

Ephemerides Theologicae Diacovenses

Diacovensia

1 | 2024.

Šimo ŠOKČEVIĆ
O pisanju

Claudio CALABRESE, Ethel B. JUNCO
San Agustín y el ascenso desde la *regio dissimilitudinis*.
El desencanto del Maniqueísmo y el encuentro con el Neoplatonismo

Ivan Benaković
Il testo di *Is 25* alla luce del TM, gli Scritti di Qumran
ed il testo dei LXX

Katarina PERIĆ PAVIŠIĆ, Ivana BENDRA, Dražen ŽIVIĆ
Iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja u ratnom
i poratnom razdoblju – primjer Vukovarsko-srijemske županije

Mia BAŠIĆ, Emina BERBIĆ KOLAR
Godišnji proljetni ophod *ljelja/kraljica* iz Gorjana

Ljubo ZADRIĆ
Il significato della comunione nella vita ecclesiale

Slavko ZEC
Tossicodipendenza e capacità al matrimonio canonico

Diacovensia – Teološki prilozi

Ephemerides Theologicae Diacovensenses

ISSN 1330-2655 (Tisak)

ISSN 1849-014X (Online)

UDK 22/28

<https://doi.org/10.31823/d>

Godina 32., br. 1 (78) 2024.

Str. 1–160.

Izdavač – Publisher:

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu

Universitatis Studiorum Josephi Gregorii Strossmayer Osijekensis Facultas Theologiae Catholicae Diacovensensis

Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology in Đakovo

Glavni i odgovorni urednik – Editor-in-Chief:

Šimo Šokčević, 31400 Đakovo, P. Preradovića 17

Tel. (031) 802-417; mob: 099 52 60 356. E-mail: simo.sokcevic@djkbfb.hr

Zamjenica glavnog urednika – Associate Editor:

s. Silvana Fužinato

Uredničko vijeće – Editorial Board:

Tomislav Čurić (Osijek), s. Silvana Fužinato (Đakovo), Massimo Grilli (Rim), Zdenko Ilić (Đakovo),

Antun Japundžić (Đakovo), Stjepan Radić (Đakovo), Šimo Šokčević (Đakovo), Jan-Heiner Tüch (Beč),

Davor Vuković (Đakovo), Suzana Vuletić (Đakovo), Boris Vulić (Đakovo)

Znanstveno vijeće – Scientific Board:

Miljenko Aničić (Đakovo), Pero Aračić (Đakovo), Carmelo Dotolo (Rim), Vladimir Dugalić (Đakovo),

Ivo Džinić (Zagreb), Grgo Grbešić (Đakovo), Đuro Hranić (Đakovo), Peter Kvaternik (Ljubljana),

Winfried Löffler (Innsbruck), Andras Mate-Toth (Szeged), Tonči Matulić (Zagreb), Tomislav Mrkonjić (Rim),

Ivica Pažin (Đakovo), Zvonko Pažin (Đakovo), Ružica Pšihistal (Osijek), Ivica Raguž (Đakovo),

Helmut Renöckl (Linz), Elmar Salmann (Gerleve), Željko Tanjić (Zagreb), Darko Tomašević (Sarajevo),

Luka Tomašević (Split), Karlo Višaticki (Đakovo)

Stručni suradnik – Associate Coordinator: Željko Filajdić

Lektura – Language Editor: Sabina Luketić

Adresa uredništva – Editorial Office:

Diacovensia, 31400 Đakovo, Petra Preradovića 17

Tel. i fax: (031) 802-406; 802-403. E-mail: diacovensia@djkbfb.hr

Časopis izlazi četiri puta godišnje.

The periodical is issued every three months.

Naklada – Edition: 400 primjeraka

Godišnja pretplata: 28,00 eura. Cijena pojedinom broju: 7,00 eura.

Uplata na adresu – Payments to: Nadbiskupski ordinarijat Đakovo (Diacovensia),

31400 Đakovo, Strossmayerov trg 6.

