skuzi katere bode lušt ene noči nikar topelt [dvojno], ampak stokrat topelt grenko preplačen. Keder bi to premislili ti, kateri se v zakon podado, bi se na ohcete rajši jokali koker smejali.« (E1643: 281r) Skalar/Bonaventura pred zakonom očitno zastrašuje. Jasno pa je tudi, da moram erotično ljubezen tudi pri Skalarju iskati posredno, prek poželenja oz. željà in luštov.

Človeška duša je namreč skvarjena in ima skvarjene želje: »[S]kuzi greh [se je] zavrgla inu ognusila, inu skozi hude [slabe, zle] žele soj cir [okras] zgubila.« (nav. delo: 261v) Duša pri Skalarju/Bonaventuri tudi ni sposobna delati dobrega brez nadčutne pomoči (nav. delo: 226v–227r), kar je spet podobno Avguštinu in luterancem. Pokvarjene so njena moč, pamet in volja (nav. delo: 248v). Tudi Skalar je teološko poželenje imenoval s krovnim izrazom lušt: »Ta majhen lušt te žene bode potle z veliko težavo tega poroda plačan« (nav. delo: 281r). Vsi lušti, usmerjeni v posvetno, onemogočajo zveličanje: »kateri luštov v tem peklenskim svetu išejo«, so izgubili nebeško kraljestvo (nav. delo: 304r). Po Gregorju so »[t]i hudobni ljudje [...] želeli na tem svetu vselaj v luštih prebivati inu bi bli radi vekomaj sojo hudobo obhajali z veselam posvetnim.« (nav. delo: 338r) Marsikoga duša naj bi »v potelesnih luštih utonila« (nav. delo: 240v). Vendar lušt ni grešen, če ga posameznik obrne v pravo smer, ga usmeri na pravi objekt. Ta objekt je nadčutni.

Iz (neomejevanega) lušta do posvetnega se razvije ljubezen do posvetnega. Taka ljubezen pa (tako kot neomejevan lušt) onemogoča zveličanje – za zveličanje mora biti srce »očišeno od vseh grehov inu hudih žela inu od pozemelskih troštov [tolažb] inu od vse nasprave [neprave] lubezni teh kreatur [stvaritev].« (nav. delo: 303r). Z Bernardovimi besedami: »Na tem sveti družiga ni, ampak grda inu nagnusna lubezen« (VIN1643: 422v). Za preprečitev ljubezni do posvetnega je treba najprej omejiti želje/poželenje do posvetnega: »To je tedaj prvo, vse posvetne lušte inu vse pozemelsko zaničevati no zavreči.« (E1643: 315r) Skalar/Bonaventura je opozoril, da so »na sveti ene riči [...], pred katerimi je bežat koker pred lušti tega mesa, katere je trebe frahtat [zaničevati] koker to posvetno vesele, neketere, čez katere moremo [moramo] štritat [kljubovati], to so te škušnave« (nav. delo: 263r–v). Skušnjam se lahko posameznik upira s premišljevanji oz. meditacijo o nadčutnem: »keder te kuli tedaj ena škušnava obide tega sveta, tako pogle[j] proke [proti] nebesam inu začni biti, kar h perhodnimo bodeš.« »Zakaj keder mi kaj večniga premišlujemo, tako nisemo več na sveti.« (nav. delo: 354v, 355r) »[I]nu aku si lih na zemle, bodi saj s srcam tam gori« (nav. delo: 360v). Duša se mora očistiti »od vse fantazije, od vsega pozemelskiga inu od vsega greha inu od vse perložnosti k greho« (nav. delo: 345v). Pri tem sta največja sovražnika in oviri duše snovni svet in telo: »Več objokaj [duša], ker si za volo

pozemelskega to večno zgubila, za volo kradkih, zanikrnih luštov večno vesele si zavrgla inu za volo telesniga vesela večno martro si zašlužila.« (nav. delo: 249r) Z zatiranjem telesa naj bi se poželenje dalo omejiti. Skalar Kristusa prosi: »Daj meni tuliku gnade [milosti] inu milosti, de bodem jest mogel križat inu kaštigat [kaznovati] moj život [telo], moje mesu inu vso mojo nespodobno žele skuzi eno pravo inu resnično pokuro, žalost, grevingo [kesanje] inu spuvid« (Š1643: 135r–v; prim. E1643: 262v). Po Bernardu se mora duša očistiti skozi jok in solze (E1643: 303v).

Skalar/Bonaventura je bil prepričan, da pri človeku pojavitev ljubezni nujna: »Na veš le, o duša, da si ti od tojga zenina [Kristusa] tako žlahtna stvarjena, de ne moreš brez lubezni biti; ti moreš [moraš] kaj lubiti, bodi to isto, kar hoče« (E1643: 294r–v) – obstoj ljubezni je nujen, posameznik pa mora čustvo sam usmeriti na boljši objekt. Enakega mnenja sta bila Hieronim in Bernard (nav. delo: 294v). Objekta (stvarnik ali stvaritev) se izključujeta, pisci so bili prepričani o obratnem sorazmerju med ljubeznijo do posvetnega (do katere koli stvaritve) in ljubeznijo do boga: »Lubi tedaj Boga, de te posvetna lubezen ne frata [izda].« (nav. delo: 255r) »Bomo le mi tako norčavi zan [za en] majhen grešni lušt ta večni čez zgubiti?« (VIN1643: 404r) »Imajo [morajo] tedaj tebi vse kreature [stvaritve] no reči tega sveta za žleht [slabe] no zanikrne biti, de te le toj stvarnik v srci dopade.« (E1643: 298r) Bernard je pisal: »Ljubi ga [boga] perjavnivo, de za volo njega lubezni vsa druga lubezen ima per tebe mrtva biti [...] Lubi ga modro, de ta lubezen le proke [proti] njemo bo gorela.« (nav. delo: 255r) Zdi se, kot da bi pisec pozabil na različnost agape in erosa, saj o njiju piše kot o mogoči konkurenci: ne izberi tega, izberi ono. Ti dve ljubezni namreč nista konkurenčni, saj agape do bližnjega deluje le tako, da je poslana od boga in boga vidi v stvaritvi, objektu ljubezni – z izvorom in ciljem je božja lubezen. Če tako teorijsko razliko pustim ob strani, gre seveda za znan (platonistični in tudi luteranski) argument: posameznikova najmočnejša čustvena (Strastna?) naklonjenost mora veljati stvarniku in ne stvaritvi, s tem pa hkrati duhovnemu in ne snovnemu. »Le-ta tebe [boga] prov na [ne] lubi, kateri kaj družiga zdraven tebe lubi« (nav. delo: 259r). Lubezen naj bi bila izključevalna, druge potencialne objekte pozabi – prim. podobno prepričanje pri Trubarju/Lutru. Zato je potrebna distanca do snovnega: »če ti [duša] ta isti [»potelesni svet«] boš zaničivala, bule boš v lubezni proke [proti] tojmo ženino [Kristusu] gorela, zakaj tiga prov ne lubeš, keder raven njega kaj

druziga lubiš«. Podobnega mnenja je bil Gregor: ljubezen do sveta in do boga sta v obratnem sorazmerju (nav. delo: 272r–v). Poleg tega je bil Skalar/Bonaventura prepričan, da se ljubezenski subjekt prilikuje svojemu objektu (nav. delo: 258v, 299r), zato za posameznikovo zemeljsko bivanje in usodo ni vseeno, ali ljubi pravi ali nek drugi objekt. Če ljubi pravega (ontološko »višjega«), to dviguje tudi subjekt in njegovo življenje – dvigne ju na stopnjo angela: že na zemlji je treba »angelsko inu nebeško živeti, to vnanje zapustiti« (nav. delo: 298v, 299r).

In tu se pokaže najočitnejša vsebinska prvina mysticizma oz. devotizma (gl. poglavje o izbranih delih): posameznik se z zavračanjem posvetnega, dobrimi deli in potrpežljivostjo v srcu/duhu dvigne nad stvaritve/ustvarjeno, proti nebesom (nav. delo: 303r–305r). S pokoro se ponovno združi z bogom, od katerega ga je izvorni greh ločil (nav. delo: 190ar). Značilnost mysticizma je tudi način dviganja/vzpenjanja k bogu: ta način je – erotičen (prim. poglavje o ljubezni). Natančneje, gre za Platonov nebeški eros,³⁹³ željo po najvišjem (Lepem)/Dobrem, ki izhaja iz (in jo presega) želje po lepi stvaritvi. Ustrezno je erotična tudi Skalarjeva oz. Bonaventurova govorica o božanstvu: bolj ko Kristusa gledaš, bolj si ga želiš (nav. delo: 313r). Ko ga pokusiš, želiš še več (nav. delo: 314r). Duša se sprašuje: »kaj je to, de moje srce od lubezni gori inu se od straha tresem inu ena velika sladkost me obide k večnimo lebnu [življenju]« (nav. delo: 372v–373r)? Duša medli: »Sedaj sem jest bolna od lubezni, mojga stvarnika videti, vse moje krafte [moči] so mi upadle iz želja G. Jezusa gledati« (nav. delo: 388v). Duša »v krile [naročju] leži nebeškiga ženina [Kristusa] inu uživa večne sladkosti.« (nav. delo: 316r) Duša »v lebezni gori proke [proti] sojmo ženino inu najn težko čaka« (nav. delo: 317r). »[G]ori [velelnik], o duša, v lubezni po nebeškim žilevno« (nav. delo: 346r). »Boš od vseh veselo gori vzeta inu v kamrco tega mogočniga krajla [Kristusa] pelana!« (nav. delo: 371v) »[T]am boš v čisti lubezni Boga, tvojga srca vesejle, h tebi objimši stiskala inu lubeznivu kušvala [poljubljala], od tega se ne boš nigdar večnu mogla ločite.« (VS1643: 393v)

³⁹³ De Rougemont je menil, da je agape preoblečen v erotično govorico (Rougemont, 1999: 166).

5. 4 Kastelec

Kastelčevi nazori se nekoliko razlikujejo od odlokov tridentinskega koncila (za te prim. poglavje o (ne)modernosti nazorov), na podoben način kot Skalarjevi oz. Bonaventurovi. Prepričan je npr. bil, da je človek le slab: od podplatov do temena na človeku »nei ništer dobriga« (BB1682: 107–108); da ni sposoben³⁹⁴ dobrih del: »my sami od sebe nyč dobriga ne moremo sturiti« (nav. delo: 310); da je človek »nagnen k grešenju« (nav. delo: 333). »Zdaici kakor smo rojeni, smo k hudimu nagneni.« (NC1684: 182) Posameznik potrebuje nadčutno milost, da lahko opravlja dobra dela, ki pa za zveličanje še zmeraj niso dovolj – naš zveličar je le Kristus. Posameznik zaradi svoje »nature« ne more izpolnjevati zapovedi (BB1682: 415) – kot da bi Kastelec segel mimo Akvinskega k Avguštinu.

5. 4. 1 Dva svetova

Tudi on pojmuje kozmos kot dva ločena svetova. Imenuje ju npr. »le-ta« in »vuni« svet (nav. delo: 198). Posameznik ju lahko razlikuje glede na uporabnost čutnih zaznav pri njunem ugotavljanju: večne luči ne more videti »obenu mertvačku [umrljivo] oku« (nav. delo: 153–154). Med njima ugotavlja Kastelec vse tri razlike, kot jih je že Skalar. Najprej je tu ontološka razlika: snovno/ustvarjeno je le najeto/izposojeno – lastnik je stvarnik: ob smrti »je potreba use poverniti, inu za božje volo zapustiti« (nav. delo: 279). Stvarnost sama na sebi ni zadosti, v njej mora posameznik gledati stvarnika. Svetova se razlikujeta tudi po količini dobrega: nadčutno nebeško naj bi bilo dobro, posvetno pa (kot je Skalar analiziral) slabo. To lahko sklepam iz Kastelčeve teodiceje, ki zajema tudi razlago, da tosvetne težave in nadloge obstajajo zato, da posameznika spodbujajo k čimprejšnjem odhodu s tega sveta – v boljši oni svet (nav. delo: 288). Bralca je Kastelec tudi strašil s po kvaliteti nasprotnim onstranskim nadaljevanjem bivanja: komur gre zemeljsko dobro, bo šel v pekel, bodoči nebeščani pa na zemlji gotovo trpijo (NC1684: 50). V tem smislu imenuje posvetne reči »glažovnate [kozarčaste]« – lepši kozarec se razbije prej (nav. delo: 89). Svetova pa se razlikujeta tudi v svojem trajanju: »Karkuli lepiga inu draziga ta sveit

³⁹⁴ Tj. brez nadčutne pomoči. Da se posameznik ne more sam odrešiti (BB1682: 311), je tudi tridentinsko. Kastelec sicer ni konsistenten: prava spoved naj bi priklicala (»zadobila«) božjo milost (nav. delo: 352).

kaže, tu vse je neobstoječe [neobstojno, minljivo].« (nav. delo: 59) Človek bi moral po Kastelcu spoznati, da je »cveit, prah, nyč, senca, pepel, gnyla červiva ješča.« (BB1682: 421) Posvetno je minljivo, nebeško pa večno: »vse tu posvitnu main terpy [traja]; tu nebeški pak je večnu, kateru je perpravil G. Bug tem, kir njega lubio« (nav. delo: 278).

