

ISSN2464-0344

Res novae



Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science

Bernard Goršak

SAME FOUR-FOLD STRUCTURE OF SOBORNOST AND CHRISTIAN
TRILATERAL SITUATION ETHICS

Simon Malmenvall

SMRT BORISA IN GLEBA KOT POSEBITEV KRŠČANSKEGA POLITIČNEGA
IDEALA IN POJAV VLADARSKIH MUČENCEV

Petja Mihelič

RACIONALNOST ZNANSTVENEGA RAZISKOVANJA
NARAVNEGA PRAVA

David Petelin

PRVI LASTNIKI PATIDENČNE HIŠE A NA GOSPOSKI ULICI 10
IN DRUŽINA PEER V LJUBLJANI

Jernej Šček

PICCOLOMINIJEVO PISMO MEHMEDU IN
KRŠČANSKA LECTIO CIVILNEGA HUMANIZMA

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut
Faculty of Law and Business Studies, Catholic Institute

LETNIK 6 • 2021 • ŠTEVILKA 1

RES NOVAE

Res novae

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Simon Malmenvall

Spletni naslov:

<http://www.katoliski-institut.si/sl/raziskovanje/res-novae>

E-pošta:

simon.malmenvall@kat-inst.si

Uredniški odbor:

Philip Booth (Institute of Economic Affairs, London, Velika Britanija),
Andres Fink (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad
de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina), José Ignacio Murillo
(Universidad de Navarra, Instituto Cultura y Sociedad, Pamplona,
Španija), Aniko Noemi Turi (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in
poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Mitja Steinbacher (Katoliški
inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija),
Anton Stres (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede,
Ljubljana, Slovenija), Zoran Vaupot (Katoliški inštitut, Fakulteta za
pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija).

Leto izida: 2021

Tisk:

Primitus d. o. o., Ljubljana

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Naklada:

200 izvodov

Letna naročnina:

28€ (Slovenija), 40€ (Evropa), 57\$ (ostalo navadno),

66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352

Res novae

Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science



SPIRITUS
AUTEM
VIVIFICAT

LETNIK 6 • 2021 • ŠTEVILKA 1

Vsebina

Bernard Goršak

Same Four-Fold Structure of Sobornost and
Christian Trilateral Situation Ethics

7

Simon Malmenvall

Smrt Borisa in Gleba kot posebitev krščanskega
političnega ideala in pojav vladarskih mučencev

26

Petja Mihelič

Racionalnost znanstvenega raziskovanja
naravnega prava

69

David Petelin

Prvi lastniki patidenčne hiše A
na Gosposki ulici 10
in družina Peer v Ljubljani

85

Jernej Šček

Piccolominijevo Pismo Mehmedu in
krščanska lectio civilnega humanizma

129

UDK: 17.023:1(470)
pregledni znanstveni članek

Bernard Goršak

doktor bioloških in biotehniških znanosti
(Alma mater Europaea Maribor)

Same Four-Fold Structure of Sobornost and Christian Trilateral Situation Ethics

Abstract: In search of the perfect ideal proponents of sobornost often look back to the first Christian communities. This is expected since the unity was probably their most distinguished attribute, as expressed particularly with the New Testament term koinonia. Some authors use sobornost and koinonia interchangeably as both describe basically the same concept of fellowship and sharing of property. Nonetheless, subsistence of such human fellowship requires as a precondition superhuman inner cohesive force which can originate only from God through his commandments and sacraments. This force can be construed as the four pillars, on which the whole catechesis is built: declaration of creed, seven holy sacraments, living by faith and prayer. As presented in this paper, same four pillars are also the building blocks of the Christian trilateral situation ethics and consequently affirm this ethics to be the primary ethics of any community living sobornost/koinonia.

Key words: sobornost, trilateral situation ethics, koinonia

Enaka štiridelna struktura sobornosti in krščanske trilateralne situacijske etike

Izvleček: V iskanju popolnega ideala se zagovorniki sobornosti pogosto ozirajo k prvim krščanskim skupnostim. To je pričakovano, saj je bila enotnost verjetno njihova najbolj izrazita lastnost, zlasti ob upoštevanju pomena novozaveznega izraza koinonia. Nekateri avtorji izmenično uporabljajo sobornost in koinonia, saj oba izraza v osnovi označujeta isti koncept družbe in skupne rabe oziroma delitve lastnine. Kljub temu je predpogoj za obstoj takega človeškega združenja nadčloveška notranja povezovalna sila, ki pa lahko izhaja edinole iz Boga po njegovih zapovedih in zakramentih. To silo lahko razumemo tudi kot štiri stebre, na katerih je zgrajena celotna kateheza: izpoved vere, sedem svetih zakramentov, življenje po veri in molitev. Kot je predstavljeno v prispevku, so isti štirje stebri gradniki tudi krščanske trilateralne situacijske etike. To nas utrjuje v prepričanju, da je prav ta etika primarna etika vsake skupnosti, ki živi v sobornosti/koinoniji.

Ključne besede: sobornost, trilateralna situacijska etika, koinonia

Introduction

The first condition of any Christian sobornost is baptism, which translates later in the life of the Catholic and Orthodox congregations in the participation in the Holy Eucharist. (Goršak 2020, 101) This notion has very practical implications as there is no baptism¹ in its canonical form and no eucharist without the tabernacle and the priest; and there is no priest without the bishop (who alone is at the same time also a priest). Hence, in order to constitute a valid Catholic or Orthodox koinonia community,² there must be, beside a larger or smaller group of believers, at least one bishop who can validly procure the baptism and all the other sacraments. According to Doherty (2011, 15), this is the very reason why at least one priest should be not merely an external collaborator but rather essential member of every Catholic or Orthodox koinonia community. Additionally, regular presence of a priest is of vital importance also in the sense of observation of the Communion in unbroken line ever since Jesus Christ established it on the Holy Thursday.

The very concept of koinonia is well-known among all Christian denominations, which presuppose that within Evangelical and Protestant Churches celebration of a communion as consubstantial act and without a priest, who was anointed by a bishop, suffices to constitute such a community. In the Catholic Church and Eastern Churches

1 Here we do not differentiate between various Christian denominations.

2 On the cited page Doherty speaks about the special priest's section being a part of their community. The intrinsic role that priests have in constitution of any community that lives sobornost is evident (although indirectly) also from the Chapter 11 of her book, which is dedicated to the outstanding significance of the Eucharist.

communion (respectively the host) was always believed to undergo transubstantiation as opposite to consubstantiation; this term first appeared only in the eleventh century, yet the belief of bread and wine changing its substance into Christ's body and blood was present among Christians since the earliest times. (Newman 2013, 118–121; Selwood 2010, 13) Greek Orthodox and other so-called Eastern Churches prefer to use in that respect other synonyms, like *metousiosis*, *metastoicheiosis* or *metabole*.³

The idea behind koinonia is in many ways ecumenical and for that reason the differences in the belief about the true nature of communion (consubstantiation as opposite to transubstantiation) does not hinder advocates of ecumenism coming from all Christian denominations to acknowledge common ground on which koinonia can be built. (Sagovsky 2000; Fuchs 2008) Prominent evangelical proponent of koinonia was late Chuck Missler, who, together with his wife, already in 1973 established the non-profit organization with the same name. (Koinonia House, 2020)

Four pillars of the Catechism and sobornost/koinonia

In this article we keep our focus on the Catholic view of sobornost/koinonia, especially in its relation to the Christian trilateral situation ethics. Firstly, it is important to emphasise that the Catechism of the Catholic Church (2003) clearly shows its fourfold structure: the first part (or the first pillar

3 The term sacrament is not entirely in-line with the Orthodox theology as it is believed that God's interventions are rather mysterious and incomprehensible.

as we call it) is the creed, the second are the sacramentals, the third are the commandments⁴ (respectively living-by-faith), and the fourth pillar are the prayers. Firstly, if we take a closer look at each of these four pillars, we see the obligation of everyone who has been baptized and belongs to Christ to openly profess his/her faith before other people. The creed entails God's revelation to the man and His gifts to the mankind (and all creation) as his Creator, Redeemer and Consecrator (Holy Trinity). Profession of creed is a man's reply to this revelation. The second pillar conveys all the seven holy sacraments and the holy liturgy as a visible and continuous manifestation (externalization) of Christ's Redemption, coming to pass only within the Holy Catholic Church. The third pillar represents the goal of the human-kind (its eschatology) as wanted by God: eternal life and the ways of achieving it.⁵ The fourth pillar represents the importance and significance of daily prayer in a believer's life, especially the Lord's Prayer.

Any community which intends to live in a true Catholic spirit, must embrace in its daily life all the aspects of the faith, all its pillars. Embracing just two or three of them is insufficient and such community may not be a fellowship that lives true *koinonia*, true sobornost. Pitre (2020a) claims the same: first Christian communities were living by meeting all the criteria above, having all four pillars of the faith entirely embedded in their lives. Then, and only then, Christian unity (to be of one hearth and of one soul) can come to its full potential:

- 4 These are the Old Testament Ten Commandments and the New Testament Great Commandment.
- 5 Foremost by free-willingly accepting God's commandments and Grace as the bedrock of a daily decision-making and undertaking, especially in relation to the others.

where true love (agape) rules no other laws are necessary. (Newman 2013, 135) Whether achievement of such unity nowadays remains to be only a utopian ideal, is yet to be seen.⁶ Be that as it may, pursuit of unity in multitude stays to be the sobornost's highest imperative—following apostle Paul's rapturous cry: "By sharing in the same loaf of bread, we become one body, even though there are many of us." (1 Cor 10,17)

At first glance, the phrase unity in multitude may come as a contradiction in terms. Thomas Aquinas was aware of it and offered a solution with the following statement: "The Eucharist is the sacrament of ecclesiastical unity, which is brought about by many being one in Christ." (2020, 7999) The "unifying force" is hence Christ himself, who only has the utter power to unify multitude of individual bodies (and intellects) to emerge as a new body (which is not only corporal but also intellectual). Such new body becomes a dwelling of the Holy Spirit.⁷ Therefore, one body in Christ as a whole is much more than solely the sum of its parts. An individual may have or may not have to be a dwelling of the Holy Spirit, whereas the body in Christ, whose part he has become, surely is. Intellect

- 6 In urban areas this seems to be nearly unattainable; somewhat less unrealistic it may be in rural and remote areas. For instance, kibbutz communities in Israel and Amish communities in the United States (though not Christian communities) can serve as a proof that at least similar kinds of fellowships are possible even today.
- 7 It is not the purpose of this paper to go in-depth when and why a certain person may be or not be dwelling of the Holy Spirit. This may be a result of being in the state of a mortal sin, conscious rejections or some other reason. Suffice it to say that by becoming a part of koinonia fellowship one has not only to believe in the Holy Trinity but also to allow (respectively to enable) the Holy Spirit to become a constitutional part of the fellowship.

(reason) that inhabits such a body is the Holy Spirit himself, as each individual that composes the body freely surrenders his will (kenosis) to the third person of the Holy Trinity.

The question may be raised whether such act results in a complete abolition of any individuality, which would be replaced with collective thinking and behaving. The latter is a typical attribute of socialism and communism. Are the communities living according to the principles of koinonia (sobornost) and communism in fact related? There are several substantial distinctions between these two which need to be taken into consideration. First, the comparison of a koinonia community with the human physical body unmistakably depicts one decisive actuality: ongoing preservation of distinction among various body parts. Individuals that form a leg⁸ are not quite the same as the individuals that form an arm, and those who make an eye are different from those that make an ear. The body parts are not uniformed; not even in a physical sense as they permanently remain morphologically distinct to each other. In communism, separation or differentiation of any kind is not a value, quite the opposite: there must be only one social class⁹ and, consequentially, any external appearance has to be uniformed (manifested in wearing the same uniforms). Besides, the intellect that leads such "communist social body" is still purely human. Individual must renounce even some of his/her abilities in order to become fit as a building block of a communist society.

8 By the same analogy, the parts that form a leg are equally distinct among themselves as one leg has various parts within itself.

9 That is the working class, except for the ruling elite.

Communist body does not resemble any higher developed organic form known in nature; it is rather undefined amorph conglomerate of dehumanized individuals. The individual is of no vital importance to the whole and can be easily replaced. The parts are similar and equalized in function to such an extent that they cannot “endanger” at any point the whole with their own separate individuality. There is no relational ontology present whatsoever. The sense of comradeship and solidarity does not require intimate identification of each individual in his/her spirit with this ideal, but it is rather imposed from outside as a purely rational construct. In socialist and/or communist communities externalization has an absolute priority before internalization, opposite to the Christian communities.¹⁰

Christian communities that live sobornost/koinonia are thus something essentially different from any type of communist/socialist communities. Apostle Paul distinctively presents the unity of a body as a state of being where particular characteristics of each individual remain. Particularities can and must be regarded as various gifts, given to each by God and are as such of vital importance for the existence of the whole body. The honour of the every body part (individual) remains intact; moreover, those that are modest and less distinguished deserve more respect and honour so that the whole body does not suffer and may display care for a single part. The connection among all parts of such a body is intrinsically and ontologically relational: if one part suffers, the whole body suffers, and if one part enjoys honour, all the other parts joy with it. There must be a variation of the parts

10 God’s will should not be accepted by “brain-reason” alone but mainly by “hearth-reason.” (Jer 31,33; Acts 2,26; 28,27)

in order to have a fully functioning body. After the integration, abilities of an individual gain importance and become even reinforced as long as they do not serve own interests but the interests of the whole body. (1 Cor 12; Rom 12; Ep 4)

The head is Christ himself and the intellect is of the Holy Spirit; consequently, all decisions are restrained of any human selfishness. God knows me best and I become more of myself if I become part of the Church (His body) and stop clinching to my narrow egoistic understanding of what I should be or become but rather surrender this decision to God (kenosis). In that sense regular and joint celebration of the Holy Eucharist around a tabernacle, led by God's representative, the priest/bishop, is the prerequisite of permanent maintaining the living connection between the Head and the rest of the body. Adherents of koinonia fellowship do not only partake in the mystical body of Christ but also in his blood, as the life (of the body) is in blood. (Pitre 2020b; Gn 9,5; 3 Lv 17,11-14; Dt 12,23) We can find the authentication of such view in the paragraph 10 of the papal encyclical *Mortalium Animos*:

“For since the mystical body of Christ, in the same manner as His physical body, is one, compacted and fitly joined together, it were foolish and out of place to say that the mystical body is made up of members which are disunited and scattered abroad: whosoever therefore is not united with the body is no member of it, neither is he in communion with Christ its head.” (Pius XI 1928)

In Acts all four pillars are named in the same sentence (not in all English translations of the Bible, though) when describing the life of the first believers: “They devoted themselves

to the apostles' teaching and fellowship, to the breaking of bread and the prayers." (Acts 2,42) The Greek word for the fellowship is none other than *koinonia*¹¹ (Pitre 2020b), which in this case stands for the living-by-faith or commandments pillar (third pillar of the Catechism). Subsequently, apostles' teaching stands for the creed (first pillar), breaking of bread for the sacraments or the second pillar, and the prayers for the fourth pillar.

As we see it, these four pillars are reflecting the Holy Trinity itself: the first pillar or the creed, resumes the oneness and wholeness of the Trinity. It affirms its true nature and attributes, starting from the Father, continuing to the Son and concluding with the Holy Spirit. The second pillar or the sacraments reflects the Holy Spirit as He is the source of Divine Mercy and Grace, which are abundantly dissipating from that source onto whole humanity. The third pillar, living-by-faith, is denoted by the earthly life of Jesus Christ. He gave the humanity best possible example on how everyone's living-by-faith should be realized in accordance with the New and Old Testament commandments (encapsulated also with the term *imitatio Christi*). The fourth pillar or the prayer can be regarded as the embodiment of the Father. He is *Abba* to whom the first and foremost prayer, Our Father, from whom all other prayers derive, is devoted.

11 Interestingly, Slovene version translates this state of being "in fellowship" with "v občestvu," which is practically the same as Russian translation "v obščeni." In the notes to the Slovene translation two possible synonyms are offered: "v skupnosti" and "v enodušnosti." The latter one means "in unanimity," which etymologically means to be in the state of one mind (or one spirit).

Even though there are four pillars, these pillars epitomise the Holy Trinity. Based on this cognition we may say that true Christian life (an example can be found in the early Christian communities) is always and, in every respect, determined by one or the other aspect of the Holy Trinity. This makes sense since the Holy Trinity is the greatest and central mystery of the Catholic faith. Finally, in line with everything delineated above, we may also conclude that sobornost and koinonia are nearly one and the same terms¹². As already stated, there are many authors who rightly use both terms interchangeably, like Valliere (2000, 359), Slesinski (2020, 490) and Brown (2013, 16).

Christian trilateral situation ethics reflects basic structure of sobornost/koinonia

In further progression of researching the main topic we have to ask ourselves the following questions: Can such clear differentiation of the four pillars that built the whole structure of the Catechism and the sobornost (koinonia) be also applied when analysing the Christian trilateral situation ethics? Are the building blocks of trilateral situation ethics the same as they are of the Catechism and sobornost? Trilateral situation ethics still needs to be elaborated in much more detail, but, as outlined thus far (Goršak 2019), it is clear that acknowledging God as the one of the three parties which constitute the triangle of situation ethics, demands as a prerequisite one's undoubted belief in God's existence,

12 Sobornost and koinonia are basically just Russian and Greek words respectively for unity and also interpreted as concepts (they have very little if none differences).

one's open declaration of the creed. Creed, as the first pillar of trilateral situation ethics, can be deducted by the very name of the ethics. Adding God to the bilateral relationship between two Christians as something inherent and indispensable means that both admit their own insufficiency (in terms of constituting valid Christian ethical relation) and profess same belief in the presence of God as the inseparable third party in such relation.

The sacraments are an essential part of the trilateral situation ethics as well. They are, above all, God's means of intercession in every believer's life. Coming from God himself they can be only holy and full of grace. Communion between both the believers and God by means of sacraments can be regarded as an assurance of an on-going perseverance and strength (quality) of mutual relationship within trilateral situation ethics. In analogy to this, one may say that the sacraments represent a kind of "fuel" that runs the "engine of communion" among all three parties. If the first pillar (professing the creed) represents static aspect of the entire structure,¹³ then the second pillar (sacraments) represents its dynamic aspect. At the very basis of any Christian trilateral situation ethics we have two believers who openly declare their belief in existence of God and his will and deeds but remain in that declaration rather static. Subsequently, as the next imminent act, the same two believers have to open themselves to the God's grace and mercy (via sacraments) in order to assure dynamic influx of God's Spirit into their lives and by that becoming executioners of God's will—particularly in their daily interaction with each other.

13 In our analogy that would be then the engine.

This goes hand in hand with Khomiakov's theology. He writes lengthily about the importance of the sacraments for the life of the Church, especially the Eucharist and penitence—the former describes as a heavenly crowning, which is laid down from heaven on spiritual unity of the Church. (Khomiakov 1998, 124–125) Yet, it is worth mentioning, Khomiakov's theology was not without harsh criticism when it comes to understanding what the true nature of sobornost/koinonia is. For instance, Florensky reproaches Khomiakov to succumb in his theology to some sort of immanentism (Florensky 1998), which is predominantly attributed to the Protestantism. As Florensky sees it, immanentism strives creating all reality only out of humanity, separately from God. Supposedly, this immanentism has been introduced by Khomiakov with the idea of sobornost, which is, according to Florensky, in opposition to true Orthodoxy, since its essence is ontologism (in Orthodoxy all reality comes from God and thus it should be received accordingly). (Khomiakov 1998, 323) Berdiaev affirms something entirely different: for Khomiakov sacred tradition had always been extremely important since the spirit of sobornost rests in it. (Berdiaev 1998, 330) Furthermore, Berdiaev claims that sobornost of the Church does not have formal and rational features; it has nothing juridical, external and coercive—in its essence, sobornost is mystical (although Khomiakov apparently did not like this expression). To Khomiakov communion in love (that is true sobornost) is not a philosophical endeavour but religious act grounded in the living experience of the Eastern Church. Berdiaev further states: "Sobornyi communion in love is the ontological presupposition of Khomiakov's epistemology." (Berdiaev 1998, 332, 339) How, then, can anyone reproach Khomiakov to claim sobornost is striving to create its own reality, apart from God? Doherty in that respect writes that

sobornost is not living nor desiring the will of the community alone but it is rather expression of God's will for this community. (Doherty 2011, 13) Leaving aside the debate whether or not Khomiakov sees sobornost as a result of purely human endeavour or as some sort of divine intervention, mystical even, there are still two pillars of trilateral situation ethics that await to be defined in more detail.

In our view, the third pillar within trilateral situation ethics (living-by-faith) represents the transition from pure intimate understanding and sentience of sharing the same heavenly Father to acting accordingly in everyday matters. In other words, it represents the actualization (respectively externalization) of that what one feels intimately. This is ethics in its practical application. One may say that this third aspect (pillar) is putting everything in motion,¹⁴ if the first one is the static and the second is the dynamic aspect. Once embracing the Christianity, one must, in the first place, be able to understand what the true essence of God's will is. Yet, to stuck at this point would still mean having only fruitless if not even dead faith. (Jas 2,14–26) The third pillar are our concrete everyday ethical decisions, our moral choices, our practical deeds. This actualization of the faith requires a move, a step toward the other. This act, however, if truly in line with the Christian trilateral situation ethics, is determined first and foremost by kenosis. (Goršak 2019) I cannot approach the other if I am full of myself, my own wishes, desires and presumptions. I can make the step "out-of-myself" and toward my fellow man (Christian or not) only by making enough space in my hearth in the first place. Someone who

14 In our analogy this would be the gears.

is full of himself/herself cannot build *koinonia*, neither can act according to trilateral situation ethics.

The fourth pillar, the prayer, is like a constant reminder that only in a full communion with other fellow Christian one can truly hope to fulfil requirements of trilateral situation ethics. Only by admitting our own insufficiency when evoking God's grace and His sacraments into our lives, we become worthy of participating in the world as Christians. As an individual believer one does not have the "right" to claim fullness of the faith's gifts only for himself: this is evident in the fact that no believer, not even the highest dignitary of the Church *curia*, has the right to distort Lord's Prayer by saying "My Father" instead of "Our Father." By emphasizing "Our" as the first word of the prayer it becomes clear that we have to pray primarily as a Church, as a community (congregation), and only then as individuals. Hence, regular praying (especially of Our Father) serves as a steadfast reference point to which an individual member and the Church as a whole always direct and correct their own ethics. This way, one's ethics becomes most effectively synchronized with the ethics of every other member of the fellowship (*koinonia*). Regular praying as a congregation exposes the deep intertwinement of all believers as something ontological and not something that is merely arbitrarily ascribed to the particular Church community as its accidental feature.

In this respect, it is important to clarify the distinction between who my brother/sister is and who my neighbour is. Christ's command speaks about the obligation of loving our neighbour and not our brother/sister. Certainly, my neighbour is every man and woman on Earth, who was, according to Christian teaching, made in God's image. Yet, not every neighbour

is my brother/sister. To constitute the notion of being my brother/sister we must both acknowledge having the same father. It does not suffice to make a general statement that every man and woman on Earth was created by heavenly Father and hence we are all brothers and sisters. If the children deliberately do not acknowledge their own father after he has revealed himself to them as such then with that act they rightfully reject not only the right to wear the title son/daughter but also the whole heritage that would otherwise belong to them. If God is the Father of all humankind *de facto*, it cannot be *de iure* for those who reject his fatherhood. God the Father offers his heritage to all humankind, but He will not force anyone to accept him as their Father. We see now how important praying Our Father is: it means that all those who pray it acknowledge to have the same heavenly Father and may call themselves brothers/sisters (even those who are waiting to be baptized). Consequently, only brothers and sisters who acknowledge the same heavenly Father can be members of a sobornost/koinonia community.

Conclusion

Christian trilateral situation ethics cannot be actualised without fulfilling each and every of the four criteria: a) I can ethically value my next fellowman only in the presence of God, who made us both in His image; b) My next fellowman has the same right to access all God's gifts (sacraments) as I have and in that respect I am not different from him; c) For approaching my next fellowman and making a step forward to meet him I have to restrict my egoistic desires and reasons as an act of a submission (kenosis), which is a result of my love of God (*theophilos*) more than my love of a fellowman

(*adelfikos*); d) In order to establish ethical interaction with my fellowman Christian I have to acknowledge him/her to be indispensable part of the one Catholic Church, which only enables my true communion with God and make it complete and even possible. With these last four statements the whole sobornost/koinonia and Christian trilateral situation ethics circle finds its completion: creed as the static part, sacraments as the dynamic part, living-by-faith (commandments) as the motion, and prayer as the direction, where this motion should lead us. Finally, we firmly believe that with everything that has been presented in this paper one can come to only one conclusion: the first Christian fellowships, living koinonia, were living in accordance with ethics that we nowadays call Christian trilateral situation ethics; additionally, this ethics represents a bedrock of any community, which nowadays has the intention to follow the example of early Christian fellowships.

References

Aquinas, Thomas. 2020. The Summa Theologica. Documenta Catholica Omnia. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5b1%5d,_EN.pdf (accessed 29. 9. 2020).

Berdiaev, Nikolai. 1998. From Aleksei Stepanovich Khomiakov. In: Khomiakov, Aleksei Stepanovich. On Spiritual Unity: A Slavophile Reader, 326–350. Eds. Boris Jakim and Robert Bird. New York: Lindisfarne Books.

Brown, Robert P. C. 2013. Towards A Personal Ontology of The Church: The Church as Bride in the Theology of Congar and Bulgakov. Doctoral Thesis. Durham: Durham University.

Catechism of the Catholic Church. 2003. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.

Doherty, Catherine. 2011. *Sobornost: Experiencing Unity of Mind, Heart and Soul*. Combermere: Madonna House Publications.

Florensky, Pavel. 1998. From Around Khomiakov. In: Khomiakov, Aleksei Stephanovich. *On spiritual Unity: A Slavophile Reader*, 319–325. Eds. Boris Jakim and Robert Bird. New York: Lindisfarne Books.

Fuchs, Lorelei F. 2008. *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology: From Foundations through Dialogue to Symbolic Competence for Communionality*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Goršak, Bernard. 2019. Ali je situacijska etika lahko krščanska etika? *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1: 59–69.

Goršak, Bernard. 2020. Some Parallels between Trilateral Situation Ethics and Sobornost. *Res novae* 5, no. 1: 95–114.

Khomiakov, Aleksei Stephanovich. 1998. *On spiritual Unity: A Slavophile reader*. Eds. Boris Jakim and Robert Bird. New York: Lindisfarne Books.

Koinonia House. 2020. <https://www.khouse.org/> (accessed 30. 9. 2020).

Murray, Paul D., ed. 2008. *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*. Oxford: Oxford University Press.

Newman, John H. 2013. *Razvoj krščanskega nauka*. Trans. Janez Zupet. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

Pitre, Brant. 2020a. *Doubting Thomas and the Activity of the Early Apostolic Church*. Catholic Productions. https://www.youtube.com/watch?v=jdURd_emp58 (accessed 29. 9. 2020).

Pitre, Brant. 2020b. *Eucharist in the Early Church*. Catholic Production. <https://www.youtube.com/watch?v=BODIHe8XthM> (accessed 29. 9. 2020).

Pius XI. 1928. *Mortalium Animos*. The Holy See. https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html (accessed 29. 9. 2020).

Sagovsky, Nicholas. 2000. *Ecumenism, Christian Origins, and the Practice of Communion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Selwood, Pat. 2010. *The Catholic Doctrine of Transubstantiation: An Exposition and Defense*. Honors Theses. Lewisburg: Bucknell University.

Slesinski, Robert. 2020. *Sergius Bulgakov in Exile: The Flowering of a Systematic Theologian*. In: *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, 480–494. Eds. Caryl Emerson, George Pattison and Randall A. Poole. Oxford: Oxford University Press.

Valliere, Paul. 2000. *Modern Russian Theology: Orthodox Theology in a New Key*. Edinburgh: T&T Clark.

UDK: 94(470):27-36
1.01 izvorni znanstveni članek

Simon Malmenvall

docent za filozofijo, religiologijo in aplikativno etiko;
docent za religiologijo in religijsko antropologijo (Fakulteta
za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut; Teološka
fakulteta Univerze v Ljubljani)

Smrt Borisa in Gleba kot posebitev krščanskega političnega ideala in pojav vladarskih mučencev¹

Izvleček: Knežja brata Boris in Gleb sta bila prva kanonizirana svetnika v Kijevski Rusiji. Spoštovala sta voljo svojega starejšega brata Svjatopolka in prostovoljno sprejela smrt, da bi preprečila nadaljnje prelivanje krvi in opozorila na minljivost zemeljskih dobrin – v tem primeru politične oblasti. Staroruska mučenca sta bila podobna knezoma Ljudmili in Venčeslavu s Češke, knezu Jovanu Vladimirju iz Duklje in Magnusu Erlendssonu, jarlu (grofu) Orkneyskih otokov. Vsi

- 1 Pričujoči članek je nastal v okviru podoktorskega temeljnega raziskovalnega projekta »Vladarski svetniki (mučenci) na obrobju srednjeveške Evrope: Kijevska Rusija, Norveška, Duklja« na Fakulteti za pravo in poslovne vede, ki ga financira Javna agencija Republike Slovenije za raziskovalno dejavnost (ARRS) iz državnega proračuna. Članek z novimi dognanji dopolnjuje vsebinsko sorodno in razmeroma obsežno poglavje »Boris in Gleb kot posebitev krščanskega političnega ideala in osmislitve staroruske zgodovine« v znanstveni monografiji: Malmenvall 2019č, 203–243. Smiselno je omeniti, da so v slovenskem jeziku dostopni komentirani prevodi (Podlesnik 2015; 2019) temeljnega nabora vzhodnoslovanskih pripovednih virov 11. in 12. stoletja, pri katerih je sodeloval tudi avtor pričujočega članka.

omenjeni svetniki se niso zatekli k maščevanju ali bratomoru kot sredstvu boja za oblast, temveč so raje prostovoljno sprejeli svojo smrt v prid miru v svojih domovinah. Vladarske mučence so njihovi sodobniki dojemali kot spodbujevalce novega ideala krščanskega monarha in simbol zavrnitve nedavne poganske preteklosti. Ta pojav, značilen za novo pokristjanjene dežele na vzhodnem in severnem obrobju Evrope med 10. in 12. stoletjem, je povezan tudi s samozavestjo cerkvene in posvetne elite – ti so svoje domovine, ne glede na razmeroma pozno sprejetje krščanstva, doživljali kot kulturno enakovredne drugim političnim tvorbam, kar je bilo v veliki meri mogoče utemeljiti prav s pojavitvijo prvih domačih svetnikov.

Ključne besede: Boris in Gleb, Kijevska Rusija, vladarski mučenci, srednjeveška literatura, zgodovina odrešenja, krščanska politična misel

Death of Boris and Gleb as a Personalization of the Christian Political Ideal and the Phenomenon of Ruler Martyrs

Abstract: The princely brothers Boris and Gleb were the first canonized saints of Kievan Rus'. They respected the will of their elder brother, Sviatopolk, and voluntarily accepted their deaths in order to prevent further bloodshed and draw attention to the transience of earthly goods—in this case, political power. The martyrs of Rus' were similar to the cases of princes Ludmila and Wenceslas of Bohemia, prince Jovan Vladimir of Dioclea, and Magnus Erlendsson, jarl (earl) of the Orkney Isles. All of the saints mentioned did not resort to revenge or fratricide as a means of struggle for power, but rather voluntarily accepted their deaths for the benefit of peace in their homelands. Ruler martyrs were regarded by their contemporaries as promoters of the new ideal of the Christian monarchs and as symbols of the rejection of the recent pagan past. This phenomenon, characteristic for the newly-Christianized lands on the eastern and northern periphery of Europe between the tenth and twelfth centuries, is also connected with the self-esteem of the ecclesiastical and secular elites—they saw their homelands, despite their relatively late adoption of Christianity, as culturally on equal footing with the other polities, which was to a large extent possible due to the emergence of the first local saints.

Key words: Boris and Gleb, Kievan Rus', ruler martyrs, medieval literature, salvation history, Christian political thought

Uvod

Boris in Gleb, krstno Roman in David, sta bila prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika. Takoj po smrti kijevskega kneza Vladimirja Svjatoslaviča (980–1015) ju je dal umoriti njen starejši polbrat Svjatopolk, ki je v boju za oblast nad celotno Kijevsko Rusijo poskušal odstraniti vse potencialne tekmece znotraj lastne rodbine Rjurikovičev. Boris in Gleb sta spoštovala voljo starejšega brata in tako prostovoljno sprejela smrt, da bi preprečila nadaljnje prelivanje krvi in pokazala na minljivost zemeljskih dobrin – v danem primeru politične oblasti. Hagiografija z naslovom *Branje o Borisu in Glebu* in ostali narativni viri t. i. boriso-glebskega cikla, nastali na prehodu iz 11. v 12. stoletje, pri obravnavi svetih bratov poudarjajo prehod načela ljubezni do sovražnikov v dejanja predstavnikov vzhodnoslovanske posvetne oblasti. Dejstvo, da sta prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika izšla prav iz vladajoče elite, priča o potrebi po samopotrjevanju staroruske kulture z izpostavljanjem odločilnega vpliva nedavno sprejetega krščanstva na družbeno pomembne odločitve v Kijevski Rusiji, ki naj bi s tem dosegla svojo versko »zrelost« v krogu ostalih krščanskih dežel. Takšnemu miselnemu okviru se pridružuje širši pojav vladarskih mučencev—Venčeslava (Vaclava) Češkega, Jovana Vladimirja iz Duklje, Magnusa Erlendssona z Orkneyskih otokov in drugih. Omenjeni pojav je bil med 10. in 12. stoletjem značilen za nedavno pokristjanjene politične tvorbe na vzhodnem in severnem obrobju Evrope.

Sveta knežja brata in drugi preučevani vladarski mučenci, ki so jih umorili kristjani sami in ne sovražniki krščanstva kot takega, so v članku osvetljeni na ozadju teoloških, družbenopolitičnih in literarnih dejavnikov svojega časa. S tem

namenom je pritegnjena semiotična kulturološka metoda, kakršna je uveljavljena v sodobni ruski literarni zgodovini in ki je značilna za ugledne avtorje, kakor denimo Borisa Andrejeviča Uspenskega (1998) ali Aleksandra Nikolajeviča Užankova (2011). Omenjena metoda temelji na globoki analizi pripovednih postopkov v zgodovinskih virih ter njihovih duhovnih in družbenopolitičnih posledic, da bi bilo tako mogoče odkrivati samorazumevanje pripadnikov cerkvene in posvetne elite, ki stojijo za njimi. Po enaki metodologiji, vključujoč pojem »zgodovine odrešenja« kot posebne značilnosti (srednjeveškega) krščanskega razumevanja preteklosti, se je avtor ravnal že v svojih predhodnih objavah, ki obravnavajo oblikovanje zgodovinske zavesti med srednjeveškimi (pravoslavnimi) Slovani v času neposredno po uradnem sprejetju krščanstva. (2017a; 2017b; 2019a; 2019b; 2019c; 2019č)

Viri in raziskave

Zgodbo o knežjih bratih Borisu in Glebu posredujejo različni narativni vzhodnoslovanski viri, ki jih rusko zgodovinarje označuje z izrazom »boriso-glebski cikel« (*борисоглебский цикл*). Skupino najzgodnejših pričevanj, nastalih do sredine 12. stoletja, tvorijo štirje teksti: poročilo o Borisovi smrti z naslovom »O Borisovem uboju« (*О убиении Борисовѣ*), ki ga zaključuje hvalilni govor v čast svetima bratoma, vključen v najstarejši staroruski letopis *Pripoved o minulih letih* oz. njegov vnos za leto 1015; anonimna hagiografija *Pripoved, trpljenje in pohvala svetih mučencev Borisa in Gleba* (*Сказание, и страсть, и похвала, святую мученику Бориса и Глѣба*); anonimna zbirka poročil o začetkih čaščenja knežjih bratov *Pripoved o čudežih svetih Kristusovih strastotrpcev Romana*

*in Davida (Сказание чудесь святую страсотърпцю Христову Романа и Давида); hagiografija meniha Nestorja iz Kijevsko-pečerske lavre *Branje o življenju in smrti blaženih strastotrpecev Borisa in Gleba (Чтение о житии и погублении блаженую страсотерпцю Бориса и Глѣба)*. Našteta najzgodnejša pričevanja o Borisu in Glebu poleg *Življenja Teodozija Pečerskega*, utemeljitelja vzhodnoslovanskega skupnostnega meništvā, ki ga je v zadnji petini 11. stoletja sestavil že omenjeni menih Nestor, pomenijo tudi začetek domačega, izvirnega sestavljanja svetniških življenjepisov na ozemlju Kijevski Rusije. (Miljutenko 2006a, 10; 57–58; Senyk 1993, 227; 400–403; Kostromin 2016, 120; Revelli 1993, III; 99; Aleksandrov 2010, 351–352; Pelešenko in Sulyma 2014, 440–441)*

Zagotovo ne najstarejši in morda celo najmlajši izmed naštetih virov je Nestorjevo *Branje*, ki je tudi slogovno in idejno najbolj izdelan tekst v celotnem boriso-glebskem ciklu. *Branje* tvorita dva dela: hagiografija v ožjem smislu, ki je posvečena smrti knežjih bratov, in poročilo o čudežih kot začetku širjenja njunega kulta do sedemdesetih let 11. stoletja. Čeprav se *Branje o Borisu in Glebu* v dejstvih opira na anonimno *Pripoved in trpljenje*, je menih Nestor sestavil lastno, notranje zaključeno interpretacijo dogodkov. Od ostalih del boriso-glebskega cikla se omenjena hagiografija razlikuje zlasti po svoji poglobljeni zgodovinsko-teološki refleksivnosti in slogovni izpiljenosti. Najopaznejši literarni dosežek *Branja* je pri tem uravnoteženost med ekspresivno, z biblijskimi reminiscencami nasičeno pripovedjo in nezapleteneimi stavčnimi zgradbami. (Miljutenko 2006a, 10–11; 57–58; 134; 141–142; 146; 161–164; 179–183; 249–250; 256–260; 269–277; Šahmatov 2001, 29–33; 53–54; 72–75; 385; 417–422; Senyk 1993, 227; 401–402; Müller 1967, xi–xvii; Podskal'ski

1996, 186–188; Hollingsworth 1992, XXXV–XXXVI; Ščapov 2003, 197–199) V nadaljevanju je med srednjeveškimi viri v največji meri osvetljeno prav Nestorjevo *Branje*.