Žiro račun / Giro account: HR962485031100203891. Poziv na broj / Reference number: 10912

(Croatia banka d.d. Zagreb, podružnica Đakovo / Đakovo branch)

Izdavanje časopisa sufinancira Nadbiskupija đakovačko-osječka.

Časopis je indeksiran u: *Central and Eastern European Online Library (CEEOL)*, *Directory of Open*

Access Journals (DOAJ), *European Reference Index for the Humanities (Strasbourg, Francuska)*, *Hrčku*,

portalu znanstvenih časopisa Republike Hrvatske, Religious and Theological Abstracts (Myerstown, SAD) i

SCOPUS-u.

The periodical is co-financed by the Archdiocese of Đakovo-Osijek.

The periodical is indexed in *Central and Eastern European Online Library (CEEOL)*, *Directory of Open*

Access Journals (DOAJ), *European Reference Index for the Humanities (Strasbourg, France)*, *Hrčak*,

Portal of scientific journals of Croatia, Religious and Theological Abstracts (Myerstown, SAD) and *SCOPUS*.

Tisak – Printed by: »Glas Slavonije« d.d., Osijek

UDK 22/28

ISSN 1330-2655 (Tisak)
ISSN 1849-014X (Online)

Diacovensia

Teološki prilozi



Đakovo
God. 32., br. 1.
2024.

Sadržaj – Contents

Uvodnik – Editorial

ŠIMO ŠOKČEVIĆ, O pisanju	5
--------------------------------	---

Članci – Articles

CLAUDIO CALABRESE, ETHEL B. JUNCO, San Agustín y el ascenso desde la <i>regio dissimilitudinis</i> . El desencanto del Maniqueísmo y el encuentro con el Neoplatonismo <i>Sveti Augustin i uspon iz regio dissimilitudinis.</i> <i>Razočaranje manihejstvom i susret s neoplatonizmom</i> Original Scientific Paper – Izvorni znanstveni rad	13
IVAN BENAKOVIĆ, Il testo di <i>Is 25</i> alla luce del TM, gli Scritti di Qumran ed il testo dei LXX <i>Tekst Iz 25 u svjetlu masoretskoga teksta,</i> <i>Kumranskih spisa i Septuaginte</i> Original Scientific Paper – Izvorni znanstveni rad	33
KATARINA PERIĆ PAVIŠIĆ, IVANA BENDRA, DRAŽEN ŽIVIĆ, Iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja u ratnom i poratnom razdoblju – primjer Vukovarsko-srijemske županije <i>Growing Up Experiences of Children of Croatian Veterans in the War and Post-War Period – the Example of the Vukovar-Srijem County</i> Izvorni znanstveni rad – Original Scientific Paper	59

MIA BAŠIĆ, EMINA BERBIĆ KOLAR, Godišnji proljetni ophod <i>ljelja/kraljica iz Gorjana</i> <i>Annual Spring Procession of ljelje/kraljice (Queens) from Gorjani</i> Prethodno priopćenje – Preliminary Communication	85
LJUBO ZADRIĆ, Il significato della comunione nella vita ecclesiale <i>Značenje zajedništva u crkvenom životu</i> Review Article – Pregledni članak	111
SLAVKO ZEC, Tossicodipendenza e capacità al matrimonio canonico <i>Ovisnost o drogama i sposobnost za kanonsku ženidbu</i> Review Article – Pregledni članak	125

Prikazi – Book Reviews

Kristijan KUHAR, Zoran TURK, Maja ŽVORC (ur.), <i>Sanctus Hieronymus</i> <i>Stridone parva natus. Zbornik radova o štovanju svetoga Jeronima u</i> <i>Štrigovi</i> , Varaždinska biskupija – Ogranak Matice hrvatske u Čakovcu – Centar za istraživanja Međimurja – Hieronymianum – Centar za proučavanje života i djela svetog Jeronima, Varaždin – Čakovec – Mursko Središće – Split, 2023., 227 str. (Vera Blažević Krezić)	151
Adrese autora – Addresses of the Authors	160