»Ah kaku bi nam nucnu [koristno] bilu na večne časse, kadar bi se my poflissali [potrudili] svetu [sveto] živeti, kakor se poflissamo tu posvitno ukupai spraulati, raunu kakor de bi jmeli uselei živeti: kir usai use li en maihen čas terpy [traja]. Mladust, zdravje, muč, lipota, čast, oblast, blagu, živjenje; use hitru prejde, zgyne, miny. Te čednosti pak, inu bogaboječe živjenje, pernesse tu večnu vesselje: ja izveličani so ty mertvi, kateri u Gospudu umerjo, zakai nyh della za nymi gredo.« (nav. delo: 345)

Zato je Kastelec v svojih besedilih poudarjal smrt, ki je pravičnim uteha, vse posvetne vrednosti pa uniči ali vsaj relativizira:

»Zmisli o človik na mertvu tellu, kir je nam glih [enako] bilu, lipu, mladu, močnu, kakor ena roža ciranu [okrašeno]: zdai pak je prah, pepel, smrad, gnylost, červem špiža [hrana] je use messu, blagu, denarji, kunšt [spretnost], čast, lipota, žlahtnust, use k ničemar stury ta smert [...] za tu ne vupai u tvojo muč, inu u gvalt [oblast], zgyne Gospud, bogat, mlad močan inu usa lepa štalt [podoba]. Tu je use kakor roža, inu trava, danas frišna [sveža], jutri usahla: danas mlad, lep, štolc [ponosen], bogat, zdrou; jutri pak prah inu mertou: danas si vredn, *lub deržan* [moj poudarek], jutri boš u zemlo pokopan. Taku je tvoi cir [okras] vus proč od tebe uzet: dokler si še mlad, inu močan, dobru sturi, inu bodi Bogu volan« (nav. delo: 419–420).

Iz citata se tudi zrcali Kastelčev odnos do erotične ljubezni: ker je posvetna, je minljiva – in zato manjvredna. Naslednji citat dokazuje popolno manjvrednost erotične ljubezni za Kastelca:

»Poidi čez ossem dny po smerti tvoje lube, notar k njei v ta grob, katera vže vsa s červmi gane [Gnije?]; lezi k njei, obyemavai jo, inu kušavai: inu pomisli prau, de ravnu taku gvišnu [gotovo] tudi s tabo bode. Pogledai kam pride tvoja posvit[n]a lubezn.« (NC1684: 124)

Kljub temu da je, glede na citat, erotična ljubezen manjvredna, še ni v pravem pomenu protivredna (zveličanju škodljiva). Za manjvrednost reči gre tedaj, ko jo posameznik zaničuje, za protivrednost pa tedaj, ko jo sovraži (ker je npr. škodljiva). V tem smislu protivrednosti še ni, ko Kastelec dá bralcu za zgled kralja Ludvika, ki je »pozemelske ryčy [...] do konca zaničoval inu ferahtal [zaničeval], na tem sveitu.« (BB1682: 281–282). Ali ko je pisal, da je treba »pustiti, inu

pozabiti na te posvitne ričy,« (nav. delo: 282) jih »usak dan spuščati, inu zaničuvati« (nav. delo: 345). Zaničevanje nečesa pomeni manjvrednost tega, točneje ničto vrednost tega (imeti nekaj za nič). Ničta vrednost stvarstva v primerjavi s stvarnikom je v krščanstvu (in platonizmu itd.) razumljiva. Vendar Kastelec vrednost posvetnega zniža še dodatno, ko mu pripisuje sovražnost za zveličanje, obstoj skušnjav ipd.: s sovražnim odnosom do posvetnega/ustvarjenega/snovnega temu vrednost zniža v protivrednost. To se zgodi, ko bralcu svetuje: »sovraži tu predeoče [preidejoče, tj. prehodno] posvitnu, inu se flissai [trudi] za tu obstoječe [obstojno] večnu.« (NC1684: 60) V svetu obstajajo tudi skušnjave: svet je »zapelavi« (BB1682: 123). Posvetno ima veliko moč zapeljevanja: »Ne pusti me proč obrniti od tebe z obenim posvitnim luštam« (nav. delo: 283). »Karkuli od tega praviga cyla [boga] vleče, inu zapelava, tu vse vleče, inu pela h timu večnimu pogublenju.« (NC1684: 5) Podobno kot Skalar (in Trubar) je bil Kastelec prepričan o posameznikovi ekskluzivni naklonjenosti le enemu predmetu: ali je to stvarnik ali je to stvar. Tako je posvetno dobilo status protivrednosti.

Tudi ko posvetno samo na sebi ni opredeljeno kot grešno, je tak posameznikov odnos do posvetnega – vodil naj bi v pozabo boga: »ker sim jest se več [bolj] tega posvitniga deržal, inu lubil, kakor tebe mojga Boga polniga gnade [milosti], milosti, inu dobrote: terdnu oblubim, de posihmal z gnado Božjo, se hočem pobulšati, inu varuvati pred grehi« (BB1682: 207). Posvetne skrbi in naklonjenost posvetnemu otežujejo pot v nebesa: »je potreba to težko butoro teh grehou, inu pozemelskih ričy popustiti, de boste mogli lahkeši raizati [potovati], inu čisto raitingo dati, sicer ta skerb, inu butora teh pozemelskih ričy, bi vas zadušila, de bi ne mogli Božje dobrote dosseči« (nav. delo: 279). Kastelec je jasno zapisal, da je prevelika navezanost na posvetno enaka malikovanju (kršitvi 1./2. zapovedi): »moliš tulikain malikou, kolikar ričy posvitnih več lubiš kakor Boga.« (NC1684: 7). V tem se strinja z drugimi izbranimi pisci.

Menil je, da se je treba s sveta umakniti. Prosil je boga, da ga »z le-tega reuniga svita reiši« (BB1682: 102). »[K]ateri hoče G. Bogu dopasti [biti všeč], je potrebnu de rad, inu volnu zapusti use ričy tega svita« (nav. delo: 280). »Vuči se posvitne ričy zaničovati, inu od nyh rad volnu bežati [...] Vse zapusti« (NC1684: 10). »[N]ikar samu od ludy se odtergai, ampak tudi od teh ričy, ketere tebe nyč an ne gredo [≈se te ne tičejo]. Leidihai [sprosti] se od vsih stvari, zbriši

zaverzi vse posvitne skerby, vse žele inu hude misli, inu taku na samoti tvoiga serca na se merkai [pazi]« (nav. delo: 180–181). »Ondi se Bug naide, kir se vse stvari zapuste.« (nav. delo: 181)

5. 4. 2 Dualizem

Za telo je uporabljal izraz »truplo«³⁹⁵, za dušo pa »dušica« (BB1682: 102), kar sta danes konotirana izraza, in sicer »truplo« telesu dodaja negativno vrednotenost, »dušica« pa duši pozitivno. Ljudje naj bi, je tožil Kastelec, bolj skrbeli za svoje telo kot za svojo dušo (NC1684: 34). Ampak sam je imel obrnjeno stališče: svoji duši vošči, naj ima srečno pot »z mojga strohliviga trupla« (BB1682: 103). O svoji poslednji zemeljski uri je pisal tako: »kadar moja boga dušica, se bode ločila od mojga grešniga tellessa« (nav. delo: 126). Boga prosi: »spelaj vunkai iz ječe, inu sence mojo dušico« (nav. delo: 124). Da ta ječa označuje človeško telo, se Kastelec tudi izjasni: »izpelai iz ječe tega strohliviga trupla« (nav. delo: 145). Njegov pogled na vrednosti sestavnih delov človeka je spiritualističen (kot pri uradno tolikokrat obsojenem gnosticizmu), telo je celo protivrednost: je »[e]n kup blata, smerdeča žival, k vsimu hudimu nagnjenu; s takimi hudobnimi, inu nespodobnimi počutki obdanu« (NC1684: 284), a dušo vrednoti višje: duša je »čez vse velanje ali prid tega tellessa« (nav. delo: 294). Duša je bila za Kastelca nebojgljena in predmet njegovega pastirstva. Zase pravi: greh je »osmradiu mojo bogo dušico« (BB1682: 98).

V Kastelčevem prevodu nicejske verozpovedi je Kristus »mesni postal od S. Duha, iz Marie Divice, inu človik ratat [postal]« (nav. delo: 234). Zato sklepam, da je za Kastelca izraz meso pomenil stanje ustvarjenosti, človeškosti (ne pa skvarjenosti). Pisal je namreč o treh sovražnikih, svetu, mesu in hudiču (nav. delo: 242), potem pa o nebeškem gledanju boga »u moym messei« (nav. delo: 273) – edina ustrezna pomena bi bila telo ali ustvarjenost, verjetneje slednji. Ustvarjene reči so minljive, tako telo kot meso. Telesno minljivost in spremembe zaradi nje Kastelec opisuje takole: »Tu jasnu čelu bo s temi ostudnimi garbami zoranu: te bistre inu svitle

³⁹⁵ Zanimivo ima tudi Kristus »truplo« (nav. delo: 130), čeprav je njegovo telo izginilo in naj bi zdaj bivalo v nebesih, kar povzroča dvom v smiselno uporabo izraza truplo, če je ta rabljen z namenom izražanja minljivosti. Ker razlaga Pleteršnik truplo najprej s trupom/telesom, pomen izraza mogoče ni vseboval minljivosti.

oči bo pokrila ta žalostna megla, teh zoby beilust bo v černe škerbine preminena.« (NC1684: 269).

S svojim telesom se posameznik ne sme preveč ukvarjati. Telo ima namen: je orodje za dušo, zato duša ne sme služiti telesu (nav. delo: 95). »Kar je timu telessu potreba, se per eni spodobni meri perpusty« (nav. delo: 8). Ukvarjanje, ki presega skrb za telesne potrebe, je gotovo grešno: »[t]imu životi [telesu] je enu malu zadosti [vendar:] loternij [nečistosti] dosti nei zadosti«, ljudje ne želijo le tega, »kar je zadosti, ampak se ysčejo ti posvitni lušti« (nav. delo: 41). To pomeni, da ima potreba mero/omejitev, greh pa je nima. Kastelec je proti »nezmasnosti [nezmernosti], inu cartlanj[u] [razvajanju]« telesa – s tem posameznik le daje hrano »smerdečim červom« (nav. delo: 43; prim. 95). Telo se mora posameznik truditi obvladovati, da z njim ne stori kakega grešnega dejanja (nav. delo: 94). Še posebej pa je treba obvladovati telesne čute. Čuti so okno med snovnim svetom in dušo: impulz iz okolja prek delovanja čutov začne v duši buditi »velikih grehou žele«, zato mora posameznik svoje čute obračati k onstranstvu, npr. v lepi reči videti lepega stvarnika (nav. delo: 96). Posebej izpostavi obvladovanje jezika: govoriti je treba malo in resnično (nav. delo: 104).