V razmerju do vzhodnoslovanskih narativnih virov koristno dopolnitev predstavlja latinska *Kronika* škofa Thietmarja iz Merseburga. Thietmar je svoje delo pisal med letoma 1012 in 1018. *Kronika* obravnava čas od začetka vladanja rimsko-nemškega cesarja Henrika I. (919–936) do piščeve sodobnosti v drugem desetletju 11. stoletja. Thietmarjevo delo v glavnem zajema prostor Saške, Poljske in Ogrske, prinaša pa tudi politični in etnografski oris Kijevske Rusije. Med drugim Thietmar poroča o dinastični vojni, ki se je razplamtela po smrti Vladimirja Svjatoslaviča. Za razliko od vzhodnoslovanskih virov Thietmar kneza Svjatopolka ne predstavlja v negativni luči, prav tako ne zagovarja – a hkrati ne zanika – legitimnosti Jaroslavovega prevzema kijevskega prestola. Opozarja pa na neurejen sistem nasledstva in neslogo med staroruskimi knezi. Ker je kronist prej umrl, teh dogodkov ni mogel obravnavati dlje kot do Svjatopolkove osvojitve Kijeva leta 1018. (Miljutenko 2006a, 68–69; 88–89; Toločko in Toločko 1998, 129)

Preučevanje knežjih bratov Borisa in Gleba ima v zgodovini-pisju in literarnih vedah dolgo in mednarodno razvejano tradicijo. Med zgodnejšimi deli je vredno omeniti vsaj tista, ki sta jih sestavila ruska literarna zgodovinarja Dimitrij Ivanovič Abramovič (1873–1955) (1916) in Sergej Aleksandrovič Bugoslavski (1888–1945) (2007). V tem kontekstu je treba omeniti tudi Georgija Petroviča Fedotova (1886–1951), avtorja prebojne kulturološke študije (1931) o svetnikih v srednjeveški in zgodnjenovoveški Rusiji, kjer veljata Boris in Gleb za primer »kenotičnih svetnikov«, ki neposredno posnemata

Kristusa. Med kasnejšo bogato znanstveno literaturo si omembo zaslužijo štirje avtorji: nemški zgodovinar Ludolf Müller (1917–2009) (1967), poljski zgodovinar Andrzej Poppe (1926–2019) (1995; 2003), ruski literarni zgodovinar Vladimir Nikolajevič Toporov (1928–2005) (1995) in ruski kulturni zgodovinar Boris Andrejevič Uspenski (2000). Eno od najnovejših kritičnih izdaj boriso-glebskega cikla je pripravila ruska literarna zgodovinarica Nadežda Iljinična Miljutenko (2006a; 2006b), ki so ji sledile obsežne raziskave ruskega literarnega zgodovinarja Andreja Mihajloviča Rančina (2017). V angleško govorečem okolju je za doslej najbolj poglobljeno študijo o Borisu in Glebu zaslužen ameriški kulturni zgodovinar Paul Hollingsworth (1992). Vredno je izpostaviti, da je vključevanje zgodbe o umorjenih knežjih bratih splošno razširjeno v priročnikih o stari ruski kulturi, med drugim pri nemškem teologu Gerhardu Podskalskem (1937–2013) (1996) in ruskem literarnem zgodovinarju Aleksandru Nikolajeviču Užankovu (2011). Med sodobnimi deli, ki Borisa in Gleba izrazito umeščajo v proces pokristjanjevanja vzhodnih Slovanov, izstopa ruski cerkveni zgodovinar Konstantin Aleksandrovič Kostromin (2016).

Pojav vladarskih mučencev na vzhodnem in severnem obrobju srednjeveške Evrope še ni bil zaobjet v enoviti zgodovinsko-teološki primerjalni študiji. Omenjeni pojav je bil razdrobljeno obravnavan v različnih monografijah in prispevkih s področja kulturne zgodovine. Kljub temu sta vladarske mučence na obrobju srednjeveške Evrope dovolj pregledno raziskovala ameriški literarni zgodovinar Norman W. Ingham (1934–2015) (1973; 1984; 1987) ter slovenski zgodovinar in teolog Simon Malmenvall (2017b; 2019a; 2019b; 2019c). Isto tematiko je skozi primerjalni oris srednjeveških slovanskih vladarskih mučencev ali t. i. strastotrpcev naslo-

vil tudi že omenjeni ruski cerkveni zgodovinar Konstantin Aleksandrovič Kostromin (2018). V razmerju do starejših raziskav se temeljna izvirnost navedenih novejših del nahaja v njihovem kontekstualnem pristopu, ki presega posamezne narodne in veroizpovedne okvire.

Zgodovinski in duhovni temelji mučeništva knežjih bratov

Boris in Gleb sta bila prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika. Bila sta sinova kijevskega kneza Vladimirja Svjatoslaviča (980–1015), krščenega kot Vasilij. Vladimir kot kijevski knez in drugi pokrajinski knezi na območju Kijevske Rusije so pripadali rodbini Rjurikovičev, ki je od druge polovice 10. stoletja vladala nad celotnim vzhodnoslovanskim ozemljem. Vladimirja ruska zgodovinopisna tradicija imenuje »krstitelj« (*кръстителъ*) vzhodnih Slovanov oz. Starih Rusov (*Русь*), saj se je leta 988 ali 989 odločil, da po zgledu sosednje Bolgarije na jugozahodu in preko dinastične poroke s sestro bizantinskega cesarja Bazilija II. (976–1025) za uradno vero svoje politične tvorbe sprejme vzhodno krščanstvo. Nedolgo pred Vladimirjevo smrtjo leta 1015 se je njegov sin Jaroslav, takratni knez v Novgorodu, svojemu očetu uprl in mu prenehal plačevati dajatve. Kmalu zatem je Novgorod dosegla novica o Vladimirjevi smrti. Jaroslavu je uspelo prepričati Novgorodčane v boj za kijevski prestol, da bi bilo tako mogoče premagati Svjatopolka, starejšega Vladimirjevega sina, ki je v vmesnem času prevzel oblast nad Kijevom in dal umoriti svoja mlajša brata Borisa in Gleba. To je povzročilo spor med Vladimirjevimi potomci, ki se je razplamtel v prvo dinastično vojno krščanskega obdobja Kijevske Rusije. Leta 1019 je Jaroslav dokončno premagal Svjatopolka v bitki pri

reki Altı vzhodno od Kijeva, kar mu je omogočilo zasesti kijevski prestol. (Malmenvall 2019b, 84–85)

Pojav prvih domačih kanoniziranih svetnikov je za starorusko kulturo pomenil simbolno odločilen korak v okviru procesa pokristjanjevanja. Vzhodnoslovanski prostor je s prvima lastnima svetnikoma dokončno postal del evropske skupnosti krščanskih držav in se hkrati vključil v pojmovni okvir takrat uglednega razlaganja zgodovine kot »zgodovine odrešenja«. Ob upoštevanju tega dejstva ni nič nenavadnega, da se ožje hagiografski del Nestorjevega *Branja* začena prav z obsežnim zgodovinskim ekskurzom, v katerem avtor našteva pglavitne duhovne mejnike od stvarjenja sveta do lastnega časa. Pri tem izraža značilno srednjeveško krščansko prepričanje o zgodovinskem procesu kot boju med dobrim in zlom, Bogom in hudičem, katerega prizorišče je ves svet, torej tudi nedavno pokristjanjeno vzhodnoslovansko ozemlje. Ob tem je vredno omeniti, da je Bog v Nestorjevem *Branju* prikazan kot usmiljen – tak, ki ljubi grešnike in jim potrpežljivo kaže pot odrešenja. Nestor s številnimi biblijskimi vzporednicami in svojimi vsebinskimi poudarki daje vtis, kakor da ne želi zgolj pojasniti pomena žrtve knežjih bratov, temveč obenem bralcu privzgojiti čut za simbolno razlago tako biblijskih zgodb kakor tudi poznejših (staroruskih) zgodovinskih dogodkov. (Malmenvall 2017b, 315; Toporov 1995, 415–416; Aleksandrov 2010, 353–355; 360; Miljutenko 2006b, 360; Hollingsworth 1992, XXIII; XXXIV–XXXV)

Izhajajoč iz Adamovega in Evinega padca tik po stvarjenju sveta, Nestor trdi, da je hudič ljudi napeljal k čaščenju malikov, Bog pa je ljudem pošiljal preroke, ki so jih ti naposled umorili. V določenem zgodovinskem trenutku se je božje usmiljenje tako razširilo, da je na zemljo poslal svojega

edinega Sina. Po omembi Kristusovega rojstva, njegovega javnega delovanja, smrti in vstajenja se Nestor ustavlja pri oznanjevanju apostolov. Pri tem posega po evangelijski priliki o delavcih enajste ure, s katero ponazarja razmeroma pozno sprejetje krščanstva v Kijevski Rusiji. Od tod je mogoče razbrati misel o temeljni enakosti vseh ljudi pred Bogom oz. o tem, da se prebivalci Kijevske Rusije v 11. stoletju po duhovni ravni bistveno ne razlikujejo od prvih kristjanov iz apostolskih časov. (Miljutenko 2006b, 360; Uspenskij 2000, 33–34; 48–49; Podskal'ski 1996, 194–195; Hollingsworth 1992, XXIII; XXXIV–XXXV; Aleksandrov 2010, 209–210; 356–358; Mt 20,1-16) Prilika o delavcih enajste ure prikrito, a vseeno dovolj razumljivo napeljuje na neugodno dejstvo poznega uradnega sprejetja krščanstva na staroruskih tleh, istočasno pa sporoča, da Kijevska Rusija kljub vsemu spada v »zgodovino odrešenja«, saj se kaže kot del previdnostnega načrta usmiljenega Boga. V tej luči se sam ponuja zaključek, da kristjana ne opredeljuje in ne vrednoti čas sprejetja vere v božjega Sina, temveč to, da vero sprejme in po njej živi.

Kajti ni bilo nikogar, ki bi prišel k nam, da bi oznanjal o našem Gospodu Jezusu Kristusu. Toda ko je blagovolil nebeški Vladar, kakor sem prej rekel, se jih je v zadnjih dneh usmilil in jim ni dal do konca umreti v malikovalskem napuhu. /... / Tako je bilo tudi temu Vladimirju od Boga razodeto, naj postane kristjan, dano mu je bilo ime Vasilij. /... / Poslušajte o čudežu, polnem milosti, kako je včeraj vsem zapovedoval prinašati žrtve malikom, danes pa zapoveduje krst v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Včeraj ni vedel, kdo je Jezus Kristus, danes pa oznanja, kako se mu je razodel. Včeraj se je imenoval pogan Vladimir, danes pa se imenuje kristjan Vasilij. Na Ruski zemlji se je pojavil drugi Konstantin. (Miljutenko 2006b, 360)

Nestor v *Branju* Vladimirja Svjatoslaviča vzporeja z rimskim cesarjem Konstantinom Velikim (306/324–337), ki je krščanski veri podelil svobodo in s tem okreplil njeno družbeno veljavo. Vzporednica med Vladimirjem in Konstantinom se kaže kot ena izmed simbolno pomenljivih podkrepitev smotrnosti umeščanja Stare Rusije v kontekst »zgodovine odrešenja«. Vladimir Svjatoslavič je tako Bogu dopustil, da ga uporabi za svoje »orodje«, saj je z ukazom o pokristjanjenju lastne domovine postal posrednik med božjim usmiljenjem nad skorajda »pozabljeno« Staro Rusijo in njenim poganskim ljudstvom.

V skladu z Nestorjevim razumevanjem se po Kristusovem vstajenju boj med dobrim in zlom nadaljuje z novo intenzivnostjo. V rodbini Rjurikovičev se je po uradnem pokristjanjenju Borisu in Glebu zoperstavil Svjatopolk, ki ni mogel sprejeti umika poganstva na račun prodora krščanstva. Kakor je hudič nekdaj prepričal ljudi v čaščenje malikov in ubijanje prerokov, tako je sedaj Svjatopolka usmeril k bratomoru – uboju nedolžnih bratov Borisa in Gleba kot staroruskih Abelov. Svjatopolk, staroruski Kajn, se je predal točno določenemu maliku, ki ga je oddaljil od Boga in bližnjega, v prvi vrsti rodnih bratov – to je oblasti. Odpoved oboroženemu uporu proti Svjatopolku se v tej luči kaže kot zmaga svetih bratov nad hudičem, na podlagi česar Nestor podvig Borisa in Gleba primerja s Kristusovo žrtvijo na križu. Mučeništvo knežjih bratov je tako pridobilo širši duhovni pomen – nedavna izkušnja Kijevske Rusije je bila namreč s tem umeščena v biblijski kontekst »božje previdnosti«. Kakor se po Prvi Mojzesovi knjigi (Genezi) zgodovina človeštva po izgonu iz raja začneja s Kajnovim bratomorom in Abelovo žrtvijo, tako se staroruska zgodovina po pokristjanjenju začneja s Svjatopolkovim zločinom ter svetostjo Borisa in

Gleba. (Malmenvall 2017b, 315; Miljutenko 2006a, 258–260; 262; Uspenskij 2000, 32–35; 38–39; 47; Podskal'ski 1996, 195; Hollingsworth 1992, XXXVII; Toporov 1995, 503–504)

Mar ne vidite, bratje, neusmiljenosti prekletega? Mar ne vidite, da se je razodela neusmiljenost drugega Kajna? Pravijo, da ko je Kajn razmišljal, kako ali na kakšen način umoriti svojega brata Abela, ni vedel, kako se zgodi smrt. In tako mu je sovražnik hudič spečemu ponoči razkril, kako se izvrši umor. Ko je vstal, je ubil svojega brata Abela, kakor je videl v spanju. Tudi temu [Svjatopolku] se je razkrilo nekaj podobnega. Razmišljal je namreč, kako in na kakšen način umoriti svojega brata Borisa. In ta sovražnik je položil zlo v njegovo srce, da bi [Svjatopolk] naročil, naj ga umorijo na poti. (Miljutenko 2006b, 368)

Pomensko in literarno jedro ožje hagiografskega dela *Branja* tvorijo Borisovi in Glebovi predsmrtni trenutki. Predsmrtne trenutke starejšega brata Nestor prikazuje s stopnjevanjem dramatičnosti; pomenljiva so ponavljajoča se svarila Borisovih družinikov pred Svjatopolkovo namero, ki ga napeljujejo, naj bodisi zbeži bodisi odgovori z orožjem. Na ta svarila se Boris sprva odzove z začudenjem in upanjem na Svjatopolkovo pomiritev, ob dokončnem spoznanju, da mu starejši brat resnično streže po življenju, pa se prostovoljno odloči za žrtvovanje samega sebe, da bi tako preprečil nadaljnje prelivanje krvi in ohranil številna življenja.

»Blagoslovljen bodi Bog! Ne odidem, ne zbežim od tod, prav tako se ne bom zoperstavil svojemu starejšemu bratu, temveč kakor je Bogu po volji, tako naj bo. Raje umrem tukaj, kakor v drugi deželi.« Zatem so mu odgovorili vojščaki, ki so bili z njim in z njim hodili na bojne pohode

– bilo jih je do osem tisoč, vsi pod orožjem –, rekoč: »Mi, o, vladar smo po tvojemu blagemu očetu dani v tvoje roke. Šli bomo bodisi s teboj bodisi sami in tako tega [Svjatopolka] s silo izgnali iz mesta, tebe pa bomo povedli, kajti pred nas te je postavil tvoji blagi oče.« Ko je to slišal blaženi [Boris], resnično usmiljen, ki je zanje skrbel kakor za svoje brate, jim je dejal: »Ne, moji bratje, ne, očetje, ne jezite na tak način mojega gospoda brata, sicer vas bo začel zasledovati. Bolje je namreč, da umrem jaz sam kakor toliko duš. Povrhu vsega se starejšemu bratu ne smem upirati, sicer ne ubežim božji sodbi. Prosim vas, moji bratje in očetje, odidite na svoje domove, jaz pa grem, padel bom pred noge svojega brata. Morda se me usmili, če me vidi, in me ne umori. Zelo vas prosim.« (Miljutenko 2006b, 370)

Boris k Svjatopolku pošlje odposlanca, po katerem mu sporoči, da se ne namerava spustiti v boj za kijevski prestol. Ker starejši brat odposlancu ne verjame, ga zajame in Borisa pusti brez odgovora. Boris se sam odpravi na pot proti Kijevu. Med potjo postavi šotor, v katerem se z molitvijo pripravlja na smrt in nato izgubi življenje ob zori naslednjega dne. Boris vso noč prebira svetopisemske odlomke in moli, dokler izmučen ne zaspi. (Miljutenko 2006b, 372) Ko Boris zasliši približevanje morilcev, naroči svojemu duhovniku, naj začne jutranje bogoslužje. Po koncu bogoslužja se poslovil od svojega spremstva, nato leže v šotoru in nagovori morilce z besedami: »Vstopite, bratje, in izpolnite voljo tistega, ki vas je poslal.« (Miljutenko 2006b, 372) Pri tem ima pomenljivo vlogo podrobnost v obliki besede »bratje«. Boris namreč svoje ubijalce označi za brate, za sinove istega Stvarnika, kar je popolno nasprotje tako s Svjatopolkovim sovraštvom kakor tudi hladnokrvnostjo ubijalcev. Uporaba

besede »bratje« izraža brezpogojno ljubezen, ki se po zgledu Jezusa Kristusa ne ustavi niti pred sovražniki. Nestor tako dokazuje, kako močno je Borisova krščanska zavest dosledna in osebno ponotranjena, ne le v dejanjih oz. sprejetju mučeništva, temveč tudi v besedah – v tem, da vse ljudi naslavlja z brati.

Sodeč po Nestorjevem *Branju* sam Boris smrt, ki mu grozi, vzporeja s Kristusovo.

In ker so [morilci] menili, da je blaženi mrtev, so odšli ven. Blaženi pa je skočil iz šotor, bil je zamaknjen, in dvignil roke k nebu, v molitvi je govoril takole: »Zahvaljujem se ti, moj Vladar Gospod Bog, da si mene, ki sem nevreden, napravil za vrednega pridružiti se trpljenju tvojega Sina, našega Gospoda Jezusa Kristusa. Na svet si namreč poslal svojega edinorojenega Sina, ki so ga krivični predali v smrt. In tako je tudi mene poslal [moj] oče, da svoje ljudi rešim pred njemu nasprotnimi pogani, in sedaj so me ranili služabniki mojega očeta. Toda, Vladar, odpusti jim grehe, meni pa daj pokoj s svetimi in ne daj me v roke sovražnikom, kajti ti si moj zaščitnik, Gospod, in v tvoje roke izročam svojega duha.« Ko je to izrekel, je pritekel eden izmed morilcev in ga zabodel v srce. (Miljutenko 2006b, 372)

Vzporednica med Kristusom in Borisom se ponuja na podlagi dveh dejstev. Najprej zato, ker sta oba spoštovala voljo svojega očeta – Kristus načrt svojega nebeškega Očeta za odrešenje sveta s Sinovo nedolžno žrtvijo, Boris pa krščanske ideale, ki jih je k vzhodnim Slovanom uradno prinesel njegov oče Vladimir Svjatoslavič. Naslednje, kar podpira smiselnost takega vzporejanja, je dejstvo, da sta oba umrla

za rešitev drugih – Kristus za odrešenje vsega sveta, Boris pa za mir v svoji domovini. Vzporednico med obema podpirata tudi dve zelo podobni in simbolno pomenljivi predsmrtni dejanji. Kakor Kristus tudi Boris prosi Boga, naj ne prišteva greha uboja svojim morilcem, in kot Kristus tudi Boris pri prostovoljnem žrtvovanju lastnega življenja dušo izroča nebeškemu Očetu.

Borisa naposled skupaj z enim izmed njegovih služabnikov prebodejo kopja. Misleč, da je že mrtev, morilci zapustijo šotor. Knez v polzavestnem stanju skoči iz šotorja, izreče molitev Bogu v zahvalo za prejeto mučeništvo in izdihne. Borisovo telo je nato preneseno v Višgorod in pokopano v cerkvi svetega Bazilija. (Miljutenko 2006a, 262–265)

Sodeč po *Branju*, je Gleb kot najmlajši Vladimirjev potomec ob očetovi smrti v Kijevu. Ko izve za Svjatopolkovo namero, da ubije Borisa, želi zbežati na sever k »drugemu bratu«, verjetno novgorodskemu knezu Jaroslavu.

Ko je [o tem] izvedel, je hotel sveti Gleb zbežati v polnočne [/severne] dežele, kjer se je nahajal drug svetnikov brat, govoreč: »Da ne bo [Svjatopolk] umoril še mene.« Ko je hotel oditi, je šel najprej v cerkev presvete Bogorodice in padel sredi cerkve, takole moleč: »Moj gospod Jezus Kristus, zaradi katerega je vse nastalo! Kajti ti si pomočnik tistih, ki upajo vate, opazi vendar in poglej, kaj želijo storiti tvojemu služabniku in mojemu bratu Borisu. /... / Toda če si tudi mene obsodil na smrt v tem mestu, tvoji zamisli ne morem ubežati, če pa me nisi, bodi z menoj na vsaki poti in me ne zapusti, Gospod Jezus Kristus, in me ne predaj v smrt. /... /« Potem ko je sveti Gleb tako molil, /... / je odšel iz cerkve. Šel je k reki, kjer je bil pripravljen

čoln, in vstopil vanj in tako zbežal pred krivičnim bratom.
(Miljutenko 2006b, 366)

Odlomek izpostavlja Glebovo začetno omahljivost in ga tako delno postavlja v nasprotje s starejšim bratom Borisom, ki je bil od samega začetka pripravljen žrtvovati lastno življenje. Kljub temu Glebova omahljivost še ne pomeni njegovega neposrednega zavračanja »božje volje«, saj tudi v strahu pred izgubo lastnega življenja sprejema možnost, da mu Bog namenja enako usodo kakor starejšemu Borisu.

Po Borisovi smrti Svjatopolk možem ukaže, naj zasledujejo bežečega Gleba, ki ga kmalu ujamejo v čolnu. Glebovi družiniki so svojega kneza pripravljene braniti. Gleb jim naroči, naj se umaknejo k bregu in ga pustijo samega s služabniki. Kakor pred tem Boris je namreč tudi Gleb prepričan, da ga bodo v tem primeru napadalci mirno odpeljali k starejšemu bratu v Kijev, ki se ga bo verjetno usmilil, oboroženo spremstvo pa pustili pri življenju.

Sveti Gleb jih je rotil, naj se jim ne zoperstavljajo, govoreč jim: »Bratje moji, če se jim ne bomo zoperstavili, če me bodo ujeli, me ne bodo umorili, temveč me bodo privedli k mojemu bratu, in če me bo videl, se me bo usmilil in me ne bo umoril. Če pa se jim zoperstavite, vas bodo posekali, mene pa ubili. Zato vas rotim, bratje moji, ne zoperstavljajte se jim, temveč odrinite k bregu in jaz bom v svojem čolnu šel na sredo reke in oni naj pridejo k meni. /... /« Ti, ki so poslušali svetega, so odšli k bregu, žalujoč za svetim in pogosto ozirajoč se [za njim], saj so hoteli videti, kaj se bo s svetim zgodilo. Ta sveti jih je rotil, zadržujoč jih, da ne bi umorili še njih in prelili nedolžno kri. Sveti je bil namreč pripravljen umreti za vse. (Miljutenko 2006b, 372; 374)

Morilci zavzamejo ladjo in ukažejo Glebovemu kuharju, naj prereže vrat svojemu gospodu. Pri tem Nestor opozarja na nasprotje med Borisovim zvestim služabnikom, ki je Borisa – sicer neuspešno – poskušal zaščititi z lastnim telesom, in Glebovim izdajalskim kuharjem. Ta je kot morilec postal podoben Kristusovemu izdajalcu Judi Iškarijotu. V zadnji predsmrtni molitvi se Gleb primerja s starozaveznim pravičnikom Zaharijo, ki je bil umorjen pred žrtvenikom v jeruzalemskem templju.

»Moj Gospod Jezus Kristus, sliši me v tej uri in me naredi vrednega, da se pridružim tvojim svetim. Tako, o, Vladar, kakor je bil v starih časih na ta dan pred tvojim žrtvenikom zaklan Zaharija (Mt 23,25), tako sem sedaj jaz zaklan pred teboj, Gospod. Toda, Gospod, Gospod ne spominjaj se mojih preteklih prestopkov, temveč reši mojo dušo, da je ne omadežuje hudobna svetloba nasprotnikov, temveč da jo sprejmejo tvoji sveti angeli, kajti ti si Gospod, moj Odrešenik. Tem pa, ki to počnejo, odpusti. Kajti ti si resnični Bog, tebi slava na veke. Amen.« Ko je sveti Gleb to rekel, je zgoraj omenjeni kuhar šel na kolena, svetemu zaklal glavo in mu prerezal grlo. In tako je sveti Gleb svojo dušo izročil v božje roke. (Miljutenko 2006b, 374; 376)

Če je Borisova smrt v *Branju* predstavljena kot posnetek Kristusove žrtve na križu, je Glebova smrt predstavljena kot posnetek smrti velikega duhovnika Zaharije, očeta Janeza Krstnika, ki je kot zadnji starozavezni prerok napovedal Kristusa Odrešenika. (Mt 3; Mr 1,1-11; Lk 1,5-80; Lk 3,1-22; Jn 1,19-34; Jn 3,22-30) Glebova smrt na Kristusovo spominja le toliko, kolikor je omenjena njegova prošnja Bogu Očetu za odpuščanje bratomorilcu Svjatopolku in njegovim možem. *Branje* namreč Glebu kot mlajšemu – in sprva iz strahu pred izgubo življenja bežečemu – bratu pripisuje manjši pomen.

Drugače kot Borisa ga ne postavlja ob bok samemu Kristusu, temveč starozaveznemu velikemu duhovniku Zahariji, ki je zgolj oče Odrešenikovega »predhodnika« in Kristusova napoved.

Po obravnavi Glebove smrti se Nestor na kratko ustavi pri Svjatopolkovem nesrečnem koncu, ki je zaradi njegove trajne zakrknjenosti podoben usodi blodečega in naposled pogubljenega Kajna. Pri tem ne navaja Jaroslavove zmage v bitki na reki Alti, temveč omenja, da je blodeči Svjatopolk umrl nasilne smrti »v tujih deželah«, kamor ga je izgnala »množica ljudi«. (Miljutenko 2006a, 261; 265–267; Podskal'ski 1996, 195; Uspenskij 2000, 36–39; Aleksandrov 2010, 365–366) Drugi del Nestorjevega *Branja* tvori poročilo o odkritju Glebovih posmrtnih ostankov in čudežih, ki naj bi se zgodili na priprošnje knežjih bratov ter tako potrjevali njuno svetost. Ko kijevski prestol zasede Jaroslav, ukaže poiskati ostanke Glebovega telesa. Knežji odposlanci kljub dolgemu iskanju ne najdejo nič, leto pozneje pa lovci pri mestu Smolensk opazijo nestrohnjeno telo in o tem obvestijo mestnega starešino. Ta se odpravi na kraj Glebove smrti, ga zastraži in o dogodku poroča Jaroslavu. Knez mu napiše pismo, v katerem mu naroči, naj truplo prenese v Višgorod in ga pokoplje skupaj z Borisom. *Branje* se nato nadaljuje s poročili o osmih čudežih in slovesnosti ob kanonizaciji knežjih bratov leta 1072. Pri tem je izpostavljen začetni dvom takratnega kijevskega metropolita Georgija, ki pa se razblini ob odprtju krst Borisa in Gleba, ko se njuni telesi izkažeta za nestrohnjeni, iz njiju pa se širi dišeč vonj. Zatem sledi še zaključek Nestorjevega *Branja* v obliki obsežnega hvalilnega govora v čast svetima bratoma. (Miljutenko 2006a, 267–269; Aleksandrov 2010, 372–374; Pelešenko in Sulyma 2014, 457; Podskal'ski 1996, 196; Ščapov 2003, 199)

Kanonizacija in politično-patriotski vidik smrti Borisa in Gleba

Kult Borisa in Gleba je bil med domačimi staroruskimi svetniki najstarejši in najbolj razširjen. Prva faza kanonizacije knežjih bratov na ravni ljudskega čaščenja se je zaključila leta 1072 s potrditvijo kijevskega metropolita Georgija; prišlo je tudi do prenosa njunih relikvij iz cerkve svetega Bazilija Velikega v mestecu Višgorod severno od Kijeva v tamkajšnjo novo kamnito cerkev, posvečeno prav Borisu in Glebu. Drugo in dokončno fazo kanonizacije pa je mogoče umestiti v leto 1115, ko so bile njune relikvije prenesene v še novejšo in večjo cerkev na istem kraju, ki je bila prav tako posvečena knežjima bratoma. Od takrat se je njun glavni spominski dan začel liturgično ustaljeno obhajati 24. julija, na dan Borisovega uboja, drugotni spominski dan pa se je obeleževal 2. maja, ob obletnici prenosa njunih relikvij leta 1115. Kult Borisa in Gleba se je v naslednjih desetletjih razširil tudi izven Kijevske Rusije – na Češko, v Bizanc in Srbijo. Njune relikvije so se ohranile do sredine 13. stoletja, ko so v času mongolskih vpadov v Vzhodno Evropo izginile neznano kam. (Malmenvall 2017b, 317; Miljutenko 2006a, 5; 14; 54–55; 58; 279–282; Hollingsworth 1992, XXVI–XVII; Užankov 2000, 32–38; 45–46; Ščapov 2003, 199; Uspenskij 2000, 32; 70; Pelešenko in Sulyma 2014, 440) Pomembno podrobnost pri kanonizaciji knežjih bratov predstavlja dejstvo, da sta bila Boris in Gleb med svetnike prišteta kot laika. To se v primerjavi z bizantinsko kulturo, kjer prevladujejo škofje in menihi oz. asketi, kaže kot očitna posebnost. Kanonizacija laikov je še toliko bolj posebna zato, ker gre pri tem za prvo kanonizacijo v nedavno še poganski državni tvorbi nasploh – kar pomeni tudi, da prva uradna potrditev svetosti na ozemlju Stare Rusije ni sledila ustaljenim bizantinskim vzorcem. (Toporov 1995, 41)

Zgodba o Borisu in Glebu je v staroruskih literarno-teoloških delih in s tem zavesti tamkajšnje elite doživela tolikšen odmev predvsem zaradi svoje umeščenosti v simbolno občutljiv zgodovinski kontekst in tako dobila značaj politične teologije. Smrt Borisa in Gleba namreč sodi v čas prvega dinastičnega spopada po uradnem sprejetju krščanstva – torej znotraj vsaj deklarativno že krščanske (veliko)knežje rodbine, ki bi morala po tedaj veljavnih normah dajati še poseben zgled sloge in krepostnega krščanskega življenja. Zločinski uboj knežjih bratov, ki ga Svjatopolk povrh vsega ni zagrešil v (enakovrednem) boju, temveč z zvižajo in s pomočjo poslanih morilcev, je očitno nasprotoval vsemu, kar je Cerkev na etičnem področju želela doseči v družbi novo pokristjanjene državne tvorbe. Odsotnost didaktične in obenem teološko utemeljene obsodbe tega zločina, ki se sicer izraža s pohvalo ravnanja Borisa in Gleba, bi tako pomenila nevaren precedens za številne prihodnje generacije. Od tod je zgodbo o knežjih bratih mogoče razumeti kot glas vesti v kontekstu takratnih odnosov med staroruskimi knezi, ki niso bili natančno pravno urejeni, temveč jih je na splošni ravni uravnavala ideja starešinstva, združena s krščanskim idealom bratske ljubezni. (Malmenvall 2017b, 317; Toločko in Toločko 1998, 135–136; Fedotov 1990, 44)

Prvo politično pomenljivo potrditev mučeništva knežjih bratov in s tem neuradno priznanje njunega kulta je mogoče opaziti že ob koncu štiridesetih in na začetku petdesetih let 11. stoletja, ko so trije vnuki vladajočega kijevskega kneza Jaroslava Vladimiroviča Modrega (1019–1054), sinovi černigovskega kneza Svjatoslava Jaroslaviča, pri krstu dobili imena Gleb, Roman in David v čast prvih staroruskih strastotrpcev. To potezo je mogoče razumeti kot pozitivno

ovrednotenje Borisovega in Glebovega zgleda pri predstavnikih staroruske posvetne elite, ki so njuno krščansko pričevanje prenesli na politično raven. Kljub temu je kult Borisa in Gleba svojo izrazitejšo politično razsežnost začel pridobivati šele na začetku 12. stoletja, v času vse pogostejših dinastičnih spopadov, notranje drobitve Kijevske Rusije in krepitve posameznih (pol)samostojnih kneževin na njenem ozemlju. O naraščajočem političnem pomenu kulta knežjih bratov najbolj nazorno pričuje Nestorjevo *Branje*. Prosto-voljne žrtve Borisa in Gleba namreč ne prikazuje zgolj kot mučeništva za Kristusa in prvega primera čaščenja domačih vzhodnoslovanskih svetnikov, temveč tudi kot hvalevredno patriotsko dejanje – s tem pa ga umešča v kontekst razreševanja aktualnih političnih vprašanj lastnega časa, v katerem naj bi vrednote nedavno sprejete krščanske vere igrale poglobljeno vlogo. (Malmenvall 2017b, 317; Miljutenko 2006a, 5; 48; 271–272; 279–280; Hollingsworth 1992, XIV–XVI; XXVII–XXXI; LV–LVI; Uspenskij 2000, 42; 44; 46; Senyk 1993, 235; Podskal'ski 1996, 70–71; 436)

Glavna in skupna idejno-teološka značilnost vseh tekstov boriso-glebskega cikla je primerjava ravnanja Borisa in Gleba s pravičnostjo in pobožnostjo starozaveznega očaka Abela, dejanj Svjatopolka pa s krivičnostjo in nevoščljivostjo Abelovega brata Kajna. Dogajanje znotraj vladarske rodbine Rjurikovičev tako ni predstavljeno zgolj kot potrditev biblijskega vzorca v specifični staroruski zgodovinski izkušnji, temveč je na častno mesto povzdignjena sama rodbina, ki je bila kljub zločinu enega izmed svojih članov preko pravičnih Borisa in Gleba sposobna izbojevati duhovno zmago. Na ozadju splošne vzporednice z biblijsko zgodbo o Kajnu in Abelu Nestor v *Branju* izpostavlja štiri poglobljene zasluge knežjih bratov: da se v duhu Kristusove miroljubnosti zlu nista zoperstavila

z nasiljem, temveč sta se s svojo prostovoljno žrtvijo razdala za druge, prihranila številna življenja in omilila posledice kasnejšega dinastičnega spopada; da se nista predala sli po minljivih zemeljskih dobrinah (v danem primeru politični oblasti), temveč sta raje izbrala neminljivo »nebeško slavo«; da njuno krepostno ravnanje pomeni poziv vsem nesložnim staroruskim knezom, naj prenehajo z zarotami in bratomori kot sredstvi za doseganje politične moči in bogastva; da zatekanje k njuni priprošnji Kijevisko Rusijo varuje tako pred notranjim propadom kakor tudi pred tem, da bi jo osvojili zunanji sovražniki. (Miljutenko 2006a, 271; 272–274; 276–277; Hollingsworth 1992, XXI; LI–LII; Uspenskij 2000, 33–36; Fedotov 1990, 44; 48)

Interpretacija patriotskega naboja prostovoljne žrtve Borisa in Gleba se ne končuje pri njunem političnem zgledu za nesložne staroruske kneze, temveč zadeva tudi samopotrjevanje nosilcev staroruske kulture – Cerkve in posvetne elite – v razmerju do mednarodnega okolja, kjer je bilo krščansko izročilo veliko starejše od »mlade« staroruske državnosti. Pomembna splošna značilnost celotne zgodbe o prvih staroruskih svetnikih v najrazličnejših tekstih boriso-glebskega cikla je nasičenost s številnimi biblijskimi odlomki ter reminiscencami. Primerjave in vzporednice z biblijskimi dogodki ter osebnostmi pričajo o hotenju takratnih vzhodnoslovanskih piscev, da bi skozi njih potrdili odražanje »božje previdnosti« v nedavni staroruski zgodovini. Mučeništvo Borisa in Gleba so tako v prvi vrsti dojemali kot zgodovinsko in geografsko specifično ponovno uresničitev starozavezne zgodbe o Kajnu in Abelu. Na tak način so Kijevisko Rusijo vključevali v svetovni proces razkrivanja »božje previdnosti« – v kontekst »zgodovine odrešenja«, in jo tudi z lastno interpretacijo dej-

stva prvih vzhodnoslovanskih svetnikov prikazovali kot polnopravni del skupnosti krščanskih držav. Hotenje po prikazu posvojitve vzorcev krščanske kulture nazorno potrjujejo tudi literarni postopki z značilnim hagiografskim besednjakom, ki so ga izobraženi bralci takratnega časa zlahka prepoznavali. (Malmenvall 2017b, 318; Hollingsworth 1992, XIII–XCV)

Kontekst »zgodovine odrešenja« napovedujejo že uvodne povedi v delu *Pripoved in trpljenje*, idejno sicer razmeroma preprosto zasnovanem tekstu boriso-glebskega cikla.

»Rod pravičnih bo blagoslovljen,« govori prerok, »in njihovo seme bo imelo blagoslov.« (Ps 111,2) To [mučeništvo svetih Borisa in Gleba] se je namreč zgodilo nedavno pred temi dogodki, v času samostojnega vladarja celotne Ruske zemlje Vladimirja, Svjatoslavovega sina, Igorjevega vnuka, ki je s svetim krstom razsvetlil vso Rusko zemljo. (Miljutenko 2006b, 287)

Iz navedenega odlomka izhaja, da anonimni hagiograf uradno pokristjanjenje Kijevske Rusije, vlogo velikega kneza Vladimirja Svjatoslaviča in mučeništvo svetih bratov povezuje s preroško napovedjo v Knjigi psalmov, ki zadeva božjo obljubo blagoslova »pravičnega rodu«. Tako se bližnja in za hagiografa pomembna staroruska zgodovinska izkušnja prekriva z biblijsko napovedjo, hkrati pa podeljuje legitimnost patriotskemu samopotrjevanju, ki se odraža v predstavi o (staroruskem) »pravičnem rodu«. Gre še za enega izmed dokazov, da se učinkovanje biblijske zgodovine ne preneha s kronološkim koncem biblijskih zgodb, temveč živi še naprej – tudi v staroruski zgodovini, ki se tako razkriva kot sestavni del »zgodovine odrešenja«.

Osrednja idejna in formalna ost zgodnejših tekstov bori-so-glebskega cikla je povezana s patriotskim samopotrjevanjem staroruske posvetne in cerkvene elite. Slednja je namreč svojo domovino, tudi zahvaljujoč prvim domačim svetnikom, kljub razmeroma poznemu uradnemu pokristjanjenju v odnosu do ostalih evropskih krščanskih držav in zlasti do svojega »učitelja« Bizanca videla kot versko »zrelo« in s tem enakovredno. Od tod poudarjanje napredka pri načelu ljubezni do sovražnikov v dejanjih predstavnikov vzhodnoslovanske posvetne oblasti, nosilcev političnega ideala v krščanski državi in družbi. Dejstvo, da sta prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika izšla prav iz vladajoče elite, priča o dvojem: o želji po izpostavitvi močnega vpliva nedavno sprejetega krščanstva in Cerkve na družbeno pomembne odločitve v Kijeviski Rusiji, ki naj bi s tem dosegla svojo versko »zrelost«; o prizadevanju za politično prestižno sakralizacijo rodbine Rjurikovičev, ki naj bi s svetniki iz svojih vrst dobila dodatno legitimnost za vladanje nad vzhodnoslovanskimi ozemlji. Boris in Gleb kot prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika simbolno označujeta začetek staroruske krščanske zgodovine, neločljivo povezane z »zgodovino odrešenja« celotnega človeštva. Kljub umeščanju zgodbe o Borisu in Glebu v kontekst »zgodovine odrešenja« in posledičnemu dokazovanju »zrelosti« Kijevske Rusije politično-pragmatični vidik kulta knežjih bratov istočasno priča o precej manj »bleščeči« razsežnosti vzhodnoslovanske krščanske kulture. Obstoj notranjepolitične nesloge in cerkveni pozivi knezom, naj opustijo medsebojne razprtije, namreč implicitno kažejo na pomanjkljivo ponotranjenost krščanskih vrednot v zavesti staroruskih vladarjev in posledično na šibko upoštevanje zgleda svetih knežjih bratov pri njihovem praktičnem delovanju. Zato se na ozadju dokazovanja o polnopravnem

staroruskem vstopu v »zgodovino odrešenja« razkriva občutek manjvrednosti v razmerju do ostalih delov krščanskega sveta. Politično-pragmatični vidik kulta svetih bratov z umeščanjem v »zgodovino odrešenja« tako pričuje tudi o nelagodju in samoopravičevanju predstavnikov staroruske elite. Ker domovine dejansko še niso doživljali kot do konca pokristjanjene, so jo prav zato navzven prikazovali kot primerljivo z ostalimi krščanskimi deželami. Zgodba o Borisu in Glebu se je v namen kulturnega samopotrjevanja vsekakor ponujala sama od sebe in čakala na primerno aktualizacijo.

Evropska razsežnost vladarskih mučencev

Kult Borisa in Gleba v evropski srednjeveški zgodovini ne predstavlja osamljenega primera, temveč tvori del značilnega kulturnega pojava tedanjega časa. Čaščenje umorjenih članov vladajoče posvetne elite je bilo na prehodu iz prvega v drugo tisočletje splošno razširjeno na severnih in vzhodnih obrobjih Evrope – od Anglije in Skandinavije do Češke in Kijevske Rusije. Šlo je za ozemlja, kjer je uvajanje krščanske vere v tistem času pomenilo veliko družbeno novost. V Bizantinskem cesarstvu je bil ta pojav neznan, takih svetnikov prav tako ni mogoče zaslediti v južноеvropskih latinskih hagiografijah in liturgični tekstih. Kategorija svetih umorjenih vladarjev je bila tako značilna za tiste dele srednjeveške Evrope, kjer so se novi krščanski ideali prepletali s še vedno močno navzočimi poganskimi. Skoraj vsi sveti vladarji teh ozemelj so bili podobno kot Boris in Gleb žrtve kristjanov samih in hkrati ljudi iz svojega lastnega okolja – sorodnikov ali podanikov –, zato jih ni mogoče prištevati med klasične mučence za vero. Vsem je bilo skupno, da so se v smrtni nevarnosti odrekli maščevanju ali bratomoru kot sredstvu boja

za oblast in pogumno sprejeli smrt v korist miru domovine. Njihova skupna lastnost je bila tudi ta, da po uboju niso bili deležni dostojnega krščanskega pokopa. Pokopani so bili namreč šele po preteku več let, in sicer zaradi čudežnih dogodkov na krajih z njihovimi posmrtnimi ostanki. Naslednja skupna lastnost zadeva naravo čudežev, do katerih naj bi prihajalo po njihovem posredovanju pri Bogu. Preden so bili tovrstni mučenci uradno prišteti med svetnike in bili kasneje razumljeni tudi kot zaščitniki svojih domovin, so s čudeži ozdravljali ali podpirali »male ljudi« – nikakor pripadnike višjih slojev, od koder so izhajali tisti, ki so bili odgovorni za nasilno smrt krščanskih vladarjev. (Malmenvall 2017b, 318–319; Miljutenko 2006a, 9; 14–15; Hollingsworth 1992, XIV–XV; Klaniczay 2010, 288–289; 302–304; Kostromin 2016, 130–131; Paramonova 2010, 281; Antonsson 2010, 18) Sodobniki so vladarske mučence razumeli kot nosilce novega ideala krščanskega vladarja in simbole zavrnitve nedavne poganske preteklosti. Pisci srednjeveških evropskih obrobij tako pri obravnavanju vladarskih mučencev povzdigujejo poseben tip žrtvovanja. Slednjega opredeljujeta dve temeljni značilnosti: uresničenje »vrednot, ki niso od tega sveta«, in po Kristusovem zgledu opravljena prekinitev kroga nasilja, ki pravično žrtev nagradi z vstopom v »nebeško kraljestvo«. Svetost tovrstnih mučencev se skozi pričevanja srednjeveških piscev redno potrjuje na dva načina: preko čudežnih ozdravitev navadnih ljudi in uslišanih prošenj za uspeh v boju proti tujimi napadalcem ali domačim uzurpatorjem. (Miljutenko 2006a, 27–28; 30–31; 33–35)

Proučevalci staroruske kulture mučeništvo Borisa in Gleba navadno vzporejajo z usodo češkega kneza svetega Vencislava I. (921–935) in njegove babice svete Ljudmile (um. 921) iz rodbine Přemislavcev. Vzporednico med Borisom

in Venčeslavom so očitno prepoznavali že staroruski pisci sami, saj je neposredno navzoča tako v anonimni *Pripovedi in trpljenju* kakor tudi Nestorjevem *Branju*. (Malmenvall 2017b, 319; Miljutenko 2006a, 14; 18; 2006b, 292; Senyk 1993, 398–400; Uspenskij 2000, 18; 64–65; Revelli 1993, IV–V; Klaniczay 2010, 298–299; 302–303; Toporov 1995, 503–504) Venčeslavova smrt ni bila prva tragedija v rodbini Přemislavcev: leta 921 je v Tetinu jugovzhodno od Prage življenje izgubila njegova babica Ljudmila, ki jo je dala umoriti Venčeslavova mati Dragomira. Obe sta bili v času Venčeslavove mladoletnosti regentki. Ljudmila je bila brez vsakih časti pokopana izven mestnega obzidja. Njena smrt in način pokopa sta tako pomenila izraz odstranitve (domnevnega) tekmeca v boju za oblast. Tamkajšnji prebivalci so začeli kmalu trditi, da se nad njenim grobom pojavlja čudežna svetloba in sliši angelsko petje. Ko je o tem izvedel že odrasli Venčeslav, ki je čez nekaj let dejansko zasedel češki prestol, je dal ostanke svoje babice prenesti v Prago. (Miljutenko 2006a, 19; Kostromin 2016, 130–131) Ljudmilinega vnuka Venčeslava je doletela podobna usoda – lastnoročno ga je umoril mlajši brat Boleslav. Kneza je povabil k sebi v goste, mu priredil razkošno pojedino, naslednji dan pa ga je zahrbtno napadel, ko se je neoborožen odpravljal k jutranji molitvi. Venčeslav je kot spreten vojščak svojega verolomnega brata hitro onemogočil, a mu je takoj vrnil meč. Boleslav je na pomoč poklical svoje oboroženo spremstvo in starejšega brata umoril z njihovo pomočjo. Knez se je odločil, da svoje življenje preda v božje roke, se mlajšemu bratu ne zoperstavi in tako pokaže na minljivost zemeljskih dobrin, zlasti politične oblasti. Boleslav je po Venčeslavovi smrti zasedel češki prestol. Že za časa njegove vladavine se je ljudsko čaščenje umorjenega Venčeslava tako razširilo, da je moral njegove ostanke prenesti v Prago. Na priprošnjo

umorjenega kneza naj bi se že kmalu začeli dogajati čudeži, med vladavino ubijalčevega sina Boleslava II. (972–999) pa je bil Venčeslav tudi uradno kanoniziran. (Miljutenko 2006a, 20–21; Kostromin 2016, 130–131)

Primer Venčeslavovega in Ljudmilinega mučeništva še zdaleč ni edini, ki ga je mogoče vzporejati z usodo Borisa in Gleba. Vredno je opozoriti na primer Jovana Vladimirja, umorjenega med letoma 1016 in 1018, ki je pred tem vladal nad Dukljo, južnoslovansko politično tvorbo na ozemlju današnje Črne gore. V času vojaških spopadov med bizantinskim cesarjem Bazilijem II. (976–1025) in bolgarskim carjem Samuelom (997–1014) se je Jovan Vladimir izkazal kot zvest bizantinski vazal. Ko je Samuel zasedel Dukljo, je Jovan Vladimir proti bolgarskemu carju nastopil z vstajo, a ga je pri tem izdal eden izmed njegovih poveljnikov (*župan*). Jovana Vladimirja so odpeljali v mesto Prespa, Samuelovo prestolnico v Makedoniji, in ga tam držali kot ujetnika, od koder ga je bolgarski car kmalu osvobodil, saj je ugodil prošnji svoje hčere Kosare, ki se je zaljubila v lepoto, krepost in pobožnost, po katerih naj bi se odlikoval dukljanski knez. Jovan Vladimir se je nato s Kosaro poročil, z njo živel vzdržno in Bogu predano, njegov tast pa ga je poslal nazaj v Dukljo kot novega bolgarskega vazalnega kneza. Kmalu po Samuelovi smrti leta 1014 je Samuelov nečak Ivan Vladislav umoril svojega bratranca in zakonitega naslednika Gavrila Radomirja ter tako nasilno zasedel bolgarski prestol. Novi car je Jovana Vladimirja poklical v Prespo, na pot pa mu je poslal vojake, da bi ga umorili v zasedi, a tega niso uspeli izvršiti, saj naj bi pravičnega kneza varovali angeli. Ko je Jovan Vladimir prispel v bolgarsko prestolnico in se odpravil v eno izmed cerkva, da bi tam molil, so ga pred cerkvijo čakali morilci, ki jih je zopet poslal zavistni in oblastišeljni car. Preden je knez

stopil iz cerkve, se je spovedal in prejel obhajilo – nato pa se je prostovoljno predal morilcem. Njegovo truplo je Kosara pokopala v cerkvi svete Marije v Krajini na obali Skadrskega jezera, kamor so kasneje položili tudi njeno truplo. Nedolgo po smrti nedolžnega kneza je Ivana Vladislava ob obleganju mesta Drač na podoben način izdajalsko umoril eden izmed njegovih vojakov, ki je prestopil na bizantinsko stran. Tik pred smrtjo naj bi bolgarski car zagledal angela, katerega obraz je spominjal na Jovana Vladimirja, v katerem je prepoznal maščevalca za storjeni zločin. (Polyvjannyj in Turilov 2010, 736–737; Trajković-Filipović 2013, 259–260)

Kakor v primeru Borisa in Gleba, je smiselno tudi literarni prikaz življenja in smrti Jovana Vladimirja ustrezno razumeti predvsem v luči krščanskega ideala prostovoljnega žrtvovanja za dobro drugih ljudi. (Ingam 1990, 890–891; Kostić-Tmušić 2016, 129) Med Borisom in Glebom na eni strani ter Jovanom Vladimirjem na drugi je mogoče opaziti vrsto tipoloških podobnosti: vsi trije so živeli v istem obdobju, pripadali so vladajoči posvetni eliti, bili so knezi v dveh slovanskih in razmeroma nedavno pokristjanjenih državnih tvorbah, ki sta bili pod močnim bizantinskim kulturnim vplivom (Ćirković 2004, 18–23; Andrijašević 2017, 148–149), vse so zaradi političnih koristi umorili njihovi sorodniki, vsi trije so prostovoljno sprejeli smrt, da bi ohranili mir v svojih domovinah in preprečili smrt drugih ljudi, vsi trije so bili naposled razglašeni za svetnike, pri katerih se odraža prodiranje novih krščanskih idealov na področje družbeno pomembnih odločitev in s tem umestitev ozemelj na takratnem evropskem obrobju v svetovno krščansko skupnost. Osrednji literarni in teološki motiv v hagiografskem poročilu o Jovanu Vladimirju, vključenim v *Kroniko duhovnika iz Duklje* na prehodu iz 12. v 13. stoletje, se navdihuje v priliki o Jezusu Kristusu kot

»dobrem pastirju« iz Janezovega evangelija (Jn 10,11). Motiv »dobrega pastirja« se navezuje tako na Kristusovo avtoriteto kakor tudi na njegovo ljubezen do človeštva, ki se uresniči v tem, da »podari življenje za svoje ovce«. Umorjeni dukljanski knez se tako kaže kot pravični kralj in »dobri pastir« obenem, saj položaj posvetnega vladarja uporablja za posnemanje Kristusove ponižnosti. (Kostić-Tmušić 2016, 130)

Kulta vladarskih mučencev ni mogoče najti zgolj med srednjeveškimi Slovani na vzhodnem in jugovzhodnem obrobju Evrope, ki so spadali pod okrilje bizantinsko-pravoslavnega krščanstva, temveč tudi v skandinavskih deželah na evropskem severu. Tu je treba izpostaviti Magnusa Erlendssona, jarla Orknejskih otokov (1106–1115/1117), ki ga je na veliko noč – kadar se obuja spomin na nedolžno umorjeno »Jagnje«, to je na Jezusa Kristusa – dal pokončati njegov bratranec in sovladar Hakon Palsson, saj ni hotel deliti oblasti z Magnusom. Svojega sorodnika je pod pretvezo mirovnega srečanja zvabil na otok Egilsay, kjer so ga iz zasede napadli njegovi možje. Magnus se je odrekel nasilnemu odporu, da bi tako ohranil življenje svojih vojakov. Odpravil se je v cerkev in se po maši predal morilcem. Hakon je nato Magnusovemu kuharju ukazal, naj svojega gospoda obglavi. Kmalu po Magnusovi smrti naj bi se na njegovem grobu začeli dogajati čudeži. Leta 1135 so prebivalci omenjenega otoka zahtevali, naj se njegove relikvije prenesejo na uglednejše mesto, a sta temu nasprotovala tako jarl Hakon kakor tudi škof Viljem. Kot kazen za svojo nevero naj bi škof začasno izgubil vid in pod vplivom takšnega »znamenja« naposled potrdil Magnusovo svetništvo ter dovolil prenos relikvij v cerkev v mestu Birsay, takratno politično in cerkveno središče Orknejskih otokov. Dve leti kasneje je jarl Rognvald Kali Kolsson (1136–1158), Magnusov nečak, po kanonizaciji ob koncu 12.

stoletja znan kot sveti Rognvald, položil temelje katedrali, posvečeni svetemu Magnusu in postavljeni v mestu Kirkwall, novi vladarski in škofjski prestolnici otoške politične tvorbe. Magnusov kult se je hitro razširil po vsej Skandinaviji, posebej veliko častilcev pa je dobil na Islandiji. (Antonsson 2006, 145; Ingham 1973 7–9; Tomany 2008, 139)

Anonimni sestavljavec *Dolge Magnusove sage*, nastale v drugi polovici 13. stoletja, meni, da je Orkneyske otoke kot deželo »na koncu sveta« vendarle blagoslovila »božja milost«, ki jo je povzdignila z njenim lastnim svetnikom. Življenje in smrt posvetnega vladarja se tako umešča v zgodovinski in duhovni kontekst – pomeni namreč preobrat v zgodovini določenega krščanskega ljudstva, nad katerim je vladal (kasnejši) svetnik. Svojevrstna ponovitev Kristusovega križanja in njegova zmaga nad hudim duhom, ki se odraža v Magnusovem sprejetju nasilne smrti, predstavlja pomemben korak v uresničevanju »božjega načrta«, da se krščanska vera utrdi tudi na Orknejskih otokih. Čeprav Magnus svojega ljudstva uradno ne spreobrne v krščanstvo, ga s svojim mučeništvom vendarle simbolno umešča v svetovno skupnost krščanskih ljudstev. V tem pogledu je mučeništvo nedolžnega vladarja prikazano kot boj med Bogom in hudim duhom, ki sledi podobi pravičnega Abela in krivičnega Kajna. (Guðmundsson 1965, 354) Na tej podlagi je duhovna razlaga, ki uvaja vzporednico med Magnusom in Abelom na eni strani ter Hakonom in Kajnom na drugi, enaka motivu Abela in Kajna, navzočem pri Borisu in Glebu. Magnusovo mučeništvo je mogoče vzporejati zgodbi o vzhodnoslovenskih knezih in obenem pripovedi o Jovanu Vladimirju tudi v skladu z naslednjimi literarnimi podobami: smrtjo nedolžnega vladarja zaradi notranjepolitične zarote, ki jo je skoval njegov (bližnji) sorodnik; zarotnikovo prevaro, s katero je

svojo žrtev zvabil v kraj, oddaljen od njenega doma, kjer je bila bolj ranljiva; odločitvijo napadenega vladarja, da se zlu ne upre z uporabo sile; predsmrtnimi trenutki nedolžne žrtve, ki jih preživi v molitvi in zaključi s prejemom obhajila. V tem primeru je mogoče opaziti nekdanjo podobnost, ki Magnusa še posebej povezujejo z dejanji Borisa in Gleba: Magnus se je, kakor sta to naredila Boris in Gleb, kljub prisotnosti svojih družinikov odpoval oboroženemu odporu proti svojemu morilcu, da bi tako rešil življenja nedolžnih ljudi; Magnusa je, kakor kneza Gleba, umoril njegov lastni kuhar; škof Viljem je, kakor kijevski metropolit Georgij v primeru Borisa in Gleba, sprva dvomil v svetost umorjenega kneza. Vse to Magnusa pridružuje Kristusovi smrti na Kalvariji, njegovega morilca pa izdajstvu Kristusovega apostola Jude Iškarijota. (Ingham 1973, 8–9; 16) Na podlagi omenjenih podobnosti je mogoče domnevati, da je boriso-glebski cikel s svojo literarno in idejno zgradbo delno navdihoval sestavljavce Magnusovih sag. V času od 10. do 13. stoletja so bile namreč vezi med Kijevsko Rusijo in Skandinavijo zelo pogoste in večplastne, pri čemer dejavnik vse očitnejšega doktrinarnega ločevanja med vzhodno (pravoslavno) in zahodno (katoliško) Cerkvijo ni imel ključnega pomena. Tu je vredno omeniti zlasti številne dinastične poroke, ki so vzdrževale politično povezanost in kulturno izmenjavo med omenjenima stranema. (Miljutenko 2006a, 22–23; Ingham 1973, 7–8; Tomany 2008, 128) Od tod ni mogoče izključiti možnosti, da so pripadniki skandinavske cerkvene in posvetne elite poznali vsaj nekatera vzhodnoslovanska literarna dela.

Pojav vladarskih mučencev je smiselno pojasniti s pomočjo dveh temeljnih ugotovitev: vladarski mučenci niso zgolj pri-

pomogli k umestitvi novo pokristjanjenih vladarskih rodbin in njihovih domovin v »zgodovino odrešenja«, temveč so jih tudi postavljali v simbolno enakovreden položaj v okviru takratne evropske kulture. To je povzročilo premik duhovnega zornega kota, po katerem je prostorsko obrobje postalo enakovredno simbolnemu središču. Novo enakovredno vlogo obrobja so zagotavljale v ta namen sestavljene hagiografije, ki so jih dodatno potrjevale tako relikvije kakor tudi čudežni dogodki, za katere naj bi bila zaslužna priprošnja čaščenih svetnikov. Od tod postane razumljivo, da je med najstarejšimi pisnimi besedili, ki so nastala na severnem in vzhodnem obrobju srednjeveške Evrope, najti prav hagiografska poročila o domačih svetnikih oz. vladarskih mučencih. Pripadniki cerkvene in posvetne elite novo pokristjanjenih političnih tvorb so namreč želeli, da bi njihove domovine postale del središča krščanskega sveta in zgodovine – utemeljitev in razglasitev svetosti njihovih lastnih vladarjev, ki naj bi s svojim življenjem in smrtjo posnemali Kristusa, je zato predstavljala »dokaz« o božji navzočnosti v njihovi lastni zgodovini in s tem o enakovrednosti evropskega obrobja v razmerju do ostalih krščanskih dežel. Na tak način je, vsaj na duhovni ravni, razlikovanje med središčem in obrobjem začelo izgubljati svoj pomen. (Trajković-Filipović 2012, 9–10; Klaniczay 2002, 327) Ker naj bi tovrstni svetniki posnemali Kristusa in kakor »velikonočno Jagnje« prelili svojo »nedolžno kri«, kar je v Kristusovem primeru pomenilo sklenitev »nove zaveze« med Bogom in ljudmi, so srednjeveški pisci prostovoljno žrtvovanje svetih vladarjev razlagali tudi kot znamenje zaveze med Bogom in ljudmi, ki so živeli v političnih tvorbah, kjer so se tovrstni svetniki pojavili. (Trajković-Filipović 2012, 14–15; Sciacca 1990, 254–257)

Zaključek

Knežja brata Boris in Gleb predstavljata prva kanonizirana svetnika Kijevske Rusije. Prostovoljna žrtev knežjih bratov že pri srednjeveških piscih ni imela zgolj neposredno verskega pomena, temveč je bila zaradi svoje umeščenosti v čas prvega dinastičnega spopada (1015–1019) v Kijeviski Rusiji po uradnem pokristjanjenju tudi močno politično zaznamovana. Boris in Gleb sta spoštovala voljo starejšega brata Svjatopolka in tako prostovoljno sprejela smrt, da bi preprečila nadaljnje prelivanje krvi in pokazala na minljivost zemeljskih dobrin – v tem primeru politične oblasti. Najstarejši narativni viri boriso-glebskega cikla usodo svetih bratov simbolno vzporejajo z umorom starozaveznega očaka Abela in odrešilno žrtvijo Jezusa Kristusa. Zgled darovanja življenja za svoje bližnje je na začetku 12. stoletja dobil politično interpretacijo. V času naraščajoče nesloge med vzhodnoslovanskimi knezi in okrepljenega notranjepolitičnega drobljenja Kijevske Rusije sta Boris in Gleb utemeljevala poziv h končanju sporov znotraj rodbine Rjurikovičev ter postala »nebeška varuha« lastne domovine tako pred notranjimi kakor tudi zunanjimi nevarnostmi. Dejstvo, da sta prva kanonizirana vzhodnoslovanska svetnika izšla prav iz vladajoče posvetne elite, priča o dvojem: o želji po izpostavitvi močnega vpliva nedavno sprejetega krščanstva na družbeno pomembne odločitve v Kijeviski Rusiji, ki naj bi s tem dosegla svojo versko »zrelost« v kontekstu zgodovine odrešenja; o prizadevanju za politično prestižno sakralizacijo rodbine Rjurikovičev, ki naj bi s svetniki iz svojih vrst pridobila dodatno legitimnost za vladanje nad vzhodnoslovanskimi ozemlji.

Čeprav tovrstnega tipa svetništva nista poznala niti bizantinski niti južnoevropski latinski krščanski svet, obstoja

mučencev iz vladajoče posvetne elite, ki so jih umorili kristjani sami, ni mogoče imeti za posebnost vzhodnoslovanske srednjeveške kulture. Pojav knežjih ali kraljevih mučencev je bil namreč splošno znan v nedavno pokristjanjenih deželah na severnem in vzhodnem obrobju takratne Evrope. Pri tem je vredno izpostaviti vsaj tri primere: primer čeških svetnikov Ljudmile in Venčeslava iz prve polovice 10. stoletja, primer dukljanskega kneza Jovana Vladimirja z začetka 11. stoletja ter primer norveškega jarla Magnusa Erlendsona Orkneyskega z začetka 12. stoletja. Nedolžnost žrtve in njena prostovoljna odpoved upiranju zlu z nasiljem sta tako postali ključni prvini, s katerima so srednjeveški pisci ustvarili predstavo o vladarskih mučencih kot Kristusovih posnemovalcih. Temu se je pogosto pridruževalo tudi vzporejanje s pravičnim Abelom kot predhodnikom Bogu vsečnega vladarja in krivičnim Kajnom kot predhodnikom oblastiteljnega morilca pod vplivom hudega duha. Tako enkratne poteze posameznih svetnikov oz. njihovega literarnega prikaza kakor tudi tipološke podobnosti so izoblikovale pojav vladarskih mučencev, ki se je med 10. in 12. stoletjem razvil v novo pokristjanjenih političnih tvorbah na severnem in vzhodnem obrobju Evrope. Posamezen vladarski mučenec je ne glede na svojo zgodovinsko in literarno enkratnost postal del nove svetniške tradicije, v skladu s katero so lahko vladarja razglasili za mučenca po zaslugi njegove pravičnosti in ponižnosti, ki se je izpolnila v prostovoljnem žrtvovanju za druge ljudi in za dobro svoje domovine. Tak svetnik je nadalje podpiral predstavo o duhovni zrelosti novo pokristjanjenega ljudstva na obrobju takratne Evrope ter tako svoje ljudstvo s prostorskega in kulturnega obrobja postavil v simbolno središče krščanstva, ki ga je zaznamovala sklenitev zaveze med Bogom in novo pokristjanjenim ljudstvom. V pripovedih o prvih domačih svetnikih, ki so izhajali iz vrst politične

elite, so se cerkveni pisci z območja vzhodne, jugovzhodne in severne Evrope navdihovali pri kultu (antičnih) mučencev, najzgodnejšem pojavu svetništva v krščanskem svetu, ki so prav tako umrli kot nedolžne žrtve, četudi v zelo drugačnih družbenopolitičnih razmerah. (Hafner 1964, 16–17; White 2010, 105) Uveljavitev in ovrednotenje pojava vladarskih mučencev tako dokazuje, kako so splošne in tradicionalne predstave zgodnjekrščanskega, bizantinskega in latinskega čaščenja mučencev uspeli osvetliti v novi luči.

Reference

Abramovič, Dmitrij A. 1916. Žitija svjatyh mučenikov Borisa i Gleba i služba im. Petrograd: Imperatorskaja akademija nauk.

Aleksandrov, Oleksandr V. 2010. Literatura Kyjivs'koji Rusi: Miž mifopoetikoju i hrystyjans'kym symvolizmom. Odesa: Astroprynt.

Andrijašević, Živko. 2017. Crnogorsko nasljeđe ranog srednjeg vijeka (država, društvo, kultura). V: 1000-godišnjica svetog Jovana Vladimira, 147–160. Ur. Borozan, Đorđe. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umetnosti.

Antonsson, Haki. 2006. St. Magnús of Orkney: Aspects of his Cult from a European Perspective. V: The World of the Orkneying Saga: The Broad-cloth Viking Trip, 144–159. Ur. Owen, Olwyn. Kirkwall: Orkney Isles Council.

Antonsson, Haki. 2010. The Early Cult of Saints in Scandinavia and the Conversion: A Comparative Perspective. V: Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints

in Scandinavia and Eastern Europe (c.1000–1200), 17–38. Ur. Antonsson, Haki; Garipzanov, Ildar H. Turnhout: Brepols.

Bugoslavskij, Sergej A. 2007. Drevnerusskie literaturnye proizvedenija o Borise i Glebe. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury.

Ćirković, Sima. 2004. Srbi među evropskim narodima. Beograd: Equilibrium.

Fedotov, Georgij P. 1931. Svjatye Drevnej Rusi. Pariz: YMCA-Press. [Druga izdaja: Fedotov, Georgij P. 1990. Svjatye Drevnej Rusi. Moskva: Moskovskij rabočij.]

Guðmundsson, Finnbogi, ur. 1965. Orkneyinga saga. Legenda de Sancto Magno. Magnúss saga skemmri. Magnúss saga lengri. Helga þátr ok Úlfs. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.

Hafner, Stanislaus. 1964. Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie. München: Oldenbourg Verlag.

Hollingsworth, Paul. 1992. The Hagiography of Kievan Rus'. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ingam, Norman. 1990. Mučeništvo svetog Jovana Vladimira Dukljanina. Letopis Matice Srpske 166: 876–896.

Ingham, Norman W. 1973. The Sovereign as Martyr, East and West. The Slavic and East European Journal 17, št. 1: 1–17.

Ingham, Norman W. 1984. The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages. V: Medieval Russian Culture, zv. 12, 31–53. Ur. Birnbaum, Henrik; Flier, Michael S. Berkeley: University of California Press.

Ingham, Norman W. 1987. The Martyrdom of Saint John Vladimir of Dioclea. *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 3: 199–216.

Klaniczay, Gabor. 2002. *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Klaniczay, Gábor. 2010. Conclusion: North and East European Cults of Saints. V: *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c.1000–1200)*, 283–304. Ur. Antonsson, Haki; Garipzanov, Ildar H. Turnhout: Brepols.

Kostić-Tmušić, Aleksandra. 2016. Poetski elementi i struktura Žitija svetog Jovana Vladimira. *Crkvene studije* 13: 127–136.

Kostromin, Konstantin A. 2016. *Knjaz' Vladimir i istoki ruskoj cerkovnoj tradicii. Etjudy ob épohe prinjatija Rus'ju hristianstva*. Sankt Peterburg: Sankt-Peterburgskaja Pravoslavnaja Duhovnaja Akademija.

Kostromin, Konstantin A. 2018. Vladari-mučenici u slovenskim zemljama u periodu pokrštanja Istočne Evrope. V: *U spomen i slavu Svetog Jovana Vladimira, zv. 6/1: Međunarodni naučni skup »Sveti Jovan Vladimir kroz vjekove – istorija i predanje (1016–2016)«*, Bar, 15.–17. septembar 2016. godine, 81–104. Cetinje: Mitropolija Crnogorsko-Primorska.

Malmenvall, Simon. 2017a. Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijevski Rusiji. *Zgodovinski časopis* 71, št. 1–2: 8–29.

Malmenvall, Simon. 2017b. Narativni teksti o Borisu in Glebu med posredovanjem političnega zgloda in tolmačenjem zgodovine. *Slavistična revija* 65, št. 2: 312–322.

Malmenvall, Simon. 2019a. Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence through Sacrifice in Kievan Rus'. *Konstantínove listy* 12, št. 2: 43–58.

Malmenvall, Simon. 2019b. Branje o Borisu in Glebu: reprezentacija verskega in političnega zgloda. V: *Pismenost in kultura Kijevske Rusije: prevodi in komentarji izbranih tekstov*, 83–97. Ur. Podlesnik, Blaž. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Malmenvall, Simon. 2019c. Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Malmenvall, Simon. 2019č. Ruler Martyrs among Medieval Slavs: Boris and Gleb of Rus' and Jovan Vladimir of Dioclea. *Orientalia Christiana Periodica* 85, št. 2: 395–426.

Miljutenko, Nadežda I. 2006a. Issledovanie. V: *Svjatyje knjaz'ja-mučeniki Boris i Gleb: Issledovanie i teksty*, 5–282. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.

Miljutenko, Nadežda I. 2006b. Teksty, perevody i kommentarii. V: *Svjatyje knjaz'ja-mučeniki Boris i Gleb: Issledovanie i teksty*, 283–414. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.

Müller, Ludolf. 1967. Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb. München: W. Fink Verlag.

Paramonova, Marina. 2010. The Formation of the Cult of Boris and Gleb and the Problem of External Influences. V: *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c.1000–1200)*, 259–282. Ur. Antonsson, Haki; Garipzanov, Ildar H. Turnhout: Brepols.

Pelešenko, Jurij; Sulyma, Mykola, ur. 2014. *Istorija ukrajins'koji literatury: Davnja literatura (X–perša polovyna XVI st.)*. Kijev: Naukova dumka.

Podlesnik, Blaž, ur. 2015. *Pripoved o minulih letih*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Podlesnik, Blaž, ur. 2019. *Pismenost in kultura Kijevske Rusije: prevodi in komentarji izbranih tekstov*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Polyvjannyj, Dmitrij I.; Turilov, Anatolij A. 2010. Ioann Vladimir. V: *Pravoslavnaja énciklopedija*, zv. 23, 736–739. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr Pravoslavnoj Cerkvi.

Poppe, Andrej. 1995. O zaroždenii kul'ta svv. Borisa i Gleba i o posvjaščennyh im proizvedenijah. *Russia Mediaevalis* 8: 21–68.

Poppe, Andrej. 2003. Zemnaja gibel' i nebesnoe trožestvo Borisa i Gleba. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 54: 304–336.

Rančin, Andrej M. 2017. *Pamjatniki Borisoglebskogo cikla: tekstologija, poétika, religiozno-kul'turny kontekst*. Moskva: Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke.

Revelli, Giorgietta. 1993. *Monumenti su Boris e Gleb*. Genova: La Quercia.

Sciacca, Franklin A. 1990. In *Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land*. *Slavic Review* 49, št. 2: 253–260.

Senyk, Sophia. 1993. *A History of the Church in Ukraine: To the End of the Thirteenth Century*. Rim: Pontificio Istituto orientale.

Šahmatov, Aleksandr A. 2001. *Razyskanija o russkih letopisjah*. Moskva: Kučkovo pole, Akademičeskij projekt.

Ščapov, Jaroslav N. 2003. *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi*. Moskva: Russko-Baltijskij informacionnyj centr »BLIC«.

Toločko, Oleksij P.; Toločko, Petro P. 1998. *Kyjivs'ka Rus'*. Kijev: Al'ternatyvy.

Tomany, Maria-Claudia. 2008. *Sacred Non-Violence, Cowardice Profaned: St Magnus of Orkney in Nordic Hagiography and Historiography*. V: *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia, 128–153*. Ur. Dubois, Thomas. Toronto: Toronto University Press.

Toporov, Vladimir N. 1995. *Svjatost' i svjatye v russkoj duhovnoj kul'ture: Pervyj vek hristianstva na Rusi*. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury.

Trajković-Filipović, Stefan. 2012. Saint Vladimir of Zeta Between Historiography and Hagiography (MA Thesis in Medieval Studies). Budapest: Central European University.

Trajković-Filipović, Stefan. 2013. Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of The Annals of a Priest of Dioclea. *Revue des études Byzantines* 71, št. 1: 259–260.

Uspenskij, Boris A. 1998. Car' i patriarh: harizma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i eë russkoe pereosmyslenie). Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury.

Uspenskij, Boris A. 2000. Boris i Gleb: Vosprijatije istorii v Drevnej Rusi. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury.

Užankov, Aleksandr N. 2000. Svjatye strastotercy Boris i Gleb: K istorii kanonizacii i napisanija Žitija. *Drevnjaja Rus': Voprosy medievistiki* 1, št. 1: 21–50.

Užankov, Aleksandr N. 2011. Istoričeskaja poétika drevne-ruskoj slovesnosti. *Genesis literaturnyh formacij*. Moskva: Literaturnyj institut A. M. Gor'kogo.

White, Monica. 2010. Byzantine Saints in Rus' and the Cult of Boris and Gleb. *Saints and their Lives on the Periphery. V: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, 95–114. Ur. Antonsson, Haki; Garipzanov, Ildar H. Turnhout: Brepols

UDK: 340.1:17(043.3)
1.02 pregledni znanstveni članek

Petja Mihelič

doktor prava, docent za ustavno in mednarodno pravo
(Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut)
(Ljubljana)

Racionalnost znanstvenega raziskovanja naravnega prava

Izveček: Prispevek želi s predstavitvijo različnih iskanj in ustvarjanj objektivnega prava pokazati na nujnost objektivnega naravnega prava ter na bistveno istovetnost naravnega in pozitivnega prava. Pozitivni zakon, ki ureja določeno moralno relevantno vprašanje, mora biti popolnoma istoveten z etično normo naravnega prava. Šele takšen zakon moremo imeti za pravičnega in legitimnega. Pozitivnopravna zakonodaja, kadar ureja družbena razmerja na področju morale, ne sme odstopati od zavezujočih (kogentnih) norm naravnega prava. Ima pa človek diskrecijsko pravico urejati mnoga druga področja dispozitivnega (naravnega) prava (tehnične norme, velika večina pravil v različnih pravnih panogah). Pri pravnih teorijah o izvoru človeške kulture (pozitivistične, integralne, zgodovinske itd.) v resnici ne gre za iskanje objektivnega prava kot že v celoti izgrajene in postavljene pravne stvarnosti, pač pa za ustvarjanje objektivnega prava. Gre za kreacijo popolnoma nove stvarnosti: *Grundnorm* pri Kelsnu, Herkul pri Dworkinu, postopkovna objektivnost pri Fullerju, minimalna moralnost pri Hartu, sedem zapovedi dobrega pri Finnisu itd. Naštete teorije so subjektivistične narave, saj hočejo objektivno pravo ustvariti, same določati dobro in zlo, prevzeti vlogo Boga samega.

Ključne besede: naravno pravo, pozitivno pravo, pravne teorije, pravičnost

The Rationality behind Scientific Research of Natural Law

Abstract: The aim of this paper is to demonstrate, through the presentation of various pursuits and creations of objective law, the necessity of objective natural law and the essential identity of natural and positive law. A positive law governing a morally relevant issue must be the same as the ethical norm of natural law. Only such a law can be considered just and legitimate. When regulating social relations in the field of morality, positive law must not depart from the coherent norms of natural law. However, man has the discretion to regulate many other areas of dispositive (natural) law, such as technical norms and the vast majority of legal rules in various legal branches. Legal theories of the origin of cultures (positivist, integral, historical, etc.) are not concerned about seeking objective law (as a fully constructed and set legal reality), but about creating objective law. It is a creation of a whole new reality: *Grundnorm* in Kelsen, Hercules in Dworkin, procedural objectivity in Fuller, minimal morality in Hart, seven commandments of good in Finnis, etc. The theories listed are of a subjectivist nature, as they want to create objective law, to determine good and evil themselves, to take on the role of God himself.

Key words: natural law, positive law, legal theories, justice

Razmerje med pravom in objektivno moralo

Slovenski pravnik in filozof Milan Komar (2002) je v svojih delih izpostavljajal, da se brez boja zmeda ne bomo mogli izogniti. V naravi stvari je, da tisto, kar zanemarjamo, propada, tisto, čemur se posvečamo, pa raste. Ker je jasnost in določnost pravnih pravil pomembna prvina pravne varnosti in podnačelo pravne države, bi bilo po zdravi pameti pričakovati, da se bo zakonodajalec tega ne samo zavedal, marveč to dejstvo tudi upošteval pri oblikovanju pravnih aktov vse do ustave kot najvišjega pravnega akta. Še posebej ustavni členi, kjer so opredeljene in zavarovane človekove pravice in temeljne svoboščine, zahtevajo posebno visoko raven jasnosti in določnosti, a tudi druge pravne panoge, zlasti kazensko pravo, zahtevajo odpravo vsakršnih dvoumnosti, prevelikih abstraktnosti in nedoločnosti, kar omogoča zlorabo diskrecije in arbitrarnost pri njihovi uporabi.

Pri iskanju racionalnosti raziskovanja si je potrebno zastaviti več vprašanj. Tako se je pri vprašanju ločitvene teze – ali sta pravo in morala ločena ali pa je med njima bistvena povezava – potrebno poglobiti v razmerje med bitjem in najstvom. Različni pravni teoretiki dovoljujejo različno raven prisotnosti morale v pravu. Vendar pa če priznamo, da morala kot taka obstaja, moramo zahtevati polno, ne samo delno (ali celo minimalno) moralnost zakonov. Četudi priznamo nujno moralno vsebino pravnih norm, to nikakor ne pomeni, da more zakonodajalec s tem, ko ustvarja pozitivne zakone, ustvarjati tudi naravne zakone. Prej je stvar obratna: naravni zakoni naj bi ustvarjali pozitivne zakone v moralno relevantnih zadevah. »V kolikor ne obstaja nobena dokončna resničnost, ki bi vodila in usmerjala politično dejavnost, more oblast zamisliti in prepričanja zlahka zlorabiti za svoje cilje.

Demokracija brez vrednot se preobrazi v izrecno ali prikrito samodržstvo, o čemer priča zgodovina. Cerkev vidi nevarnost totalitarizma ali fundamentalizma v tistih, ki v imenu lažne znanstvene ali verske ideologije hočejo vsiliti drugim svojo zamisel resnice in dobrega.« (Janez Pavel II. 1991, čl. 46)

Benedikt XVI. (2011) meni, da mora demokracija temeljiti ne na volji ljudstva, ampak na logosu, ki je navzoč v celotnem stvarstvu. Strogo pozitivistično pojmovanje, ki ima sebe za edino veljavno, ker da je edino znanstveno in empirično preverljivo, nujno potisne religijo in etos v območje subjektivnega in iracionalnega. Pozitivna zakonodaja kot sistem je nujna, problem, ki nastane, je vsebinske narave. Kakšna je zakonodaja po vsebini in od kod črpa svojo legitimnost? Se skozi čas in spremembe družbenih navad spreminja tudi bistvena narava prava? Ali že obstaja od Boga postavljeni red v naravi ali pa red ustvarjamo ljudje z družbeno pogodbo, celo brez omembe Boga kot resničnega avtorja prava? Pri zasledovanju naravnega reda gre za postavljanje pravičnega in legitimnega sistema, skladnega z notranjo naravo stvari, skladnega z naravnim pravom. Pri ustvarjanju umetnega reda gre za postavitve krivičnega sistema, ki nasprotuje notranji naravi človeka in sveta. Gre pa tudi za protirazumsko dejanje, saj je človekov razum ustvarjen po podobi božjega razuma in potemtakem usmerjen proti svojemu izvoru, ki je najvišje dobro in izvir vsega reda. Krivičen sistem je *malum in se* in zato iz sebe (praviloma) proizvaja kršitve človekovega dostojanstva, ki je utemeljeno na absolutnem temelju človekove bogopodobnosti. Pri iskanju naravnega reda je teoretični cilj dober, čeprav v praksi prihaja do postranske škode. Pri ustvarjanju umetnega reda pa je že cilj sam na sebi napačen, škoda, ki pri tem nastane, ni izjema, ampak pravilo, saj izhaja iz narave dejanja samega (*ipso facto*).