Kastelec v BB1682 objavi »lepo staro peissen«. V njej lirski subjekt zase želi žalost, rane v srcu, prebodenost telesa z žebli in sulico, jok – subjekt želi biti telesno in duhovno trpinčen (nav. delo: 45–49). Umirajoči naj bi se bogu zahvaljeval: »Ah kaku je dobru, de si ti o Gospud Bug, mene z le-to prično [zdajšnjo] boleznjo, inu z obyskanjam ponižal: tukai žgi, tukai reiži, tukai martrai [muči], tukai grizi, tukai stiskai, de tamkai na večnu odpustyš, inu izveličas.« (nav. delo: 145) Telesna bolezen naj bi pomagala ozdraviti dušo (NC1684: 153). Od grešenja naj bi učinkovito odvrčali tudi post, »ostri gvant [oblačilo]«, trda postelja. Telo ne sme biti okrašeno za ta svet s pretiranim lepotičenjem (nav. delo: 98, 100, 269). Treba je »hudu [slabo] inu zlu deržati svoj život [telo], de potler [potem] bo dobro jmel, ta jstiga je potreba martrati [mučiti], de ne bo martran.« »Katerikuli svoj život na tem svetu terdu daržy, ta bo na večne časse jmel lahkoto, inu vso dobruto.« (nav. delo: 306, 307) »[N]yč se ne izgovarjai [...] da nei mogoče [...] v taki popolnomasti [popolnosti] živeti inu obstati: zakai le-tu vse govorjenje, je li od le-tega tellessa, od le-tega tvoiga messa, od le-teh tvoih glidov [udov], od le-teh tvoih vudov, od le-teh

tvoih počutkou [čutov].« (nav. delo: 314–315) O mesu in telesu z udi govori Kastelec na isti ravni, zato je njegova raba izraza meso nekoliko dvoumna. Božja ljubezen se »gmera [povečuje] s tem possanjem [?], inu štraffanjem [kaznovanjem] tega života [telesa]: ona taku ta život martra [muči] inu žge«. »[A]li ga ti taku deržyš, inu raniš?« »[Z]atorai žimnati gvant [oblačilo], inu plasč, je teh begaboječih oblačilu; ta gaižla [bič], inu ketine [verige] so zlati passovi; ta post je ena slatka inu draga gostaria.« (nav. delo: 389, 390, 391) Kastelec je navedel Avguštinovo misel: »Jest mene martram [mučim], de meni Bug odpusty, jest sam sebe štraffam [kaznujem], de on h pumoči pride, de jest njemu dopadem [sem všeč]. Naše terplenje, inu naše martranje, je Bogu en pravi offer [dar]: z našim martranjam samy sebe premoremo [premagamo].« (nav. delo: 421)

5. 4. 3 Poželenje

Kastelec je o zakonski zvezi pisal zelo malo. O njegovem višjem vrednotenju devištva pa lahko posredno sklepam s seznama sodelujočih pri litanijah: za umirajočega pomagajo prositi krščanski očetje, duhovniki, mučeniki ... vdove in device, nikjer pa ni ženà in mož (BB1682: 158) – Skalar je v eni procesiji žene imel (Š1643: 138v–140r), a v drugi ne (Š1643: 174av–175v), v obeh pa so vdove in device. Mogoč je sklep, da je za Kastelca zakonski stan bil manj čist od devištva in vdovstva – sploh, ker je to bil tridentinski nazor (prim. poglavje o deviškosti) –, čeprav to ni dokazano. Kakor koli, pričakovano čustvo, ki naj bi ga posameznik gojil, je v medčloveških odnosih (tudi v zakonski zvezi) agape. Ta izvira od boga in je prek (odzivnega) posameznika usmerjena k drugim ljudem, v katerih subjekt vidi božje stvaritve: božja ljubezen »rody in greye« ljubezen do bližnjega (NC1684: 356), Kristus nam »gmira [množi] to večno lubezan« (BB1682: 14). Ta ljubezen ima univerzalni objekt (namenjena je vsem ljudem), je delavna (dela dobro) in zastonj (zanjo posameznika ni treba prositi niti mu plačati) (NC1684: 196–197). Največje uresničenje te ljubezni je smrt za prijatelja: »vekše lubezni obedn neima, kakor ta, kir postavi svojo dušo za svoje perjatele.« Najboljši prijatelj pa je, je dodal Kastelec, Kristus (BB1682: 191). Agape je ljudem (teoretično) mogoč³⁹⁶, a zato potrebujejo nadčutno pomoč, dobijo jo npr. pri evharistiji (NC1684: 366). Redki posamezniki, pravičniki in svetniki, so

³⁹⁶ Privzet odgovor umirajočega na vprašanje, ali je boga in bližnjega ljubil kot samega sebe, je pritrdilen (nav. delo: 137; prim. 145).

sposobni toliko ljubiti: »Ali malu kateri človik taku deleč pride« (BB1682: 259). Kastelec si je npr. želel »lubiti s to lubezanjo s katero tebe [boga] lubio angelci inu svetniki, *tudi ty pravični lude* [moj poudarek]: glih [ravno] s ta jsto nyh lubezanjo, jest združym mojo nepopolnoma [nepopolno] lubezan.« (nav. delo: 200). Bil je prepričan, da so take ljubezni z božjo pomočjo (redki) bili sposobni. Zato je tudi zase prosil: »O Iezus [...] uly u mene to gnado [milost] [...] de te bom mogel popolnoma lubiti« (nav. delo: 247). Agape torej izvira od boga, a je (redkim) ljudem dosegljiv. Vendar niti dosežena sposobnost agape ni dovolj zaslužna za opravičenje pred bogom – »na le-tem sveitu« (nav. delo: 257).

Ponovno bom poskusil ugotoviti piščev odnos do erotične ljubezni prek njegovega odnosa do poželenja, spet zajetega v krovnih izrazih želja in lušt. Po Kastelcu je (v duhu avguštinizma) izvirni greh povzročil trajno skvarjenost človeka. Posledica skvarjenosti je npr. ta, da se ljudje »postavio yskati to folš [napačno], zapelavo, inu posvitno,« (NC1684: 2) iščejo »nespodobne lušte tega messa, inu dobriga vsakdaniga lebanja [?],« dovolj jim je »tukaj vesselu živeti« (nav. delo: 3). Zaradi svoje skvarjenosti so torej ljudje nagnjeni k zadovoljstvu že z ustvarjenim. Posameznik ni »popolnoma čist inu cilu [povsem] prez vsiga greha«, v njem se »potaji enu sovraštvu [...] en posvitni lušt; ena prevelika skerb, ena posvitna žela inu nespodobnu vesselje; inu čaka de ti prideš v enu tovarištvu, v eno perložnost, inu zdaici tebi skušnjave naprei prideo« (nav. delo: 17). »[T]e žele so z nami rojene« (nav. delo: 115). Spodbujajo jih komedije, plesi, godci, pesmi, igranja, kartanja, norčije, moralno slaba dejanja ali nespodobno govorjenje (nav. delo: 97–98). Nekatere nespodobne (tj. spolne) želje ali lušti ob njihovem neomejevanju vodijo v tip vedênja, poimenovan »nečistost«. »Obenu djanje nei gerše inu gnusneše, inu pred obenim drugim se taku ne sramujemo kakor pred nečistostjo.« (nav. delo: 45) Nečistost »lubeznivi zakon rezbia«, »v reve, inu v nadluge to slabu mladust zapelava«, »perpravi te ludy ob blagu, ob zdravje, ob dušo« (nav. delo: 45). Metode za ubranitev pred nečistostjo (z božjo pomočjo) pa so take: najprej molitev k bogu, nato mora posameznik nečiste misli »zdaici vun izgnati«, »očy zarigliati [zapahiniti], od tega, z obenim ne govoriti, pred perložnostjo bežati: vselei keikai spodobniga k dellu ali k opraviilu jmeti: k lebanju [?] se ne podati: hudu tovarištvu zapustiti: bogaboječih ludy se deržati« (nav. delo: 46, prim. 122–123, 269). Slaba in zla je še posebej

ženska: »Kai je nečistost, koker ena lepa, lipu gvantana [oblečena] inu spletena [?] žena? Ne pogledai za njo, sicer boš pogubljen.« (nav. delo: 97)

»Vari se ženske lipote: ženska lipota je tvoja slipota. Ta žena je stvarjena h pomuči timu možu, ali skuzi folšio [zavist] te kače je ratala [postala] njega sovražnica. V tei ženi nyč družiga se ne znaide, ampak kar kole, kar žge, inu kar vmory. Nei obene kače, obeniga lintvorna [zmaja], obenega bažiliska³⁹⁷, kateri bi se mogil nje kunsti [spretnosti, umetnosti], nje jeziki, ali nje očem perglihati [primerjati]. Ah beži pred nje očmy, pred nje tovarištvom, pred nje govorjenjem, katerikuli želyš sebi izveličanje. [...] Ne zavupai enimu maihinimu na žene pogledu, enimu kratkimu z njo govorjenju, eni maihimi šenkigi [darilu], enimu skrivnimu nasmehu, enimu lepimu obrazu: le-tu vse je li en strup, kateri od dne do dne li gori raste, taku dolgu de tebe vmory, inu h pogublenu perpravi.« (nav. delo: 48–49)

Posameznik je za tako skušnjavo dovzetnejši zaradi svoje skvarjenosti: »Pred vsim vari se de sam sebi preveč ne zavupaš. Ta kir se ne bojy, ta pade. Ah koliku svetih ludy, po močnim zupar štritanju [upiranju] [...] skuzi poglet ene persone, ali z njo kratku govorjenje so doli padli!« (nav. delo: 47) Če posamezniku izogibanje zunanjim dejavnikom in zavračanje notranjih dejavnikov ne uspe, nastopi stanje zaljubljenosti. Kastelec ga sicer ne imenuje tako (niti v tem kontekstu ne uporablja korena ljub-, ampak le izraze želja, slepota, ogenj, plamen), ga pa nezgrehljivo opisuje: »Taku tvje zastopnu oku začne kolnu [kalno] perhajati, dokler cilu [povsem] oslipi.« Duša »se na posvitnu perlipy [prilepi]«, vzrok pa so »smerdlive inu kratke žele«. Glavni problem zaljubljenosti je za Kastelca ta, da odvrča od boga: »Boga pozabi«, zato »te pokopa v ta večni paklenski ogin« (nav. delo: 49). Kot Skalar/Bonaventura je bil tudi Kastelec prepričan, da se subjekt prilikuje svojemu ljubezenskemu objektu (nav. delo: 120): nižji objekt pomeni nižjo vrsto ljubezni, hkrati pa nižja moralni status subjekta.

Poželenja imajo namreč lahko različne objekte: spolno poželenje ima za svoj objekt človeka, v katerega se subjekt ob neomejevanju poželenja lahko zaljubi (nastane erotična ljubezen), čemur lahko sledi spolno vedênje, ki ga Kastelec imenuje »nečistost ali loternia« (nav. delo: 45). Posameznik pa si lahko poželi tudi drugačne objekte, npr. reči. Neomejevanje takega poželenja lahko privede do »lakomnosti« (prim. nav. delo: 52–58), ki je torej po svojem nastanku »nečistosti« zelo podobna, le objekt je drugačen. Vendar naj bi bog je človeka ustvaril zato, da bi

³⁹⁷ Mitološka vrsta plazilca: <http://en.wikipedia.org/wiki/Basilisk> (15. 11. 2013).

človek ljubil njega (nav. delo: 4), ljubezen ima torej predviden objekt: boga. Poleg tega je bil Kastelec (kot Skalar in Trubar) prepričan o ekskluzivnosti ljubezenskega objekta: ljubezen je lahko veljala *ali* bogu *ali* stvaritvi.³⁹⁸ Še eno Kastelčevo razlikovanje: ljubezen je lahko usmerjena ali k bogu ali k hudiču (nav. delo: 124). Če posameznik ne ljubi boga, ne deluje v skladu z namenom svojega obstoja: »Ta postava te lubezni ne perpusty obene ričy z ravn [zraven] Boga lubiti, ampak v Bugi, inu za volo Boga.« (nav. delo: 7).