Nadalje se nam pri raziskovanju racionalnosti znanstvenega raziskovanja naravnega prava zastavljajo tudi sledeča vprašanja: Ali gre pri vzpostavljanju pravičnega reda za kršenje človekovih pravic? Ali je prisojena zaporna kazen za storjeno kaznivo dejanje kršenje človekovih pravic? Ali so bile kanaanskim narodom kršene človekove pravice, ko je Bog ukazal njihovo popolno iztrebljenje? Ali gre pri prepovedi evtanazije za kršenje človekovih pravic? Ali so zavezniki med drugo svetovno vojno kršili človekove pravice, ko so nasilno hoteli odpraviti legalno oblast nacionalsocializma? Ali je šlo pri križarskih vojnah za obrambno vojno, ki je zadoštila merilom za pravično vojno: pravična stvar (cilj in smoter); razglasitev vojne s strani zakonitega organa po zakonitem postopku; izčrpanje vseh drugih možnosti za rešitev spora; razumna možnost za uspeh; sorazmernost uporabljenih sredstev s pomembnostjo cilja?

Pri znanstvenem raziskovanju naravnega prava je potrebo odpraviti relativizem, ki v pravu predstavlja zelo učinkovito metodo neprava. Za to obstajajo nekateri uporabni obrambni mehanizmi: poznavanje nasprotnika (nepravo); poznavanje njegovih orožij (oblike relativizma); uporaba lastnega orožja (npr. pravni jezik, pravna logika in pravna argumentacija). Pomembno je tudi vprašanje pravne varnosti in pravičnosti, tj. pravo postaviti na absolutno podstat, ki jo poimenujemo univerzalna temeljna norma prava, ki v pravu predstavlja absolutno objektivnost, brez katere je v pravu možno le krožno sklepanje. Raziskovanju naravnega prava je potrebno vključiti test nepravnosti, katerega naloga je, da določi, kaj je pravo in kaj nepravo. Nepravo najbolje uspeva v okolju, kjer primanjkuje jasnosti, torej absolutno objektivnega merila pravnega normiranja. Uporaba heglavske dialektike, kjer rezultate prinaša umetno vnašanje nereda v

postavljeni red, se je pri zagovornikih neprava izkazala za zelo učinkovito. Metoda imenovana *ordo ab chaos* je sledeča: najprej odstraniti absolutno (objektivno) avtoriteto (npr. Bog, papež, kralj) in jo nadomestiti z relativno (*de iure* verski pluralizem, protestantizem, parlamentarizem). Kjer obstaja več resnic (*de iure* pluralizem), lahko vsak sebe razglasi za edinega zastopnika in razlagalca nove umetne resnice (pluralizem), ki je pravzaprav samo subjektivna resnica, ki pa je postala nova absolutna (objektivna) resnica. Tako človek sedaj razsoja med dobrim in hudim (kogentnimi normami naravnega prava). Na mesto absolutnega Boga in njegovih absolutnih zapovedi je postavljen človek, božje zapovedi pa so zamenjale t. i. »človekove pravice«, ki jih vsak razume in oblikuje po svoje. Glavni razlog, zakaj se človekove neodtujljive pravice kratijo, je v tem, da jim je odvzet absolutni izvor, iz katerega prejemajo svojo določnost in neomajnost. Dostojanstvo človeka ne izhaja več iz človekove bogopodobnosti, ampak iz pozitivnega prava, ki, prav tako kakor papir, vse prenese in vse legalizira.

Ocena dosedanjih raziskovanj

Eden od začetnikov materialističnega in relativističnega nauka je bil antični filozof Heraklit (1985), katerega nauk o dialektiki je učil, da na svetu ni nič trajnega razen minevanja samega: vse se spreminja, eno nastaja, drugo izginja. Vse teče kakor reka (*panta rei*) – človek ne more dvakrat stopiti v isto reko, ker se ta hipoma spreminja. Protislovje, boj nasprotij, je za njega izvor gibanja: »Boj (*polemos*) je oče vsemu, je vsemu kralj; ene izkaže za bogove, druge za ljudi, iz enih naredi sužnje, iz drugih svobodne.« Anaksagora (1966) govori o začetnem kaosu, zmešnjavi najmanjših, nešteti in

nespremenljivih delcev, ki jih je svetovni Um (*Nous*) spravil v red in gibanje. Čeprav je svetovni Um na skrivnosten način tudi prisoten v stvari, je od nje povsem različen. Heraklit in Anaksagora si nasprotujeta. Heraklit zagovarja večni kaos in boj nasprotij, ki se nikoli ne konča, ker ne obstaja Um, ki bi vse uredil v objektivni naravni red in iz katerega bi lahko prejeli lastno pozitivno zakonodajo. V novejši misli se to kaže v darvinistični dialektiki naravnega izbora in v heglovski dialektiki, katero je uvedel že Schelling: teza nasproti antiteze proizvede napredek v obliki sinteze. (Greuter 2020) Nasprotno pa Anaksagora predpostavlja urejenost v naravi, norme, postavljene v naravo, in njihovega Normodajalca – tu že lahko govorimo o naravnem pravu.

Značilnosti naravnega prava po Aristotelu, kakor jih predstavi v *Nikomahovi etiki* (Aristoteles 2016), so nespremenljivost in univerzalnost. Naravno pravo zaobjema tako empirično preverljive biološke in kozmične zakone kakor tudi človekovo nravnost. Zanj bog ni stvarnik, ampak izvorna popolnost ali pravo gibalno, torej prvi vzrok vsega bivajočega. Ker vsa realnost sestoji iz nižje (tvar) ali višje razvite forme, je nujno vse usmerjeno k čisti formi, ki je bog. Teleološki pogled na življenje človeka usmerja k tistim dejavnostim, ki gradijo človekovo formo (duha). Gre za intelektualne dejavnosti, umetnost in znanost, ki je bistveno teoretična. Aristotelov nauk o sreči (evdajmonija), o kreposti (kalokagatija) in moralni (*zôon politikón*) je močno vplival na klasično naravnopravno teorijo.

Apologetsko delo Avrelija Avguščina *O Božjem mestu* (2002) je nastalo kot odgovor na obtožbe s strani poganov, da je krščanstvo krivo za propad rimskega cesarstva. V njem Avguščin zavrne malike, ki namesto iskanja večne sreče ponujajo časne užitke. V tem okviru izdela svoj pogled na

zgodovino, kjer zemeljskemu mestu (*Civitas terrena*) postavi nasproti božje mesto (*Civitas Dei*). Ti dve mesti si stojita nasproti v boju za človekovo usodo – prvo človeku ponuja mir (družbeno pogodbo) v obliki zemeljskega blagostanja, drugo v obliki večne sreče pri Bogu. Prva temelji na človekovem samoljubju, druga na ljubezni do Boga. Dokler živimo na zemlji, med tema dvema mestoma ni ostre ločnice – obe mesti živita skupaj kot ljuljka in pšenica (Mt 13,24-30). Med obema mestoma bo zaradi nepomirljivih nasprotij potekal boj do konca sveta, ko bo ob vesoljni sodbi prišlo do jasne in dokončne ločitve obeh mest in njenih prebivalcev (Mt 25,31-46). Teorija univerzalne temeljne norme prava označuje pravni sistem, znotraj katerega obe mesti obstajata in kateremu bosta nazadnje dajali odgovor.

V svojem poglavitnem, obsežnem in sistematičnem delu *Summa Theologica* (1996) Tomaž Akvinski izrazi svoj teološki pogled na svet. Naravno prava razdeli na štiri dele od najvišjega do najnižjega: večno pravo, naravno pravo, božje pravo, pozitivno pravo. Vsak posameznik z uporabo praktičnega razuma iz večnega prava razpozna naravnopravne zapovedi, ki jih nato kodificira v pozitivno zakonodajo. Predpostavlja se samoočitnost temeljnih človeških vrednot in njihovo enotno razlago s strani človeštva. V teoriji univerzalne temeljne norme prava so temeljne človeške vrednote razumljene kot kogentne norme naravnega prava, katerih samoočitnosti pa ne moremo uporabiti kot resnične premise. Omenjena teorija zato predlaga pooblaščen razlagalce v redu naravnega prava, s tem da je vsak posameznik prvi razlagalec naravnopravnih aktov in norm (v skladu s pravilno oblikovanim intelektom za razpoznavanje sodbe vesti). Za razlago namesto praktičnega razuma – kjer je praksa pred teorijo, kjer predpostavljena realnost ni zanimiva in kjer vsak sam ustvarja ob-

jektivni red – predlaga uporabo teoretičnega razuma (teorija je pred prakso, raziskuje se objektivni red in se mu podreja).

Leo Strauss v svojem delu *Naravno pravo in zgodovina* (1977) zagovarja pojem naravnega prava, ki predpostavlja urejenost in teleološki smoter stvarstva. Njegova kritika se nanaša na subjektivnost meril za razlago naravnega prava, ki ga dojema kot objektivno urejen vrednostni sistem. Strauss meni, da so moderne filozofske in pravne teorije zaradi prenapihnjene samozadostnosti človeškega praktičnega razuma zaprte za objektivno razumevanje norm naravnega prava kot predpostavljene realnosti.

Gustav Radbruch se je zaradi očitne pozitivistične zlorabe prava s strani samodržcev začel spraševati o vsebinski pravilnosti prava. V svojem prispevku »Zakonsko nepravo in nadzakonsko pravo« (*Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*) se je navezal na Kantovo misel in zagovarjal, da na določeno znanstveno vprašanje obstaja le en pravilen znanstveni odgovor. Pravo poveže s pojmom pravičnosti, ki ima teleološko sestavino – veljavno je tisto pravo, ki ima namen biti pravično. Načelo pravičnosti uravnoteži z zapovedjo pravne varnosti in zaupanja v pravo, ki zahtevata, da se zakoni kot splošni in abstraktni predpisi sprejemajo za daljši čas. To v veliki večini primerov onemogoča samovoljno odrekanje pravnosti zakonitim predpisom. Čeprav načelu pravičnosti ne prisojata absolutne narave, vseeno očitnim primerom nečloveških zakonov odvzema pravno naravo, s čimer *ipso facto* potrjuje obstoj absolutnega reda oz. naravnopravnih norm, ki so pozitivnemu pravu nadrejene.

Evdajmonistična etika Johna Finnis, kakor jo predstavi v svojem temeljnem delu *Naravno pravo in naravne pravice*

(2011), temelji na: značajski zrelosti, zunanjih dobrinah, skladnem sožitju s širšo človeško skupnostjo. Temu doda sedem temeljnih oblik človekovega dobrega: življenje, znanje, igra, izkušnja lepote, družabnost, praktična razumnost, religija. Teh sedem temeljnih oblik podpira še devet temeljnih načel praktične razumnost, vse skupaj pa tvori univerzalna in nespremenljiva načela naravnega prava. Načela naravnega prava nam kažejo pot do sreče oz. pot do tistega, kar je resnično dobro za ljudi. Kakor pri Tomažu Akvinskem, ima praktični razum ključno vlogo pri razpoznavanju tega, kar je resnično dobro za posameznika in za človeško skupnost. Iz praktičnega razuma namreč prihaja neposredno spoznanje, ali neko dejanje spada v okvir sedmih oblik temeljnega človekovega dobrega ali ne.

Za pravnike sta bila pravo in nравnost (morala, etos) eno, dokler ni Hugo Grotius pravo subjektiviziral in sekulariziral (Aure 2008), kar je kasneje v skrajnih oblikah pripeljalo do popolne ločitve med pravom in moralo. Morala je bila tako dodeljena območju subjektivnega, notranjemu območju, v katerega pravo ne posega, ga ne ureja. Filozofija in teologija nasploh sta od začetka protestantizma močno zaznamovani s subjektivizmom. Tudi Hans Kelsen v svojem delu *Čista teorija prava* (2008) moralo in pravo strogo loči. Z gibanjem za človekove pravice pa je omejitev morale na notranje območje človeka preseženo, saj sámo gibanje za človekove pravice temelji na moralnih temeljih in zahtevah. (Lecheler 1994, 6–7) Nenazadnje so se strogi ločenosti med pravom in moralo (pravnemu pozitivizmu) odpovedali tudi predvojni pozitivisti, kakor denimo Hans Kelsen (Schmölz 1963, 119–120) in Gustav Radbruch (1946, 105–108). Med pravne teoretike, ki zavračajo ločitev prava in morale, štejemo tudi Ronalda Dworkina (2011), za katerega je pravo splet pravnih

pravil in moralnih načel. Pravno vrednotenje ni nikoli nevtrarno, temveč vedno vključuje vidik moralnih načel. Njegov moralni objektivizem tudi ni združljiv s strogo pozitivistično ločitvijo dejstev in vrednot – predpostavlja namreč vnaprej postavljena merila npravnosti in pravičnosti. (Novak 2010, 488) H. L. A. Hart pa v svoji teoriji (2018) dopušča minimalno prisotnost morale v pravu.

Hans Küng (2008) v svojih prizadevanjih za izgradnjo »svetovnega etosa« zagovarja tezo, da sta človekova etika in religija nujno povezani z družbeno-kulturnimi dejavniki. To je zanj očitno dejstvo skozi vso zgodovino človeštva in zato današnji »svetovni etos« (*Welt Ethos*) temelji na Praetosu (*Ur-Ethos*). Po Küngovem prepričanju lahko vse religije in filozofije na svoj način prispevajo k izgradnji »svetovnega etosa«, kajti Jezus iz Nazareta (biblični etos) ni nujno izvor etičnega. Čeprav Kristus sebe imenuje luč sveta (Jn 8,12), po Küngu obstajajo še druge luči, ki jih najdemo v islamu, hinduizmu, konfucianizmu in drugje. Za Künga pravzaprav biblični etos ni nekaj, kar bi krščanstvo posebej ločevalo od drugih religij; krščanstvo izstopa zaradi osebe Jezusa iz Nazareta, ker je abstraktne moralne nauke utelesil v svoji osebi. Ti nauki naenkrat niso več abstraktni, ampak dejanski, dostopni vsem našim čutom.

V jubilejnem letu 2000 je Kongregacija za nauk vere katoliške Cerkve objavila izjavo *Dominus Iesus*, v kateri se je zaradi naraščajoče vloge relativizma in subjektivizma v družbi, ki se med drugim kaže v govorjenju o »več resnicah« in prevladi subjektivne resnice nad objektivno, cerkveno učiteljstvo odločilo priklicati v spomin objektivno Resnico, na katero je zahodna civilizacija pozabila ali pa jo pokopala pod gomilo »več resnic«. Dejanski (*de facto*, praktični) religiozni plural-

izem, ki ga priznava 7. člen Ustave RS, in svoboda mišljenja, vesti in vere, ki jo zagotavlja 9. člen EKČP, v ničemer ne sme vplivati na načelno (*de iure*, teoretično) suverenost krščanskega razodetja, ki se mora v čisti obliki ohranjati in predstavljati svetu. Šele dva suverena subjekta, katerih nauk je notranje sklenjen (koherenten), sta zmožna enakovrednega in enakopravnega pogovora v spoštovanju drug drugega. Spoštovanje drugega mora najprej temeljiti na spoštovanju samega sebe in dobrem poznavanju svojih stališč, sicer pogovor zaradi občutka manjvrednosti in strahu pred drugim ni mogoč. Objektivno resničnost se vedno išče in najde na odprtem polju, brez skrivalnic. Kongregacija za nauk vere je pod vodstvom kardinala Josepha Ratzingerja dokument pripravila z namenom, da v načelni obliki predstavi svetu temeljne resnice katoliške Cerkve, v središču katerih vedno stoji oseba Jezusa Kristusa. V tem dokumentu predstavljene resnice tvorijo religiozno, kulturno in pravno istovetnost ter objektivno resničnost zahodne civilizacije.

Mednarodna teološka komisija v dokumentu z naslovom *Viskanju univerzalne etike – nov pogled na naravni moralni zakon* (2010) ponuja celovit pregled razvoja naravnopravne misli, ki naj bi prispeval k utemeljitvi univerzalne etike. V zadnjem poglavju tega dokumenta z naslovom »Jezus Kristus – izpolnitev naravnega zakona« je na nekaj straneh pokazano, kako se je celoten naravnopravni nauk dejansko utelesil v osebi Jezusa iz Nazareta, ki je na samem sebi razodel idealno zamisel naravnega prava. Kristus potrdi zapovedi naravnega prava, kakor so zapisane v človekovi naravi (čeprav zatemnjene zaradi izvirnega greha) in kodificirane v dekalogu. Obenem pa – na pobudo Očeta in v moči Svetega Duha – človeštvu podarja soudeležbo pri trinitaričnem občestvu božjih oseb.

Evangeljsko naravno pravo nam preko Kristusove osvoboditve od moči greha daje moč (zakramenti Cerkve) živeti po naravnopravnih zapovedih (posvečevanje), kar nas pripelje do večne sreče pri Bogu.

Sklep

Znanstveno raziskovanje naravnega prava nam v zgodovinski osebi Jezusa iz Nazareta postopoma odkriva normativno ureditev pravnega in pravosodnega sistema božjega kraljestva. Ta red, ki ga imenujemo naravno pravo, je institucionalno organiziran normativni sistem, ki vsebuje naravnopravne subjekte, naravnopravna razmerja, naravnopravne akte (splošne in posamične), naravnopravne vire, razlagalce, pa tudi naravnopravno varstvo. Okrog njega obstaja oblastni aparat, kar se tiče ustvarjanja, razlaganja in izvrševanja naravnopravnih norm in aktov. V naravnopravnem sistemu je uporaba naravnopravnih aktov načeloma analogna uporabi pravnih aktov pozitivnega pravnega sistema. Pozitivni pravni sistem je namreč samo nepopolna različica ali odlika idealnega naravnopravnega sistema. Pozitivni pravni sistem je v sebi sklenjen v svojih sestavinah, sistematizaciji, znanosti in praksi. Vendar je kljub temu še zelo nepopoln v primerjavi z večnim in vesoljnim sistemom naravnega prava, njegovo urejenostjo, dodelanostjo bioloških, naravnih in moralnih zakonov. Ko torej govorimo o pravnem redu omejenega človeka in pravnem redu absolutnega Boga, je vse, kar je skladno s kogentnimi normami naravnega prava, normalno in pravno, vse, kar jim nasprotuje, pa nenormalno in nepravno.

Reference

Akvinski, Tomaž. 1996. *Summa Theologica*. Chicago: Encyclopædia Britannica.

Anaksagora. 1966. *Anassagora: testimonianze e frammenti*. Prev. Diego Lanza. Firenze: La nuova Italia.

Aristoteles. 2016. *Nikomahova etika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.

Aure, Andreas H. 2008. *Der säkularisierte und subjektivierte Naturrechtsbegriff bei Hugo Grotius*. *Forum historiae iuris*. <https://forhistiur.de/2008-02-aure/> (pridobljeno 3. 6. 2020).

Avguštin, Avrelij. 2002. *The City of God*. Prev. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University press.

Benedikt XVI. 2011. *Besuch von Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag*. Berlin: Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit.

Dworkin, Ronald. 2011. *Izbrane razprave*. Prev. Vera Lamut. Ljubljana: GV založba.

Evropska konvencija o človekovih pravicah. Evropsko sodišče za človekove pravice. https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_SLV.pdf (pridobljeno 3. 6. 2020).

Finnis, John. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University Press.

Greuter, Beat. 2020. Die Bewegung des Begriffs bei Hegel. Hegel Auslegen. <http://www.hegel-auslegen.ch/Der%20Begriff.html> (pridobljeno 3. 6. 2020).

Hart, H. L. A. 2018. Dve razpravi o pravu in morali. Prev. Vera Lamut. Ljubljana: GV založba.

Heraklit. 1985. Fragmenti. Prev. Miroslav Marković. Beograd: Grafos.

Janez Pavel II. 1991. Centesimus annus. The Holy See. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (pridobljeno 3. 6. 2020).

Kelsen, Hans. 2008. Reine Rechtslehre. Tübingen: Mohr Siebeck.

Komar, Milan. 2002. Red in misterij. Ljubljana: Študentska založba.

Kongregacija za nauk vere. 2000. Dominus Iesus. The Holy See. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (pridobljeno 3. 6. 2020).

Küng, Hans. 2008. Svetovni Etos. Prev. Roman Štrus. Ljubljana: Društvo 2000.

Lecheler, Helmut. 1994. Unrecht in Gesetzesform?: Gedanken zur »Radbruch'schen Formel«. Berlin: Walter de Gruyter.

Mednarodna teološka komisija. 2010. V iskanju univerzalne etike: nov pogled na naravni moralni zakon. Prev. Peter Jerebič. Ljubljana: Družina.

Novak, Marko. 2010. Uvod v pravo. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta v Novi Gorici.

Radbruch, Gustav. 1946. Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. *Süddeutsche Juristenzeitung* 1, št. 5, 105–108.

Schmölz, Franz M. 1963. Das Naturrecht in der politischen Theorie. Dunaj: Springer Verlag.

Strauss, Leo. 1977. Naturrecht und Geschichte. Stuttgart: K. F. Koehler Verlag.

Sveto pismo. 2002. Sveto pismo. Študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

UDK: 929.52:711.4
1.01 izvorni znanstveni članek

David Petelin

doktor zgodovine, magister upravnih znanosti, raziskovalec
(Zgodovinanadlani.si, Inštitut za zgodovinske raziskave)
(Ljubljana, Slovenija)

Prvi lastniki patidenčne hiše A na Gosposki ulici 10 in družina Peer v Ljubljani

Izvleček: Lazarinijeva palača sredi Novega trga na Gosposki ulici 10 v Ljubljani skriva med svojimi zidovi večtisočletno zgodovino, ki ji lahko sledimo od kulture žarnih grobišč, rimskega in srednjeveškega mesta do baročnih prenov in današnjih modernih gradbenih posegov. Prvi arhivski viri so nam za bližnjo okolico dostopni že v 13. stoletju, ko se omenja tamkajšnja redovna skupnost, bolj zgovorni pa so viri od 16. stoletja naprej, ko lahko že sledimo lastninski kontinuiteti zemljišča in stavb na njem vse do današnjih dni. Prvi znani lastnik hiše na današnji Gosposki ulici 10 je bil Krištof Peer. Družina Peer je bila znana družina na Kranjskem, ki je izviralala s Kočevskega. Številni nosilci priimka Peer so bili tudi meščani Ljubljane, med njimi je bil sredi 18. stoletja celo župan mesta.

Ključne besede: Novi trg, Gosposka ulica, hotel, družina Peer, Pernburg, Ljubljana

First Owners of the Patident House A on Gosposka Street 10 in Ljubljana

Abstract: Lazarini's palace on Gosposka Street 10 in the middle of New Square (Novi trg) in Ljubljana hides within its walls a millennial history that can be traced from the culture of urn cemeteries, Roman and Medieval times, to the baroque adaptations and modern city structures. The archival sources are available to us for the surrounding area as early as the thirteenth century, when the religious community of the place was established, more eloquent are the sources from the sixteenth century onwards, when we can trace continuity of ownership until the present day. The first known owner of the house on today's Gosposka street 10 was Christopher Peer. The Peer family was a well-known family in Carniola that originated from Gottschee (Kočevska). Many individuals of the surname Peer were also citizens of Ljubljana, one of them was even the mayor of Ljubljana in the mid-eighteenth century.

Key words: New Square (Novi trg), Gosposka Street, hotel, family Peer, Pernburg, Ljubljana

Uvod

Povod za nastanek tega prispevka temelji na strokovnem sodelovanju avtorjev spletnega portala Zgodovinanadlani.si oziroma Inštituta za zgodovinske raziskave¹ in sedanjih lastnikov t. i. Lazarinijeve palače na Gosposki ulici 10, kjer od leta 2008 domuje hotel višje kategorije Antiq Palace. Tu gre za svojevrstno sodelovanje poklicnih zgodovinarjev in lastnikov nepremičnine. Prav zaradi historične izpovednosti stavbe, zavedanja lastnikov o vrednosti poznavanja preteklosti in digitalne platforme se je lahko izoblikoval nov pristop k zgodovinopisju. To sicer ne izhaja zgolj iz raziskovalnih vzgibov in potreb, temveč tudi iz sodobnih trendov kulturnega turizma in možnosti, ki jih ponuja t. i. digitalna humanistika, obenem pa odprtost lastnikov tako v razmerju do preteklosti lastne nepremičnine kot tudi širjenja znanja o njej med svojimi hotelskimi gosti.

- 1 Portal Zgodovinanadlani.si je zastavljen kot širši projekt, ki na enem mestu s pomočjo novodobnih komunikacijskih kanalov odpira svet zgodovinopisja najširšemu krogu ljudi. Spletna stran Zgodovina na dlani razkriva pozabljene delčke slovenske preteklosti na lahkoten, a strokoven način, podprt s fotografsko in video vsebino. Od začetka delovanja leta 2014 se je uveljavil kot eden izmed vodilnih slovenskih zgodovinarskih portalov, ki je tudi vse bolj prepoznaven v širši javnosti in slovenski kulturni sferi. Spletno stran mesečno obišče okoli 3.700 rednih bralcev, preko družbenih omrežij pa mesečno doseže nad 30.000 uporabnikov. Portal sodeluje z muzejskimi institucijami, kot so Muzej novejšje zgodovine Slovenije, Narodni muzej Slovenije in Muzej športa, storitve portala pa so med drugim uporabljale večje medijske hiše (24ur.si, Siol.net itd.), Mestna občina Ljubljana in drugi. V letu 2020 so se sodelavci portala odločili, da svojo strokovno dejavnost nadgradijo s formalnim korakom, in sicer ustanovijo zasebnega Inštituta za zgodovinske raziskave.

Da bomo lažje razumeli celovito zgodovino hotelskega stavbnega kompleksa, tako gradbeno kot lastniško, bomo v vsakem prispevku, ki si bodosledili v nadaljevanju, obravnavali zgodovino posamezne stavbe, lastnika in njegovega širšega družinskega, družbenega in kulturnega ozadja. Tovrstni prispevki tako nadaljujejo začetke mikrozgodovine posameznih stavb v ljubljanski historiografiji (Ferle 1994, 99–117). Namen prvega prispevka je osvetliti začetke hiše A in njenega prvega listinsko znanega lastnika Krištofa Peera, njegovih naslednikov in drugih nosilcev priimka Peer, Perr oziroma Pehr, ki so oblikovali mestno preteklost v stoletjih zgodovine Ljubljane.

Hotel Antiq Palace

Hotel Antiq Palace krasi bogata zgodovinska in arhitekturna dediščina. Prvim lastnikom palače oziroma njihovim posameznim hišam lahko v arhivskih virih sledimo vse od 16. stoletja naprej, medtem ko globoki stavbni temelji segajo v najstarejša obdobja ljubljanske zgodovine. Odkritje žarnogrobiščne nekropole na dvorišču SAZU in posamezne grobne najdbe te kulture na območju Gosposke ulice opravičujejo predvidevanja, da je prazgodovinska nekropola segala tudi na stavbišče obravnavane hiše. Skozi večstoletni stavbno-zgodovinski razvoj se je hiša z zadnjo stranico naslonila na srednjeveško obzidje, ki je bilo zgrajeno na mestu in temeljih rimskega obzidja, zato predstavlja stavbišče tudi predprostor antične Emone. Del stavbe, ki gleda proti Vegovi ulici, se naslanja neposredno na nekdanjo rimsko in kasnejšo srednjeveško obzidje, na drugi strani pa se zgradba z glavno fasado odpira na Gosposko ulico, ki že po imenu kaže na svoj nekdanji ugledni položaj v mestu. Monumentalna

palača, ki stoji v nekdanji plemiški naselbini Novi trg, je bila skozi stoletja domovanje aristokratov, sodnikov, županov, župnikov, trgovcev ter drugih eminentnih meščanov. Po Fabjančiču (SI_ZAL_LJU/0346, Zbirka rokopisnih elaboratov, Knjiga ljubljanskih hiš in njih stanovalcev, t. e. 82, 1940–1943) so bili lastniki: 1600–1611 dediči Krištofa Peera, 1612–1628 Krištof Peer (Pehr), 1629–1664 Krištof Otto, mestni sodnik in župan, 1665–1666 dediči Krištofa Otta, 1667–1739 Adam Dinzl (Dinzl, Dinzell), deželni knjigovodja, in dediči, 1739 Franc Bernard pl. Lamberg, grof, 1771–1803 Franc Adam Lamberg, grof, 1803–1806 njegov sin Janez Nepomuk Lamberg, grof, 1806 Franc Ksaver Lazarini, baron, 1834, 1840, 1853 njegov sin Franc Feliks Lazarini, baron, 1876, 1901 Henrik Lazarini, baron, 1938 Leopoldina Lazarini.

Lazarinijeva palača na Gosposki ulici 10 je danes enotna stavba, ki stoji na srednjeveški parcelaciji in je združena iz štirih stavb, v enotno stavbno strukturo pa jo je sredi 18. stoletja prezidal Franc Bernard grof Lamberg. Danes palača nosi ime po plemiški rodbini Lazarini, znanih beneških trgovcih, ki so v 17. stoletju prišli na Kranjsko, tukaj dosegli baronski naziv in leta 1806 postali lastniki te ljubljanske stavbe. Iz Furlanije izhaja stavbenik Antonio Cragolini, ki je zaslužen, da je dobila palača v tridesetih letih 19. stoletja novo oziroma današnjo arhitekturno podobo. (Prelovšek 1981, 96–102) Imenitna stavba je v novo obdobje stopila s prenovo leta 2008, ko je družina Tratar Husodo v njej začela razvijati »živi muzej« Hotel Antiq Palace, mogočna palača pa tako obuja spomine prav na vsa pomembna obdobja v zgodovini Ljubljane.

Novi trg in hiše na Gosposki ulici v srednjem in novem veku

Tudi okolica današnjega hotela je prepojena z zgodovino in z zgodbami, ki so jih napletla minula obdobja. Pred tremi tisočletji je bilo tu mesto mrtvih, nekropola oziroma grobišče kulture žarnih grobišč, s prihodom Rimljanov je mimo potekala rimska cesta proti Balkanu in odvodni kanali (kloake) iz visoko razvite Emone. Iz rimskih ruševin je na drugi strani obzidja zrasel Novi trg, ki skupaj z Mestnim in Starim trgom predstavlja pojem Stare Ljubljane. Iz majhnega ribiškega naselja na levem bregu Ljubljanice je Novi trg skozi stoletja zrasel v vse prestižnejšo lokacijo s plemiškimi domovanji, žihavnim pristaniščem na Bregu, judovsko četrtjo ter deželno hišo in vicedomskim dvorcem. Kot eno izmed prvih naselbinskih jeder mestnega območja je dobilo večji pomen šele po nastanku obsežnega ljubljanskega fevdalnega gospostva in Ljubljanskega gradu, ki je stal že pred letom 1144, ko je v Ljubljani bival Ulrik Spanheim, imenovan Ljubljanski (lat. Odalricus de Laibach). Prav ta plemiška rodbina je zaslužna za podelitev mestnih pravic srednjeveški Ljubljani (1220), ki je zrastle iz treh naselbin z določeno gospodarsko dejavnostjo. Na Starem trgu so živeli in delali obrtniki, na Mestnem trgu ribiči, na Novem trgu se je razvilo pridvorno naselje hlapcev, dekel ter na Bregu ribičev. (Štih 2010, 9)

Na območju Križank je sprva domnevno stalo Spanheimovo pridvorno gospodarsko središče zemljiškosposkega kompleksa, leta 1167 pa so se po zapisu Janeza Gregorja Dolničarja tod naselili vitezi templjarji (Red siromašnih vitezov Kristusa in Salomonovega templja). Templjarji so v Ljubljani konec 12. stoletja zgradili prvo cerkev, ki so Spanheimom nudili oporo pri utrjevanju oblasti, razvoju meščanske na-

selbine in agrarni kolonizaciji okolice. (Kosi 1994, 174) Po letu 1228 srečamo na tem prostoru Nemški viteški red, ki je imel redovno hišo s cerkvijo, svojo zasebno šolo, kopališče na Ljubljani in nekaj zemljišč v neposredni bližini.

V 14. stoletju so iz Gorice in Čedad na dovoljenje vojvode Henrika Koroškega prispeli Judje, da bi opravljali bančne posle, na kraj njihovega prebivanja pa nas še vedno spominjata Židovska ulica in Židovska steza, kjer naj bi stala tudi sinagoga. Poleg Brega, osrednjega ljubljanskega pristanišča od srednjega veka do 19. stoletja, je bila najpomembnejša ulica Gosposka ulica oziroma Herrengasse, ki je svoje ime dobila šele v sredini 18. stoletja po tam stoječih hišah najpomembnejših ljubljanskih plemičev in Vicedomskem ter Deželnem dvorcu. (Valenčič 1989, 18) Po Vicedomskem dvorcu se je del ulice po ljudsko imenoval Fistanska gasa, po dejstvu, da je bil dvorec poimenovan Fištamija. (Valenčič 1989, 26) Do leta 1515 je bila ulica del domnevnega ljubljanskega geta. (Valenčič 1992, 10)

V srednjem veku sta bili v pravokotno zasnovanem in obzidanem območju ljubljanskega Novega trga poleg Brega zelo prometni žili tudi Gosposka ulica in predhodnica današnje Turjaške ulice z Novim trgom. Pravokotno sekajoči se ulici sta razdelili celotno območje trga na štiri dele in postali osnova za nadaljnjo mrežno parcelacijo območja. Na padajočem terenu obeh velikih četrti med Gosposko ulico in Bregom se je sčasoma razvil obodni sistem strnjeno pozidanih stavbnih karejev, na ozkem predelu med Gosposko ulico in mestnim obzidjem pa sistem paralelno strnjene in globinsko razvite pozidave. (ZVKD 2009, 1)

Gradbeni razvoj Lazarinijeve palače

Hiša na Gosposki ulici 10 oziroma Lazarinijeva palača je prostrana, štiriraktna in dvonadstropna baročna plemiška hiša s klasicističnim pročeljem in dvema notranjima dvoriščema. Stoji v nizu hiš med Glasbeno matico in Wiesenedrovo baročno stavbo (arh. Martinuzzi) z ohranjenim okroglim srednjeveškim stolpom proti Vegovi ulici (nekdanje mestno obzidje). Palača, kjer je danes hotel Antiq Palace, se nam iz Gosposke ulice razobliči v enotni devet osni dolgi beli fasadi s pilastri in rustikalnim vznožjem iz podpeškega kamna, iz Vegove ulice pa z dvema različnima poznobaročnima fasadama. Palača je bila prvotno sestavljena iz petih različnih srednjeveških oziroma novoveških stavbenih sklopov na treh zemljiščih, ki so bila skozi stoletja nadzidana, prezidana in tudi med seboj povezana; na podlagi poročila Zavoda za varstvo kulturne dediščine smo jih za lažjo razlago poimenovali hiše A, A1, B, B1 in C. (ZVKD 2009, 1)

V osnovi hišo sestavljajo štirje oziroma pet traktov: čelni trakt (A in B) ob Gosposki ulici, vezni trakt (C) ter dva začetna trakta, južni (A1) in severni (B1) ob Vegovi ulici. Glede na to da je čelni trakt, navkljub poenotenju devetih okenskih osi pročelne fasade s kolosalno pilastrsko členitvijo, ohranil dva vhoda v hišo in precejšno nepovezanost notranje prostorske zasnove v pritličju, lahko govorimo o dveh stavbnih enotah čelnega trakta. Južna enota obsega del trakta s prvimi tremi okenskimi osmi pročelja (hiša A), severna enota pa preostali del trakta s šestimi okenskimi osmi (hiša B). Čelni (A, B) in vezni (C) trakt hiše na Gosposki ulici 10 stojita torej na treh ozkih in vzporednih srednjeveških parcelah, začetna trakta (A1, B1) pa na komunalni vzdolž obzidni parceli. Barokizacijski posegi 18. stoletja in kasnejše prezidave hiše v 19. in

20. stoletju so zakrile vidne sledi stavbnega razvoja hiše v srednjem veku. Obseg pozidave na stavbiščih hiš tega predela, kjer so se parcele z ožjo stanico (približno 9 m) dotikale ulice, v srednjem veku ni dosegel takšne globine kot danes, saj je bil parcelni pas ob obzidju v lasti mesta in le izjemoma zazidljiv še v 17. stoletju. (ZVKD 2009, 1)

Današnja hiša stoji na treh srednjeveških stavbnih parcelah, kjer sta stala najmanj dva objekta, ki sta imela strešni slemeni orientirani pravokotno na ulico, od sosednjih stavb pa sta bila ločena s komunsko uličico oziroma preduhom. Prva od srednjeveških hiš (A) je v kasnejših stoletjih doživljala le omejen stavbni razvoj v globino na območju lastne parcele. Na preostalih dveh parcelah, ki sta imeli še v 16. stoletju (ZVKD 2009, 1) skupnega lastnika, pa je bila kmalu po letu 1600 zgrajena poznorenesančna hiša (B) s slemenom, ki je potekalo vzporedno z ulico in z naglašeno centralno osjo fasade, takrat verjetno le petosne. Vhodni portal in veža tega objekta sta se prvotno nahajala v sedmi osi današnje fasade, sredi 18. stoletja pa so ju prestavili za eno os južneje (na sedanjo lokacijo). Hiši A in B sta imeli do leta 1739 različne lastnike in nepovezan stavbni razvoj. (ZVKD 2009, 2)

Prvi lastnik hiš A in A1 Krištof Peer starejši, notranji mestni svetnik

Hiša A je bila ob koncu 16. stoletja po vsej verjetnosti enonadstropna, triosna, zidana, čelna in obrnjena proti današnji Gosposki ulici. Lastništvo pred tem ni znano, prav tako niso znana imena stanovalcev ali njen gradbeni in arhitekturni razvoj. Med letoma 1600 in 1628 se v Fabjančičevih študijah v treh delih z naslovom *Knjiga ljubljanskih hiš in njih stano-*

valcev in tudi v kasnejših tematskih publikacijah Zgodovinskega arhiva Ljubljana o arhitekturnih in zgodovinskih orisih posameznih predelov mesta Ljubljane, ki temeljijo na Fabjančičevem arhivskem delu (SI_ZAL_LJU/0346 Zbirka rokopisnih elaboratov, t. e. 82), kot prvi znani lastniki hiše A v zgodovinskih listinah² omenjajo Krištof Peer in njegovi dediči, in sicer med letoma 1600 in 1611 dediči Krištofa Peera (Suhadolnik in Anžič 2006, 99), nato pa med letoma 1612 in 1628 Krištof Peer (Pehr). (Suhadolnik in Anžič 2006, 99)

Gosposka ulica 10, Vegova ulica 5a, 1. hiša (južno) oziroma hiša A s patidenčno hišo B se združi okoli leta 1756	Leto lastništva	Lastniki
	1600–1611	dediči Krištofa Peera
	1612–1628	Krištof Peer (Pehr)
	1629–1664	Krištoff Otto, mestni sodnik in župan

Tabela 1: Lastniki hiše A na Gosposki ulici 10 (Suhadolnik in Anžič 2006, 99)

- 2 Fabjančič je uporabljal naslednje vire: mestne davčne knjige, najemniški urbarji, urbarji raznih imenj v mestnem arhivu, muzejskem gradivu, škofjskem in stolno-kapiteljskem arhivu ter šentpeterskem župnijskem arhivu, inventarji plemičev v Narodnem muzeju, deželna deska, ponekod tudi zemljiška knjiga, ljubljanski mestni, sejni in sodni zapisniki ter izvirne in tiskane listine. Navedbo hišnih lastnikov večinoma pričinja z letom 1600, saj so od takrat ohranjene mestne davčne knjige.

Zanimivo je zaporedje lastništva, saj bi bilo pričakovati obraten vrstni red; namesto tega se kot prvi lastniki omejnajo njegovi dediči in šele kasneje Krištof Peer, kar poraja marsikatero vprašanje. Prvo je zagotovo, zakaj se pred njim pojavljajo dediči in šele kasneje Krištof, kdo so bili njegovi dediči (poimensko) in kako je Krištof prišel do lastništva hiše? Zgolj domnevamo lahko, da je bil v zadnjih letih 16. stoletja hiša v lasti Krištofa Peera, nato so mu do leta 1611 sledili njegovi dediči, od leta 1612 naprej pa je bila ponovno v posesti Krištofa Peera. Peerova hiša je prišla na dražbo, na kateri jo je 29. februarja 1629 kupil mestni sodnik (Suhadolnik in Anžič 2006, 99), kasneje tudi župan³ (Fabjančič 1998, 125) Krištof Otto (umrl 1664) (ZVKD 2009, 2).

Oče in sin Krištof Peer

Žal nam Fabjančič ne razkrije pravega vira podatkov, prav tako je njegov zapis lastništva oziroma posestništva zelo sumaren in brez »mesa«. Na podlagi indicev lahko domnevamo, da sta bil dva Krištofa Peera, oče in sin. Prvi Krištof Peer, ki ga bomo delovno poimenovali Krištof Peer starejši, je bil konec 15. stoletja notranji svetnik, torej član notranjega mestnega sveta, ki ga je sestavljalo 12 uglednih posameznikov iz mesta,⁴ Krištof Peer mlajši pa njegov ne edini zakoniti dedič

- 3 Cesar Maksimilijan je 29. februarja 1504 na prošnjo ljubljanskega mestnega sodnika in sveta dovolil, da si lahko vsako leto izmed sebe izvolijo župana, ki mora biti spretna, zmožna in poštena oseba. Župan naj ima pred očmi čast in korist svojega vladarja in svojega mesta, delati pa mora vse tisto, kar je županova pravica, dolžnost in običaj. V Ljubljani sta iz svoje srede volila župana samo notranji svet ter sodnik, in sicer na petek pred godom sv. Marjete.
- 4 Prvotno upravo so sestavljali vsi meščani, torej vsi prebivalci mesta z

in sin iz zakona s Suzano, ki je pozneje postal posvojenec oziroma pastorek Janeza Sonca. V prvih dveh desetletjih 17. stoletja se je na županski položaj povzpел Janez Sonce, ki je s svojim delom zaznamoval življenje meščanov Ljubljane ter pustil sledi v zgodovini mesta. Družina Sonce je bila kranjska meščanska družina, ki se v Ljubljani prvič omenja leta 1522 in je bila v 17. stoletju poplemenitena s podelitvijo deželanstva. Janez Sonce je bil župan od 11. julija 1610 in od 5. julija 1612 do avgusta 1613. (Kranjec 2013)

Iz Fabjančičevega članka o prvih ljubljanskih livarjih zvonov in topov izvemo, da se je zvonar Martin Edlman v drugo

meščanskimi pravicami. Občina meščanov (nem. *Gemain der Purger*, lat. *universitas civium*) ali komun (lat. *commune*, ki pomeni skupnost, zbirališče, občina) je skupne zadeve, kot npr. obrambo, reševala na javnih shodih na določenih krajih pod milim nebom. Mestni svet še ni obstajal, zato je možno, da je imel vsak trg svoj komun in da so se meščani zbirali na skupnem prostoru. Z razvojem in spojitvijo treh mestnih predelov od sredine 13. do 14. stoletja se je na prometnem križišču, stekališču treh trgov in skupnega stika čez Ljubljano znotraj mestnega obzidja, oblikoval tudi skupni ljubljanski komun. Prostor, ki ga danes poznamo pod imenom Pod Trančo, so dolga stoletja imenovali Komun ali Pod komunom, kamor so meščani že vsaj od leta 1360 prihajali na posvetovanja. Iz skupne mestne občine meščanov se je izoblikovala in izločila manjša skupina 12 pomembnejših in premožnejših mož, ki je postala osnova za nastanek mestnega sveta, pravega nosilca in izvajalca mestne avtonomije. Od 14. stoletja naprej ga je s posebno ceremonijo izvolil mestni svet, kar pomeni, da je mestni sodnik zastopal tudi mesto. Število sodelujočih v mestni vladi je sčasoma raslo. Od leta 1472 mestno oblast predstavlja 100 imenovanih mož, ki so bili organizirani v notranji svet (12 cvelbarjev) z mestnim sodnikom, zunanji svet (24 članov) in skupščino meščanov. Notranji svet je bil najvišji kolektivni organ, sestavljali so ga najvplivnejši in najpremožnejši meščani, na sejah pa so nosili škrlatne plašče. Člani zunanjega sveta so nosili črne talarje.

oženil z Marijo Peer, hčerjo že prej omenjenega Krištofa Peera starejšega, čigar vdova se je poročila s krčmarjem in bodočim županom Janezom Soncem.⁵ Skupaj z Marjeto Gebhardt, ki je bila njena sestra (SI_ZAL_LJU/0488, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Ljubljanske mestne knjige o prejemkih in izdatkih iz 1581–1775, 1603, 27), sta se leta 1593 (SI_ZAL_LJU/0488, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Ljubljanski mestni sodni in sejni zapisniki iz 1521–1785, 1593, 2) pravnali (tožba) (Fabjančič 1953, 32; Fabjančič 2003, 329) s svojo mačeho Suzano Per (Peer) zaradi Peerove hiše na Novem trgu (hiša A?) s pripadajočo pristavo in vrtom. (SI_ZAL_LJU/0488 Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Zapisniki mestnega sveta, stara serija, Cod. I, knjiga 14, 1593, fol. 2) Prav tako iz Fabjančičevega drugega zvezka *Ljubljanskih sodnikov in županov* (Fabjančič 2003, 329) podrobneje izvemo, da se je po smrti prve žene Urše pred letom 1594 v drugič Sonce oženil z vdovo Suzano Per (Peer), ki je prinesla v zakon sina Krištofa Peera.

Gosposka ulica 9 Patidenčna hiša	Leto lastništva	Lastniki
	1601–1613	Janez Sonce, mestni sodnik in župan
	1613–1618	vdova Suzana Sonce in sodediči
	1619–1623	Adam Sonce, Janezov sin

- 5 Županska funkcija je tudi v prvi polovici 17. stoletja ostala pomemben steber zmagovite katoliške države in izraz mestnega prestiža. V ohranjenih matičnih knjigah Ljubljane iz 16. in 17. stoletja so ponekod vpisovali naziv za župana *consul*, podobno kot so imenovali župane v Trstu in Reki.

	1624–1643	dediči Adama Sonca
	1647–1648	Janez Stranzer
	Okoli 1786	Krištof Peer, notranji svetnik
	Okoli 1787	vdova Suzana Sonce in njen sin Krištof Peer

Tabela 2: Lastniki hiše A1 na Gosposki ulici 9 (Suhadolnik in Anžič 2006, 99)

Iz vsega navedenega sklepamo, da je bila hiša A na današnjem naslovu na Gosposki ulici 10, da je bil prvotni lastnik Krištof Peer starejši tudi meščan Ljubljane,⁶ član notranjega mestnega sveta (torej premožen in vpliven član družbe) in da je umrl najkasneje leta 1593; nadalje, da je bil v zakonu s Suzano, v katerem se jima je rodil vsaj sin Krištof mlajši, da je imel iz prvega zakona hčeri Marijo in Marjeto, ki so bile v času pravde že poročene, torej stare vsaj 16 let, ko je bila takrat primerna starost za poroko (Kos 2017, 16). Iz tega sledi, da se je Krištof Peer starejši rodil v sredini 16. stoletja, to je okoli leta 1550, Krištof mlajši pa pred letom 1593. Tukaj

- 6 Pravila za podelitev meščanstva so bila zelo jasna in niso dopuščala nikakršnih odstopanj. Ob tem naj omenimo samo dejstvo, da se meščanska pravica ni dedovala, zato je moral tudi sin, katerega oče je že bil meščan, vseeno zaprositi za podelitev meščanstva in sam izpolnjevati pogoje. Osebe, ki so zaprosile za meščanstvo, so morale predložiti dokaz o zakonskem rojstvu (rojstno pismo) ter dokaze o izučitvi obrti, o hišni listini, o tem, da niso podložne kakšni drugi zemljiški gosposki oziroma so svobodnjaki oziroma da niso meščani kakšnega drugega mesta, o tem, da je prosilec poročen oziroma mora obljubiti, da se bo v določenem roku poročil. Mestni svet je namreč med meščane sprejemal le poročene moške primerne starosti (ponekod se kot polnoletni omenjajo pri 21. letih, drugje pri 25.). Meščanska pravica je bila strogo osebna pravica, ki je ugasnila z meščanovo smrtjo oziroma z odpovedjo ali odvzemanjem te pravice.

postane Fabjančičev zapis logičen. Iz njegove razpredelnice sledi, da je bil Krištof Peer starejši lastnik patidenčne hiše⁷ A in tudi nasprotna hiša na Gosposki ulici 9, da je Janez Sonce z nakupom ali s poroko Suzano pridobil lastništvo prav te hiše (pravda med letoma 1593 in 1601 v korist Suzane), ne pa tudi hiše A.

Prav v zapisu razpredelnice za hišo na Gosposki ulici 9 se na koncu tabele pojavi zanimiv podatek, ki pa je najverjetneje netočen. Zapisano je, da je bil leta 1786 lastnik Krištof Peer, notranji svetnik, od leta 1786 pa vdova Suzana Sonce in njen sin Krištof Peer. Da bi se zgodba z identičnimi imeni in priimki ter v enaki hiši ponovila 200 let kasneje, je skorajda nemogoče in gre verjetno za lapsus pri prepisovanju. Namesto letnice 1786 in 1787 gre verjetno za pravilne letnice 1586 in 1587, kar razkriva nove podatke. Suzana je torej ovdovela že leta 1586 (dejanska letnica smrti Krištofa starejšega) in ne leta 1593, ko se je začel pravni spor za zapuščino Krištofa Peera starejšega med vnovič poročeno Suzano z mladoletnim

7 Od 13. stoletja so meščani Ljubljane plačevali posebno fevdalno dajatev v obliki denarnega davka (štibra) mestnemu gospodu za zemljišče, na katerem so stale t. i. patidenčne hiše (dedni zakup po mestnem pravu). Zakupnino je pobiral njegov predstavnik, to je mestni sodnik, ob zasedanju samoupravnega mestnega organa ob mestnih večah (nem. *Banntaiding*), preko katere se je razvila beseda patidenk in s tem simbol mestne svoboščine. Vse do leta 1751 so ljubljanski meščani plačevali patidenčni krajcar, v spomin na neuspešno enomesečno obleganje Ljubljane leta 1441 s strani celjskega kneza Ulrika II. Za zasluge in uspešno obrambo mesta naj bi jim vojvoda Friderik III. odpustil davek za lastnike obstoječih hiš (davčna osnova) in v zameno dovolil plačati zgolj simbolični znesek enega krajcarja letno. Slovesno opravilo plačevanje patidenka je potekalo vsako leto 30. septembra, ko so praznično oblečeni meščani ob polnoči prinašali krajcar na Rotovž.

sinom Krištofom mlajšim in njegovima starejšima že poročena polsestrama. Suzana je kot Sončeva žena prvič omenjena 3. maja 1593 in še leta 1601 (Fabjančič 2003, 329). Hiša na Gosposki ulici 9 pa ni bila edini predmet spora Suzane Peer oziroma Sonce. S Peerovimi sorodniki je bila v sporu tudi zaradi Singerjeve hiše na Starem trgu⁸ (Suhadolnik in Anžič 2003, 80) in vrta pred Špitalskimi vrati (Fabjančič 2003, 329).

Oporoka župana Janeza Sonca

V Arhivu Slovenije je ohranjena tudi oporoka leta 1613 umrlega župana Janeza Sonca (rojen okoli leta 1523), ki razkriva še nekaj dodatnih podatkov. Janez Sonce (nem. *Hanns Sonze*), ki je dobil meščansko pravico že leta 1549, je podobno kot njegov oče Jurij od leta 1559 opravljal mestno službo zapiralca vicedomskih vrat. Kljub temu da je bil v mlajših letih protestant in mu je zaradi tega celo grozil izgon s Kranjske, je bil čez desetletja kot katolik po starem častitljivem običaju in starodavnem izročilu 11. julija 1608 izvoljen za župana na rednih volitvah s soglasnim glasovanjem svetnikov notranjega sveta. (Fabjančič 2005, 58) Bil je dolgoletni nosilec najvišjih mestnih funkcij, že leta 1593 je bil član notranjega mestnega sveta, leta 1602 je bil izvoljen na mesto mestnega sodnika, v letih 1608, 1609, 1612 in 1613 pa je izvrševal najvišjo mestno funkcijo. Zadnji enoletni mandat je opravljal zgolj dober mesec, saj je avgusta 1613 v starosti blizu 90 let preminil. (Kranjec 2013) S tem se je v ljubljansko zgodovino proslavil kot najstarejši župan.

8 Verjetno gre za patidenčno hišo na Starem trgu 15, kjer je bil od leta 1600 lastnik Janez Gebhart, verjetno mož Marjete (rojene Peer).

Iz ohranjenega testamenta v Arhivu Slovenije, ki ga je leta 1969 prepisal zgodovinar dr. Božo Otorespec v okviru raziskovalnega projekta popisovanja premoženja ljubljanskih meščanov 16. in 17. stoletja, lahko izvemo iz raznih drugih podatkov, ki jih navaja v svoji oporoki, da je imel Janez Sonce ob svoji smrti 3. avgusta 1613 v Ljubljani celo tri hiše v vrednosti 3000 goldinarjev, celotno premoženje s hišami vred pa je bilo ocenjeno na okoli 6000 goldinarjev. (Otorespec 1969, 17) V oporoki je navedeno, da je prvo večjo hišo (Slovenska 30?) prodal zetu, drugo večjo hišo (Gosposka 4), v kateri sta bila žena in sin, in manjšo hiško nasproti večje (Gosposka 9). Iz Fabjančičevega popisa hiš izvemo, da je imel Janez Sonce za časa življenja najmanj pet hiš v Ljubljani, zadnjo Peerovo pa je zgolj upravljal. Prva hiša, ki jo omenja oporoka, se verjetno nanaša na hišo na današnji Slovenski cesti 30 (tabela 3), ki sta jo imela njegova hčer Katarina in njen drugi mož Krištof Otto (tudi kasnejši lastnik naše hiše A) ali pa hiša na Mestnem trgu. Prav pri drugem možu Sončeve hčere Katarine se pri Fabjančiču ponovno zatakne. V njegovem rokopisu oziroma drugi knjigi *Ljubljanskih sodnikov in županov* je obrobni podatek pri pojasnjevanju župana Janeza Sonca in njegovih predhodnih upravnih funkcij, da je bila hči Katarina (umrla leta 1661) pozneje poročena najprej z Jurijem Lukmanom, kateremu je tast 17. februarja »otvoril svojo podedovano Klombnerjevo hišo na Novem trgu pred mostom,⁹ pozneje pa s Tobijo Distlom, ki je imel hišo blizu rotovža (danes Mestni trg 3)«. (Fabjančič 2003, 328) Tobija Distl se namreč omenja kot lastnik že omenjene patidenčne hiše na Mestnem trgu 3 med letoma 1638 in 1646. Med

9 Sonce je hišo prodal Juriju Lukmanu in njegovi ženi Katarini. (SL_ZAL_LJU/0488 Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Zapisniki mestnega sveta, stara serija, Cod. I, knjiga 18, 1606, fol. 111)

letoma 1647 in 1661 se omenja vdova Katarina Distl, od leta 1662 do leta 1673 pa dediči Katarine Distl. (Suhadolnik in Anžič 2000, 90) Vprašanje prvega oziroma drugega Katarininega moža ostaja odprto.¹⁰

Slovenska cesta 30	Leto lastništva	Lastniki
Patidenčna hiša	1600–1614	Janez Sonce (Sonze), župan, hiša in vrt Pred vicedomskimi vrati
	1615– ?	dediči Janeza Sonca, tudi hči Katarina, drugič poročena s Krištofom Ottom
	1622–1664	Krištof Otto, župan

Tabela 3: Lastniki hiše na Slovenski 30 (Suhadolnik in Anžič 2009, 142)

Druga hiša, ki se omenja, je dejansko prvotna družinska hiša, ki jo je podedoval po očetu Juriju po letu 1550, in sicer gre za hišo na Gosposki ulici 4, kjer sta tudi po smrti Janeza stanovala Suzana in Adam, kasneje pa je bil slednji tudi lastnik (tabela 4). Med letoma 1741 in 1742 je Franc Julij Wiseneder pl. Wisenfeldt združil prvo in drugo patidenčno hišo s prizidkom k mestnem zidu in stolpom v enotno palačo, ki zaobjema Gosposko ulico 4, Peternelovo ulico in Vegovo ulico 3 (r. 141, h. 354, 211, sed. st. št. 229). Lastniki prve večje hiše so bili ok. 1550 Jurij Sunce/Sunec (Suntze, Sunetz), okrog 1550–1613 Janez Sonce, krčmar, sodnik in župan, njegov sin, 1613–1618 vdova Suzana Sonce in sodediči, 1619–1623 Adam Sonce, Janezov sin, 1624–1643 dediči Adama Sonca; lastniki druge

10 Več o temu v naslednjem članku o Krištofu Ottu.

manjše hiše pa 1568 Franc Leberwurst, pred letom 1594 Janez Sonce, 1594 Janez Strel (Strelius), ograjni odvetnik, 1600 vdova Janeza Strela (Ströllin). Tretja hiša, ki je omenjena v oporoki, pa je hiša (tabela 2), ki je bila na Gosposki ulici 9. Iz oporoke izvemo, da je imel na Vipavskem vinsko klet in vinograde v vrednosti 500 goldinarjev, kar je razumljivo, saj je bil krčmar, vrt pred Špitalskimi vrati (70 goldinarjev) in vrt pri manjši hiški (hiša A1). Ženi Suzani je podaril v skladu s poročno pogodbo (poročno pismo) hiško nasproti sedanje, vrt ter letno 50 goldinarjev rente in 4 tovore terana, a pod pogojem, da gre stran od skupnega sina (Adam). Nato sledijo denarni deleži za hčerko Katarino, vnukinjo Suzano, brata Andreja s tremi sinovi in za pastorka Krištofa Peera mlajšega, ki ga je v zakon pripeljala žena Suzana. V prepisu se v četrti točki (Otošec 1969, 73) glasi, da »njegov pastorek Krištof Peer, za katerega je pobiral dolgove in činž (glavna podložniška dajatev od posestva zemljiškemu gospodu, op. avt.) od njeg. hiše, toda tudi plačeval dolgove, davke in drugo zanj, tako da je izdal 400 gld. več kot prejel. Zaradi tega se javno poravnal z njim, tako da mu je Peer dolžan le 150 gld., ostalo mu odpusti.« Preostalo dediščino dobi njegov mladoleten sin Adam Sonce, gotovina v denarju pa se razdeli med pastorko Suzano (32 goldinarjev), trgovsko bratovščino, katere član je bil (50 renskih goldinarjev), šentpetrsko cerkvijo, v kateri je bil pokopan (50 goldinarjev) in mestnim špitalom (100 goldinarjev). (Otošec 1969, 74) Janez Sonce je imel konec 16. stoletja še eno hišo (tabela 5), ki pa jo je prodal verjetno pred letom 1594 Janezu Strelu (Strelius), ograjnemu odvetniku. (Suhadolnik in Anžič 2006, 92) Že prej omenjena hiša A, za katero je Janez Sonce zgolj skrbel (plačevanje davkov), je prešla v last Krištofu Peeru mlajšemu, vse dokler je ni leta 1629 na dražbi kupil domnevni zet Krištof Otto.

Gosposka ulica 4 Večja hiša	Leto lastništva	Lastniki
	? –okoli 1550	Jurij Sunce/Sunec (Suntze, Sunetz)
	Okoli 1550–1613	Janez Sonce, krčmar, sodnik in župan, njegov sin
	1613–1618	vdova Suzana Sonce in sodediči
	1619–1623	Adam Sonce, Janezov sin
	1624–1643	dediči Adama Sonca
	1647–1662	Karel Schwürz, pl. Schwizen, pozneje trgovec, župan in plemič

Tabela 4: Lastniki prve večje hiše na Gosposki ulici 4 (Suhadolnik in Anžič 2006, 92)

Kaj nam ti naštetih podatki povedo o Krištofu mlajšemu? Rojen je bil pred letom 1586 in preminil okoli leta 1629, torej v starosti nekaj čez štirideset let. Ker je bila njegova hiša razprodana na dražbi, domnevamo, da ni imel potomcev ali drugih dedičev. Ker je bil lastnik patidenčne hiše, je bil zagotovo tudi meščan Ljubljane, da pa bi opravljal kakšno funkcijo oziroma službo, podobno kot njegov oče Krištof starejši ali pa očim Janez Sonce v mestni upravi, nam ni znano. Mogoče bi nam več razkrili arhivski viri. Bolj kot morebitni zgodovinski drobci je zanimiva zgodba o rodbini Peer, ki se je povzpela tudi med aristokracijo 17. in 18. stoletja na Kranjskem.

Gosposka ulica 4 Manjša hiša	Leto lastništva	Lastniki
	1568	Franc Leberwurst
	?	Janez Sonce
	1594	Janez Strel (Strelus), ograjni odvetnik

Tabela 5: Lastniki druge manjše hiše na Gosposki ulici 4 (Suhadolnik in Anžič 2006, 92)

Peeri v Ljubljani med 16. in 19. stoletjem

Priimek Peer srečamo v Ljubljani že na prehodu iz 15. v 16. stoletje. V času Krištofa Peera mlajšega je iz seznama lastnikov hiš na Novem in Starem trgu ter tudi v predmestju razvidno, da je bilo v mestu več posameznikov s priimkom Peer oziroma Perr, kar kaže na morebitno sorodstvo. V neposredni bližini naše hiše A srečamo sedlarja Konrada Peera, ki se omenja kot lastnik patidenčne hiše na Gosposki ulici 3¹¹ v letih 1610–1641. (Suhadolnik in Anžič 2006, 90) Konrada Peera omenja Fabjančič (Fabjančič 1953, 23–39) tudi v sporu za hišo na grajskem griču 9. novembra 1615 z Janezom Luterjem, ki jo je imel v zastavi. Odločeno je bilo, da ostane Perru, če plača vse dolgove. (Fabjančič 1953, 36) V krstnih maticah¹² stolne župnije v Ljubljani se med Ljubljančani 17.

11 Gre za niz treh oziroma štirih patidenčnih hiš na Gosposki ulici 3, med katerimi je bila Peerova tretja hiša na južnem delu v Židovski ulici. Okoli leta 1756 jih je dal prezidati v enotno stavbo oziroma palačo grof Andrej Danijel Barbo (t. i. Barbova palača).

12 Obvezno vodenje krstne in poročne knjige je uzakonil tridentinski cerkveni zbor (1545–1563). Rimski obrednik je leta 1614 predpisal tudi

stoletja omenja vojak Peer Baltazar, *miles ex Compania Gonzagae*. (Koblar 1900, 215) Slednji je bil verjetno vojak v službi Annibala Gonzage (1602–1668), poveljnika mesta Dunaj, cesarskega feldmaršala in predsednika dvornega vojnega sveta. V Ljubljani naj bi se okoli leta 1600 rodil Andrej Peer, duhovnik, redovnik in jezuit, ki je umrl 13. marca 1656 v samostanu Pleterje. Nižje šole je leta 1621 končal v Ljubljani, kjer je stopil v red leta 1626 in poučeval po večini humanistične predmete ter bil študijski prefekt. Leta 1638 je odšel v Gorico poučevati retoriko in tam leta 1641 postal minister (gospodar). (Glonar 2013) Med lastniki patidenčnih hiš je na Gornjem trgu 5 zaslediti Janeza Peera, sodnega sla med letoma 1692 in 1704 (Suhadolnik in Anžič 2003, 70), slednji pa se omenja tudi v letih 1681–1695 in 1700–1704 kot prebivalec na Florjanski ulici 21, kjer je v 18. stoletju delovala pivovarna in kasneje gostilna Pri deteljici. (Fabjančič 1938, 38) Nadalje se omenja na Gornjem trgu 40 Sebastijan Peer 1712–1720 (Suhadolnik in Anžič 2003, 106) in na Ulici na Grad 3 Matevž Franc Peer 1750–1764 (Suhadolnik in Anžič 2003, 171), ki je bil leta 1749 celo izvoljen za župana.

Župan Matevž Franc Peer

Matevž Franc Peer (1702–1762) je izhajal iz Braslovč na Štajerskem, meščanstvo v Ljubljani je dobil leta 1728. Štiri leta kasneje je prišel v zunanji mestni svet, leta 1739 pa že v

mrliško knjigo in vsem trem matičnim knjigam določil vzorec. Prvotno so bile matične knjige pisane v latinskem jeziku. Od avstrijske cesarice Marije Terezije naprej so morale biti pisane v državnem jeziku, nemščini. Slovenščina se je v njih pojavila ob koncu 19. stoletja. Vpisi v matične knjige so bili prvotno opisni, po letu 1770 pa po predpisanih obrazcih.

notranji svet, vendar se je temu mestu za tri leta začasno odrekel, tako da je dejansko prišel v notranji svet šele leta 1742. Županoval je kar trinajst let, od 18. julija 1749 do 13. aprila 1762. V času Peerovega vodenja mesta so jahalnico kranjskih deželnih stanov preuredili v deželno gledališče. Leta 1750 je mesto zgradilo veliko stražarnico pri Križevniških vratih, leta 1752 je bil dokončan Robbov vodnjak. Po njegovi smrti je bilo mesto Ljubljana štiri leta brez pravega župana, saj je njegove posle od 13. aprila 1762 do 18. julija 1766 kot vršilec dolžnosti oziroma namestnik župana opravljal Francesco Serafin Gamba, kavarnar in slaščičar. (Anžič, Hančič in Šenk 2004, 98) Matevž Franc Peer je bil trgovec, v hiši blizu cerkve svetega Florijana na Gornjem trgu je imel zasebno proizvodnjo tobačnih izdelkov, a je moral kmalu odnehati, ker je odžiral dobiček od prodaje tobaka deželnim stanovom. (Priimkovna delavnica 2017) Ukvarjal se je tudi z žganjem pepelike (kalijev karbonat), ki se je uporabljala za proizvodnjo mila, stekla in porcelana. Za namen prodaje je celo zaposlil nekega goriškega juda. (Valenčič 1992, 54) V kakšni povezavi je bil Matevž Franc, ki je imel v Trstu svojo trgovino, s tedanjim predstojnikom ljubljanske trgovske družbe (nem. *Handlungsgesellschaft*) Mihaelom Peerom (Vrhovec 1886, 196), ni znano, povsem verjetno pa je, da sta bila v sorodu z doktorjem teologije Karlom Peerom, ki je bil prav tako iz Braslovč, ki so bile takrat del ljubljanske škofije.

Peerov trakt v semenišču

Karel Peer plemeniti oziroma Karel Peer von Peernburg (1697–1776) (Lavrič 2005, 81–93) je po Kidričevem (Kidrič 2013) in Smolikovem (Smolik 2011, 215) mnenju pripadal kranjski plemiški rodbini Peer s kočevskega območja, o kateri

bomo pisali nekoliko kasneje. Po očetu Francu Jožefu Peeru (prvi znani lastnik) je leta 1750 podedoval tudi renesančni dvor Legant (strelski ali lovski dvor Lachenhofen, Lehnhof), ki je danes v Celju. (Stopar 1992; Kralj 2000) Karel Peer je bil od leta 1737 župnik in komisar v Gornjem Gradu, leta 1741 je pod škofom Schrattenbachom postal kanonik, leta 1742 mestni župnik, leta 1744 pa ljubljanski generalni vikar, kar je ostal do smrti. Vmes je po volji kapitlja vodil škofijo kot kapitularni vikar. Ker je bila Peerova družina od leta 1665 poplemenitena,¹³ se je lahko leta 1749 včlanil v plemiško družbo sv. Dizma. (Kastelic et al. 2001) Bil je znan biblioteški mecen, kot generalni vikar je dajal dovoljenja za tisk slovenskih knjig in nadaljeval delo akademikov operozov, zlasti Janeza Antona Dolničarja. (Smolik 2011, 215) Prav tako je bil velik zbiratelj knjig, njegova knjižnica je štela okoli 1022 del v 2019 zvezkih, ki so jo po smrti kupili deloma za Licejsko knjižnico, drugi sklop njegovih knjig pa je ostal v Semeniški knjižnici, ki so zaznamovane z njegovim ekslibrisom, na katerem je več medvedov (nem. *Bär*). (Smolik 2011, 215) Za ljubljansko arhitekturno in gradbeno zgodovino je Karel Peer pomemben kot graditelj t. i. Peerovega (severnega) trakta ljubljanskega semenišča (dvoriščna fasada proti Ljubljani) (Smolik 1959, 90–96), ki ga je kot ravnatelj zavoda dal sezidati v letih 1756–1758, zasnoval pa ga je arhitekt Candido Zulliani. (Prelovšek 1986, 69–134)

Semenišče so sicer pričeli graditi že leta 1708 po načrtih furlanskega arhitekta Carla Martinuzzija in ga dograjevali do leta 1772. Stavba je znamenita tudi zaradi vhodnega portala (kamnosek Luka Mislej, 1714), ki ju sestavljata dva kamnita

13 Leta 1665 sta brata Hans in Andrej Peer dobila plemiški naziv s predikatom »Peernburg«.

Herkula (kipar Angelo Putti, Gibraltar kot konec znanega sveta), ki podpirata kapitela s preklado in napisom *Virtuti et Misis* (Krepostim in umetnostim). Refektorij in semeniško kapelo je v Peerovem traktu med 1766 in 1767 poslikal domačin Anton Cebej, oltarno podobo pa po naročilu Peera leta 1768 švedski slikar Augustin Dahlsteen/Dahlstein, ki je naslikal tudi Peerov portret (hranijo ga v Narodni in univerzitetni knjižnici). (Lavrič 2005, 81–93) Arhitekt Martinuzzi, ki je zasnoval podobo ljubljanske mestne hiše in nekaj drugih, zna biti tudi avtor portalov hiše na Gosposki ulici 10 (hiša B). (Sapač 2007, 169) Tudi v 19. stoletju zasledimo priimek Per v Ljubljani, in sicer leta 1869 je na naslovu Kapucinsko predmestje 28 stanovala Teresia Peer (r. 1814), Fani Peer (r. 1847) na naslovu Mesto 271 in leta 1890 Meta Peer (r. 1860) na Resljevi ulici 12.¹⁴ Priimek Peer zasledimo danes v Ljubljani, Braslovčah in drugod na Štajerskem.

Etimologija priimka Peer in njen izvor na Kočevskem

V arhivskih virih in literaturi srečamo vsaj tri različno zapisane priimke Peer, med drugim Pehr in Perr, prav tako kasnejšo plemiško obliko Pernburg. O poreklu družine Peer ni znanega skoraj nič, obstajata pa dve teoriji o izvoru. Kljub temu lahko trdimo, da je bila rodbina Peer po vsej verjetno-

14 Zgodovinski arhiv Ljubljana (ZAL) v sodelovanju z Raziskovalno infrastrukturo Inštituta za novejšo zgodovino postopoma digitalizira bogato zbirko popisov prebivalstva Ljubljane, ki jih hrani ZAL. Skenirani popisni listi so v skladu z obstoječo ureditvijo originalnega arhivskega gradiva po tehničnih enotah kot dokumenti PDF dostopni v mapi SI_ZAL_LJU/0504 Mesto Ljubljana. Uporabnik lahko išče popisane prebivalce po takratnih naslovih hiš: <http://www.sistory.si/11686/menu510>.

sti kočevskega izvora (Preinfalk 2014, 111), o sorodstveni povezanosti ljubljanskih in kočevskih Peerov pa lahko zgolj domnevamo, medtem ko so kočevska, braslovška in smledniška plemiška veja zagotovo istega izvora. Po prvi rodbinsko-jezikovni teoriji naj bi se predniki družine kot kmetje (pred letom 1450) najverjetneje priselili s Tirolske na Kočevsko (Peer (Familie) 2016), ki so ga v prvi polovici 14. stoletja načrtno kolonizirali Ortenburžani,¹⁵ najprej s slovenskimi in nato še z nemškimi naseljenci. Obrobje Kočevske je bilo že poprej naseljeno s Slovenci. Mešanost kočevskega prebivalstva v naseljih kočevskega gospostva se nam poleg raznovrstnih drugih dejstev osvetljuje tudi v rodbinskih imenih (priimki), ki na Slovenskem med preprostimi ljudmi vzniknejo ob koncu 15. stoletja.¹⁶ Večina nemških naseljenecv s Kočevskega, kar polovica, izhaja iz bavarsko-avstrijskih in nordgauskih pokrajin, precej manj iz švabsko-alemanskih in frankovsko-srednje-(nižje-) nemških narečnih območij oziroma pokrajin. (Simonič 1934, 126) Po drugi, to je ge-

15 Po izumrtju Ortenburžanov je Kočevje najprej pripadlo Celjskim grofom in kasneje Habsburžanom, ki so kočevsko gospostvo oddajali v najem.

16 Veda, ki se ukvarja z lastnimi imeni, se imenuje antropomastika, osebna lastna imena pa s tujko imenujejo antroponim, to je je beseda ali več besed, ki se uporabljajo za razlikovanje oziroma določevanje posameznega človeka (osebe). Osebno ime je lastno ime človeka. Ime dobijo ljudje (otroci) ob rojstvu oziroma krstu. Osebna imena imajo navadno po dva dela: ime v ožjem pomenu besede, rojstno (krstno) ime, in družinsko ime, to je priimek (obojih je lahko tudi več). Priimki segajo daleč v preteklost; v srednjeveški Italiji so se pojavili že v 9. stoletju, najprej med plemstvom, nato v mestu, najkasneje pa so se uveljavili na podeželju. Pri nas se v urbarjih iz 15. in 16. stoletja že pojavijo prvi priimki, ki kažejo bodisi na poklic nosilca priimka, njegove značajske poteze ali posebnosti ali pa na posebnost oziroma značilnost kraja prebivanja.

nealoški teoriji, pa naj bi se Peeri preselili na Kočevsko s Frankovskega območja. (Preinfalk 2014, 111) Genealog Janez Gotard Lukančič pl. Hertenfels navaja (sicer brez časovne umestitve), da je Peere vojna pregnala s Frankovske in da so se nato ustalili na Kočevskem. (SI AS 1073, Zbirka rokopisov, Lukančičeva genealogija kranjskih knežjih, grofovskih, baronskih in viteških rodbin v treh delih, 1699–1710, 2. del, fol. 45) Priimek Peer zasledimo v kočevskem urbarju iz leta 1574 in v poljanskem urbarju iz leta 1576 za šest kočevskih naselij, ki nam poleg tega kažejo pester mozaik etnično mešanega kočevskega prebivalstva. Priimek Peer se med nemškimi priimki omenja 11-krat, in sicer 5 v Kočevju, 3 v Klinji vasi, po 1 v Starem Bregu, v Polomu, v Šalki vasi in v Žejnah. (Simonič 1934, 125) Tudi po zapisu iz leta 1614 velja, da so vas Stari Breg naseljevali pretežno kočevski Nemci, med katerimi se poleg kmetij oziroma priimkov Jonke, Rigel, Strausz omenja tudi Peer. (Simonič 1934, 125) Na podlagi Simoničeve jezikovne analize lahko sklepamo, da so bili nosilci priimka Peer bodisi frankovsko-henneberškega izvora, za katere so bili značilni priimki, ki so se končevali na -ke, -le, -u in -r, bodisi bavarskega s končnico -er, ki jih je (bilo) na Kočevskem tudi največ. Ravno Bavarci so predstavljali prvi val nemških kolonistov z ortenburških posestev na zgornjem Koroškem in vzhodnem Tirolskem. (Simonič 1934, 131) Ne glede na frankovsko ali bavarsko poreklo Peere obravnavamo kot rodbino, izhajajočo z domicilnega kočevskega območja.

Etimologija priimka Peer bolj kot iz osebnega imena Peter¹⁷ izhaja iz nemške besede medved (nem. *Bär*), ki je značilna

17 Tudi slovenski priimek Perc z različico Perc je nastal iz imena ali priimka Per. Tvorjen je s priponskim obrazilom (e)c in je prvotno pomenil »sin Pera«. Priimek Perc oblikovno izhaja iz priimka Perc po uveljavitvi odvisno sklonске podstave Perc v imenovalniku (Perc, v

žival za širšo kočevsko regijo in njene gozdove še danes. (Priimkovna delavnica 2017) Z gotovostjo lahko trdimo, da je Peer ime stare kmečke (Kočevsko), meščanske (Kočevje, Kamnik in Ljubljana) ter plemiške družine (Kranjska in Štajerska), ki je tudi v mestu Ljubljana in njeni bližnji okolici pustila svoj pečat. (Peer (Familie) 2016) Peeri so bili že pred letom 1550 prebivalci mesta Kočevje, saj se v 16. in tudi 17. stoletju omenja več članov družine.

Vzpon rodbine Peer med kranjsko plemstvo 17. stoletja moramo razumeti v kontekstu prepuščanja stanovskih razlik v socialno dinamičnih okoljih, zlasti v večjih mestih (Ljubljana, Kamnik, Maribor, Koper), kjer se je od konca 13. stoletja prepletal vrhnji sloj meščanstva s kvazipatricijskim statusom in nižjim plemstvom, ki se je za stalno ali začasno naseljevalo v mestih ter sklepala stanovsko neenake proke. (Kos 2015, 208) T. i. morganatske zveze¹⁸ so se okrepile v 16.

rodilniku Perc-a, v dajalniku Perc-u itd.). Ime Per, ki je v priimkovnem procesu postalo tudi priimek, je nastalo po krajšanju iz imena Peter. Iz imena ali priimka Per so s priponskimi obrazili č, čič, e, ec, ic, ič, ko tvorjeni še priimki Perč, Perčič, Pere, Perc, Peric, Perič, Perko, ki so imeli enak prvotni pomen kot priimek Perc. Priimek Perčič je lahko tvorjen tudi s priponskim obrazilom ič iz priimkov Perč, Perc ali Perc in je prvotno pomenil »sin Perča ali Perca«. Iz priimka Perc so s priponskimi obrazili el, elj in l tvorjeni priimki Percel, Percelj in Percel. Iz priimka Perc oziroma Perc je nastal tudi priimek Pirc z različico Pirec, in sicer po zapisu z i-jem namesto e-ja, ki se pred r-jem zelo pogosto izgovarja kot i. Menjavanje takega zapisovanja je razvidno že iz starih listin. Izvorno je torej prvotnejši priimek Perc, a je priimek Pirc veliko bolj pogost. Iz imena Peter oziroma njegovih skrajšanih oblik Per, Pet so z izpeljavo z različnimi priponskimi obrazili nastali številni sorodni priimki: Perko, Petek, Peterka, Peterle, Peterlin, Peterman, Peternelj, Petje, Petko, Petkovič, Petkovšek, Petrač, Petran, Petretič, Petričević, Petričič, Petrin, Petrišič, Petrov, Petru, Petrun, Petruša, Petrušič.