Kastelec je torej odobral zgolj omejeno naklonjenost posvetnemu (dokler posameznik stvaritev še lahko vidi kot označevalec za stvarnika). Npr. »nečistosti« (spolne nemoralnosti) ni, če posameznik ljubi svojo ženo zaradi ljubezni do boga, torej zato, ker je to bogu všeč in v njegovo čast (prim. nav. delo: 384) – to pa je argument za tretjo razlago prve hipoteze te naloge. Z željami ni nič narobe, če so usmerjene v božje: pobožne želje naj bodo »restegnene« (BB1682: 24), kar je enako kot pri Skalarju. Dobra je npr. želja po Kristusu (nav. delo: 104). Drugače je pri posvetnih željah: Marijo naproša, da naj »ne perpusti de naše serce u folš [nepristnih] posvetnih skerbah se nikar ne rezvessely« (nav. delo: 26). Samó posvetnih reči si posameznik ne sme želeči, ker niso obstojne in naj njegovi želji ne bi zadostovale – poželenje do posvetnega naj bi posameznika mučilo noč in dan, do smrti. Močna naklonjenost posvetnemu iz teh razlogov sploh ni koristna: »[I]mate [morate] veidit, de ta lubezan katero vi imaste pruti vašim ludem, blagi, ali temu svitu, vam inu nym nyč ne nuca [koristi], s tem sam sebe žaliste, inu se mudiste, de se prou ne perpraviste h ti večni dobruti, inu vesselju« (nav. delo: 277–278). Kastelec po drugi strani zbujajočega sočutja do svojcev, ko ga hrabri, da bo v nebesih lahko (prek prošenj bogu) za njihovo dobro več storil kot na zemlji (nav. delo: 278). Svoje srce naj bi posameznik uspel napolniti le z omejevanjem poželenja do posvetnega (NC1684: 129–131). »[N]a stran tedai postavite vse pozemelske skarby, de lahkeši obarneste use vaše žele na večnu izveličanje.« (BB1682: 279) Pri obratu želje je nujna nadčutna pomoč – Kastelec prosi Kristusa za pomoč, da ga ne bi posvetni lušti in strahovi pripravili k »caganju [obotavljanju]« (nav. delo: 426). »Pomagai de jest moje serce od pozemelskih ryčy proč obernem, inu use moje misli li per tebi

³⁹⁸ Še s Kastelčevimi verzi povedano: »Zlatu, srebru bi rad pustil, // De bi te Jezus zadobil.« »Kar je na svetu lubiga, // Kar je na zemli draziga, // kar je u nebu perjetniga, // k Jezusu se ne prigliha.« (nav. delo: 403) »Le-ta lubezan [agape] ne ugasne, // Se svejti čez zvezde jasne, // kateri se enkrat rezvessely, // Po zemli on več ne žely.« »Le-ta lubezan je z nebes, // Od svita nyč ne vzame umeis« (nav. delo: 405).

prebivajo.« (nav. delo: 423) »[D]ai de meni obena, posvitna reč ne dopade, ampak li ti, inu tvoja S. Vola.« (nav. delo: 147) »O milostivi Iezus Kristus, reiši ti mene od teh pozemelskih misli, inu skerby: dai meni serčne žele, inu uzdihanje, nikar po usim tem, kar le-ta zapelavi sveit za častitu, za veliku, inu za dragu derži, temuč [temveč] li po tvojm krailestvi« (nav. delo: 282). Kastelec je priznaval, da je pokora naporna: »Ie pak velika inu težka muja [muka] lubezn na dobro rovnati« (NC1684: 122). To je vseeno potrebno, saj so nesrečni tisti, ki so umrli brez spovedi in pokore »u hramih, u kaščah, u prešustvi, u loterniah [nečistostih], u boju« (BB1682: 351). Tudi prava pokora je mogoča le z nadčutno pomočjo: za njo je Kastelec prosil Marijo: »daj nam naše nepokojne [Nemirne, nepokorne?] počutke [čute] doli tretti« (nav. delo: 21); in svetega Duha (nav. delo: 108–109). Posameznik mora zavračati »spacene žele«, čute »z božym strahom bruzdati [brzdati]« (NC1684: 8). »[P]remozi [premagaj] sam sebe, štritai inu voiskui čez tvoje hude [zle, slabe] navade« (nav. delo: 17). Posameznik se mora znebiti »posvitnih luštou, inu nespodobnih lubezni«. »Te greha pak, te hude navade, tvoje hude misli inu žele, inu nespodobna djania (aku lih si se spokoril) jmaš [moraš] s tvoiga serca s korenino vun istergati« (nav. delo: 25) s pomočjo molitev, posta in dobrih del (nav. delo: 114). Posameznik mora bežati pred priložnostmi za skušnjave (nav. delo: 27) in samega sebe obvladovati (nav. delo: 170). »[T]u živjenje tega človeka na tem sveitu je enu vsakdanje voiskovanje. En hip ne mine, de bi ne bilu potreba se s flissam [trudom] štritati [upirati], inu braniti.« (nav. delo: 254) Človek se mora zaničevati (nav. delo: 378): »Tulikajn je en sleharni človik Bogu lub, kulikar za njega volo sam sebe zaničuje« (nav. delo: 379). »En pohleven človik sam sebe do konca zaničuje, inu hoče de ne samu za pohlevniga lude ga derža, ampak za zanikerniga: to čast, katera njemu sliši, na Buga oberne, inu [v] vsih ričeh sam sebe ponižuje« (nav. delo: 285). Najbolje je sebe sovražiti: »Aku boš ti sam sebe dobru sovražil, taku se ohraniš« (nav. delo: 118, 127). Človek sam je torej Kastelcu pomenil protivrednost, zato ga lahko označim za antihumanista. Poleg vsega naj bi bila v pokori koristna človekova žalost: »z mečom te žalosti« je treba presekati »perložnost tega greha« (BB1682: 21). Žalost, ki je vezana na večno (npr. žalost nad svetom ali lastnimi grehi), je za zveličanje dobra. Pravo (večno, nebeško) veselje pa pride iz »zaničovanja posvitnih luštou« (NC1684: 135, 137, 144).

Verjetno je Kastelec prvi pisec v slovenski književnosti, ki se je sistematično ukvarjal z vprašanjem erotične ljubezni oz. zaljubljanja: ne samo, da je erotični ljubezni namenil namenski prostor (13. poglavje NC1684), ampak jo je z ljubeznijo do boga obravnaval *vzporedno* in s takim načinom obravnave erotični ljubezni do človeka *nehote* podelil nekako višji status. Pri zgodnejših piscih so omembe erotične ljubezni sporadične, v NC1684 pa je čustveno stanje ljubezen (posledica delovanja drugega nevrobiološkega sistema) poimenovano ljubezen in z ljubeznijo do boga v tostranstvu – in to izpostavljeno – *spodobno* tekmovati v svojih učinkih: posameznika prevzame enako močno. Zato je Kastelec obe ljubezni – in tu je inovacija – vzporedno obravnaval, na istem mestu: ena je dobra, druga slaba, ena je od boga, druga od hudiča, ena določa onstransko življenje in druga smrt, ljubezen (kot da bi šlo za isto) je treba »obrniti«³⁹⁹ v boljši objekt itd. (nav. delo: 120–122) – zares se zdi, da gre za eno samo ljubezen, ki pa se razvije v dva tipa glede na vrsto ljubezenskega objekta. Erotično-posvetni tip ljubezni je Kastelec seveda takoj označil za protivrednega in z njegovimi lastnostmi pojasnil, zakaj: s posvetno erotično ljubeznijo subjekt ne more biti v svojem objektu, ta ljubezen srca ne nasiti povsem, je minljiva, prisiljena in grenka, ljubosumna in se boji izgube objekta – lastnosti ljubezni do boga pa naj bi bile ravno nasprotno: posameznik je lahko v bogu, ljubezen je večna in nasiti srce, je pohlevna in sladka, je privoščljiva, posameznik pa si želi biti ljubljen od vsega (nav. delo: 121). Z navedenimi lastnostmi ljubezenskega tipa se ne strinjam, saj se Kastelec skozi besedilo ves čas boji, da bi izgubil objekt ljubezni – zato ga vedno znova izpostavlja –, za zanj zaželeno ljubezen pa se je treba truditi z grenkobo – verujoči morajo trpeti⁴⁰⁰ – in prisilo. Menim, da je ljubezen do boga, o kateri (v tem delu besedila) piše Kastelec, erotično-nabožni tip ljubezni, torej erotična ljubezen, Platonov nebeški eros.⁴⁰¹ Ker sta obe ljubezni erotični, tako posvetna kot nabožna, je jasno, zakaj ju je Kastelec lahko obravnaval vzporedno. Skalar tega še ni storil.

Ugotovitev erotično-nabožnega tipa ljubezni potrjuje tudi Kastelčeva siceršnja nagnjenost k mistiki oz. devotizmu (prim. poglavje o izbranih delih): Kastelec npr. prosi Marijo, naj nam

³⁹⁹ Objekt ljubezni je namreč lahko samo en (prim. NC1684: 415–416).

⁴⁰⁰ Primer iz omejevanja spolnega poželenja: »ta čistost, skuzi tulikajn pergananja te hude žele je ostra, terda, inu težka« (nav. delo: 268).

⁴⁰¹ Ljubezen pri Kastelcu deluje kot Sokratova/Platonova, povezana je z dobrim: »Ta dobra lubezn tia vleiče, od kodar jma svoj začetik: se h dobrimu perbližuje, dokler od te narvekše dobrute pride.« (nav. delo: 119)

dodeli čisto »angelsku« življenje (BB1682: 11; prim. 294), vernika pa nagovarja: »zleti, inu se gori vzdigni do nebes s tvoim vzdihovanjam, s tvojo andohtlivo [pobožno] molitovjo, s tvoimi mislami, s tvojo lubezanjo, inu s tvoim čistim sercom, de še tukaj na zemli boš vkussel nebeško slatkust« (NC1684: 397–398). Kastelec se tudi izpove: »Meni je dobru se z Bugam združiti« (BB1682: 144). Predvsem pa je za mysticizem značilna bila njegova erotična govorica: Marijo naslavlja z ljubezenskim govorom: »tvoje dobrutlive oči obrni ti k meni: moje življenje sladkust inu zavupanje, u zdravji, inu u lubezni si li ti sama o Maria.« (nav. delo: 249–250) Erotično je prigovarjal Kristusu: »Nai se serce moje vname, // u Jezusu, kir je terpil zame« (nav. delo: 47–48). »[O] milostivi Jezus, jest tebe lubim«, »moje žele so li po tebi, kateriga u moym serci z vesseljam nossim« (nav. delo: 98, 104). Erotično govorico je najbolj uporabljal v pesmi *O sladku ime Iezus*: »Druge slatkusti ne želym«, »[N]ei slaišiga nyč šlišati, // Nei lepšiga nyč viditi, // Nei lubšiga nyč misliti, // kakor Iezusa lubiti.« »Tamkai bo vzdihalu serce // Tamkai bom od lubezni vroč, // O Iezus ne loči me proč.« »Iest od lubezni ne neham, // ku lih do smerti se upeham, // V le-ti lubezni ku umerjem, // Sai jest u Iezusa verujem.« »Viner [vedno, tu: nikoli] ne neham lubiti, // Tebe Iezusa častiti, // Bulši je u lubezni z goreti [zgoreti], // Kakor prez tebe živeti.« »Kar sam Iezus mi govory, // S tem mi serce močnu gory, // viner [vedno, tu: nikoli] ne postanem pepel, // Ku več [bolj] gorym več sim vessel.« »[P]ridi z vesseljam enkrat k nam, // Z veliko želo te čakam.« »O Iezus čez sonce svitlust! // Ne izrečena si sladkust! // Ti si kar je perjetniga, // Inu kar je lubezniviga.« (nav. delo: 402–405) V naslednji pesmi pa: »Ti si, kir s štriki [vrvmi] te lubezni si mene ujel« (nav. delo: 408). Enako ljubezensko govorico sem našel tudi malo naprej: »O lubeznivi moi Iezus, ti si meni moje serce proč odvzel skuzi tvojo lubezan, de se jest prez nehanja za tabo obračam.« (nav. delo: 423) Opazna je tudi v NC1684: »Iest lubim, lubim, lubim tebe o ti nardobrutliviši! Jest tebe lubim o ti narlepši, narcartaniši! Jest tebe lubim o ti prez vsiga konca narlubezniviši moi Bug!« (NC1684: 353) In še:

»O moi dobrutlivi, lubeznivi Gospud Bug, jest tebe serčnu lubim, jest tebe vissoku hvalim, jest se močnu rezvesselym na tebi: inu v sleherni minuti moiga živienia, le-tu hočem deržati, inu sturiti z vso pravo gorečo volo inu lubezanjo; le-to mojo lubezanjo jest s to tvojo sklenem, inu tebi gori offram [darujem], z le-to mojo lubeznjo, tvojo lubezn, s katero ti sam sebe prez konca lubiš, inu sam se na samu [samemu] sebi vesselyš. Iest se vesselym de tebe lubim! Močnu želim o Bug tebe večno lubiti: želim de bi vsa serca ratala [postala] enu serce, inu s ta jstim de bi jest mogl tebe perjaznivu vekoma lubiti, inu se s tabo rezvesseliti.« (nav. delo: 374)

6 Sklepi

V tem delu naloge z analizo gradiva pridobljene podatke razvrščam, povezujem, primerjam, sintetiziram in interpretiram. Sklep je deljen, tako kot hipoteze, na prvo poglavje, ki ugotavlja vpliv odnosa pisca starejše književnosti do snovnosti na njegov odnos do erotične ljubezni, drugo poglavje, ki odnos do erotične ljubezni ugotavlja z morebitnim vplivom odnosa do telesa, in poglavje, ki ugotavlja piščev odnos do erotične ljubezni s pomočjo njegove teologije.

6. 1 Snov

Za vse štiri pisce je kozmos sestavljen iz dveh svetov, snovnega ali čutnozaznavnega (»zemeljskega«) in duhovnega ali nadčutnega. Ta dva svetova sta pri vseh piscih pretežno ločena, npr. pri Trubarju naj bi čutnozaznavne reči vplivale le na čutnozaznavni svet. Prav tako imata pri vseh piscih dva svetova zelo različne lastnosti: pri Trubarju je nadčutni svet večni, dober in popoln, snovni pa (poudarjeno pri Skalarju in Kastelcu) minljiv, nezadosten in slab. Iz teh lastnosti pri vseh piscih izhaja sklep, da je nadčutni svet boljši. Snovni svet je posledično glede na nadčutnega manjvreden (pri vseh piscih). Razlika med Trubarjem (zelo verjetno tudi Dalmatinom) ter Skalarjem in Kastelcem pa je ta, da Trubar snovni svet (kljub manjvrednosti) hvali, ga ima za potrebnega, koristnega, bogu všečnega, skratka: pozitivnega. Skalar in Kastelec pa snovni svet sovražita – po njunem je snovni svet zveličanju škodljiv, sovražen (in zato v tej nalogi poimenovan: protivreden, da stopnjevano manjvrednost ločim od manjvrednosti, ki logično izhaja iz različnih lastnosti dveh svetov), ker zapeljuje in je poln skušnjav, za Skalarja je strup in gnus.

Preden nadaljujem, moram navesti (ne)ugotovljeno razlikovanje dveh pomenov besedne zveze »ta svet« pri izbranih piscih. V Bibliji naj bi ta zveza bila uporabljena v pomenu snovnega sveta (naj mu tu pripnem oznako svet₁), poleg tega pa tudi pomenu zla na svetu, množice ljudi, ki so neverni ali grešni (začasno naj bodo svet₂). Trubar oba pomena jasno ločuje: svet₁ je (čeprav manjvreden) potreben in smiseln, občasno ga celo občuduje, svet₂ pa je protivreden (je od

hudiča, poln grehov, sestavljajo ga grešniki, ki so zveličanju nekoga ogrožajo). Enako svet₁ od sveta₂ ločuje Dalmatin: svet₂ je protivreden. Skalar in Kastelec pa svetova ločujeta bolj dvoumno ali manj jasno: posledica je ta, da ob marsikateri obsodbi sveta₁ pravzaprav obsojata svet₂.

Vsekakor na svet₁ prebiva svet₂. In ravno odnos sveta₂ do sveta₁ po vseh štirih piscih omejuje možnosti zveličanja. Z drugimi besedami: protivreden je *odnos* (večine) ljudi do snovnega ali čutnozaznavnega sveta. Snovni svet oz. vse stvaritve v njem imajo že ob stvarjenju namreč od boga dan namen (Trubar, Dalmatin, Kastelec, zelo verjetno tudi Skalar). Glavni namen vsega stvarstva je povečevanje božje slave.⁴⁰² Nujno je torej, da posameznik v vsaki stvaritvi slavi boga. To pomeni, da mora v vsaki reči ali osebi v snovnem svetu videti predvsem označevalca za eno označeno – stvarnika. Ko/če se to resnično zgodi, Trubar svet₁ pohvali. Vendar večina ljudi, svet₂, v ustvarjenem ne vidi ničesar drugega, kot ustvarjeno samo na sebi. Na stvarnika pozabijo, gre za ateizem. Lahko pa tudi za fetišizem: na stvar (ali osebo) se posameznik naveže premočno. Tako skvarjenost odnosa do snovnega kritizirajo vsi izbrani pisci: po Skalarju nevezanost na snovno zmanjšuje navezanost na boga in obratno. Po Kastelcu sledi udobnemu življenju v čutnozaznavnem svetu peklensko nadaljevanje bivanja in zemeljskemu trpljenju (ali odrekanju) nebesa. Preveč ljubeč odnos do snovnega je za Kastelca (tudi Trubarja in Dalmatina) malikovalski. Kar pomeni (neopravičljivo) grešen. Po vseh piscih ima torej protivreden svet₂ protivreden odnos do sveta₁.

Vendar sta Skalar in Kastelec za protivrednega imela tudi svet₁, snovni svet. Ob kritikah odnosa do snovnega sta optiko tudi obrnila: kritizirala sta samo snovno. Za Skalarja je čutnozaznavni svet strup, Kastelec pa bralcu svetuje, naj ga sovraži. Oba katolika sta priporočala umik ali ločenost od sveta: poleg umika od grešnikov tudi umik s fizičnega sveta. Fizična ugodja je treba omejiti, revščina in bolezen koristi, snovni svet naj bi (po Skalarju) zadrževal dušo. Nekatere omenjene predloge razjasni tudi dejstvo, da je Skalar prevedel Bonaventurovo delo ter delo frančiškanskega meniha. Po Trubarju pa »umik« s sveta prav nič ne pomaga, edina lahko pomaga nadčutna pomoč svetega duha.

⁴⁰² Prim. shemo Theodorja Beze (Delumeau, 1986: 809).

Erotična ljubezen, ki jo v tej nalogi raziskujem, je posvetna: usmerjena je na čutnozaznavni objekt, človeka. Zato sklepam, da odnos piscev do snovnega oz. čutnozaznavnega pomembno vpliva tudi na njihov odnos do erotične ljubezni. Katoliška pisca Skalar in Kastelec sta do snovnega sveta sovražna. Bolj kot uradni katolicizem, ki se je vedno znova oddaljeval od dualističnih usmeritev (gnosticizma, manihejstva, katarov itd.), je na tak nazor vplival avguštinizem (za Skalarja/Bonaventuro pojasnjen, za Kastelca pa ne, nanj se je sicer skliceval) in spiritualizem (prim. sklepni del o telesu), na nasvete o umiku s sveta gotovo frančiškanski pisec vzora Š1643, BB1683 pa je bila posvečena Ivani Suzani Paradajzar, priorici velesovskega dominikanskega samostana. To pomeni, da sta Skalar in Kastelec bila meništvo naklonjena. Lahko torej sklepam, da je sovražen odnos do čutnozaznavnega gotovo v neki meri vplival na sovražen odnos do človeka, sploh pri Kastelcu, še posebej pa do ženske – tudi pri Kastelcu. Ker je človek predstavljal protivrednost, jo je seveda tudi ljubezen do njega. Trubar in Dalmatin pa nista sovražna snovnemu, nastopila sta le proti – kot tudi Skalar in Kastelec – premočni navezanosti nanj, ljubezni do njega oz. do nekaterih stvaritev v njem. Premočna navezanost naj bi obstajala pri večini ljudi, prav tako kot erotična ljubezen. Erotična ljubezen, ko zaradi nje posameznik pozabi na stvarnika stvaritve, ki jo ljubi, predstavlja protivrednost pri vseh piscih. Kar je jasno, saj zadeva bistvo krščanske teistične religije. Menim, da je prva hipoteza potrjena.

6. 2 Telo

Vsi pisci so uporabljali delitev duša-telo, Dalmatin pa tudi trojno delitev duh-duša-telo (po Lutru). V besedilih so o človekovem telesu pisali veliko manj kot o njegovi duši, saj so bili njihovi cilji odrešenjski. Kljub temu pa so se vsi do telesa opredelili. Skalar in Kastelec sta bila spiritualista, torej sta vrednotila dušo višje kot telo. Duša je pogosto imenovana dušica, telo pa truplo (tedaj nezaznamovan izraz za pomen trup, tudi pri Trubarju). Tako za Skalarja kot za Kastelca je telo bilo dušina ječa. Pri Kastelcu se je sovraštvo do telesa bolj izražalo – čeprav ga je tudi Skalar imenoval sovražnik –, npr. z njegovimi opisi telesnega razpadanja in mimotridentskim prepričanjem, da je telo grešno in k hudemu nagnjeno, skratka: samo po sebi protivredno.

Trubar in Dalmatin pa sta (kot pri snovnem) izhajala iz namena telesa (tudi Kastelec, mogoče Skalar) in njegovih udov. Ko delovanje določenega uda prispeva k namenu, zaradi katerega je bil ud ustvarjen, ud oz. telo vrednotita pozitivno. Razmeroma, seveda, saj je, ob duši, tudi človekovo telo zaradi izvirnega greha skvarjeno in ne deluje, kot bi moralo. Treba ga je prisilno upravljati in ga omejevati (t. i. zunanja »bruma«), kar pa za zveličanje ni dovolj – telo je posvečeno šele po posameznikovi veri –, je pa nujno. Vendar je pri večini ljudi (svet₂) upravljanje telesa oz. njegova raba za Trubarja in Dalmatina problematična. Pri Trubarju sem skušal oblikovati tri tipe posameznika glede na rabo njegovega telesa: 1. grešnik svoje telo premalo omejuje; 2. asket svoje telo preveč omejuje; 3. ateist svoje telo preveč neguje – v smislu prejšnjega poglavja se preveč ukvarja s snovnim, da bi zmožel, kot je zahtevano, najbolj ljubiti boga.

Trubarjev tretji tip bi zavrnila tudi Skalar in Kastelec (saj je povezan z nazorom, ki si ga vsi izbrani pisci delijo): po Skalarju skrb za telo izkazuje neskrb za dušo, po Kastelcu pa ima telo omejene potrebe, ki jim posameznik mora zadostiti, a je presežena meja nujne skrbi za telo grešna: telo naj bi namreč v potrebah imelo mejo, greh pa naj bi imel neomejene potrebe – brezkraina skrb za telo je potem skrb za greh. Prevelika skrb za telo je po obeh protivredna. Verjetno bi sprejela opredelitev 1. tipa, saj je po njunem treba telo nujno omejevati. Zagovarjala sta asketizem (proti »Trubarjevemu« 2. tipu): za Skalarja je bilo mučenje in trpinčenje telesa pokora in prava skrb za dušo; obvladovanje telesa je še stopnjeval Kastelec. Trpinčenje, ki naj bi omejevalo greh, je predstavil mazohistično: za bolečino je hvaležen, telesna bolezen pa naj bi duši pomagala. Telo bi morali mučiti, da ne bo mučeno po zemeljski smrti. Njegova zgleda popolnosti sta bila breztelesni angel in, zelo verjetno, Kristus, ki je bil največji mučenik. Kastelec zagovarja tudi omejevanje človeških čutov, ki posredujejo impulze iz (protivrednega) snovnega sveta duši, v kateri se budijo želje. Pri uspešnem omejevanju telesa je nujna nadčutna pomoč.

Izraza meso in telo je dosledno pomensko ločeno uporabljal Trubar, pa tudi Dalmatin. Za Kastelca je pomenilo meso človeškost ali ustvarjenost, a je izraz nekoliko dvoumno uporabljal, predvsem pa je bila taka uporaba značilna za Skalarja, ta je namreč meso in telo nekje kar enačil. To pa ni tako pomembno, saj so vsi izbrani pisci menili, da je posameznikovo telo v snovnem

svetu meso (kot ustvarjeno in tudi kot skvarjeno), zaradi česar duši povzroča težave. Duša je namreč zaradi izvirnega greha prav tako skvarjena in svojega telesa ne zna dobro upravljati ali ga napačno upravlja (Avguštinov nazor, ki pa so ga prevzeli vsi štirje pisci). Če posameznik navzven, s telesom, greši, je za to kriva duša, ki telesa ne obvladuje. Če, npr., prešuštvuje. Ali če, npr., udejanja erotično ljubezen. To pomeni, da druga hipoteza ni veljavna. Katolikoma je telo sicer res protivrednost (a ponovno: bolj zaradi asketizma in spiritualizma kot zaradi jedrnega katolicizma), vsem štirim pa sta protivredna dva odnosa do telesa, »popuščanje« in prevelika skrb (luterancema še dodatno asketizem). Protivrednost erotične ljubezni pri teh piscih ni povezana neposredno s telesom, kvečjemu z odnosom duše do telesa. Zato protivrednost erotične ljubezni ne izhaja iz protivrednosti telesa.

6. 3 Erotična ljubezen

Edina mogoča institucija, ki skrbi za stik med spoloma (in institucija, ki legitimira kakršno koli medspolno naklonjenost) je pri vseh piscih zakonska zveza. Medspolnim stikom (in/v zakonski zvezi) sta bila Trubar in Dalmatin naklonjena. Z devištvom sta zakonsko zvezo v zveličavnem smislu vzporejala, medtem ko je bil Skalar bolj naklonjen devištvu (zanj je vzor), verjetno tudi Kastelec, saj je tridentinski koncil nedvoumno določil devištvo za od zakonske zveze »boljše in bolj osrečujoče«. V manjši meri so na njihova stališča gotovo vplivale biografske posebnosti: Skalar in Kastelec sta bila katoliška duhovnika v celibatu, (kasnejši) Trubar in Dalmatin pa luteranska duhovnika in za njiju celibat ni bil obvezen. Vendar je tudi Trubar (in zelo verjetno Dalmatin) devištvo zelo visoko cenil, predvsem zato, ker z izpadom takih in drugačnih gospodinskih obveznosti omogoča več pozornosti bogu. Vztrajanje v devištvu zahteva zelo veliko nadčutno pomoč. Vendar: devištvo je enako »čisto« kot zakonska zveza. Slednja ima po Trubarju in Dalmatinu (zelo verjetno tudi po Skalarju in Kastelcu) dva določena namena: povečevanje človeštva (s tem povečevanje vernikov in zato krepitev božje slave) ter zdravljenje spolnega poželenja. Poželenje naj bi bilo pri luterancih po krstu opravičljivo grešno (manjvredno), pri katolikih pa po krstu brezgrešno (tudi manjvredno), čeprav naj bi nagibalo v greh. Ker naj bi imela pri obeh krščanskih usmeritvah zakonska zveza na poželenje zdravilni učinek (ga omejala, brzdala), je jasno, da poželenje pri obeh usmeritvah protivredno *postane* z

njegovim neomejevanjem: pri luterancih postane neopravičljivo grešno, pri katolikih pa grešno – v obeh primerih onemogoča zveličanje.