18 Morganatska zakonska zveza je zakonska zveza, v kateri žena po svojem rojstvu ni iz enako visokega družbenega stanu kot mož. V

stoletju, ko so se bogati meščanski povzpetniki poplemenovali in selili na kupljene podeželske gradove. V 17. stoletju so v slovenska mesta prihajali trgovci iz severne Italije in drugih habsburških dežel¹⁹ ter se po odhodu protestantov dvignili med plemstvo v generaciji ali dveh, kakor tudi iz vrst domačih kmečkih, vojaških, uradniških in intelektualskih povzpetnikov,²⁰ med katerimi je bila tudi rodbina Peer.

Kočevski Peeri in nastanek plemiške rodbine Pernburg

Prvi Peer, ki nam ga je uspelo izbrskati, naj bi bil neki Gašper (Caspar) Peer, odposlanec kralja Ferdinanda pri sklenitvi verskega miru leta 1552 (Peer (Familie) 2016), eden od njegovih potomcev, Ožbolt (Oswald), pa se je še posebno izkazal v bojih proti Turkom. (Preinfalk 2014, 112) Navedbo teh dveh najdemo v prošnji, s katero je Janez Peer leta 1665 zaprosil za povzdignjenje med plemstvo (Preinfalk 2014, 111), vendar

kontinentalnih deželah je staro deželno plemstvo zaradi denarnih vložkov povzpetnikov pozabljalo na stanovske zadržke, čeprav so se novinci še naprej ukvarjali z meščanskimi dejavnostmi, nekateri pa so postali klasični fevdalci. K širjenju morganatskih zvez je pripomoglo uvajanje primogeniturnega dedovanja, ki je puščalo mlajše otroke brez večjih dediščin in možnosti izdajanja večjih poročnih daril, posledično pa brez možnosti osnovanja lastnih družin v statusno podobnem okolju. Pot po nevesto navzdol po statusni lestvici med nižje plemstvo in celo bogate plebejce je bila za nekatere pripadnike starih plemiških rodbin edina preživetvena možnost. (Kos 2005, 96–104, 174–179)

- 19 Rodbine Valvasor, Moscon, Lanthieri, Codelli, Kuschlan, Schellenburg, Wizenstein, Zanetti.
- 20 Rodbine Kunstelj-Baumgarten in Billichgratz, Dolničar, Erberg, Florjančič, Lukančič, Peer-Pernburg, Hvalica-Qualiza, Rakovec-Raigersfeld, Schweiger-Lerchenfeld, Schwizen, Triller-Trilleg, Oblak-Wolkensberg.

njihovega obstoja ne moremo dokazati. (Preinfalk 2014, 112) Kočevarji Peeri so bili sicer trgovci, uradniki in mitničarji, ki se v arhivskih listinah omenjajo že v 16. stoletju. (Južnič 2003, 311) 9. maja 1594 je Mathe Peer tovoril 2 kadana soli in plačal 17 kron in 1 denarij mitnine pri mitnici sv. Vida nad Reko. (Južnič 2003, 311) Že leta 1615 je bil Martin Peer sodnik v Kočevju, Jernej Peer iz Kočevja pa je imel v Šalki vasi mlin. V družini je bilo tudi nekaj katoliških duhovnikov, družina pa je svoj dobiček ustvarjala predvsem s trgovanjem s soljo. (Peer (Familie) 2016) Leta 1643 je bil Luka (Lucas) Peer (rojen 1596, umrl 1665) mestni sodnik v Kočevju, leta 1651 pa je imel v zakupu mitnico v Kostelu (Južnič 2003, 311) na Avčlaku pri današnjih Pirčah. Hkrati je delal za nadzor mejnih mest, saj so zaradi tihotapljenja lokalne carinarnice pogosto izgubljale svoj dohodek. Bil je tudi pobiralec nakladnine v Kočevju (Preinfalk 2014, 111) in je dal v tamkajšnji cerkvi sv. Jerneja zgraditi stranski oltar ter na njem upodobiti svoj grb. (SI AS 730, fasc. 69, Potrdilo kočevskega župnika Janeza Matija Kerna, 1767) Luka Peer, ki naj bi bil Gašperjev in Ožboltov potomec, se je leta 1620 oženil z Marijo Kazian (tudi Kazianer), hčerjo kočevskega svetnika Jerneja Katzianerja.²¹

Kot lahko beremo v izjemni Preinfalkovi knjigi o plemiških rodbinah na Slovenskem, naj bi bil Luka Peer neposredni Gašperjev in Ožboltov potomec, ki se je poročil z Marijo Kazian (tudi Kazianer). V zakonu so se jima zagotovo rodili sinova Janez in Andrej ter hči Marija, pozneje poročena z Lenartom Erberjem, od leta 1668 pl. Erbergom, ki je bila tako prednica vseh poznejših baronov Erbergov. (Preinfalk 2014, 112) Janez

21 Ni znano, ali je je pripadala znani plemiški družini Katzianer, saj v starih rodovnikih omenjene plemiške družine ni niti Marije niti nje-nega očeta.

Peer je 23 let vodil urad glavnega deželnega prejemnika in bil 14 let plačilni mojster Ogulinske in Morske krajine. Za zvesto službo deželi ga je cesar Leopold I. leta 1665 hkrati z bratom Andrejem povzdignil v plemiški stan. Brata Peer sta takrat dobila tudi grb z medvedom, ki je aludirala na rodbinsko ime, predikat Pernburg in hkrati tudi dovoljenje, da lahko po želji opustita prvotni priimek in uporabljata samo predikat. (Preinfalk 2014, 112) Kmalu po prejemu plemiškega naziva se je Janez s pridobitvijo gospostva Smladnik uvrstil tudi med zemljiške gospode.

Družini Peer in Sonce sto let kasneje ponovno združeni

Kako zanimivi so naključni zasuki ali usodni preobrati zgodovine, nam pokaže naslednja zgodba. Zgodovina družin Sonce in Peer, ki sta vmes že dosegli plemiški status, se čez sto let ob koncu 17. stoletja poveže, saj se družini ponovno združita s poroko. Iz ljubljanske meščanske rodbine Sonce je izšel ženin Janez Jakob Sonce, starejši sin viteza Janeza in vnuk našega župana Janeza Sonca, ki je oženil Peerovo vdovo Suzano. Na drugi strani pa srečamo nevesto Evo Regino pl. Pernburg, Ljubljančanko iz kočevske veje Peerov in vnukinjo Luko Peera. Usodni da sta dahnila 21. februarja 1696 v ljubljanski stolnici (Golec 2015, 256), njuna zakonska sreča pa ni dolgo trajala, saj je Janez Jakob Sonce umrl že naslednje leto 8. aprila na Otočcu (Golec 2015, 256), v istem letu pa tudi komaj enaindvajsetletna žena Eva Regina. Po raziskavi zgodovinarja Golca naj bi žena umrla že prej ali pa celo na isti dan.

Baroni Smledniški (Freiherr Flödnig)

Gračino (dvor) Smlednik (Flödnig) je po letu 1635 pozidal grof Janez Krstnik pl. Verdenberg v vasi Valburga in tja prenesel sedež gosposčine. Smlednik je bil do leta 1668 v lasti Herbarda grofa Auersperga, ki ga je po njegovi smrti zaradi finančne stiske prodala njegova ovdovela žena Ana Elizabeta (roj. baronica Moscon). (Preinfalk 2014, 112) Konec 17. stoletja je dvorec postal last plemiške družine Pernburg, ki je slabo desetletje kasneje pridobila baronski naziv in s tem priimek baroni Smledniški (od leta 1698 Freiherr von Flödnig). Po navedbah kastelologa Branka Reispa (Reisp 1987) je leta 1689 Pernburgova vdova Margareta od Auerspergov odkupila gospostvo Smlednik. Njena sinova Janez Adam in Franc Anton sta s cesarjevim dovoljenjem opustila ime Pernburg in začela uporabljati ime po gospostvu Smlednik – Freiherren von Flödnig (baroni Smledniški). (Blažič 2011) Janez Adam Pernburg baron Flödnig je 14. novembra 1714 celo sklenil s Carlom Martinuzzijem pogodbo zaradi popravila hiše na Gosposki ulici 12 v Ljubljani. (Levec 1897, 32) Hiša je bila kasneje še dvakrat temeljito prezidana, tako da danes več ne moremo sklepati o Martinuzzijevih posegih. (Sapač 2007, 169) Leta 1705 je Janez Adam izplačal brata Franca Antona in sam prevzel gospostvo. Po njegovi smrti leta 1724 je postal lastnik sin Karel Jožef, ki se je zapletel v spore s podložniki zaradi dajatve borštnega ovsa. Po smrti barona Karla Jožefa leta 1755 je bilo smledniško posestvo brezupno zadolženo in je prišlo na licitacijo. Kupila ga je Karlova mati Frančiška Terezija in ga z oporoko leta 1762 zapustila mladoletnemu vnuku Francu Asiškemu Jožefu, sinu Karla Jožefa. Ta je v letih od 1763 do 1779 dokončal dvorec in ob njem uredil park, pred dvorcem, kjer so prej stale tri domačije podložnikov, pa zasadil izreden lipov drevored. (Grafenauer 1962; Otorepec in

Komelj 1971; Reisp 1987) Flödnigi so ostali lastniki gospostva kot fidejkomisa do leta 1795, ko so ga kupili baroni Lazariniji. (SI AS 777 Gospostvo Smlednik, 1558–1913 (fond))

Današnja baročna podoba graščine je nastala med letoma 1763 in 1779, ko so bili lastniki graščine Pernburgi. Franc Smledniški, ki je bil lastnik posesti od leta 1762, je prvotno stavbo razširil s stranskima kriloma, s to prezidavo pa je dvorec pridobil današnji videz. Poskrbel je tudi za kakovostne poslikave notranjih prostorov, v okolici je uredil veličasten grajski park. Baron Franc je leta 1772 na pobočju smledniškega gradu zgradil kalvarijo s štirinajstimi kapelicami križevega pota, ki je še danes znamenitost tega kraja. Kalvarija je zgrajena v ravni črti, ki povezuje Stari grad in kapelico v spomin na knežje morišče pod podružnično cerkvijo v Valburgi. Za izvršitev projekta je baron Smledniški eno od svojih posesti zamenjal s posestjo svobodnega kmeta, o čemer priča ena prvih pogodb, spisanih v slovenskem jeziku.

Dvorec Lazarini

Veliki stroški gradbenih del so smledniško gospostvo pahnili v velike dolgove, zato je leta 1792 prišlo v stečaj. Lastniki so bili primorani posestvo prodati, kupec pa je bil Franc Ksaver baron Lazarini. Rodbina Lazarini je beneškega izvora, dvorec pa je še danes v lasti te družine. Smledniška veja Lazarinijev je hitro pridobivala pomembno mesto v družbi, v zgodovino pa so se vpisali kot lastniki različnih posestev ter kot pomembni državni uradniki in častniki. Dvajseto stoletje je dvorec pričakal v zatonu, ki je bil posledica slabega upravljanja in zemljiške odveze leta 1848. Prav Lazarinijevi so bili v

preteklih 200 letih lastniki naše palače na Gosposki ulici 10, kjer je danes luksuzni hotel.

Sklep

Hiša A je bila na prehodu v 16. stoletje verjetno enonadstropna, trisosna, zidana, čelna in obrnjena proti današnji Gosposki ulici 10. Prvi znani lastnik je bil ljubljanski meščan in član notranjega mestnega sveta Krištof Peer (starejši), ki se rodil v sredini 16. stoletja in umrl okoli 1586. Bil je tudi lastnik nasprotne hiše na Gosposki ulici 9. Bil je dvakrat poročen, v prvem zakonu sta se mu rodili dve hčeri, v drugem z ženo Suzano pa Krištof Peer mlajši. Po njegovi smrti je postala hiša na Gosposki ulici tudi predmet pravnega spora med sorodniki. Vse do svoje smrti je za hišo plačeval in skrbel Suzanin drugi mož, Janez Sonce, ki je leta 1608 umrl pri 90. letih kot najstarejši župan Ljubljane. Leta 1612 jo je podedoval pastorek Krištof Peer mlajši, ki je bil vse do leta 1629 lastnik hiše, vse dokler je ni 29. februarja na dražbi kupil mestni sodnik, kasneje tudi župan Krištof Otto. V času Krištofa Peera mlajšega je iz seznama lastnikov hiš na Novem in Starem trgu ter tudi v predmestju razvidno, da je bilo več posameznikov v mestu s priimkom Peer oziroma Perr. V neposredni bližini naše hiše A srečamo sedlarja Konrada Peera, ki se omenja kot lastnik patidenčne hiše na Gosposki ulici 3 v letih 1610–1641 in obenem v sporu za hišo na grajskem griču. V krstnih maticah stolne župnije se med Ljubljančani 17. stoletja omenja vojak Baltazar Peer, *miles ex Compania Gonzagae*. V Ljubljani naj bi se okoli leta 1600 rodil Andrej Peer, duhovnik in jezuit. Med lastniki patidenčnih hiš se na Gornjem trgu 5 zasledi Janez Peer, sodni sel med letoma 1692–1704, slednji pa se omenja tudi v letih 1681–1695 in 1700–1704 kot

prebivalec na Florjanski ulici 21, kjer je v 18. stoletju delovala pivovarna (kasneje gostilna Pri deteljici). Nadalje se omenja na Gornjem trgu 40 Sebastijan Peer 1712–1720 in na Ulici na Grad 3 Matevž Franc Peer 1750–1764, ki je bil leta 1749 celo izvoljen za župana. Župan Matevž Franc Peer (1702–1762) je izhajal iz Braslovč na Štajerskem, meščanstvo v Ljubljani je dobil leta 1728. Županoval je kar trinajst let, od 18. julija 1749 do 13. aprila 1762. V času Peerovega vodenja mesta so v Ljubljani jahalnico kranjskih deželnih stanov preuredili v deželno gledališče. Leta 1750 je mesto zgradilo veliko stražarnico pri Križevniških vratih, leta 1752 je bil dokončan Robbov vodnjak. Matevž Franc Peer je bil trgovec, v hiši blizu cerkve svetega Florijana na Gornjem trgu je imel zasebno proizvodnjo tobачnih izdelkov. Ukvarjal se je tudi z žganjem pepelike (kalijev karbonat), ki se je uporabljala za proizvodnjo mila, stekla in porcelana. Povsem verjetno je, da sta bila v sorodu z doktorjem teologije Karlom Peerom, ki je bil prav tako iz Braslovč. Karel pl. Peer (1697–1776) je pripadal kranjski plemiški rodbini Peer s kočevskega območja. Bil je znan biblioteški mecen, kot generalni vikar je dajal dovoljenja za tisk slovenskih knjig in nadaljeval delo akademikov operozov. Prav tako je bil velik zbiratelj knjig, njegova knjižnica je štela okoli 1022 del v 2019 zvezkih, ki so zaznamovane z njegovim ekslibrisom, na katerem je več medvedov (nem. Bär). Za ljubljansko arhitekturno zgodovino je Peer pomemben kot graditelj t. i. Peerovega (severnega) trakta ljubljanskega semenišča (dvoriščna fasada proti Ljubljani), ki ga je kot ravnatelj zavoda dal sezidati v letih 1756–1758, zasnoval pa arhitekt Candido Zulliani.

Reference

Anžič, Sonja; Hančič, Damjan; Šenk, Tatjana. 2004. Ljubljanski župani skozi čas 1504–2004. Ljubljana: Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Blažič, Špela. 2011. Zasnova rekonstrukcije okolice dvorca Lazarini v Smedniku. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Biotehniška fakulteta.

Fabjančič, Vladislav. 1938. Procvit pivovarništva v Ljubljani – 18. in 19. stoletje. Kronika slovenskih mest 5, št. 1: 209–221.

Fabjančič, Vladislav. 1939. Nekaj ljubljanskih županov iz začetka 16. stoletja. Kronika slovenskih mest 6, št. 4: 193–199.

Fabjančič, Vladislav. 1940. Pankracij iz Dola (Lustaller). Kronika slovenskih mest 7, št. 1: 10–14.

Fabjančič, Vladislav. 1953. Prvi ljubljanski livarji zvonov in topov. Kronika 1, št. 1: 23–39.

Fabjančič, Vladislav. 1998. Zgodovina ljubljanskih sodnikov in županov 1269–1820, 1. zvezek. Ljubljana: Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Fabjančič, Vladislav. 2003. Ljubljanski sodniki in župani, 2. zvezek. Ljubljana: Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Fabjančič, Vladislav. 2005. Ljubljanski sodniki in župani, 3. zvezek. Ljubljana: Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Ferle, Mojca. 1994. Hiša št. 3: poskus mikroraziskave v Ljubljani in njenih stanovalcev v 19. stoletju. *Etnolog* 55, št. 1: 99–117.

Gestrin, Ferdo. 1972. Mitninske knjige 16. in 17. stoletja na Slovenskem. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Glonar, Joža. 2013. Peer, Andrej (okoli 1600–1656). Slovenska biografija, 2013. [Http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi409032/#slovenski-biografski-leksikon](http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi409032/#slovenski-biografski-leksikon) (pridobljeno 12. junija 2020).

Golec, Boris. 2015. Rodbina Graffenweger in njena vloga v življenju Janeza Vajkarda Valvasorja. *Kronika* 63, št. 2: 233–276.

Grafenauer, Bogo. 1962. Kmečki upori na Slovenskem. Ljubljana: DZS.

Južnič, Stanislav. 2003. Fiziki Erbergi. *Zgodovinski časopis* 57, št. 3–4: 309–346.

Kastelic, Jože et al. 2001. Spominska knjiga ljubljanske plemiške družbe sv. Dizma. Ljubljana: Fundacija Janeza Vajkarda Valvasorja.

Keber, Janez. 2009. Priimek Petrovčič. *Dnevnik*, 28. avgust 2009. [Https://www.dnevnik.si/1042294395](https://www.dnevnik.si/1042294395) (pridobljeno 12. junija 2020).

Kidrič, France. 2013. Peer, Karel, plemeniti (1697–1776). Slovenska biografija, 2013. [Http://www.slovenska-biografija.si/](http://www.slovenska-biografija.si/)

oseba/sbi409133/#slovenski-biografski-leksikon (pridobljeno 12. junija 2020).

Koblar, Anton. 1900. Ljubljančani 17. stoletja. Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko 10, št. 5–6: 179–239.

Kos, Dušan. 2005. Vitez in grad: vloga gradov v življenju plemstva na Kranjskem, slovenskem Štajerskem in slovenskem Koroškem do začetka 15. stoletja. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Kos, Dušan. 2015. Zgodovina morale 1. Ljubezen in zakonska zveza na Slovenskem med srednjim vekom in meščansko dobo. Ljubljana: ZRC SAZU.

Kos, Dušan. 2017. Ljubezen, greh in kazen: Podobe in razvoj ljubezenske morale na Slovenskem. Ljubljana: ZRC SAZU.

Kosi, Miha. 1994. Templarji na Slovenskem. Zgodovinski časopis 48, št. 2: 149–186.

Kralj, Franc. 2000. Žovnek in Žovneški. Braslovče: Kulturno zgodovinsko društvo Žovnek.

Kranjec, Silvo. 2013. Sonce. Slovenska biografija, 2013. [Http://www.slovenska-biografija.si/rodbina/sbi593229/#slovenski-biografski-leksikon](http://www.slovenska-biografija.si/rodbina/sbi593229/#slovenski-biografski-leksikon) (pridobljeno 12. junija 2020).

Lavrič, Ana. 2005. Delo švedskega slikarja Augustina Dahlstena za ljubljanskega generalnega vikarja Karla Peera. Acta Historiae Artis Slovenica 10: 81–93.

Levec, Vladimir. 1897. Regesti in drobtinice iz grajskega arhiva v Smledniku. Izvestja muzejskega društva za Kranjsko 7, št. 3: 339–404.

NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Ljubljana – Sv. Nikolaj, Matične knjige, P 1682–1718, s. p., 21. 2. 1696.

Otorepec, Božo. 1969. Prepisi iz Arhiva Slovenije. V: Raziskovalni projekt Meščanski kapitali od zgodnjega kapitalizma do fiziokratizma na osrednjem Slovenskem: popisi premoženj ljubljanskih meščanov iz 16. in 17. stoletja (48 primerov). Ur. Sergij Vilfan. Ljubljana: Mestni arhiv ljubljanski.

Otorepec, Božo; Komelj, Ivan. 1971. Smlednik in okolica. Stari grad – zgodovina. Smlednik: Turistično društvo Smlednik.

Peer (Familie). 2016. Marjorie-Wiki, 19. december 2016. [https://marjorie-wiki.de/wiki/Peer_\(Familie\)](https://marjorie-wiki.de/wiki/Peer_(Familie)) (pridobljeno 12. junija 2020).

Poročilo ZVKD o obnovi kompleksa hiš na Novem trgu, Gosposka ulica 10. 2009. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Ljubljana.

Preinfalk, Miha. 2014. Plemiške rodbine na Slovenskem. 17. stoletje, 1. del. Ljubljana: Viharnik d.o.o.

Prelovšek, Damjan. 1981. Ljubljanski stavbni mojster Anton Cagnolini. Kronika 29, št. 2: 96–102.

Prelovšek, Damjan. 1986. Ljubljanski baročni arhitekt Candido Zulliani in njegov čas. Razprave = Dissertationes 15: 69–134.

Radio Prvi. 2017. Priimkovna delavnica, Perc. Radiotelevizija Slovenija, Radio Prvi, 26. april 2017. <https://radioprvi.rtvsl.si/2017/04/priimkovna-delavnica-31/> (pridobljeno 12. junija 2020).

Reisp, Branko. 1987. Grad Smlednik. Maribor: Obzorja.

Sapač, Igor. 2007. Stavbna zgodovina dvorca Zalog pri Moravčah. Zbornik za umetnostno zgodovino (Nova vrsta) 43: 139–176.

SI AS 1073 – Arhiv Republike Slovenije, Zbirka rokopisov, Lukančičeva genealogija kranjskih knežjih, grofovskih, baronskih in viteških rodbin v treh delih, 1699–1710, a. e. 272.

SI AS 1073 – Arhiv Republike Slovenije, Zbirka rokopisov, Lukančičeva genealogija kranjskih knežjih, grofovskih, baronskih in viteških rodbin v treh delih, 1699–1710, 2. del, fol. 45.

SI AS 1075 – Arhiv Republike Slovenije, Zbirka rodovnikov, šk. 3, št. 74, Flödnig.

SI AS 730 – Arhiv Republike Slovenije, fasc. 69, Potrdilo kočevskega župnika Janeza Matija Kerna, 1767.

SI AS 777 – Arhiv Republike Slovenije, Gospodstvo Smlednik, 1558-1913 (fond).

SI_ZAL_LJU/0346 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Zbirka rokopisnih elaboratov, Vladislav Fabjančič, Ljubljanski sodniki in župani 1926–1947.

SI_ZAL_LJU/0346 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Zbirka rokopisnih elaboratov, Vladislav Fabjančič, Knjiga ljubljanskih hiš in njih stanovalcev, t. e. 82.

SI_ZAL_LJU/0488 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Zapisniki mestnega sveta, stara serija, Cod. I, knjiga 18, 1601, fol. 196, 215.

SI_ZAL_LJU/0488 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Zapisniki mestnega sveta, stara serija, Cod. I, knjiga 18, 1602, fol. 271.

SI_ZAL_LJU/0488 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Zapisniki mestnega sveta, stara serija, Cod. I, knjiga 18, 1606, fol. 111.

SI_ZAL_LJU/0488 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Ljubljanske mestne knjige o prejemkih in izdatkih iz 1581–1775.

SI_ZAL_LJU/0488 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Ljubljanski mestni sodni in sejni zapisniki iz 1521–1785.

SI_ZAL_LJU/0488 – Zgodovinski arhiv Ljubljana, Mesto Ljubljana, rokopisne knjige, Zapisniki mestnega sveta, stara serija, Cod. I, knjiga 14, 1593, fol. 2.

Simonič, Ivan. 1934. Migracije na Kočevskem v luči priimkov. Etnolog (Ljubljana) 7: 107–138.

Smolik, Marijan. 1959. Kako so zidali semenišče v Ljubljani. Kronika 7, št. 2: 90–96.

Smolik, Marijan. 2011. Knjižnica Karla Peera (1697–1776) v Ljubljanski Semeniški knjižnici. V: Neznano in pozabljeno iz 18. stoletja na Slovenskem, 215–218. Ur. Miha Preinfalk. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU in Slovensko društvo za preučevanje 18. stoletja.

Stopar, Ivan. 1992. Grajske stavbe v vzhodni Sloveniji – Spodnja Savinjska dolina. Ljubljana: Založba Park.

Suhadolnik, Jože; Anžič, Sonja. 2000. Mestni trg z okolico in Ciril-Metodov trg. Arhitekturni in zgodovinski oris predela med grajskim hribom z gradom, Cankarjevim nabrežjem, Trančo, Stritarjevo ulico in podgrajskega dela Ciril-Metodovega trga ter arhivsko gradivo Zgodovinskega arhiva Ljubljana. Razstava Zgodovinskega arhiva Ljubljana, atrij Mestne občine Ljubljana in avla Zgodovinskega arhiva Ljubljana. Ljubljana: Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Suhadolnik, Jože; Anžič, Sonja. 2003. Stari trg, Gornji trg in Levstikov trg. Arhitekturni in zgodovinski oris mestnih predelov in objektov, lastniki hiš ter arhivsko gradivo Zgodovinskega arhiva Ljubljana. Razstava Zgodovinskega arhiva Ljubljana, atrij Mestne občine Ljubljana in avla Zgodovinskega arhiva Ljubljana. Ljubljana: Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Suhadolnik, Jože; Anžič, Sonja. 2006. Novi trg z okolico. Arhitekturni in zgodovinski oris mestnega predela in objektov, lastniki hiš in arhivsko gradivo Zgodovinskega arhiva Ljubljana. Razstava Zgodovinskega arhiva Ljubljana, atrij

Mestne občine Ljubljana in avla Zgodovinskega arhiva Ljubljana. Ljubljana: Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Suhadolnik, Jože; Anžič, Sonja. 2009. Kongresni trg z okolico do Prešernovega trga. Arhitekturni in zgodovinski oris mestnega predela in objektov, lastniki hiš in arhivsko gradivo Zgodovinskega arhiva Ljubljana. Razstava Zgodovinskega arhiva Ljubljana, atrij Mestne občine Ljubljana in avla Zgodovinskega arhiva Ljubljana. Ljubljana: Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Svetina, Anton. 1971. Pogoji za sprejem v meščanstvo in pravni položaj ljubljanskih meščanov od 16. do 18. st. V: Iz starejše gospodarske in družbene zgodovine Ljubljane (Zbornik razprav), Publikacije Mestnega arhiva ljubljanskega, 155–199. Ur. Sergij Vilfan. Ljubljana: Mestni arhiv ljubljanski.

Štih, Peter. 2010. Castrum Leibach, Najstarejša omemba Ljubljane in njeni začetki. Faksimile s komentarjem in zgodovinskim uvodom. Ljubljana: Mestna občina Ljubljana.

Valenčič, Vlado. 1989. Zgodovina ljubljanskih uličnih imen. Ljubljana: Partizanska knjiga, Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Valenčič, Vlado. 1992. Židje v preteklosti Ljubljane. Ljubljana: Zgodovinski arhiv Ljubljana.

Vilfan, Sergij. 1996. Pravna zgodovina Slovencev. Od naselitve do zloma stare Jugoslavije. Ljubljana: Slovenska matica.

Vrhovec, Ivan. 1886. Ljubljanski meščanje v minulih stoletjih: kulturhistorične študije zajete iz ljubljanskega mestnega arhiva. Ljubljana: Matica Slovenska.

Zwitter, Fran. 1929. Starejša kranjska mesta in meščanstvo: inavguralna disertacija. Ljubljana: Leonova družba.

UDK: 299.4:322
1.01 izvorni znanstveni članek

Jernej Šček

profesor filozofije in zgodovine
(Znanstveni licej Franceta Prešerna) (Trst, Italija)

Piccolominijevo *Pismo Mehmedu* in krščanska *lectio* civilnega humanizma

Izvleček: Pismo toskanskega humanista Eneja Silvija Piccolominija, papeža Pija II., osmanskemu sultanu Mehmedu II. Osvajalcu je na Slovenskem domala nepoznano. Pismo Mehmedu razkriva kompleksno in protislovno – nemirno – naravo njenega avtorja in ponuja nič koliko edinstvenih zgodovinskih, filozofskih, socioloških, filoloških in teoloških iztočnic. Pričujoči zapis je poskus zgodovinske in filozofske kontekstualizacije avtorja v okviru historičnega humanizma, problematizacije pozne križarske ideologije ter iskanja relacij z ireničnimi poskusi. Pismo je polnopomensko okno v svet civilnega, z dejavnim krščanstvom (*vita activa*) prepojenega humanizma, ki predstavlja odličen poučni primer zgodnje in srednje renesanse.

Ključne besede: civilni humanizem, italijanska renesančna filozofija, krščanska antropologija, križarska ideologija, Enej Silvij Piccolomini, Mehmed II. Osvajalec

Piccolomini's *Letter to Mehmed* and the Christian *Lectio* of the Civil Humanism

Abstract: In 1461 the Italian humanist Enea Silvio Piccolomini, pope Pius II, writes a famous letter to the Ottoman Sultan Mehmed the Conqueror, which is still quite unknown in the Slovenian academia. It reveals a complex and ambivalent, in fact an unquiet, mind, typical for the thought climate of the Late Middle Ages. It provides us a myriad of interesting historical, philosophical, sociological, philological and theological questions. This paper aims to contextualize this precious document in the field of historical humanism, problematize the late crusade ideology and search for relations with other irenic solutions. The *Letter to Mehmed* is a window on the world of the civil humanism meeting the active conception (*vita activa*) of the Christian humanism, which is the ultimate lesson of the early and middle Renaissance.

Key words: civil humanism, Italian renaissance philosophy, Christian anthropology, crusade ideology, Enea Silvio Piccolomini, Mehmed the Conqueror

Uvod

Raziskovanje na Slovenskem spregledanih in podcenjenih poglavij v kazalu zahodne misli – historičnega humanizma in renesančne filozofije – nas navdaja z nehotenim občutjem konkvistadorjev, nekakšnih osvajalcev nekoristnega sveta, ki se zavestno zaganjajo onkraj Herkulovih stebrov sodobne humanistike v iskanju njenih zlatih žil. Le kako preslišati sire-nino petje Južnega oceana, ki nas v leonardovskem vrtincu podžiga in prebavlja, veliko zahteva in bogato obdaruje, ono gorišče zahodne besede in resnice, ki mu z najmanjšim skupnim imenovalcem pravimo *latinitas*?¹ Kaj ostaja od nas, dedičev renesančnega Celja, potomcev slovenskih Firenc? V aporijah protihumanizma smo postali gluhi na poslanstvo humanistike. Njen *topos* je in ostaja razprava o človeku in njegovi (ne)političnosti. Večno Plavtovski enigma *quis es, tu, homo?* (Plavt 1991, IV, 2) v somraku človeškosti spregamo osebneje, kajti doživljamo jo *in prima persona* kot nekakšni *quid est, homo?* Ali humanistika še zmore nositi poklicanost, ki jo zaznamuje in razločuje od tehnike? Ali humanistične vede (*studia humanitatis*) še služijo človeškemu življenju (*philosophia ancilla vitae*)? Da je mogoče antropološko vprašanje postaviti še kako drugače kot protagorično, kot

1 Atene, Jeruzalem in Rim: simbolno moč treh evropskih mest sistematično razišče Rémi Brague v delu *Evropa, rimska pot*: »Evropejcev ni. Evropa je kultura. A kultura je delo na sebi, oblikovanje sebe po samem sebi, prizadevanje, da bi si prisvojili tisto, kar presega posameznika. Zato je ni mogoče dedovati, ampak si jo mora vsak sam osvojiti.« (Brague 2003, 89) Paul Valéry je leta 1924 v opombi k svojemu delu *Kriza duha* zapisal: »Povsod, kjer so imela imena Cezar, Gaj, Trajan in Vergilij, povsod, kjer sta imeli imeni Mojzes in sv. Pavel, povsod, kjer so imela imena Aristotel, Platon in Evklid hkrati pomen in veljavo, povsod tam je Evropa.« (Brague 2003, 32)

slepi *homo mensura*, in hkrati trezno zavračati nevarnost modernih sofizmov in solipsizmov, nam živo priča renesančnik, integralni² človek, celostni in celoviti polihistor (*uomo universale*), človek, ki ni banalno čudo vseh čudes (*magnum miraculum*), temveč nič več (in nič manj) kot bitje možnosti, nosilec živega življenja, ki še zmore upati, verjeti in hoteti, moliti in delovati.

Čuječe uho in motreči duh bosta vodnika in zgleda našla v romanu-prispodobni Alojza Rebule *Zeleno izgnanstvo* (1981), ki je najodličnejši uvod v kompleksni lik in razvejano delo Eneja Silvija Piccolominija (1405–1464) ter v njegov mikrokozmos na obrobju (*limes*) svetov Mitteleвроpe. Tržaški pevec Ahacij in njegov svetovalec, grobi in razgledani slovenski duhovnik Tilen Kontovelski, se na neki točki (Rebula 1981, 236–237) takole sprašujeta (v našem imenu):

»Pa bi Celje lahko postalo Firenze Slovenske marke,« sem rekel. »Povej, celsitudo. Ali vohaš kulturo v tem zraku? Celjski dvor pa kultura! Poglej te gozdove! Misliš, da rastejo iz zemlje? Iz politike rastejo! Tu kraljuje eno samo tropsko sonce: politika! In če je treba izmeriti človeka, je za to ena sama merilna enota: politika! Od politike si blažen ali pogubljen. Ko da nas je spočela politika! Ko da hribi stojijo, ko da reke tečejo od politike! Ko da ni še kaj pod soncem poleg politike! Kaj manj podganjega! Kaj bolj kraljevskega!« Zmerom se mi je zdelo sumljivo, če se umetnik preveč zaganja v politiko, pa sem ga vprašal: »Kaj na primer?« »Tale potok na primer! Več imam samo

2 Na prevod mojstrovine *Integralni humanizem* (*Humanisme intégral*, 1936) modernega krščanskega misleca Jacquesa Maritaina še čakamo. Pri nas ga poznamo predvsem po Rebulovih raziskavah (Rebula 2004).

od njegovega šumljanja kot od vseh celjskih dekretalov. Zato pravim: dol s politiko in živelo srce, živela domišljija, živelo prijateljstvo!« »Samo to?« sem se pošalil. »Živeli vinogradi,« je Ahacij zaoral z roko v krogu. »Živela rman in šentjanževka!«

Matrica civilnega humanizma

Sodobna kritična analiza mojstrov in izgubljenega časa, kot sta *Prezir do sveta* (*De contemptu mundi*, 1195) Lotaria iz Segnija, kasnejšega papeža Inocenca III., ali pismo osmanskemu sultanu Mehmedu II. Osvajalcu Eneja Silvija Piccolominija, papeža Pija II., mora temeljiti na globoki epistemološki in paradigmatski občutljivosti, sicer se znanstvena igra ne more niti začeti. Videz tematskega in slogovnega obskurantizma, mračnjaštva, retrogradnosti, celo ljudomrzniške nečloveškosti je bolj kot od historičnega vira odvisen od rigoroznosti, kritičnosti in odprtosti raziskovalčevega gledišča. Znanstveno raziskovanje pogosto trešči ob čeri površnih predsodb in posploševalnih konotacij, ki brez resne filozofske in historiografske analize diamant humanistične literature reducirajo na splošen »križarski milje«. Premnogi danes Piccolominijevo *Pismo* primerjajo dreganju v sršenje gnezdo svetih vojn in ideologije terorizma. Sistematično podcenjevanje historičnega humanizma nas spominja na starorimsko prakso prekletstva spomina (*damnatio memoriae*), s katero je novi cesar brisal spomin na predhodnika (Klavdij Nerona, na primer). Laični humanistični znanstvenik ne more pristajati na to, kar poznavalec renesančne kulture Marco Pellegrini imenuje eksces dekonstruktivizma, torej na nekakšno »hermenevtično pretiravanje, ki izhaja iz skrbi za dezaktivacijo intelektualnih korenin nasilnega obnašanja.

Vendar pa se na ta način nismo izognili deformiranim, enoznačnim in arbitrarnim razlagam, sploščenim od skrbi naše sedanjosti.« (Pellegrini 2014, 17) Prav zato, ker se zavedamo nevarnosti identitarnih, suverenističnih, etnocentričnih, rasiističnih, v osnovi nestrpnih in izključevalnih ideologij, se ne smemo odpovedati raziskovanju kompleksnosti zgodovinskih pojavov, ki nas dediščinsko (kot kolektivno nezavedno) določajo. Samo misel nas lahko opremi z orodji za kulturno diagnostiko, prognostiko in terapijo. Od nas je odvisno, kako upravljamo z nožem dediščine zahodne kulture.³

Na tem mestu ne moremo niti približno obdelati bogatega in razvejanega življenja ter dela velikega humanista,⁴ enega najznačilnejših papežev 15. stoletja. (Lesca 1893, 400; Totaro 1978, 96; von Pastor 1910, 374; I papi 1998, 205) Skoraj izključno se bomo posvetili orisu historičnega, filozofskega in duhovnega konteksta znamenitega pisma Mehmedu II. Osvajalcu (1432–1481) iz leta 1461, ki ga na Slovenskem doslej resno omenja le Škamperle. (Škamperle 1999, 49–68) Na tem mestu ponujamo izbor odlomkov v prvem slovenskem prevodu. Ker verjamemo v moč simbolne imaginacije, si »Toscanaccia« živo predstavljamo kot razmišljujočega za kamnito kraško mizo ob cerkvi sv. Jurija v Dutovljah, ki jo je posvetil 13. julija 1450 (Rebula 1981, 410–412) med svojim dvoletnim načelovanjem tržaški škofiji.⁵ Njegov duh se,

3 Kot je Anton Sovrè zapisal o predsokratski sofistiki, je ta »ko oster nož, pametnemu koristno orodje, če ga pa dobi otrok ali norec v roke, se zgodi nesreča.« (Predsokratiki 2002, 136)

4 Pellegrini 2000; Ceserani 1996; Bauer 2013; Garin 1997; Paparelli 1978; Pius II 2003; Pio II 2009.

5 Piccolominijeva cerkvena kariera se začne »v mestu v zalivu«, tržaški škof je bil od 19. aprila 1447 do 24. oktobra 1449. (Miranda 1998; Pecci 1748, 322; Sulčič 2009)

morda opogumljen s kozarcem terana, izgublja po Kosovelovih skalnih prostranstvih, misli pa mu švigajo na »nekaj nemogočega« (Rebula 1981, 416),⁶ na pismo spravnega miru vladarju proti-Evropi. Koliko skritih zgodb Piccolominija še vežejo na našo *slavonitas*?