Preden nadaljujem s poželenjem, moram pojasniti njegovo relevantnost za to nalogo. Vsi pisci so namreč precej pisali o ljubezni. A ta ljubezen je agape, ljubezen od boga in do boga, ki je bolj (luteransko) ali manj (katoliško) nedosegljiv ideal, mogoč le z nadčutno pomočjo. Ta vrsta ljubezni se od erotične pomembno razlikuje v svoji nefokusirani usmerjenosti: posameznik svojega objekta ljubezni ne izbira po njegovih lastnostih (zato v »izbor« pridejo vsi objekti oz. izbora sploh ni). Drugi nevrobiološki sistem v človeških možganih pa motivira čustvo erotična ljubezen, za katerega je najznačilnejši ravno opravljen izbor med vsemi spolnimi kandidati. To pa pomeni, da za raziskovanje erotične ljubezni v izbranih besedilih starejše slovenske književnosti ne zadostujeta raziskovanje pojavitev izraza ljubezen in analiza odnosa pisca do teh pojavitev. Pojavitve je treba najprej ločiti na skupino s »pravo«, »krščansko« ipd. ljubeznijo in na skupino z »nepravo« »slamnato«, »mrzlo«, »našo«, »nespodobno« ljubeznijo (Trubar), »lastnim dopadenjem« (Dalmatin), »drugo«, »posvetno«, »grdo«, »nagnusno« (Skalar), »posvetno« ljubeznijo (Kastelec) – v moje raziskovanje sodi le druga skupina pojavitev. A teh je malo in so v besedilih sporadične. V tem smislu je preboj storil Kastelec, ki je obe ljubezni obravnaval na istem mestu. Zaradi primanjkljaja neposrednih pojavitev (posvetne) erotične ljubezni v besedilih (v družbeni resničnosti njenega primanjkljaja ni bilo) sem bil torej odnose piscev do erotične ljubezni prisiljen raziskovati prek ugotavljanja odnosov piscev do poželenja. To (vzročno-posledično) povezavo mi je omogočila tudi nevrobiološka razlaga, ki sicer spolno poželenje od erotične ljubezni ločuje (ta dva imata lahko tudi različna objekta: en objekt spolnega poželenja in drug objekt erotične ljubezni), a je kljub temu poželenje (potreba po parjenju) erotični ljubezni (izboru partnerja) vzrok.

Zgoraj sem že omenil, da je v zveličavnem smislu bolj kot obstoj poželenja pomembno njegovo omejevanje. Vsi pisci so poželenje kot univerzalno človekovo lastnost (kot grešno ali h grešnemu nagibajočo) sprejeli, čeprav so zahtevali njegovo omejevanje. Vsi so bili namreč (kot Avguštín) prepričani, da je izvirni greh skvaril človeka: nekoč je ta imel (po Dalmatinu) čisto željo, zdaj pa se v njem pojavljajo protivredne (»hude«, zle, slabe, skvarjene) želje – tudi spolno poželenje.

Skalar in Kastelec sta razložila, da je bila čista želja želja po božjem, nove, skvarjene želje pa se zadovoljujejo (in ne morejo zadovoljiti) že z ustvarjenim. S krstom te želje svojo protivrednost izgubijo (pri luterancih postanejo opravičljivo grešne, pri katolikih pa grešnost izgubijo, čeprav se k njej nagibajo). Ponovno pridobivanje protivrednosti poželenja pomeni popuščanje željam oz. njihovo neomejevanje: ko/če se neomejevano poželenje razvije v erotično ljubezen, ta ne more biti motiv za sklenitev zakonske zveze, ne po Avguštinu, ne po Trubarju in ne po Dalmatinu.

Vsi štirje pisci so pisali o omejevanju poželenja, in to tako od zunaj (omejevanje impulzov, ki poželenje spodbujajo) kot od znotraj (posameznik mora poželenje zatirati v sebi). Posameznik mora omejiti hojo, obleko, poglede, besede in brezdolje (po Trubarju), obiskovanja plesov, druženje z žensko, svoje čute (po Kastelcu). V notranjosti pa posameznik želje omejuje z molitvijo, vero (po Dalmatinu) in dodatno s postom in dobrimi deli (po Kastelcu). Proti poželenju naj bi po katoliških avtorjih bilo uspešno tudi trpinčenje telesa (gl. zgoraj). Učinkovitost asketskih praks in dobrih del je specifično katoliška, saj ima pri luterancih to svetna manipulacija omejen onstranski učinek. Za obojno, notranje in zunanje, omejevanje poželenja potrebuje posameznik nadčutno pomoč (po Trubarju vero, po Dalmatinu pomoč svetega Duha, po Kastelcu pomoč Kristusa in Marije). To posamezniki dobijo tudi z zakonsko zvezo: po katolikih iz njene zakramentalnosti, po luterancih pa po veri. Z omejevanjem postane poželenje opravičeno grešno oz. brezgrešno.

Učinkovito zdravilo naj bi bila tudi želja po bogu. Po Trubarju, Dalmatinu in Kastelcu ima vse ustvarjeno svoj namen, tudi ljubezen (verjetno tudi po Skalarju, če je zanj ljubezen nujna): namenjena je ljubljenju boga. Obstoje ljubezni je upravičen le s tem namenom. Po Trubarju (verjetno tudi Dalmatinu), Skalarju in Kastelcu je objekt posameznikove največje naklonjenosti (ljubezni) lahko le en: ali je to samo bog oz. stvarnik (posameznik je pravičen) ali je to samo čutnoznavni objekt oz. stvaritev (posameznik je neveren oz. grešen, pripada svetu₂). Po Trubarju in Dalmatinu bi se moral posameznik (z nujno božjo pomočjo) truditi, da v od boga ustvarjenem objektu svojega poželenja vidi le stvarnikovo stvaritev, da torej za njegovim objektom poželenja »v resnici« stoji bog in je objekt poželenja le označevalec za drug objekt

poželenja, ki je bog. Skalar in Kastelec sta menila podobno, a ne enako: po njiju je z nadčutno pomočjo želja po bogu mogoča, z isto pomočjo naj bi posameznik obrnil svoje poželenje od čutnozaznavnega k nadčutnemu. S tem bi se bogu popolnoma predal, do snovnega sveta pa naklonjenost (idealno: povsem) izgubil. Dodatno (glede na luteranca) sto bila prepričana, da se subjekt ljubezni prilikuje svojemu objektu: z ljubeznijo do boga se posameznik dvigne na višjo bivanjsko stopnjo (kar je značilnost mysticizma, a tudi platonizma). Obračanje ali usmerjanje ljubezni je pri Skalarju in Kastelcu mogoče tudi zato, ker je na posameznih mestih v besedilih njuna ljubezen do boga erotična, Platonov nebeški eros. Taka ljubezen je pri Skalarju očitna v priredbi Bonaventurovega⁴⁰³ dela (kjer je tudi agape), pa tudi v priredbi Wolffovega dela in celo pri VS1643, katerega pisec še ni z gotovostjo določen. Erotično-nabožni tip ljubezni pa ima tudi Kastelec. Ta tip ljubezni sem skušal dokazati z navedki iz del obeh piscev, ki so polni želja pisca (tj. erosa), ne pa njegovih/božjih darov (tj. agape). Pravoverni katoliški mistiki naj bi erotično govorico, ki je podobna govorici dvorske neizpolnljive ljubezni, uporabljali zaradi nepremostljivosti ontološkega brezna (Rougemont, 1999: 160, 164). Zato je treba pri avtorjih, ki so blizu mysticizmu, paziti ter ločevati erotično-posvetni tip in erotično-nabožni tip erotične ljubezni, od tega pa tudi agape.

Iz načina omejevanja poželenja sem abstrahirala štiri Trubarjeve in Dalmatinove tipe: 1. notranje pravični (in zato hkrati zunanje pravični) je bil le Kristus. Tu je poželenje povsem omejeno, saj ga – ni. 2. notranje pravični po veri (zato tudi zunanje pravični) so vsi verujoči – sicer niso notranje pravični, a jim je tak status dodeljen po njihovi veri. S svojim poželenjem se vojskujejo in ga omejujejo, kolikor ga z božjo pomočjo lahko. Nehoteni ali nezavedni spodrsaljaji – tudi nekontrolirano spolno poželenje – so opravičljivi grehi. Ker svoje poželenje omejujejo, se erotična ljubezen pri njih zelo težko razvije, če/ko pa se, se morajo od nje odvrniti. 3. tip hinavca, ki je le zunanje pravičen, pred ljudmi, a v sebi poželenja ne omejuje. Razvije erotično ljubezen, morebitno vedênje, ki sledi, pa uspešno skriva pred ljudmi. Za zveličanje se mora pokesati in pokoriti. 4. vztrajni grešnik, ki ne omejuje ne poželenja, ne čustva, h kateremu lahko poželenje vodi, ne vedênja, ki lahko iz čustva izhaja. Tako vedênje je npr. prešuštvo ali izvenzakonska

⁴⁰³ V času Bonaventure (1221–1274) se je govorica dvorske ljubezni (nebeškega erosa) ravno razmahnila.

zveza, kar mora, po Trubarju, preganjati tudi posvetna oblast, cerkvena oblast pa, po Dalmatinu, izločiti iz cerkve.

Če torej posameznik svojega spolnega poželenja ne omejuje, se lahko razvijeta protivredno čustvo in protivredno vedênje. Proces zaljubljanja lahko prikažem s Kastelcem: neomejevanje (spolnega) poželenja (»želje« do stvaritve v snovnem svetu) je protivredno, vodi v razvoj (erotično-posvetne) ljubezni (»slepote«, s katero je duša »prilepljena« na ustvarjeni svet), ki je protivredna in vodi v razvoj protivrednega vedênja (»nečistosti«, ko je objekt seksualiziran človek in »lakomnosti«, ko je objekt reč). Podoben postopek sem za luterance prikazal že pri analizi Trubarjevih besedil, zato tu le na kratko: s krstom in po veri je skvarjenost posameznika, ki vključuje tudi spolno poželenje, opravičeno grešna. Ko se poželenje pojavi, se mora posameznik z njim bojevati, sicer pade v protivrednost. Erotična ljubezen, posledica neomejevanja, je tudi protivredna, posameznik jo sicer še zakriva, a ne pred bogom (tip hinavca). Vztrajni grešniki pa so tisti, ki erotični ljubezni pustijo, da je motiv njihovega vedênja, npr. odločanja za zakonsko zvezo.