Papež Pij II. je danes poznan predvsem kot razgledan humanist in renesančni arhitekt, ustanovitelj in graditelj idealnega mesta.⁷ Rojstno mestece Corsignano je (sebi v čast) preimenoval v Pienza in ga po vzorih platonistične arhitekture predelal v miniaturno Sieno. Urbanistična harmonija gotike in renesančnega klasicizma je sicer delo arhitekta Bernarda Rossellina iz kroga Leona Battiste Albertija, ki naj bi po sodobnih hipotezah celo v prvi osebi sodeloval pri projektu. Manj znano je, da je bil Piccolomini papež (spodletele) pozne križarske vojne (Škamperle 1999, 68; Bisaha 2004b) ter simbol *ante litteram* svetovnonazorske protislovnosti, ki je za zgodnji in zreli humanizem dovolj značilna. Iskanje verskega miru, sprave in enotnosti človeštva sobiva s težnjami politične hegemonizacije in militantnega. *Pius Aeneas* je matrica papeštva, ki antični *cultus erga Deum, patriam et parentes* odene v preobleko takega krščanstva, ki iz civilnega – po vzoru zgodnji humanistov, Coluccia Salutatija, Poggia Bracciolinija, Leonarda Brunija, Bartolomea Fazija, Lorenza

6 »Skalnata vzkipelost iznad visokega hrastovja, v večernem zavijanju številnih kosov, v dogledu Alp in morja, z nekakšnim dihom večnosti čez skrlasta ostrejšja,« si je zvečer zapisal v dnevnik Enej Silvij. »Tukaj bi človek sedel h kameniti mizi in začel pisati nekaj nemogočega. Pismo Mehmedu, naj se spreobrne ...«

7 Pienza, Urbino, »tudi naša« Palmanova, Ferrara, Castiglione, Olona, Acaya, Terra del Sole-Eliopoli, Sabbioneta idr. Za oris sicer kompleksnega vprašanja o renesančnem idealnem mestu: Garin 1993, 59–77; Uršič 2002, 181–182.

Valle in drugih – prehaja v militantno obliko. Kot slikovito opaža Adriano Prosperi, je protislovnost *Pisma Mehmedu* odslikava protislovnega življenja protislovnosti osebnosti. »Kot Enej Silvij je bil humanist izostrenega okusa, zgodovinar, pisec ljubezenskih spisov, izkušen politik in diplomat, kritik papeštva in zagovornik konciliarizma; kot Pij II. je bil ne le nasprotnik vsega tega, temveč tudi najodkritejši nepotist in familist svojega časa.« (D'Ascia 2001, 8) Dve osebi v eni, Enej in Pij, vmes pa junaški zanos (*eroico furore*) življenjskega obrata, ki je tako značilen za velike (krščanske) osebnosti. V zrelih letih je papež z besedami »Pija sprejemam, Eneja zavračam« (*Pium accipite, Aeneam reicite*) obsodil zmote svoje »zemeljske« mladosti.⁸ Njegova duhovna pirueta se ni zgodila po razsvetlitvi avguštinskega tipa, temveč po nekakšni naravni evoluciji s ozaveščenjem in pridobitvijo značilno novoveške, moderne politične odgovornosti, angažiranega civilnega humanizma, krščansko dejavnega življenja (*vita activa*). Enej je postal Pij tako, da je opustil donjuanovski beg pred odgovornostjo do posvetnega (*fuga mundi*) in se vrnil na zemljo zato, da bi upravljal s presežnim. Njegova »mladostniška potreba po *libertas* postane starostno proslavljanje *auctoritas*«. (D'Ascia 2001, 87) Nedvomno so na njegov *rite de passage* vplivale besede frančiškana Bernardina iz Siene (1380–1444), enega največjih pridigarjev *Quattrocenta*, humanista, ki je vplival na humaniste (Garin 1975, 45–51), *in primis* na Piccolominija.

Zdi se nam pomenljivo navesti anekdotično prigodo, pravzaprav kar anahronizem, ki Piccolominija povezuje z Bartolomeom Faziom (Faciom), pomembnim italijanskim huma-

8 Papeška *Bulla retractationis* z dne 26. aprila 1463, uradno naslovljena *In minoribus agentes*. (Bihlmeyer in Tuechle 1960, 177; Vivanti 1985, 447)

nistom, zgodovinopiscem na kraljevem dvoru Alfonza V. Plemenitega (1396–1458), enega najuglednejših mecenov svojega časa. (Caridi 2019) Edino Fazijevo omembe vredno delo, za zgodovino antropološke filozofije odločilna razprava *O človeški odličnosti (De excellentia et praestantia hominis)*, okr. 1447–1448), prvič izide šele leta 1611 pod zmotnim Piccolominijevim avtorstvom.⁹ Enej Silvij bi lahko bil avtor renesančne hvalnice človeškemu dostojanstvu (*dignitas hominis*). Kompelsknost Piccolominijevega odnosa do krščanstva, razpetega med kontemplacijo in politiko, še danes zbuja sumničavost tako med rigorističnimi verniki kot med laiki. Za prve je bil pretirano vpet v družbeno dogajanje, preveč civilen, za druge preveč dogmatičen in avtoritaren, preveč fanatičen. To je usoda, s katero se civilni krščanski humanizem sooča še danes.

Med konciliarizmom in srednjo Evropo

Avtorjeva dvojnost se kaže tudi v razumevanju papeške vloge v težkih poznosrednjeveških časih. Piccolomini je bil sprva radikalni zagovornik konciliarističnih tez, kot izhaja predvsem iz dveh spisov, nedokončanega *De gestis basilien-sis concilii* in neizprosne *Libellus dialogorum de generalis Concilii authorithate et gestis Basiliensium* (oba iz leta 1440). Njegovo apologijo politične hegemonije cerkvenega zbora

9 Oba spisa sta bila prvič izdana v zvezku Felina Sandea *Epitomae de regibus Siciliae et Apuliae* (Hannover, 1611), in sicer *De humanae vitae felicitate* na str. 106, *De excellentia et praestantia hominis* na str. 149. V tej zbirki je najti zanimive odkruške besedil Eneja Silvija Piccolominija, Giannozza Manettija in Antonia Beccadellija (Panormite). *De vitae* prvič samostojno izide leta 1556 pod naslovom *De vitae felicitate seu summi boni fruitione liber* (Antwerpen).

nad papeštvom v času Basla lahko, *ex post*, beremo kot napoved prenovitvenega duha, ki bo čez manj kot stoletje rodil protestantsko reformo. Toda pozor: (kasnejši) rimski papež nikakor ni bil začetnik ali praoče reformacije, ravno obratno. Resda je odprl vrata reformizmu, a reformi rigoroznega in ortodoksnega, protiprotestantsko »rimskokatoliškega« kova. Restavracija je prav tako oblika reformizma. Spis *Libellus* je spreobrnjenemu papistu in bodočemu papežu v drugem življenjskem obdobju predstavljal »neskončno preglavico« (Totaro 2008, XVII), kot bi se zavedal daljnosežnosti in globinskosti kritike »črvivemu« *modus operandi* dela tedanje rimske Cerkve: odpustkarstvu, nepotizmu, simoniji. Obrat k političnemu in cerkvenemu angažmaju v bran papeški stranki se je zgodil okrog leta 1444. Že dve leti prej je prišel na dvor in v cesarsko pisarno Friderika III., kjer je preživel tri intenzivna leta. S svojo erudicijo je Habsburžana tako presunil, da mu je ta na cerkvenem zboru v Frankfurtu 27. julija 1442 poklonil pesniški lovorjev venec (*poeta laureatus*). (Škamperle 1999, 60; Enea 2007) Diplomatsko služenje cesarju Svetega rimskega cesarstva¹⁰ je Eneju omogočilo, da je dodobra spoznal srednjeevropske razmere in kot »apostol humanizma v Nemčiji« (Simoniti 1979, 19) vnašal duha humanistične prenove (*renovatio*). Leta 1445 je bil že pobudnik za zgodovinsko zблиžanje papeža Evgena IV. s cesarjem, leto zatem je dal duhovniško zaobljubo, leta 1447 je bil imenovan za škofa in tajnika prijatelja Tomasa Parentucellija, kasnejšega papeža Nikolaja V. Piccolomini je vdano služil popolnosti papeške oblasti (*plenitudo potestatis*) v vlogi diplomata, tako v Italiji kot v Evropi, kjer je vzdrževal stike z najuglednejšimi

10 Vemo, kaj si je o tej naddržavni tvorbi sarkastično mislil razsvetljenec Voltaire: »Ta skupina, ki se je imenovala in samo sebe imenuje Sveto rimsko cesarstvo, ni niti sveta, niti rimska, pa tudi ne cesarstvo.«

dvori in odigral vodilno vlogo na mnogih cerkvenih zborih. Bil je tako dober poznavalec evropskih političnih, zgodovinskih in celo zemljepisnih dinamik, da lahko govorimo o nizu njegovih »evropskih« del, ki jih veže tako časovna kot vsebinska bližina. Med njimi izstopajo *Vzgoja otrok (De educatione liberorum)*, *Germanija (Germania, 1457)*, pomenljiva *Zgodovina cesarja Friderika III. (Historia Federici III imperatoris, 1458)* in *Kozmografija (Cosmographia, 1453–1454)*. Preseneča nas tematska bližina *Pisma s spisoma*, ki se dotikata vprašanja srednjeevropskih odnosov z muslimanskim svetom: gre za poglobljeno razpravo o bojih katoliške Cerkve proti husitom *Zgodovina Češke (Historia Boemica, 1458)* ter za istega leta izdani unionistični spis *O Evropi (De Europa)*.¹¹

Sredi 15. stoletja smo bili na Slovenskem bolj povezani (in odvisni) od rimskega papeštva, kot si lahko predstavljamo. Piccolominijevim diplomatskim spretnostim gre pripisati dva odločilna koraka za slovensko kulturno zgodovino. Na tem mestu velja spomniti nanju, kajti premalo še vemo – in kar vemo, premalo poudarjamo – o tem, kako je »latinska humaniteta prodirala na Slovensko« (prosto po Simonitiju). S posredovanjem papeža Pija II. pri cesarju leta 1461 – v letu »našega« *Pisma* – je prišlo do ustanovitve majhne, a za povišanje »duhovne temperature na Slovenskem« (Simoniti 1979, 9) odločilne ljubljanske škofije na račun oglejskih patriarhov, kar je nemara bistveno vplivalo na širjenje humanizma na naših tleh. (Simoniti 1979, 10) Novo cerkvenoupravno enoto je papež leto zatem potrdil in za prvega ljubljanskega škofa predlagal mladostnega prijatelja Žigo iz kranjskega plemiškega rodu Lambergov. Znamenito je poročilo, ki nam ga

11 O Enejevi »evropski« politiki: Guida 1979; Baldi 2003; Enea Silvio 2014; Oriente 2009.

je v *Slavi* zapustil Janez Vajkard Valvazor: »Čudno pri tem je, da je Silvij (njegova učenost je še zdaj okrašena z neusahljivim lovorom trajne posmrtni slave), ki je tedaj še živel na dvoru v cesarski službi, imel za sobnega tovariša dvornega kaplana in miloščinarja Žigo Lamberga. Ko je Silvij postal kardinal, mu je le-oni v zaupni šaljivosti rekel: 'Zdaj se še manjka, da postanete papež.' Enej [Piccolomini] je odvrnil: 'Če postanem papež, boste vi škof.' Ta šala se je s časom uresničila.« (Škamperle 1999, 67; Valvazor 1984, 189) Za počitniške dni v poletni rezidenci v Gornjem gradu naj bi Enej Žigi celo priskrbel Bracciolinijevo knjižico *Dovtipnice (Facetiae)*, zbirko kratkih in pogosto miniaturnih tragikomičnih zapisov v obliki »lascivnih« anekdot, duhovnih aforizmov, vicev in erotičnih pripovedk s pridihom tipično florentinske duhovitosti. (Škamperle 1999, 67; Simoniti 1979, 52)¹²

Piccolominiju se gre drugič zahvaliti za to, da je pisal in poročal o obredu ustoličevanja vojvod na Koroškem, ki se je prekinil nekaj desetletij pred tem (1414). Materialna simbola, knežji kamen in vojvodski stol, sta po njegovem dokaza o »slovesnosti, o kakršni se ne sliši nikjer drugje«. (Štih, Simoniti in Vodopivec 2008, 70) Gre za primarni pisni vir o tem obredu in torej za temeljni dokument slovenske zgodovine, ki so ga strokovnjaki že dobro raziskali. (Kos 1955; Grafenauer 1952) Zgodovinar Peter Štih opozarja, da smo v preteklosti prehitro sklepali o tem, da je Piccolominijev opis preko sklicev teoretika absolutizma Jeana Bodina v *Šestih knjigah o republiki* vplival na miselno-duhovno formacijo Thomasa Jeffersona in, z vratolomnim *salto mortale*, na snovanje ameriške *Deklaracije o neodvisnosti*. (Štih 2005; Štih 2012)

12 V opombi 31 Škamperle knjigo prevaja z naslovom *Prigodnice*. Gl. latinsko-italijansko izdajo: Bracciolini 1994 in 1995.

Veliko pisemskih odlomkov se križa s slovensko kulturno in politično zgodovino, od bolj predvidljivih – zaradi historične sočasnosti –, kakor so slavne bitke na Balkanu in v Panoniji ter velike osebnosti tega prostora, dogodki in protagonisti, med katerimi izstopajo ogrski Hunyadijevci in grofje Celjski, do katerih je Piccolomini, kot vemo, že od tržaških let gojil posebno sovražnost, tja do bolj presenetljivih, kakor je omemba janičarstva: »Ko svoje otroke vzgojijo, jih izgubijo, dečki so na silo odvedeni na dvor, obrezani in spreobrnjeni v mohamedanstvo.«

Pius Aeneas in papeška prenova

Papež Kalist III. je Piccolominija imenoval za kardinala leta 1456, življenje pa se mu je dokončno spremenilo v poletju 1458, ko je 19. avgusta nasledil nekaj dni prej preminulega predhodnika. Izbral si je ime Pij, pa ne v čast obskurne figure Pija I. (umrl v Rimu okrog leta 154), katerega življenje je še danes odeto v avlično legendo, po kateri naj bi se celo rodil v Ogleju nekemu Rufinu.¹³ Piccolomini se je skliceval na Vergilovega junaka Eneja, ki je v sebi združeval rimske moralne vrline *pietas*: predanost bogovom, spoštovanje sorodnikov in staršev, odgovornost in občutek dolžnosti do domovine in države. Menimo, da je s sklicevanjem na klasično junaško mitologijo hotel sumničavi javnosti – zdaj že poznamo Rebulu, ki dosledno beleži, da so ga Tržačani ob prihodu v mesto

13 Verjetno so zmotne domneve avtorjev dela *Liber pontificalis* iz 6.–7. stoletja, prve zbirke papeških življenjepisov od svetega Petra dalje, po katerih naj bi bil Pijev oče Rufin iz Ogleja (345–411), krščanski redovnik, zgodovinar in teolog, avtor *Cerkvene zgodovine* in prevajalec cerkvenih očetov, predvsem Origena Aleksandrijskega. Avtorstvo besedil do papeža Damaza I. (305–384) pripisujemo svetemu Hieronimu.

nazvali s slabšalnim *Toscanaccio* – dokazati svojo notranjo, duhovno in duševno spreobrnitev. *Pius Aeneas*, prenovljeno pobožni, bogoljubni renesančni človek.

Zakaj Piccolomini ni bil preprosto hladnokrvni politikant, spletkar in koristoljub? Ne zaradi, temveč po zaslugi svoje preteklosti: bil je in ostal prvič in predvsem humanist, erudit slastnega okusa in tenkočutne občutljivosti za lepoto. Tovrsten najstniški obraz, hvalna pesem mladostniškega življenja lepote (*bella vita*), je znamenita latinska novela *Zgodba dveh ljubimcev* (*Historia de duobus amantibus*), »kvintesenca aristokratskega klasicističnega humanističnega pesništva« (Marcelli 1999, 597), ki jo je štiridesetletni Enej Silvij v pisemski obliki zapisal leta 1444. Gre za tragično zgodbo prešuštniške ljubezni, ki se v slikovitem in živahnem jeziku odvija v »Venerinem mestu« Sieni, opirajoč se na tradicijo antičnih komediografov (Vergil, Ovidij, Juvenal) in na slog srednjeveških novel in razprav *de amore*, v pravem boccacciovskem vzdušju. Še danes bralca preseneti »kompleksna in spretno izražena raznolikost stilistično-retoričnih registrov: v njej sobivajo pisemski slog, moralna proza in novela, ki skupaj tvorijo večdimenzionalno naracijo, namenjeno bodisi razvedrilu kot etični in antropološki refleksiji.« (Cappelli 2019, 217) Da je pri štiridesetih letih čas za zresnitev, takole priznava: »Ali je na svetu kaj bolj običajnega od ljubezni? Katera država, katero mesto, kateri grad in katera graščina, katera družina je ne pozna? Kdo ni pri tridesetih letih že gorel v ljubezenskem ognju? Temu se bil sam priča, ko sem iz ljubezni padal v tisoč nevarnosti in zahvaljujem se bogovom, ki so me naučili, kako se jim izmikati.« (Piccolomini 1985, 13)¹⁴ Svetne izkušnje

14 Predelana in razširjena različica odlomka, ki ga povzema že Škamperle (1999, 62).

so za humanista dragocene, za človeka nezamenljive: »Ne sramuj se svojih preteklih ljubezni, saj si vendar človek! Kdor ni nikdar gorel v ljubezenskih plamenih, je kos kamna ali neobčutljiva zver. Saj se še v božjih žilah pretaka ta sveta iskra. Bodi zdrav!« (Piccolomini 1985, 11) Izjemen vseevropski uspeh še danes izredno berljivega besedila dokazuje več kot trideset izdaj v samem 15. stoletju, bodisi v latinščini kot sodobnih jezikih.

Piccolominijevo življenjsko delo je nedvomno avtobiografska mojstrovina *Spomini (Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt)*,¹⁵ napisana v letih 1462–1463. Dvanajst obsežnih knjig in osnutek trinajste (posvečene turški vojni) lahko imamo za sestavni del papeške humanistične politike, nekakšen idealni življenjepis v cezarejski tretji osebi, ki spominja in opominja, blaži duhove in straši, poučuje in grozi, pomirja in kaže s prstom. V njej se zrcalijo avtorjeve brezmejne diplomatske izkušnje, opisi ključnih epizod italijanske in evropske zgodovine; ideološki in politični nagovori se prepletajo z narativnimi, novelističnimi trenutki, iz katerih vre gorostasna učenost (Vergil in Ciceron nad vsemi, Terencij, Horacij, Ovidij, Salustij, Plinij, Apulej, Tacit, grki Herodot, Tukidid in Strabon, izdatno sklicevanje na Svete spise). Tematski katalog je izjemno obsežen, a nad vsem bdi albertijevski pesimizem: slepila, goljufije, korupcija, nasilje so kot umazanija prodrli v Cerkev, ki ji Piccolomini apologetsko ponuja sebe kot neizprosnega in nepopustljivega branilca zdravega jedra krščanske vere in čistosti katoliške Cerkve v času duhovne dekadence. (De Caprio 1998, 396) *Spomini* so »pomanjšani model rimskega

15 Vrhunska kritična latinsko-italijanska izdaja: Piccolomini 2008.

in krščanskega sveta, nad katerim bdi rimska Cerkev, zmago-slavna in militantna«. (Cappelli 2019, 223)¹⁶

Protislovno *Pismo protislovnega humanista*

Pismo Mehmedu II. Osvajalcu je *unicum* v zgodovini odnosov med Zahodom in islamom med srednjim vekom in renesanso. Prvo poglavje tega stika lahko retrospektivno prepoznamo v Frančiškovem srečanju z egiptovskim sultanom al-Malikom al-Kamilom leta 1219.¹⁷ Po izvolitvi za Petrovega naslednika se je Piccolomini moral soočiti z osmanskim širjenem v vzhodni Evropi, torej s prenosom oblasti (*translatio imperii*) od Grkov k Turkom po padcu Konstantinopla 29. maja 1453. Friderik III. je z organizacijo treh cerkvenih zborov poskušal Evropo prisiliti k premisleku o možnostih protiturške križarske vojne. Piccolomini je zadevo vzel skrajno resno. V vlogi diplomata in sienskega škofa je že na prvem zboru v Regensburgu maja 1454 nastopil z govorom *Quamvis omnibus*, oktobra istega leta pa je spregovoril *Oratio de Constantinopolitana clades*, morda največji dragulj humanističnega govorništva nasploh, in sicer o legitimnosti (*iustitia*), koristi (*utilitas*) in izvedljivosti (*facilitas*) svete vojne.¹⁸ Pij je »drugo smrt Homerja in Platona« doživel nekaj let zatem z Mehmedovim zavzetjem Sinop in Trabzona jeseni 1461, zadnjih oporišč »starega« bizantinskega kraljestva Komnenov, kar

16 Gl. tudi: Rinaldi 2003, 160.

17 Gl. vrhunsko referenčno delo: Tolan 2009; prav tako Thode 1993. Edini slovenski vir je trenutno zbornik orisov predavanj z mednarodne znanstvene konference o medreligijskem dialogu (800 let sobivanja 2019).

18 Gl. veličastno filološko zbirko Piccolominijevih govorov v 12 zvezkih (v latinsko-angleški različici): Von Chotta-Schönberg 2019.

ga je oktobra prepričalo k pisanju *Pisma*, ki pa je – kot bomo videli – ostalo načrtno neodposlano in shranjeno v arhivu do posthumne objave leta 1473. Pod beneško zvenečim psevdonomom ga je leta 1490 tiskal rimski tiskar Stefano Planck, prvi ponatis je izšel v Baslu pri Biblianderju leta 1543. Pismo je do sodobnosti preživelo v štirih apokrifih, povezanih v zbirke (*miscellanae*) negotove datacije. (D'Ascia 2001, 144) Med leti 1473 in 1490 je nastalo 7 inkunabulskih prepisov, eden v Kölnu, šest je italijanskih. (D'Ascia 2001, 249)

Besedilo lahko vsebinsko razrežemo na tretjine: če zadnja vsebuje dogmatsko ovržbo (*confutatio*) islamskih svetih dogem (»Zelo na kratko bomo opisali skrivnosti naše religije od začetkov sveta do smrti Kristusa Odrešenika, nakar bomo spregovorili o tvoji, ju primerjali in pokazali na razlike«) – kar prepuščamo teologom –, sta za nas najbolj relevantni prvi dve: politično-historična in filozofska. Pisemska *ouverture* je osebni ogovor (*tu*)¹⁹ k odprtosti in strpnosti »Velikemu drugemu« Evrope na prelomu vekov:

»Ne odklanjaj [tega pisma] le zato, ker ga piše kristjan, pravzaprav poglavar krščanstva. Kajti ni res, da te črtimo in si želimo tvoje smrti, pa čeprav si sovražnik naše religije in s svojimi vojskami trpinčiš kristjane. Zgražamo se nad tvojimi dejanji, ne nad tvojo osebo; svojega sovražnika ljubimo, po Božji zapovedi, in molimo za naše preganjalce. Dolžniki smo tako modrim kakor neumnim in hrepenimo po odrešenju vseh, Grkov, Latincev, Judov,

19 Že *Salutati* je v svoji visoki latinski prozi zamenjal srednjeveški vi (*vos*) z drzno intimnim ti (*tu*). V pismu z dne 29. septembra 1392 (VII, 8) Antonia Loschija ošteva za rabo vikalne oblike, saj naj bi zvenela lizunsko. (*Salutati*, 2. del, 394–399) Temu vprašanju se natančno posveča Ullman 1963, 106; gl. tudi De Rosa 1980, 20–21.

Saracenov; vsem privoščimo srečo. Toda dobro vemo, da pravega dobra ne more doseči oni, ki živi izven [načel] Evangelija in ki je odtujen od Kristusa, našega Gospoda.«

Retorična zanka uvodoma prenese odgovornost na naslovnika: »Veliko krvi je steklo, veliko mest se je uničilo, veliko cerkva požgalo, veliko devic ugrabilo, veliko nevest poslilo, mnoga polja opustošilo. Zagrešeni so bili zločini vseh vrst, medtem ko so Turki in kristjani z ognjem in mečem tekmovali za oblast.« A vendar kmalu privre na dan »jezik« krvi in grude: zvestoba, predanost, moč, silovitost, narava večvrednega naroda: »Italska zvestoba Rimskemu cesarstvu se še ni bila ohladila, zato ni bil nihče pripravljen prenašati barbarske nadvlade. Vsi so z navdušenjem dvignili orožje, za cesarstvo in domovino. /... / Povsem drugačna je narava Italcev, njihova moč, domiselnost, njihov duh. Navajeni so vladati, ubogati ne znajo.«

Piccolomini s *Pismom* na antičnih virih in z govorniško sproščenostjo utemeljuje (domnevno) kompaktnost in monolitnost latinskega Zahoda, ki ga zaznamuje in družbeno lepi (*glutinum mundi*) širok in pretočen pojav krščanstva (*christianitas*) kot civilizacijske in svetovnonazorske norme. »Ne misli, da bodo notranji boji krščanstva pomagali urediti tvoje želje. Ne upaj vanje, kajti vsi kristjani se bodo združili, če jih bo kdaj dohitela novica, da si se približal k osrčju krščanstva. Nič boljšega ne moreš storiti za mir med kristjani, kot če krščanstvo napadeš z veliko in močno vojsko: z zasebnimi rivalstvi bodo prenehali tedaj, ko bodo ozaveštili splošen in javni konflikt.« In še: »Rekel boš, da notranji spori, ki trgajo naše ljudstvo – kakor smo prejle omenili –, ponujajo tvojim priložnost za izkrcanje v Italiji; če me bo en vladar odvrnil s svojega ozemlja, me bo pač drugi spustil in

odobril moj prehod skozenj. Res je, da med Italci ne manjka delitev, sovražnosti in tekmovalnosti: številne so, resne in nevarne. Če jih le ne bi bilo! Toda ni ga slehernika, ki bi se hotel podrediti nekrščanskemu gospodarju: vsi [Italci] želijo umreti v pravoverju.«

Avtor »uročeno« meša zgodovinsko vero (*fides historica*) – zaupanje v pozitivno resničnost Biblije, v avtoriteto klasičnega obredja, ustanov in krščanskih virov proti vsem »tujim« deviacijam, proti muslimanom in poganom »na splošno« (Saracenom, Normanom, delno Madžarom, celo Slovanom), ki kot plenilci ogrožajo meje zahodnega krščanstva (»Ne beremo, kot se temu reče, s Sibilinega lista, temveč s strani Evangelija.«) – s politično hegemonijo papeštva ter nacionalnih monarhij. Danes bi rekli, da se Piccolominijeva problematizacija (*quaestio*) odvija na tleh spopada civilizacij (Huntington 2005) in nevarnosti podreditve drugemu (*soumission*).²⁰ Piccolominijeva retorična strategija »ni arheološki in posnemajoči ciceronizem, temveč samozavestno odpiranje k ‚modernim‘ govornikom, ki se neposredno vključujejo v politične boje. *Pismo Mehmedu* je najvišji izraz tega stremljenja k povsem krščanski in papeški elokvenci, ki povzema antične kulturne modele.« (D’Ascia 2001, 77) Po zgledu zgodnjih humanistov je bil avtor mojster elokvence (*eloquentia*),²¹ kakor je moč učinkovitega izražanja imenoval

20 Sposojamo si izvorni francoski naslov literarne mojstrovine Michela Houellbecq (Houellbecq 2017), enega najprodnarnejših interpretov zahodne sodobnosti. Gl. sociološko izredno relevantno delo: Maris 2015.

21 O vrednosti in teži besede je literat Lorenzo Valla dejal, da vse preveč (filozofskih) diatrib ne zadeva vsebine naukov, temveč gre za pojmovno prerekanje o besedah (*verbis non rebus*). Knjigožer Niccoli se je spraševal: »Le kako naj bo filozof, kdor slabo piše?« (Škamperle 1999, 17)

Coluccio Salutati, največji kancler florentinske republike vseh časov, ki se je zavedal, da (lep) jezik ločuje človeka od zveri.²² Zanimivo je opaziti razmerje med težo vsebine in sloga: več kot slog, dovolj nazoren in poljuden, je eruditska pisemska vsebina. V tipično humanistični maniri svoje trditve in misli utemeljuje s široko in slikovito bero klasičnih literarnih referenc, ki kot alegorični primeri (*exempla*) utemeljujejo in legitimirajo izjavljeno. Ni ga politika brez bogate humanistične, bralne in govorniške kulture.

Pij II. je bil politični papež: njegova religioznost je protia-sketska, dejavna in civilna, ni prezir do sveta (*contemptus mundi*), temveč je civilna vrlina (*virtus*), junaško in spiritu-alistično krščanstvo. *Pismo Mehmedu* torej ni pismo o veri (lat. *credere*, verjeti, zaupati), temveč episkopska razprava o religiji, s katero avtor – če naj sintetično povzamemo – misli na rimsko Cerkev, na božjo hišo kot ustanovo, ki vzdržuje vez med človekom in Bogom ter verujoče povezuje v cerkveno občestvo. Vezivo pripadnosti italjskih mest in dežel – Benetk, Firenc, Sicilskega kraljestva, Cisalpinske Galije, Milana in Modene, Mantove, Genove in Savojske kneževine se stekajo v *caput mundi*, večno mesto in njene večne prebivalce – Rim in »Rimljane« vseh časov: »O nas samih, o mestih in deželah, ki pripadajo rimski Cerkvi, bomo molčali, kajti računamo na to, da našo slovesno obljubo poznaš: naša edina skrb je ohranjati in razširjati vero v Jezusa, našega Gospoda.« V tem duhu Eneja opisuje tudi Rebula v prizoru *Zelenega izgnanstva*, v katerem se Tilen Kontovelski z Bonomom de Bonomijem, članom ugledne plemiške rodbine iz Trsta, razgovarja o

22 Prim. njegova pisma Marinu Ceccoliju iz Perugia z dne 2. januarja 1369 (II, 9), Bartolomeu di Iacopu z dne 16. januarja 1369 (II, 10) in Lombardu della Seti z dne 25. januarja 1376 (IV, 1).

poskusu ugrabitve tržaškega škofa pod Javornikom. (Rebula 1981, 203–204)

Pijeva diplomatska ost ne meri (nujno) k novemu imperialnemu ekspanzionizmu na Bližnji vzhod, čeprav je papež smrtno zbolel za kugo v vročem poletju 1464 ravno med (neuspešnimi) pripravami na križarsko odplutje v Anconi.²³ Zaman je čakal na izpolnitev dane obljube zavezniških vesil. »Italija in italijanski humanizem sta bila na tem, da ubereta drugo pot.« (Cappelli 2019, 223) Piccolomini je bil torej branitelj, bolj kot osvajalec, čeprav je treba priznati, da sta pojava mejna, robna in kot taka tekoča in spolzka. »Njegov strateški cilj ni bil *recuperatio* oddaljenega priveska, kot je Sveta dežela, temveč *defensio* demarkacijske meje krščanstva.« (Pellegrini 2014, 48) Drugače rečeno, teokratska hegemonija papeštva nad staro celino, politična suverenost kot »mistično telo« države. (Prodi 2013, 33)

23 Vstopiti v Piccolominijevo knjižnico (Libreria Piccolomini) Sienske stolnice pomeni stopati po monumentalnem prizorišču Enejevega življenja. (Acidini 2004) Stenske poslikave renesančnika Bernardina di Betta Bettija, ki ga vsi poznamo pod psevdonomim Pinturicchio, obiskovalca z neverjetno močjo posrkajo v deset emblematičnih prizorov Enejevega življenja, od zgodnje udeležbe na Koncilu v Bazlu do sklepnega dejanja, slovesnega vstopa na nosilnici v pristaniško Ancono, kjer ga pred načrtovanim (in spodletelim) vkrcanjem pričakajo vplivneži in oprezovalci, meščani in mornarji. Levo pod njim kleči beneški dož Krištof Moro (1390–1471), ob katerem stoji strmoglavljene morejski despot, bizantinski prestolonaslednik Tomaž Paleolog (1409–1465), na papeževi desnici pa pokončna orientalska dostojanstvenika, na kolenih princ Samosa Hasan Zaharija, ob njem tretji sin Mehmeda Osvajalca, sultan Džem (1459–1495), ki je tedaj preživel ujetništvo v Rimu. Papeška tiara ob osmanskem turbanu.

Naj pripomnimo, da je ravno Piccolomini po velikih otomanskih zmagah – glej spis *De Europa* – skoval pridevnik »evropski« (*europæus*). Dovolite nam kratko digresijo: prej omenjeni kancler Salutati je z vnemo in zaskrbljenostjo opisoval prve »evropske« poraze na Balkanu, bitko na Kosovskem polju (1389) in polom pri Nikopolju (1396). Kar se prve tiče, ne moremo mimo legendarnega lika srbskega viteza in mučenca Miloša Obilića (Emmert 1991, 19–40; Emmert 1996), ki je pod poveljstvom kneza Moravske Srbije Lazarja Hrebeljanovića (1329–1389) na Vidov dan²⁴ umoril osmanskega sultana Murata I. (1326–1389). Vse tri sovražne junake povezuje letnica smrti. Umor, ki je kasneje prerasel v nacionalno legendo, je prvi – le dvanajst dni zatem – zapisal ruski diakon Ignjacij (Braun 2004, 46), a prav kmalu so »zahodno zmago« pozdravili tudi italijanski humanisti. Prvi med njimi ni bil, kot so doslej mislili mnogi, Coluccio Salutati, temveč Benečan Andrea Bembo, ki je v navodilih senatu lagunskega mesta z dne 23. julija 1389 omenjal uboj Murata in enega njegovih sinov. A vse je bilo še vedno odeto v tančico skrivnosti: primanjkovali so trdnejši dokazi. Novice so tedaj, kljub primitivnim komunikacijam, tekle hitro, tako da je dogodek dokončno in uradno razglasil Salutati. V imenu florentinskega senata je zmago nad Turki opeval v uradnem pismu bosanskemu kralju Tvrtku I. Kotromaniću z dne 20. oktobra 1389.²⁵ Ta naj bi sicer že 1. avgusta poslal

24 28. junij se nenehno vrača v (balkanski) zgodovini: po Kosovskem polju (1389) si sledijo atentat na prestolonaslednika Franca Ferdinanda (1914), podpis Versajske mirovne pogodbe (1919), sprejetje ustave Kraljevine SHS (1921), spor Tito-Stalin (1948), Miloševićev govor ob 600-letnici mučeniške bitke (1989) in njegova aretacija zaradi vojnega zločinstva (2001).

25 »Kako srečna je dvanajsterica zvestih mož, ki so si z mečem utrli pot za sovražnikove vrste in se mimo privezanih kamel junaško prebili do

pismo v hrvaški Trogir (lat. *Tragurium*), da bi prebivalce obvestil o otomanskem porazu. Trgovec in popotnik Beltramo di Leonardo Mignanelli (1370–1455), ambasador milanskega vojvode Viscontija, je dogodek omenil leta 1416 rekoč, da je sultana ubil sam knez Lazar. Na temo turških vpadov je treba prelistati še dve Salutatijevi pismi delegatu Joštu Moravskemu iz 20. in 21. avgusta 1397 (X, 4 in 5),²⁶ preko katerega je Florentinec pozival udeležence frankfurtskega zbora, ki se je odvijal tistega leta. Gre za izjemen zgodovinski dokument, dokaz za daljnovidno preroškost civilnega humanizma, ki zna poslušati preteklost in torej brati prihodnost. Medtem ko se Zahod – piše kot bi to bilo včeraj – predaja »lahkotnemu življenju«, blagostanju in izobilju, Otomani novačijo »deset do dvanajst let stare dečke« in jih urijo za sveto vojno ter za junaško smrt mučeništva. »Verjemite mi, da brez božjega posredovanja in če ugledneži, kot ste vi, ne boste primerno ukrepali, bodo ti ljudje dosegli večje uspehe, kot si lahko zamišljate.« Coluccio Salutati kot nekakšen Michel Hocquellebecq 14. stoletja ali, če naj rečemo z Ullmanovimi besedami: »To preroško opozorilo je napisal šestinpetdeset let pred padcem Konstantinopla in štiriinosemdeset let pred smrtjo Mehmeda II., ki je svoj osvajalski načrt nad Italijo uvedel z osvojitvijo in uničenjem Otranta leta 1480.« (Ullman 1963, 79) Salutati je bil, tako kot Piccolomini pol stoletja kasneje, prvak enotnosti krščanskega zahoda. Na vero (*fides*) sta oba zmogla pogledati z vseh zornih kotov: etimološkega, moralnega, političnega in zakonskega.

Muratovega šotora. Med njimi je najsrečnejši tisti, ki je z nevzdržno silovitostjo umoril mogočnega vojvodo tako, da mu je zaril nož v grlo in trebuh. Večna blaženost vsem, ki so kri in življenje dali za junaško mučeništvo pokojnemu vodi.«

²⁶ Salutati, 3. del, 197–221. Prvega omenja Ullman 1963, 79, sicer gl. Hankins 1995, 136; Bisaha 2004a, 54–58.

A vrnimo se k Piccolominiu. Z bitko pri Mohaču (1526) je bil večji del balkansko-donavskega območja v osmanskih rokah, turške vpade v Mittelevropo bodo po 150-letnem obleganju pred Dunajem zaustavili šele Leopoldovi zavezniki princ Evgen Savojski in poljski kralj Jan Sobieski tistega meglenega jutra leta 1683. Nič koliko dejavnikov je vplivajo na *revival* poznokrižarske ideologije: stoletje političnih težav med Otrantom in Lepantom (1480–1571), imperialno širjenje »cesarstva, v katerem Sonce nikoli ne zaide« pod Karlom V., težave postshizmatске Cerkev, ki je prebavljala in predelovala zahodni razkol (1378–1417). Sodobno enačenje islamskega džihada s krščansko križarsko vojno je zmotno v temeljnem izhodišču, ki še zdaleč ni samo etimološke narave. Sveta vojna (*guerra santa*)²⁷ za kristjane ni pomenila *in primis* »božje« vojne (čeprav so retoriko mučeništva spretno uporabljali za novačenje prostovoljcev), temveč »določeno« vojno (*guerra sancita*), torej od papeža, nosilca Kristusovega križa na zemlji (*Ecclesia militans*) predpisano vojno. Križarska vojna je torej »sveta« v tem, da je proglašena, sklicana in podprta s strani najsvetejšega na Zemlji. Če je v klasičnih križarskih vojnah treba iskati predvsem politično-gospodarske vzroke, so pozne križarske vojne v bistvu poskus obnove papeške politične hegemonije po koncu zahodne shizme. Križarske vojne nikdar niso bile verske vojne.²⁸ Ene-

27 Naštevamo že ponarodele sintagme: božja vojna (*bellum Domini*), Kristusova vojna (*bellum Christi*), božji bojevnik (*pugnator Dei*), Kristusov vojak (*miles Christi*).

28 Menimo, da bi morali Slovenci – danes bolj kot kadarkoli prej – brati in vedno znova premišljati nadčasovni dokument »socialnega« krščanstva, Kocbekovo *Premišljevanje o Španiji*: »Krščanski listi neprestano govorijo o križarski vojni zoper boljše vike, o sveti vojni krščanstva zoper požigalce cerkva, zoper ubijalce duhovnikov, oskrunjevalce žen in otrok, ki človeško kri pijejo, nič pa ne govorijo o vzrokih strašnega

jevo pismo je dragulj kulture diplomacije in mednarodne politike, kulture pogajanja, posredovanja in mediacije, tako tipičnih za latinski miselni svet,²⁹ za katerega je uporaba sile *extrema ratio* – med mejnima pojmo(vanje)ma rimskega in fašističnega imperija. *Pismo* je humanistični spis zato, ker sta oba udeleženca, tako pošiljatelj kot naslovnik, po svojem humanista.³⁰ Bralec naj v njem ne pričakuje hvalospevov. Piccolominijevo pismo je prošnja, še več, grožnja in ultimat, nekakšen posel (*deal*).