* * *

Zdi se, da tretja hipoteza velja: odnos pisca do izvirnega greha, njegovih posledic – in med njimi poželenja – vpliva na njegov odnos do erotične ljubezni: neomejevano poželenje je protivredno, škoduje zveličanju posameznika, prav tako pa erotična ljubezen, ki je pravzaprav posledica poželenja, in tudi njegova spodbuda. Glavni razlog za sovraštvo do (posvetnega tipa) erotične ljubezni je strah pred ateizmom: premočna čustvena navezanost na človeka naj bi oddaljevala možnost čustvene navezanosti na boga stvarnika – ta razlog velja tako pri luterancih kot katolikih. Naj vse tri hipoteze še nekoliko povežem. Pri luterancih se prva hipoteza (odnos pisca do čutnozaznavnega sveta vpliva na njegov odnos do erotične ljubezni) in druga hipoteza (odnos pisca do človeškega telesa vpliva na njegov odnos do erotične ljubezni) nekako stekata v tretjo: če se je v analizi po prvi hipotezi kot protivreden pokazal dušin *odnos* do snovnega sveta, po drugi hipotezi pa kot protivredno dušino *upravljanje* s telesom, sledi sklep, da je glavni izvor protivrednosti v dušinih nagibih. Od tu je, po luteransko, obstoj erotične ljubezni zaradi izvirnega

greha šele mogoč. Izbrana katoliška pisca imata z luterancema nekaj podobnosti (predvsem zaradi svoje teološke konzervativnosti), npr. poudarjanje posledic izvirnega greha in človekove popolne skvarjenosti. Tudi razlogi za obsodbo erotične ljubezni posvetnega tipa so podobni luteranskim, dodala sta še specifične asketizma in spiritualizma (protivrednost snovnega sveta in protivrednost telesa). Ravno zato so njuni poudarki drugje, enako uspešno kot tretja pa je njun odnos do erotične ljubezni pojasnila tudi prva hipoteza. Po celotni obravnavi menim, da religioznost piscev starejše slovenske književnosti *bistveno določa* njihove nazore, tudi glede erotične ljubezni. Sicer je razvoj besedilnih vrst sčasoma res omogočal lažjo tematizacijo ljubezni (gl. poglavje o starejši književnosti), vendar so tudi manj literarne oblike protestantskih piscev posledica njihove religijske usmeritve: osnovni religijski pouk s (tu analiziranimi) besedili bi naj bralne potrebe verujočih usmerjal neposredno k svetemu besedilu. Katolicizem pa je življenje verujočih bolj prežemal (z vidnimi manifestacijami že prej, s poudarkom na osebnem religioznem občutenju pa od 17. stoletja), na vsakem koraku je ponudil pojasnilo, zavetnika ... in kmalu tudi besedilo. Tako je razumljivo, da je v besedilu izpostavljena obravnava ljubezni posvetno-erotičnega tipa v slovenskem jeziku bila najprej na voljo katoliškemu plemstvu.

Moja naloga ima precej pomanjkljivosti, vsaj nekatere omenjam tukaj. Za zanesljivejše ugotovitve bi moral v analizo vključiti tudi Trubarjevo postilo iz leta 1558, HP1595 preučiti bolj natančno (študiral sem le tista mesta, na katera so me opozorile rubrike, in pridigo o Mariji Magdaleni ter poročni pridigi) ter vključiti Juričič-Kreljevo postilo, od katoliških tiskov bi bila smiselna obravnava katekizmov Petra Kanizija (ki ju je Čandek v protiprotestantski dobi prevajal). V mojem izvodu BB1682 manjkajo listi s stranmi 132/133, 284/285 in 454/455, slednji je najbrž pomembnejši. Moral bi jih pridobiti in preveriti še te. Sicer pa upam predvsem, da je metodologija te naloge teoretično dovolj dobro postavljena, da je uporabna tudi za analizo ljubezni pri piscih, katerih število se po v tej nalogi izbranih znatno poveša.

7 Literatura in viri

7. 1 Strokovna literatura

- AHAČIČ, Kozma (2012): *Zgodovina misli o jeziku na Slovenskem: katoliška doba (1600–1758)*. Ljubljana: Založba ZRC. Dostopno na: books.google.si/books?isbn=961254378X (14. 10. 2013).
- AVGUŠTIN, Avrelij (1993): *Zakonski stan in poželenje*. Ljubljana: KRT.
- BATAILLE, Georges (2001): *Erotizem*. Ljubljana: Založba /*cf.
- BECK, Ulrich in BECK-GERNSHEIM, Elisabeth (2006): *Popolnoma normalni kaos ljubezni*. Ljubljana: FDV.
- BENEDIK, Metod (1991): Protireformacija in katoliška prenova. *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Ur. Metod Benedik idr. Celje: MD. 113–152.
- BJELČEVIČ, Aleksander (2010a): Kaj spada v starejšo književnost do Pisanic? *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*. Ur. Aleksander Bjelčevič. Ljubljana: ZZFF. 3–8.
- BJELČEVIČ, Aleksander (2010b): Samo še ena obletnica? *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*. Ur. Aleksander Bjelčevič. Ljubljana: ZZFF. ix–xii.
- BJELČEVIČ, Aleksander (2013): Starejša slovenska književnost v literarni vedi po letu 1990. *Slavistična revija*, 61, 1. 117–134. Dostopno na: http://www.srl.si/sql_pdf/SRL_2013_1_11.pdf, 4. 11. 2013.
- BONAZZA, Sergio (1996): Primož Trubar in italijanska reformacija. *III. Trubarjev zbornik: prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem*. Ur. Franc Jakopin idr. Ljubljana: SM in SPDPT. 22–33.
- BURCKHARDT, Jacob (1963): *Renesančna kultura v Italiji*. Ljubljana: DZS.
- DANIÉLOU, Jean in MARROU, Henri-Irénée (1988): *Zgodovina Cerkve. I, Od začetkov do Gregorja Velikega*. Ljubljana: Družina.
- DELUMEAU, Jean (1982): *Strah na Zapadu: XIV - XVIII veka: opsednuti grad*. Novi Sad: Kulturni centar Vrnjačke Banje.

- DELUMEAU, Jean (1986): *Greh i strah: stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada in Dnevnik.
- DEŽELAK TROJAR, Monika (2010): Adam Skalar in njegov rokopisni kodeks – Skalarjevo prevajalsko delo. *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*. Ur. Aleksander Bjelčevič. Ljubljana: ZZFF. 19–40.
- DOLINAR, France Martin (1996): Cerkevne razmere na Slovenskem v 16. stoletju. III. *Trubarjev zbornik: prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem*. Ur. Franc Jakopin idr. Ljubljana: SM in SPDPT. 148–156.
- FISHER, Helen idr. (2002): Defining the Brain Systems of Lust, Romantic Attraction, and Attachment. *Archives of Sexual Behavior*, 31, 5. Kluwer Academic Publishers-Plenum Publishers. 413–419.
Dostopno na: <http://www.helenfisher.com/downloads/articles/14defining.pdf> (29. 10. 2013).
- FLANDRIN, Jean-Louis (1986): *Družina: sorodstvo, družina in spolnost v Franciji od 16. do 18. stoletja*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- GESTRIN, Ferdo (1952): Družbeni razredi na Slovenskem in reformacija. *Drugi Trubarjev zbornik: ob štiristoletnici slovenske knjige*. Ur. Mirko Rupel. Ljubljana: SM. 15–56.
- GIDDENS, Anthony (2000): *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*. Ljubljana: Založba /*cf.
- GOODY, Jack (2003): *Evropska družina: zgodovinskoantropološki esej*. Ljubljana: Založba /*cf.
- GRAFENAUER, Bogo (1991): Pokristjanjevanje Slovencev. *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Ur. Metod Benedik idr. Celje: MD. 29–60.
- GRDINA, Igor (1997): *Starejša slovenska nabožna književnost*. Ljubljana: DZS.
- GRDINA, Igor (1999): *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja.
- GRDINA, Igor (2002): Uvod. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 7–17.
- HUIZINGA, Johan (2011): *Jesen srednjega veka*. Ljubljana: SH.
- ILIĆ, Luka (2013): Matija Vlačić Ilirik v teoloških kontroverzah 16. stoletja. *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma*, 17/18, 17. Ljubljana: SPDPT. 217–238. Dostopno na: http://www.academia.edu/4973157/Matija_Vlacic_Ilirik_v_teoloskih_kontroverzah_16._stolet

ja_Matthias_Flacijs_Illyricus_in_the_Theological_Controversies_of_the_Sixteenth_Century _ (11. 1. 2014).

- JERMAN, Frane (1986): Idejne prvine reformacije. *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ur. Breda Pogorelec in Jože Koruza. Ljubljana: FF. 121–128.
- JERŠE, Sašo (2009a): Vera in hotenja: silhuete religioznosti v zgodnjem novem veku. *Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času*. Ur. Sašo Jerše. Ljubljana: SM. 13–29.
- JERŠE, Sašo (2009b): Vera, upanje, oblast: o notranjeavstrijskem političnem imaginariju v času verskih vrenj. *Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času*. Ur. Sašo Jerše. Ljubljana: SM. 67–103.
- JOŠAR, Ludvik idr. (ur.) (1995): *Protestantski katekizem*. Ljubljana: Enotnost in Evangeličanska cerkev v Sloveniji.
- JOVANOVSKE, Alenka (2004): Ljubezen in lepo: hermenevtika ljubezni. *Poligrafi*, 33/34, 9. Ljubljana: Nova revija. 25–51.
- JUVAN, Marko (1989): Slovenska baročna pridiga kot transtekstualni pojav. *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ur. Aleksander Skaza in Ada Vidovič-Muha. Ljubljana: FF. 175–184.
- JUVAN, Marko (1997): Vprašanje o literarnosti – nekaj uvodnih opazanj. *Slavistična revija*, 45, 1–2. 207–223. Dostopno na: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-FSULCT7Z> (9. 10. 2013).
- KERŠEVAN, Marko (1993): Avguštin – »Cerkveni oče Zahoda«. V: Avrelij Avguštin: *Zakonski stan in poželenje*. Ljubljana: KRT. 7–30.
- KERŠEVAN, Marko (2001a): Protestantizem in protestantsko načelo. *Poligrafi*, 6, 21/22. Ljubljana: Nova revija. 3–47.
- KERŠEVAN, Marko (2001b): Protestantizem kot vprašanje nove/drugačne krščanske zavesti na Slovenskem (v različnih socialnih okoljih). *450-letnica slovenske knjige in slovenski protestantizem*. Ur. Marko Kerševan. Ljubljana: SPDPT in ZIFF. 160–185.
- KERŠEVAN, Marko (2006): Slovenci in protestantizem danes. *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ur. Marko Kerševan. Ljubljana: ZIFF. 13–57.

- KERŠEVAN, Marko (2010): Reformacija, protestantsko krščanstvo in značilnosti moderne družbe. *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*. Ur. Aleksander Bjelčevič. Ljubljana: ZZFF. 595–605.
- KERŠEVAN, Marko (2012): *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: CZ.
- KNOP, Seta (2004): Prepoved ljubiti: konflikt med delom in življenjem. *Poligrafi*, 9, 33/34. Ljubljana: Nova revija. 147–164.
- KNOWLES, David in OBOLENSKY, Dimitri (1991): *Zgodovina Cerkve. 2, Srednji vek*. Ljubljana: Družina.
- KORUZA, Jože (1989): Obdobje baroka – odprto vprašanje slovenske literarne zgodovine in kulturologije. *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ur. Aleksander Skaza in Ada Vidovič-Muha. Ljubljana: FF. 9–15.
- KOS, Janko (1986): Slovenska protestantska književnost v primerjalnotipološki perspektivi. *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*. Ur. Darko Dolinar. Ljubljana: SAZU. 49–55.
- KRAJNC-VREČKO, Fanika (2003): K drugi knjigi Zbranih del Primoža Trubarja. *Zbrana dela Primoža Trubarja II*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 411–425.
- KUZMIČ, Mihael (2006): Švicarska reformacija in njeni vplivi na Slovenskem. *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ur. Marko Kerševan. Ljubljana: ZIFF. 197–216.
- LUHMANN, Niklas (2011): *Ljubezen kot strast:h kodiranju intimnosti*. Ljubljana: Krtina.
- MLINARIČ, Jože (1991): Cerkev na Slovenskem v srednjem veku. *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Ur. Metod Benedik idr. Celje: MD. 61–91.
- NAVERNIK, Ignac (2011): Duhovna podoba Japlja v izbranih pesmih. *Japljev zbornik*. Ur. Marjeta Humar. Kamnik, Ljubljana: Občina Kamnik in Založba ZRC. 187–203.
- OCVIRK, Drago K. (2004): Prijateljstvo kot teofanija v krščanstvu. *Poligrafi*, 9, 33/34. Ljubljana: Nova revija. 81–96.
- OGRIN, Matija (2010): Skalarjev rokopis, 1643. Meditativna proza v kontekstu katoliške obnove. *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*. Ur. Aleksander Bjelčevič. Ljubljana: ZZFF. 129–146.
- OŽINGER, Anton (1991): Kriza cerkvenega življenja in reformacija na Slovenskem. *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Ur. Metod Benedik idr. Celje: MD. 93–112.

- PATERNU, Boris (1986): Protestantizem in konstituiranje slovenske književnosti. *16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ur. Breda Pogorelec in Jože Koruza. Ljubljana: FF. 53–74.
- PATERNU, Boris (1989): Barok pri Prešernu. *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ur. Aleksander Skaza in Ada Vidovič-Muha. Ljubljana: FF. 67–78.
- PLATON (2009): Simpozij. *Zbrana dela*, 2. knjiga. Ljubljana: KUD Logos.
- POGAČNIK, Jože (1968): *Zgodovina slovenskega slovstva*. Maribor: Obzorja.
- POGAČNIK, Jože (1990): *Starejše slovensko slovstvo*. Ljubljana: ZIFF.
- POGAČNIK, Jože (1996): Delo slovenskih protestantskih piscev v literarni zgodovini. *III. Trubarjev zbornik: prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem*. Ur. Franc Jakopin idr. Ljubljana: SM in SPDPT. 63–72.
- PONIŽ, Denis (1989): Pojem baroka v literarnozgodovinskem opusu Antona Slodnjaka. *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ur. Aleksander Skaza in Ada Vidovič-Muha. Ljubljana: FF. 49–53.
- RAJHMAN, Jože (1986a): Pomen Kreljevega Christlich bedencken in Dalmatinove De catholica et catholicis disputatio za teološki razvoj slovenske reformacije. *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*. Ur. Darko Dolinar. Ljubljana: SAZU. 41–48.
- RAJHMAN, Jože (1986b): Razvoj Trubarjeve teološke misli (1557 - 1575). *Simpozij Slovenci v evropski reformaciji šestnajstega stoletja*. Ur. Anton Janko. Ljubljana: ZIFF. 165–172.
- RAJHMAN, Jože (1989): Vpliv zahodnoevropske mistike na slovensko literaturo 17. in 18. stoletja. *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ur. Aleksander Skaza in Ada Vidovič-Muha. Ljubljana: FF. 129–135.
- RAJHMAN, Jože (1996): Pogled katoliške teologije na slovensko reformacijo. *III. Trubarjev zbornik: prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem*. Ur. Franc Jakopin idr. Ljubljana: SM in SPDPT. 86–92.
- RAJŠP, Vinko (1986): Družbeni nazor slovenskih protestantov v luči Trubarjeve Cerkovne ordninge. *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*. Ur. Darko Dolinar. Ljubljana: SAZU. 27–40.
- RAJŠP, Vincenc (1996): Družbeni nazori slovenskih reformatorjev in družbena podoba slovenske reformacije. *III. Trubarjev zbornik: prispevki z mednarodnega znanstvenega*

- simpozija Reformacija na Slovenskem*. Ur. Franc Jakopin idr. Ljubljana: SM in SPDPT. 93–100.
- REALE, Giovanni (2004): Narava Erosa, demoni posrednika. *Poligrafi*, 9, 33/34. Ljubljana: Nova revija. 187–209.
 - REISP, Branko (1989): Tiskarska produkcija v Ljubljani od leta 1678 do 1764. *Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*. Ur. Aleksander Skaza in Ada Vidovič-Muha. Ljubljana: FF. 433–440.
 - ROUGEMONT, Denis de (1999): *Ljubezen in Zahod*. Ljubljana: /*cf.
 - SCHMIDT, Vlado (1986): Pedagoško delo protestantov na Slovenskem v 16. stoletju. *Simpozij Slovenci v evropski reformaciji šestnajstega stoletja*. Ur. Anton Janko. Ljubljana: ZIFF. 203–211.
 - SIMMEL, Georg (2000): Eros, platonski in sodobni. *Izbrani spisi o kulturi*. Ljubljana: SH. 217–230.
 - SKUBIC, Andrej Ermenc (2003): *Sociolekti v jezikovni stvarnosti in literarnem delu (primerjava med slovenščino in angleščino)*. Doktorska disertacija. Ljubljana: FF.
 - STRLE, Anton (1977): *Vera Cerkev: dokumenti cerkvenega učiteljstva*. Celje: MD.
 - ŠIRCA, Alen Albin (2012): Renesancijski humanizem v slovenski književnosti v obdobju reformacije in baroka. *Svetovne književnosti in obrobja*. Ur. Marko Juvan. Ljubljana: Založba ZRC. 193–220.
 - ŠKAMPERLE, Igor (2004a): Razumevanje ljubezni, erosa in magije v renesansi. *Poligrafi*, 9, 33/34. Ljubljana: Nova revija. 117–146.
 - ŠKAMPERLE, Igor (2004b): Uvodna beseda. *Poligrafi*, 9, 33/34. Ljubljana: Nova revija. 3–11.
 - TÜCHLE, Hermann idr. (1994): *Zgodovina Cerkev. 3, Reformacija, protireformacija in katoliška prenova*. Ljubljana: Družina.
 - VILFAN, Sergij (1986): Pravni položaj kranjskih deželni stanov in njegov vpliv na reformacijo. *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*. Ur. Darko Dolinar. Ljubljana: SAZU. 7–16.
 - VINKLER, Jonatan (2004): Slovenska protestantska veroizpoved in cerkveni red za vse dni v letu. *Zbrana dela Primoža Trubarja III*. Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Darila Rokus in SPDPT. 605–644.

- VINKLER, Jonatan (2006): Trden grad je naš Gospod. *Zbrana dela Primoža Trubarja IV.* Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Darila Rokus in SPDPT. 501–584.
- VINKLER, Jonatan (2012): K osmi knjigi Zbranih del Primoža Trubarja. *Zbrana dela Primoža Trubarja VIII.* Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Pedagoški inštitut. 465–476. Dostopno na: <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=125> (9. 10. 2013).
- VOJE, Ignacij (1996): Odnos fevdalnih rodbin na Kranjskem do reformacije. *III. Trubarjev zbornik: prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija Reformacija na Slovenskem.* Ur. Franc Jakopin idr. Ljubljana: SM in SPDPT. 214–221.
- VREČKO, Janez (2004): Eros in grški roman. *Poligrafi*, 9, 33/34. Ljubljana: Nova revija. 13–24.
- WRIGHT, Robert (2008): *Moralna žival: pogledi evolucijske psihologije na človeško naravo.* Ljubljana: MK.
- ZALTA, Anja (2006): Protestantizem med koroškimi Slovenci. *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa.* Ur. Marko Kerševan. Ljubljana: ZIFF. 143–160.
- ŽNIDARŠIČ GOLEC, Lilijana (2009): Trubarjeva Cerkovna ordninga med želenim in živetim. *Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času.* Ur. Sašo Jerše. Ljubljana: SM. 224–242.

7. 2 Viri

- DALMATIN, Jurij (1584): Gmain predguvor čez vso Sveto Biblio [GP1584]. *Biblia, tu je, vse Svetu pismu, Stariga in Noviga Testamenta.* Wittenberg: Hans Kraffts Erben. Neoštevilčeno. Dostopno na: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd16/content/structure/999828> (14. 8. 2013).
- KASTELEC, Matija (1682): *Bratovske buqvice s. roženkranca* [BB1682]. Ljubljana: Janez Krstnik Mayr.
- KASTELEC, Matija (1684): *Nebeški cyl* [NC1684]. Ljubljana: Jožef Tadej Mayr. Dostopno na: <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-U0VV9HMW> (7. 10. 2013).

- SKALAR, Adam (2011a [1643]): Eksemplar od svetiga Bonaventura [**E1643**]. *Skalarjev rokopis 1643*. Ur. Monika Deželak Trojar. Celje: Celjska MD in Društvo MD. 393–799 [190ar–392r]. Dostopno na: http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_040_02/FACSIMILE/ (13. 11. 2013).
- SKALAR, Adam (2011b [1643]): Šula tiga premišluvana [**Š1643**]. *Skalarjev rokopis 1643*. Ur. Monika Deželak Trojar. Celje: Celjska MD in Društvo MD. 9–392 [1r–190v]. Dostopno na: http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_040_01/FACSIMILE/ (13. 11. 2013).
- SKALAR, Adam (2011c [1643]): Vsakdanje spomišlane vernih kršanskih dušic [**VS1643**]. *Skalarjev rokopis 1643*. Ur. Monika Deželak Trojar. Celje: Celjska MD in Društvo MD. 801–803 [393r–394r]. Dostopno na: http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_040_03/FACSIMILE/ (13. 11. 2013).
- SKALAR, Adam (2011č [1643]): Vselaj inu nikoli, to je večnost [**VIN1643**]. *Skalarjev rokopis 1643*. Ur. Monika Deželak Trojar. Celje: Celjska MD in Društvo MD. 805–888 [395r–435v]. Dostopno na: http://ezb.ijs.si/fedora/get/nrss:nrss_ms_040_04/FACSIMILE/ (13. 11. 2013).
- TRUBAR, Primož (2002a [1550]): Abecedarium [**ABC1550**]. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 281–308.
- TRUBAR, Primož (2002b [1550]): Catechismus [**K1550**]. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 19–278.
- TRUBAR, Primož (2002c [1555]): Abecedarivm [**ABC1555**]. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 311–325.
- TRUBAR, Primož (2002č [1555]): Catechismvs [**K1555**]. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 327–525.
- TRUBAR, Primož (2012 [1557]): Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor [**EDP1557**]. *Zbrana dela Primoža Trubarja VIII*. Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Pedagoški inštitut. 13–208. Dostopno na: <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=125> (14. 8. 2013).
- TRUBAR, Primož (2005a [1562]): Articuli oli deili te prave, stare vere kersčanske [**A1562**]. *Zbrana dela Primoža Trubarja III*. Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Darila Rokus in SPDPT. 5–224.
- TRUBAR, Primož (2005b [1564]): Cerkovna ordninga [**CO1564**]. *Zbrana dela Primoža Trubarja III*. Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Darila Rokus in SPDPT. 227–578.

- TRUBAR, Primož (2002d [1566]): Abecedarivm [**ABC1566**]. *Zbrana dela Primoža Trubarja I.* Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 527–540.
- TRUBAR, Primož (2003 [1575]): Catechismus z dveima izlagama [**K2I1575**]. *Zbrana dela Primoža Trubarja II.* Ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in SPDPT. 57–239.
- TRUBAR, Primož idr. (1595): *Hišna postilla D. Martina Lutheria* [**HP1595**]. Tübingen: Georg Gruppenbach. Dostopno na: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-02UIU4RU> (14. 8. 2013).

7. 3 Pripomočki

- *Catholic Encyclopedia* (1913). Ur. Charles George Herbermann idr. New York: The Encyclopedia Press. Dostopno na: <http://newadvent.org/cathen/>, [http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)) (15. 1. 2014).
- DALMATIN, Jurij (1584): Register. *Biblia, tu je, vse Svetu pismu, Stariga in Noviga Testamenta.* Wittenberg: Hans Kraffts Erben. Neoštevilčeno. Dostopno na: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd16/content/structure/999828> (13. 11. 2013).
- DEBENJAK, Božidar idr. (2001): *Veliki nemško-slovenski slovar*. Ljubljana: DZS.
- GOLEC, Boris (2009): Besedišče in slovarček. *Mestna prisežna besedila v slovenskem jeziku do začetka 19. stoletja*. Ljubljana: ZRC SAZU. Dostopno na: <http://nl.ijs.si/e-zrc/prisege/html/Slovar.html> (12. 11. 2013).
- HLADNIK, Miran (2002): *Praktični spisovnik ali Šola strokovnega ubesedovanja*. Ljubljana: FF. Dostopno na: <http://lit.ijs.si/spisovn.html> (15. 1. 2014)
- JAZBEC, Helena (2007): *Nemške izposojenke pri Trubarju*. Ljubljana: Založba ZRC. Dostopno na: <http://books.google.si/books?id=IWWJAAAAMAAJ> (7. 11. 2013).
- JURANČIČ, Janko (1955): *Srbohrvatsko-slovenski slovar*. Ljubljana: DZS.
- NAHTIGAL, Rajko (1914): *Freisingensia. Časopis za zgodovino in narodopisje*, 11, 1. Maribor: Zgodovinsko društvo v Mariboru. 1–12. Dostopno na: <http://www.sistory.si/SISTORY:ID:979> (9. 11. 2013).

- PLETERŠNIK, Maks (2010): *Slovensko-nemški slovar*. Ljubljana: ISJ ZRC SAZU. Dostopno na: <http://bos.zrc-sazu.si/pletersnik.html> (7. 11. 2013).
- *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (2000). Ljubljana: ISJ ZRC SAZU. Dostopno na: <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> (7. 11. 2013).
- *Slovar starejšega slovenskega knjižnega jezika*. Ur. Tomaž Erjavec. Ljubljana: IJS OTZ. Dostopno na: <http://nl.ijs.si/imp/imp25k/html-s/> (8. 11. 2013).
- *Slovenski biografski leksikon* (2009). Ljubljana: SAZU in ZRC SAZU. Dostopno na: <http://ezb.ijs.si/fedora/get/sbl:header/VIEW/> (7. 11. 2013).
- *Sveto pismo stare in nove zaveze: slovenski standardni prevod* (2006). Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije. Dostopno na: <http://www.biblija.net/biblija.cgi?m=&lang=sl> (7. 11. 2013).
- *Wikipedija: prosta enciklopedija*. Dostopno na: http://sl.wikipedia.org/wiki/Glavna_stran; http://en.wikipedia.org/wiki/Main_Page (15. 1. 2014).