»Če hočeš svoj vpliv razširiti med kristjane in svoje ime karseda ovenčati s slavo, ne potrebuješ zlata, orožja, vojská in ladjevja. Le majhna stvar te lahko spremeni v največjega, najmočnejšega, najslavnejšega med živimi. Sprašuješ, kakšna? Ni je težko najti, ni je treba daleč iskati, [kajti] dobiš jo povsod: malo [posvečene] vode, s katero se daš krstiti, in sprejetje krščanskega obredja ter vera v Evangelij. Če boš to naredil, na svetu ne bo vladarja, ki bi te prekašal v slavi in dohiteval v moči. Imenovali te bomo za cesarja Grčije in Vzhoda; kar zdaj zasedaš neupravičeno, boš kasneje posedoval zakonito.«

klanja in pustošenja, še manj pa o fašističnem grozodejstvu, ki je vsak tako veliko, kakor je grozodejstvo besnih ljudskih množic. /... / Vzroki strašnega obračuna v Španiji namreč niso verski, ampak družabni.« (Kocbek 1937/1938, 92)

- 29 »To se pravi: govori, da zamolčiš, in zamolčuj, da poveš; obljubljal, a tako, da boš lahko kdajkoli obljubo požrl; postavljalj neko trditev tako, da jo boš zmeraj lahko preklical; odevaj laž v humor, razbojništvo v dostojanstvo, bodi kača z golobjim kljunom.« (Rebula 1981, 176)
- 30 O odnosih med Mehmedom in humanisti: Babinger 1954; Babinger 1966.

Papež v zameno za pokristjanjenje ponuja sultanu prepoznanje njegove imperatorske avtoritete na Vzhodu. Poverja mu odgovornost in zanjo ponuja povračilo: gre za izbiro, ki ni izbira, za vero, ki ni vera, za mir, ki ni mir. »Kdo ti prepoveduje vodo? Koga te je strah? /... / Vsako veličastno in nepozabno dejanje predstavlja tveganje; nizka cena pomeni nizko vrednost.« Oče sodobnega kozmopolitizma Kwame Anthony Appiah bi ob tej priložnosti citiral nemški pregovor, ki je pismu kot ulit: »Und willst du nicht mein Bruder sein, So schlag' ich Dir den Schädel ein.« (Taylor 2009, 92)³¹

»Čeprav vladaš mnogim kristjanom, ki so v glavnem vse prej kot pravi, jih nikakor ne moreš prepričati o dobroti svoje vere, ki ne temelji na razumskih argumentih, temveč na meču, in ki se v razpravah boji poraza, ne da bi mogla upati v zmago. Še manj uspešen boš s pristnimi kristjani. Kristjani niso rojeni za to, da bi izgubljali v vojnah in se pustili zapeljevati v razpravah, kajti izstopajo na vojaškem področju in premorejo obilnih argumentov, ki jih zajemajo tako iz Biblije kot iz filozofije. Edinost [človeštva] je nemogoča pod okriljem mohamedanskega zakona, pod krščanstvom pa je tako preprosta, saj v veliki meri odvisi od tvoje volje. Dovolj je, da prikimaš /... /, če se nam boš pridružil, se bo ves Vzhod v kratkem času vrnil h Kristusu: svobodna volja enega samega bo prinesla mir vsemu svetu. In ta volja je tvoja, če se boš spreobrnil s sprejetjem milosti krsta! Na tebi je [odgovornost], da narediš konec krvoločnim vojnam in zagotoviš smrtnikom tako veliko dobro, da njegovega imena ne morem izgovoriti!«

31 Ang. »If you don't want to be my brother, i'll bash your skull in.« Gl. istoimenski film.

Kakor se za videzom iskanja miru in sprave skriva militantnost, tako je njegov smoter le navidezno odrešenje muslimanskih duš: ne gre za to, da bi v prvem in drugem primeru ne bilo kančka resnice, temveč za to, da gre v njem za nekaj drugega: za zagotavljanje prihodnosti zahodnega krščanstva in avtoritete papeške Cerkve. Kakor trdi Luca D'Ascia, s pismom ni hotel *de facto* spreobrniti Mehmeda, sicer bi bil besedam sledila drugačna dejanja: spodbudil bi (lahko) misijonarski projekt ali vsaj pismo prevedel v turščino ter ga morda celo poslal naslovniku. A tega ni storil. *Pismo* je bolj kot zunanjemu bralcu – za drugega – namenjeno »uporabi na notranji fronti proti brezbriznosti kristjanov in turkofilskih Italijanov«. (D'Ascia 2001, 103) In ni še konec: pisma ne objavi, ga niti ne uniči in prav tako ne omenja v avtobiografskih *Spominih*. »Pij II. se z retoričnim nagovarjanjem sultana pravzaprav obrača na Zahod, saj se trudi dokazati, da je križarska vojna kljub vsemu izvedljiva.« (D'Ascia 2001, 140) V tem smislu torej *Pismo Mehmedu* le stežka uvrščamo v miselni tok civilnih humanistov od Petrarke dalje, ki so inovacijo korespondenčnih zbirk ali epistolarijev zavestno izbirali kot svoboden, sproščen, človeku prijazen, danes bi rekli neformalen literarni žanr. Humanisti so antične avtorje imeli za intimne prijatelje: brez živega dvogovora (s preteklostjo) namreč ne more biti angažirane kulturne prenove. Petrarke, ki se je pri pisanju pisem bolj kot po Ciceronu zgledoval po Senekovih *Familiaries*, je starodavne vzornike doživljal tako vneto, da jim je pisal celo osebno. Pisal je (skupno deset pisem) pokojnikom, kot bi ti še živeli.³² Salutacijevo gigant-

32 Zadnjo, 24. knjigo Petrarkovih družinskih pisem (*Familiaries*) sestavlja 13 pisem, od katerih je deset posvečenih avtorjevimi vzornikom preteklosti, *Antiquis illustrioribus*, kot jim sam pravi v XXIV, 2, 6. Deset pisem za devet velikanov, kajti dvojico si zasluži le Ciceron, ki je nad vsemi (XXIV, 3 in 4). Ostali naslovniki so Seneka, Varo, Kvintilijan,

sko, neizčrpno korespondenco je sicer z junaškim delom v pet zvezkov zbral Francesco Novati.³³

Med irenizmom in militantnostjo

Odlična in obsežna spremna študija k referenčni latinsko-italijanski izdaji *Pisma Mehmedu* dokazuje, da se v njem nahajajo vse prednosti in slabosti, ki zaznamujejo osemstoletno zgodovino medreligijskih odnosov med kristjani in muslimani. Piccolominijev lik je treba na tej točki uokviriti in primerjati z drugimi ireničnimi poskusi, dediči koncilskega duha Basla, Ferrare in Firenc. Temeljno človečansko skladnost in enotnost med koransko kristologijo in evangelijskimi nauki je zagovarjal že Janez iz Segovije (1395–1458), ki dokazuje, da je na prelomu vekov obstajala neka druga(čna) krščanska Španija. Predstavljal je učeno, »evropsko« Španijo kot protiutež katoliškima kraljema (*los Reyes Católicos*) in inkvizicijskemu pojmovanju rekonkviste (*Reconquista*). Janezovo radikalno zavračanje svete vojne ga je privedlo k temu, da je moral pod vprašaj postaviti križarsko ideologijo samo.³⁴ Različnost smotrov dveh religij se namreč mora pokazati v različnih metodah: če se islam – ki ga sam primerja zverem iz *Razodetja* (Apokalipse)³⁵ – poslužuje nasilja in meča, naj se krščanstvo omejuje na pridiganje, evangelizacijo, spreobračanje.

Tit Livij, Asinij Polonij, Horacij, Vergil in Homer. Gl. Antognini 2008, 295–310.

33 Gl. tudi njegovo biografsko raziskavo: Novati 1883.

34 James Hankins je v tridesetletju 1451–1491 preštel več kot 400 humanističnih spisov preko 50 različnih avtorjev na temo križarskih vojn. Gl. tudi: Hay 1957; Chabod 1961.

35 Raz 13,1–18

Vojna med krščanstvom in islamom, čeprav ni sveta, je po Piccolominiju drugačna:

»Kristjan se s kristjanom bije za lastništvo nekega ozemlja, kraljestva, cesarstva, za slavo; proti Turkom pa za vero, svobodo, za življenje. Poraženi v boju med kristjani se ne odpovejo ne svobodi niti življenju, ko enkrat odložijo orožje: načela izgubijo svojo moč, podrejeni zamenjano gospoda in preostalo ohranijo. V vojnah proti Turkom ali Saracenom [pa] so premaganci, dasiravno ne izgubijo življenja, pogosto zasužnjeni in prisiljeni k verskemu odpadništvu. To so vojne največje okrutnosti in nečloveškosti; če bi le-te odpravili – kar je, kot smo pokazali, odvisno od tebe –, bi nastopila veličasten mir in univerzalna spokojnost. Preostale vojne niso prave vojne; če jih primerjamo s to, kažejo takorekoč značilnosti miru in počitka.«

Pisanje Nikolaja Kuzanskega v delu *O verskem miru* (De pace fidei)³⁶ deluje bolj eterično in spekulativno, čeprav je svojo irenično držo povzegal po Janezu iz Segovije ter skušal vnovčiti svojo izkušnjo *brevi manu* z vzhodnim krščanstvom. Kuzanski in Pico della Mirandola sta zagotovo svetinji dialoga renesančnega krščanstva s sorodnimi religioznimi tradicijami, simbol zahodnega odpiranja k drugemu in iskanja verskega miru in strpnosti, človečanske sloge in skladnosti (*concordia*). Pico della Mirandola (gospod *di Concordia*, kako povedno) je med študijem ob Seni obiskoval polemične razprave med docenti, nekakšne dialektične turnirje (*actus magnus*) in sanjal o tem, da bi ta pariški stil prenesel v Rim, v zibko katolištva na povsem drugačni, »višji« ravni. Zamislil

36 Gl. Kuzančev zbornik, predvsem tretji del o verskem miru: Poligrafi 2001, 195–258.

si je, danes bi rekli, svetovni forum religij, ki bi udejanjil spravo in združitveni mir (*pax unifica*) med filozofijami velikih monoteizmov. Sodelujoče je podžigal k razpravi s sintetičnimi propozicijami (*conclusiones*), ki jih je urejeno zbiral tja do vrtoglavega števila devetsto. Ta izhodišča, znana pod latinskim naslovom *Conclusiones Nongentae*, so kot temelj za gradnjo svetišča univerzalnega bratstva: še danes? (Garin 1993, 146–151; Škamperle 1997, 57; Mirandola 1995) Zahodnokrščanska filozofija mora svoj pogled na drugo obalo Sredozemlja (*Mare magnum*) preusmeriti z nastopom reformacije: papeštvo in humanizem v začetku *Cinquecenta* opustita preizpraševanje islamskega problema: ta je – tako v pozitivnem kot negativnem smislu – odstranjen iz evropske zavesti. Vojaška in kulturna »grožnja« turških vpadov, predvsem v severnem Jadranu, bo to preusmeritev še poglobila. (Simoniti 1990) Opoldan še odzvanja turški zvon.³⁷

Kuzanski je bil, lahko rečemo, edini čistokrvni pacifist do Erazma iz Rotterdama, saj je bila renesančna doba sicer pregnetena z militantnostjo brez pridržkov (Di Carpegna 2011), kot dokazujejo raziskave Marca Pellegrinija. Kuzančevo delo *Cribratio Alkorani* iz leta 1460 na Piccolominijski vpliva vsaj toliko kot *Contra principales errores perfidi Muhameti* apologeta Juana iz Torquemade (1388–1468). Po Piccolominijski smrti platonistično idejo skladnosti razvijata Ficino (*theologia platonica*) in Pico (*pax philosophica*), ki bosta že res napovedala nekakšno široko Cerkev (*Broad Church*), kot

37 Opoldansko zvonjenje je papež Kalist III. (1455–1458) ukazal, da bi se z molitvijo izprosila zmaga krščanskega orožja nad Turki. Papež je v pismu opozoril na turško nevarnost in naročil, da se vsak dan zvoni med 9. uro (nono) in večernicami tako, da bodo vsi slišali. Opoldan naj se moli očenaš in trikrat zdrava Marija. Zaradi tega opoldanski zvon še danes poznamo kot »turški zvon«.

jo je anglosaška latitudinarna teologija bila zmožna šele sredi 17. stoletja, a križarsko ideologijo je dokončno etično zanimal šele Erazem.³⁸ V sodobnih časih je tak »optimizem skladnosti« morda najti v *Pismu redovniku* Simone Weil.³⁹

Piccolominijevo *Pismo Mehmedu* hkrati napoveduje irenično gibanje in od njega odstopa. Od Janeza in Kuzanskega je Pij II. prevzel le dialoško, pogajalsko, prepričevalno metodo: papeževu zagovarjanje križarske ideologije se namreč na prelomu polovice stoletja intenzivira, radikalizira se njegovo teološko razprtje in politični propagandizem (križarske) ideje, ki je po polomu Jánoša Hunyadija pri Varni leta 1444⁴⁰ v javnosti izgubila vsakršno kredibilnost. Konkretno možnost nove, »pozne« križarske vojne zamrzne mirovna pogodba med Benečani in Turki,⁴¹ obenem je treba upoštevati na

38 V spisu *Dulce bellum inexpertis*, delu sijajnega zbiralnika kalejdoskopskih modrosti z naslovom *Adagia* (1500). Gl. prvi integralni italijanski prevod z latinskim izvirnikom: Rotterdam 2013.

39 V slovenščino je prevedenih nekaj odlomkov (Weil 1998) od skupnih 35. točk, ki jih filozofinja v svojem pismu pošlje dominikanskemu redovniku Couturierju.

40 Piccolomini v pismu opisuje trepetanje zahodnih vladarjev ob osmanskem divjanju po Balkanu po madžarsko-osmanskih vojnah, ki se začnejo z bitko pri Nikopolju 25. septembra 1396 v Bolgariji. Papež Bonifacij IX. je kljub svojemu nestabilnemu političnemu položaju leta 1394 oklical novo, zadnjo velikopotezno srednjeveško križarsko vojno, ki sta jo financirali Anglija in Francija v trenutnem premirju stoletne vojne. V bitki pri Nikopolju je Herman II. Celjski pred osmanskim ujetništvom rešil ogrskega kralja Sigismunda Luksemburškega. Kljub porazu v bitki pri Varni (1444) se je János Hunyadi uspešno upiral in leta 1456 premagal Mehmeda v bitki za Beograd. V času pisanja tega pisma je Turke uspešno zaviral Ivanov sin Matija Korvin (ogrski kralj 1458–1490).

41 O tem vprašanju nadrobno Pellegrini 2013, sicer gl. temeljno sodobno referenco Tyerman 2017 oziroma angleški izvirnik Tyerman 2006.

italijanskih tleh zelo razširjeno turkofilijo.⁴² Florentinski dvor Lorenza Veličastnega je pri Osmanih iskal zaveznika, a bolj kot filozofsko-teološkim razlogom gre vzroke pripisati protibeneški naravnosti Medičejcev. Na ta račun je cel kup zanimivih anekdot. Aprila ali maja 1480 je Lorenzo naročil umetniku Bertoldu di Giovanniju, naj na medaljo upodobi Mehmeda Osvajalca kot »imperatorja Azije, Trabzona in Velike Grčije«. Turkofilni antiklerikalizem je bil značilen za zaroto rimske akademije proti Pavlu II., ki jo humanist Bartolomeo Sacchi – Il Platina – iz zaporov Castel Sant'Angela pripiše pesniku in politiku Callimacu Esperienteju. (Medioli Massotti 1982)⁴³ Piccolomini in Mehmeda združuje antipatija do Benečanov.

Novost *Pisma* je torej bolj formalnega značaja, vsebinsko je od samega začetka *passée*. A Piccolomini je bil »razsvetljen-sko« drzen. Svojo križarsko propagando je razpletal v nizu govorov, ki so poudarjali zdaj religijske motive (*Oratio pro*

42 V 15. stoletju je imelo turkofilsko gibanje veliko podpore. Za nazornost omenjamo tri najpomembnejše dokumente. Prvič je razprava *De re militari* Roberta Valturia, ki jo leta 1560 pošlje Mehmedu na pobudo Sigismunda Malateste s spremnim pismom, ki ga tja ponese veronski slikar Matteo Pasti. Lorenzo je preko odposlanca Pagola iz Collija poslal dragocen dar Mehmedovemu nasledniku, sultanu Bajazidu II. leta 1482, in sicer Ptolemajsko delo *Geografija* v toskanski poetizaciji Francesca Berlinghierija z dragocenim poveličevalnim posvetilom. Višek tehnično-vojaškega sodelovanja doseže z Leonardom, ki se je kalil na dvoru Ludovica Sforze »Mavra«, ki je vzdrževal odlične stike z Otomani do te mere, da naj bi po poročanju zgodovinarja Bernardina Coria leta 1494 (neuspešno) poskusili prepričati Turke za napad na Benetke. (Babinger 1963)

43 Bartolomeo Sacchi mu je posvetil življenjepis, v katerem izjavlja »Resda je bilo papeštvo kratko, a slava neizmerna.« (Sacchi 1674, 440) Sicer gl. izdajo: Platynae 1913–1932.

Passagio, 1453), zdaj politične (*Oratio de Constantinopolitana clade*, 1454), tja do viška parenetike v *Oratio habita in conventu Viennesi*, ki ga prav tako prebere na frankfurtskem koncilu. Gre za hvalospev krščanskega vojaka in zagovor obnove srednjeveške tradicije viteško-meniških redov. Problematična je vrednotna podstat, ki bi ji Norbert Elias rekel proces civiliziranja. (Elias 2001) Križarska ideologija vsiljuje »katarzično« vlogo zahodnega krščanstva in, bolj natančno, »italstva« med civilizacijsko manjvrednimi ljudstvi. Jekleno ljudstvo (*fortissima gens*) svojo legitimacijo črpa iz (konstruiranega) nasledstva rimske antike. Pijeva Cerkev je prenašalka civilizacijskega *latinita*, njen ideal je mit Avgustovskega miru (*pax Augusta*). Do miru z vojno, a ne nujno fizično v smislu gesla rimskega poznohelenskega pisca Publija Vegecija Renata *si vis pacem, para bellum* (če hočeš mir, se pripravi na vojno), temveč z diplomatsko vojno, z »bojno« močjo politične besede.

»Oh, kakšno izobilje miru! Kakšno kipeče radoščenje krščanskega ljudstva! Kakšno navdušenje vsega sveta! Vrnila bi se avgustovska doba, obnovil bi se, če se izrazimo poetično, zlati čas. Gepard bi sobival z jagnjetom, teliček z levom; sablje bi spreminjali v srpe; jeklo bi uporabljali za lemeže in motike; polja bi obdelovali, pulili bi neprijazni plevel, zemlja bi se razcvetala, prenavljali bi vasice in mesta, zopet bi pozidali Božja svetišča, ki so zdaj porušena, dvigali bi se propadli samostani, ki bi – polni pobožnih mož – odmevali vse naokoli s svetniškimi hvalnicami! Kako mogočna bi bila tvoja slava, če bi svetu povrnil mir! Kakšno čezmerno veselje bi ti užival, če bi vse ovce pripeljal nazaj v stajo večnega pastirja! Kako bi te vsi ljubili, spoštovali in povzdigovali, ker bi bil vir splošnega miru in odrešenja!«

Rimstvo (*romanitas*) proti barbarstvu (*barbaritas*), že res, a ne po dedno-krvnem vzorcu, temveč po novem, humanističnem vzorcu, v smislu razcveta (bolj ali manj) svobodne volje nad usodo, v voluntarističnem smislu. Rim je skupna domovina (*patria communis*) vseh, ki izberejo latinsko civiliziranost. Italsko zorišče analogno obravnava barbarske »vdore«, iz katerih naj bi se povzpел feniks Sveto rimskega cesarstva.

Iz filozofske tretjine besedila lahko izluščimo tri točke stika med monoteizmoma, začeni z vprašanjem Božjega obstoja. Bog je. Ta temeljna teistična dogma krščanstvo približuje bolj islamu kot mnogim (ateističnim ali agnostičnim) naukom grško-rimske antike: »Nasprotno smo prepričani, da verjameš v enega Boga, stvarnika neba in zemlje ter vsega, kar se tam nahaja, takega Boga, ki ustvarjenega ne zanemarija. /... / Tega nauka ni najti samo v krščanskem Evangeliju in pri prerokih; tudi tvoj zakon uči enako.« Drugič, pitagorejski problem antropološkega dualizma in vprašanje duše, ki krščanstvo veže s starogrško »filozofsko Sveto Trojico«: »Sokrat, Platon in Aristotel, največji med filozofi, so o svetovni vladi, o nesmrtnosti duš in o Bogu razmišljali tako kot kristjani, pa čeprav niso poznali nekaterih skrivnosti novega Zakona, ker ta še ni bil razglašen. /... / Treba je potemtakem skrbeti za dušo: po tem življenju nas čaka drugo, usojeno trpljenju ali blaženosti.« In tretjič, vprašanje posmrtnega življenja in večnosti: »Dobro razumeš, da je nespametno oklepiti se zemeljskih stvari do te mere, da se zanemarijo nebeške, ter izgubiti dušo zato, da bi preskrbeli telo. Naše življenje, pa najsibo še tako dolgo, bo vselej prekratko, tudi če bi po starosti dohiteli Matuzalema ali celo Nestorja. Vse je trenutno proti večnosti.«

Zaključek

Piccolominijev vrednotni sistem je hkrati planetaren in evrocentričen, svetovljanski in kampanilističen, ireničen in imperialno ekspanzionističen. *Pismo Mehmedu* je eden najplemenitejših poskusov stika(nja) med krščanstvom in islamom ter hkrati priznanje nezmožni tega stika. Bolj kot Terencijevo geslo, ki so ga humanisti tako radi povzemali, »Nič, kar je človeškega, mi ni tuje«,⁴⁴ nas ta dragoceni pričevalec evropske diplomatske kulture spominja na Botticellijevo sliko Palas in kentaver. Boginja Atena – okrašena s pridevkom mladosti (gr. *pállax*) – na odkrušeni skali z mogočno helebardo ukroti divjega kentavra, odeta v dragoceno blago z medičeskim našitkom *Deo amante*, Bogu vdan – Lorenzo Medičejski najvišjemu, Botticelli Lorenzu, kentaver Ateni, osmanski sultan rimskemu papežu. Saj je že prvi Piccolominijev življenjepisec Giovanni Antonio Campano (1429–1477) zapisal: »Čudeže delajo živi, ne mrtvi.« (D'Ascia 2001, 97) Humanizem je civilna filozofija: dobro misliti pomeni dobro delati (*bene agere*).

O nevarnosti turških vpadov tržaškemu škofu tožari že razgledani grobijan Tilen Kontovelski, a literarni »Toscanaccio« ga takoj strezni, kot bo kasneje resnični Pij II. s *Pismom Mehmedu* streznil vso Evropo, tako nekoč kot danes: etična, torej državljanska prizadevanja je treba preusmeriti od preganjanja grešnega kozla (*pharmakon*) k iskanju samega sebe (*gnothi seautón*). Krščanska miselna tradicija civilnega humanizma razvija to zdravo jedro identitetnega vprašanja: domoljubje je (lahko le) dobroljubje. Zvestoba sebi ne vsilju-

44 Znamenito geslo »Homo sum, humani a me nihil alienum puto« si je dal Montaigne vrezati v tramove domačega knjižnice.

je izključevalnosti, diferenciacija ne hegemonije, suverenost ne suverenizma. Avber kot kraške Atene, Celje kot štajerska Florenca, Škofja Loka kot kranjski Bruneck, Piran kot primorske Benetke: Emona kot slovenski Rim? Zaključimo tam, kjer smo začeli, pa vendar korak naprej (Rebula 1981, 119–120):

»So Turki naša usoda ali niso, celsitudo?« je rekel ogorčeno. »O čem pa neprestano govorimo, če ne o Turkih? Kaj polarizira vso politiko Evrope, kolikor ni idiotsko provincialna, če ne Turek? Saj je še zrak, ki ga dihamo, turški. Saj nad nami ne letajo več vrane, letajo turbani!« »V redu,« je rekel Enej Silvij s spravljivo vzvišenostjo, »islamizem je Antievropa, je Antigrištvo, je iracionalnost Azije, mogoče je Antiduh, če gledamo na položaj po Varni. Toda naš smisel ni v tem, da se pustimo uročiti od polmeseca!« »Kolikor vem, celsitudo, bi ti še danes pokrenil nov križarski pohod, če bi bilo možno.« »Saj tudi utegne postati možno, če že ne nujno,« je rekel Enej Silvij. »A gre za nekaj drugega.« »Za kaj pa?« se je nekako naščeperil Tilen. »Za nekaj, kar presega vrelo olje, ki naj se zлива na neke butice,« je ironično razmaknil obrvi Enej Silvij. »Gre za sredozemskost naše vizije tako rekoč, za njeno uravnovešenost, za njeno humanost ...«

Ko človek preizprašuje samega sebe, zapušča varno območje determinizma, odkriva svojo svobodo in hkrati brezno, ki zija vsenaokrog nje. Z odkritjem humanistične svetlobe se nagnemo nad breznom življenjskih ugank. Tvegati korak onkraj Herkulovih stebrov pomeni zaplavati v ocean možnosti in danosti, obljub in zanikanj, upanja in obupa: življenje (p)ostane izziv, v katerem se z možnostjo zmage poveča priložnost izgube. Lahko se zgodi, da je bitka za nas prezahtevna. Če si drznemo odpreti možnost zmagi, postane

poraz dejansko možen. »Svoboda je predvsem tveganje in pogosto breme.« (Pellegrini 2015, 12)

Reference

800 let sobivanja: predstavitevni zbornik predavateljev s programom in povzetki. 2019. Ur. Osredkar, M. J. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Acidini, Cristina. 2004. Pintoricchio. V: Micheletti et al. Pittori del Rinascimento. Firenze: Scala.

Antognini, Roberta. 2008. Il progetto autobiografico delle Familiars di Petrarca. Milano: Edizioni Universitarie Lettere Economia Diritto.

Babinger, Franz. 1954. Maometto il Conquistatore e il suo tempo. Torino: Einaudi.

Babinger, Franz. 1963. Relazioni visconteo-sforzesche con la corte ottomana durante il secolo XV. V: La Lombardia e l'Oriente, 8–30. Milano: Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere.

Babinger, Franz. 1966. Maometto il Conquistatore e gli Umanisti in Italia. V: Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento, 433–449. Ur. Pertusi, A. Firenze: Sansoni.

Baldi, Barbara. 2003. Enea Silvio Piccolomini e il De Europa: umanesimo, religione e politica. Archivio Storico Italiano 161, št. 4: 619–683.

Bauer, Stefan. 2013. Enea Silvio Piccolomini. V: Il contributo italiano alla storia del pensiero: Storia e politica, 137–43. Ur. Galasso, G. Rim: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Bihlmeyer, Karl; Tuechle, Hermann. 1960. L'Epoca delle Riforme. V: Storia della Chiesa 3. Ur. Rogger, I. Brescia: Morcelliana.

Bisaha, Nancy. 2004a. Creating East and West. Renaissance Humanists and and the Ottoman Turks. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bisaha, Nancy. 2004b. Pope Pius II and the Crusade. V: Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact, 39–52. Ur. Housley, N. New York: Palgrave Macmillan.

Bracciolini, Poggio. 1994. Facezie. Milano: BUR.

Braun, Maksimilijan. 2004. Kosovo: bitka na Kosovom polju u istorijskom i epskom predanju. Novi Sad: Platoneum.

Brague, Rémi. 2003. Evropa, rimska pot. Prev. Čop, R. Celje: Mohorjeva družba.

Cappelli, Guido. 2019. L'umanesimo italiano da Petrarca a Valla. Rim: Carrocci editore.

Caridi, Giuseppe. 2019. Alfonso il Magnanimo. Rim: Salerno editore.

Ceserani, Remo. 1966. Pio II. V: I protagonisti della storia universale V, 169–196. Rim, Milano: CEI.

Chabod, Federico. 1961. Storia dell'idea di Europa. Rim in Bari: Laterza.

D'Ascia, Luca. 2001. Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II). Bologna: Pendragon.

De Caprio, Vincenzo. 1998. Roma. V: Letteratura italiana VIII/I. Storia e geografia. L'età moderna, 396. Ur. Asor Rosa, A. Torino: Einaudi.

De Rosa, Daniela. 1980. Coluccio Salutati, il cancelliere e il pensatore politico. Firenze: La Nuova Italia.

Di Carpegna Falconieri, Tommaso. 2011. Medioevo militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati. Torino: Einaudi.

Elias, Norbert. 2001. O procesu civiliziranja: Sociogenetske in psihogenetske raziskave, zv. 2: Spremembe v družbi. Osnutek teorije civiliziranja. Prev. Fičor, E.; Mercina, A. Ljubljana: /*cf.

Enea Silvio Piccolomini. Pius Secundus Poeta Laureatus Pontifex Maximus. Atti del Convegno Internazionali di Studi Roma 2005 e altri studi. 2007. Ur. Sodi M.; Antoniutti, A. Rim: Libreria editrice Vaticana.

Enea Silvio Piccolomini e l'idea di Europa. 2014. Progressus 1, št. 2: 1–9.

Emmert, Thomas A. 1991. The Battle of Kosovo: Early Reports of Victory and Defeat. V: Kosovo: Legacy of a Medieval Battle.

Ur. Vucinic W. S.; Emmert, T. A. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Emmert, Thomas A. 1996. Milos Obilic and the Hero Myth. *Serbian Studies. Journal of the North American Society for Serbian Studies* 10, št. 2: 149–163.

Garin, Eugenio. 1975. *Educazione umanistica in Italia*. Rim, Bari: Laterza.

Garin, Eugenio. 1993. *Spisi o humanizmu in renesansi*. Prev. Fišer, S. Ljubljana: ŠKUC.

Garin, Eugenio. 1997. *Ritratto di Enea Silvio Piccolomini. V: Ritratti di umanisti, 9–39*. Firenze: Sansoni.

Grafenauer, Bogo. 1952. *Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovencev / Die Kärntner Herzogsetzung und der Staat der Karantanerslawen*. Ljubljana: SAZU.

Guida, Francesco. 1979. Enea Silvio Piccolomini e l'Europa orientale: il *De Europa* (1459). *Clio* 15, št. 1: 35–77.

Hankins, James. 1995. *Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II*. *Symposium on Byzantium and the Italians, 13th–15th Centuries*. *Dumbarton Oaks Papers* 49: 111–207.

Hay, Denys. 1957. *Europe. The Emergence of an Idea*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Houellebecq, Michel. 2017. Podreditev. Prev. Medvešek, M. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Huntington, Samuel. 2005. Spopad civilizacij. Prev. Simoniti, B. Ljubljana: Mladinska knjiga.

I Papi della chiesa. Da San Pietro a San Giovanni Paolo II. 1998. Ur. Gligora, F.; Catanzaro, B. Rim: Armando editore.

Kocbek, Edvard. 1937/1938. Premišljevanje o Španiji. Dom in svet 50, št. 1/2: 90–105.

Kos, Milko. 1955. Zgodovina Slovencev: od naselitve do petnajstega stoletja. Ljubljana: Slovenska matica.

Lesca, Giuseppe. 1893. I Commentarii rerum memorabilium. Pisa: T. Nistri.

Marcelli, Nicoletta. 1999. Favole parabole istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento. Archivio storico italiano 157, št. 3: 593–604.

Medioli Masotti, Paola. 1982. L'accademia romana e la congiura del 1468. Italia medioevale e umanistica 25: 188–204.

Maris, Bernard. 2015. Houellebecq economista. Milano: Bompiani.

Miranda, Salvador. 1998. The Cardinals of the Holy Roman Church. Florida International University Libraries. <http://cardinals.fiu.edu/bios1456-ii.htm#Piccolomini> (pridobljeno 11. 5. 2020).

Mirandola, Giovanni Pico. 1995. *Conclusiones Nongentae*. Le novecento tesi dell'anno 1486. Ur. Biondi, A. Firenze: Olschki.

Novati, Francesco. 1883. *La giovinezza di Coluccio Salutati*. Torino: Loescher.

Oriente e Occidente nel Rinascimento. 2009. Ur. Secchi Tarugi, L. Firenze: Franco Cesati.

Paparelli, Gioacchino. 1978. *Enea Silvio Piccolomini. L'umanesimo sul soglio di Pietro*. Ravenna: Longo editore.

Pecci, Giovanni Antonio. 1748. *Storia del vescovado della Città di Siena*. Lucca: Marescandoli.

Pellegrini, Marco. 2000. *Pio II. V: Enciclopedia dei Papi, 663–685*. Rim: Istituto della Enciclopedia italiana.

Pellegrini, Marco. 2014. *La crociata del Rinascimento. Mutazioni di un mito 1400–1600*. Firenze: Le Lettere.

Pellegrini, Marco. 2015. *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità*. Brescia: Morcelliana.

Piccolomini, Enea Silvio. 1985. *Storia di due amanti*. Palermo: Sellerio.

Piccolomini, Enea Silvio. 2008. *I Commentarii*. Ur. Totaro, L. Milano: Adelphi.

Pio II Piccolomini, il Papa del Rinascimento a Siena. Atti del convegno (maggio 2005). 2009. Ur. Nevola, F. Siena: Protagon editori.

Pius II: El più expeditivo pontefice. Selected Studies on Aeneas Silvius Piccolomini (1405–1464). 2003. Ur. Von Martels, Z.; Vanderjagt, A. Leiden, Boston: Brill Academic Publishers.

Platynae Historici. 1913–1932. Liber de vita Christi ac omnium pontificum (1472–1474), I–III. Ur. Gaida, G. Bologna: S. Lapi, Città di Castello in Zanichelli.

Plavt (Tito Maccio Plauto). 1991. Anfitrione. Benetke: Marsilio.

Kuzanski, Nikolaj. 2001. Poligrafi 6, št. 23/24. Ur. Uršič, M.; Škamperle, I. Ljubljana: Nova revija.

Predsokratiki. 2002. Prev. Sovre, A. Ljubljana: Slovenska matica.

Prodi, Paolo. 2013. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna. Bologna: Il Mulino.

Rebula, Alojz. 1981. Zeleno izgnanstvo. Ljubljana: Slovenska matica.

Rebula, Alojz. 2004. Jacques Maritain. Prinašalec smisla. Ljubljana: Družina.

Rinaldi, Rinaldo. 2003. L'italia romana del Piccolomini. V: Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova. Atti del Convegno (Mantova, aprile 2000). Ur. Calzona, F. et al. Firenze: Olschki.

Rotterdam, Erasmo. 2013. Adagi. Milan: Bompiani.

Sacchi, Bartolomeo. 1674. *Le vite dei pontefici*. Benetke: Abondio Menafoglio.

Salutati, Coluccio. 1891–1991. *Epistolario di Coluccio Salutati*. *Fonti per la Storia d'Italia*. Ur. Novati, F. Rim: Istituto storico italiano.

Simoniti, Primož. 1979. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede 16. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.

Simoniti, Vasko. 1990. *Turki so v deželi že*. *Turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju*. Celje: Mohorjeva družba.

Sulčič, Branka. 2009. *Piccolomini in naši kraji*. *Mladika* 53, št. 1–8.

Škamperle, Igor. 1997. *Giovanni Pico della Mirandola in renesančna kultura*. V: *Mirandola, Giovanni Pico. O človekovem dostojanstvu*. Prev. Senegačnik, B. Ljubljana: Družina.

Škamperle, Igor. 1999. *Magična renesansa*. Ljubljana: Študentska založba.

Štih, Peter. 2005. *O modernem (ne)razumevanju in (ne)poznavanju stare zgodovine na primeru ustoličevanja koroških vojvod*. V: *Stiplovškov zbornik (Historia 10)*, 33–42. Ur. Nečak, D. Ljubljana: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete.

Štih, Peter. 2012. *Ustoličevanje koroških vojvod med zgodovino in predstavami: problemi njegovega izročila, razvoja in poteka kot tudi njegovo razumevanje pri Slovencih*. *Zgodovinski časopis* 66, št. 3/4: 306–343.

Štih, Peter; Simoniti, Vasko; Vodopivec, Peter. 2008. Slovenska zgodovina: družba – politika – kultura. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

Taylor, Astra. 2009. *Examined Life. Excursions with Contemporary Thinkers*. London, New York: The New Press.

Thode, Henry. 1993. *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*. Prev. Zeni, R. Rim: Donzelli editore.

Tolan, John. 2009. *Il santo del sultano. L'incontro di Francesco d'Assisi e l'islam*. Prev. Sampaolo, M. Rim, Bari: Laterza.

Totaro, Luigi. 1978. *Pio II nei suoi Commentarii: un contributo alla lettura della autobiografia di Enea Silvio Piccolomini*. Bologna: Pàtron.

Totaro, Luigi. 2008. *Il pio Enea, un papa umanista*. V: Piccolomini, Enea Silvio. *I Commentarii*. Ur. Totaro, L. Milano: Adelphi.

Tyerman, Christopher. 2006. *God's War: A New History of the Crusades*. Cambridge, MA: Harvard University Press [italijanski prevod: 2017. *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate*. Prev. Del Mercato, B. Rim: Einaudi].

Ullman, Berthold Luis. 1963. *The Humanism of Coluccio Salutati*. Padova: Antenore.

Uršič, Marko. 2002. *Štirje časi: Pomlad*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Valvazor, Janez Vajkard. 1984. Slava Vojvodine Kranjske. Izbrana poglavja. Prev. Rupel, M. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Vivanti, Corrado. 1985. I Commentarii di Pio II. Studi Storici 26, št. 2: 443–462.

Von Chotta-Schönberg, Michael. 2019. Oration Constantino-politana clades of E. S. Piccolomini. V: Collected Orations of Pope Pius II, zv. 5. Atlanta: Scholars Press.

Von Pastor, Ludwig. 1910. The History of the Popes from the Close of Middle Ages III. Prev. Smith, G. London: Ralph Francis Kerr.

Weil, Simone. 1998. Pismo redovniku. Tretji dan. Krščanska revija za duhovnost in kulturo 27, št. 5/6: 73–75.

Impressum

Res novae je znanstvena recenzirana periodična publikacija, ki jo izdaja Katoliški inštitut. Izhaja dvakrat letno v elektronski in tiskani obliki. Revija pokriva široko področje družboslovja (pravo, politologija, ekonomija) in humanistike (filozofija, zgodovina). Vsebinsko jedro se nahaja v povezovanju osebne in ekonomske svobode z družbeno etično odgovornostjo. Revija objavlja izvirne znanstvene in pregledne znanstvene članke. Izvirni znanstveni članki prinašajo avtorjevo samostojno, kritično in inovativno obravnavo izbrane tematike z njegovimi lastnimi tezami ali zaključki, pregledni znanstveni članki pa kritično prikazujejo kontekst izbrane tematike ob upoštevanju tradicionalnih in sodobnih dognanj določene znanstvene discipline. Revija objavlja prispevke v slovenskem in v angleškem jeziku. Objave v *Res novae* se ne honorirajo, prispevki pa morajo biti izvirni in ne smejo biti predhodno objavljeni v nobeni drugi znanstveni reviji. Za objavo v *Res novae* veljajo mednarodni etični standardi znanstvenega raziskovanja, citiranja in navajanja literature. Prispevke je treba poslati na naslov: simon.malmenvall@kat-inst.si. Vsak prispevek je ocenjen z najmanj enim recenzentskim mnenjem. Postopek recenzentskega pregleda naj ne bi trajal več kot tri mesece.