O PISANJU

ŠIMO ŠOKČEVIĆ

Ono što je oduvijek bitno određivalo pojedine književne i znanstvene časopise jest urednička vizija, ali prije svega autori, njihova pisana riječ, tako da su pojedini časopisi njegovali specifičnu školu mišljenja po kojoj su bili prepoznatljivi. Međutim u današnjem vremenu, u vladavini tehnosfere slikotvorno se računa i konstruira nove događaje, a sve se manje misli i piše ljudski. Bit je tehnosfere u fascinaciji estetskim izgledom, ali i u mišljenju koje je po svojoj naravi pogonjeno podacima, proračunato i repetitivno te sve manje ljudsko. Osim toga može se uočiti da »umjetna inteligencija zahvaljujući računanju, planiranju, prevođenju i konstrukciji misli piše brže i učinkovitije od čovjeka«. Stoga se iznova postavlja pitanje: Što je u svojoj biti pisanje, pa tako i znanstveno pisanje? Zašto pisanju pripisujemo viši smisao od same izgovorene riječi? Jesmo li danas uopće svjesni povezanosti mišljenja i pisanja?¹

Ne tako davno promišljanje o toj temi podsjetilo me na nekoliko eseja koje je još u 19. stoljeću napisao poznati njemački filozof Arthur Schopenhauer. Na prvo čitanje ti eseji o mišljenju, stilu, pisanju mogu se činiti vrlo pesimističnima. No to je gotovo općenita percepcija čitatelja kada su u pitanju Schopenhauerova djela. Moram priznati da je to bio i moj prvotni dojam kada sam se susretao s njima. No zanimljivo iskustvo uredničkoga posla koji, među ostalim, uključuje i analizu brojnih rukopisa dovelo me je do zaključka da su Schopenhauereovi uvidi itekako aktualni danas i, što je zanimljivo, nimalo pesimistični, nego vrlo realni. Stoga bih upozorio na nekoliko načela pisanja koja se daju iščitati iz Schopenhauerovih eseja, a potvrdu njihove vjerodostojnosti zadobio sam zahvaljujući uredničkom poslu. Ta načela mogla bi ujedno biti i smjernice za *ljudskije* pisanje danas.

Prvo i osnovno, prije ozbiljnoga pisanja važno je samostalno i sustavno promišljati. Na tom tragu, Schopenhauer ovako kaže:

»Baš kao što najveća knjižnica, kada je neuredna, nije toliko korisna kao što je jedna vrlo umjerena, ali dobro uređena, tako najveći iznos znanja, ako nije razrađen vlastitim mislima, vrijedi puno manje nego daleko manji iznos znanja o kojem se više puta i temeljito razmišljalo. Samo univerzalnim spajanjem onoga što znamo i uspoređujući svaku istinu s drugom

¹ O tome više: Ž. PAIĆ, *Neiskazivost – O mišljenju kao pisanju*, Zagreb, 2019.

u potpunosti usvajamo svoje vlastito znanje i ono postaje naša moć. Možemo razmišljati samo o onome što znamo i zbog toga moramo učiti, ali znamo samo ono o čemu smo razmišljali.«²

Na tragu toga citata, može se uvidjeti da je promišljanje ne samo temelj pisanja nego je ono jače i od čitanja jer je čitanje samo »surogat za vlastito razmišljanje«³, kako kaže naš autor. Naime, kad čitamo, mi često dopuštamo drugomu da vodi naše misli. Zato bi bilo dobro čitati samo onda kada ne možemo stvarati vlastite misli o nečemu, što zapravo i nije rijetkost kod najvećih ljudskih umova. Kada je u pitanju samostalno i sustavno promišljanje, Schopenhauer uviđa da postoje tri vrste autora. Prvi su »oni koji pišu bez razmišljanja jer pišu prema sjećanju na temelju uspomena ili izravno prepisuju iz tuđih knjiga. Ova je vrsta autora po njemu najmnogobrojnija. Druga su vrsta oni koji misle dok pišu, oni misle da mogu pisati i moglo bi se reći da je i njih mnogo. Treća su vrsta oni koji su razmišljali prije nego što su počeli pisati; oni pišu samo zato što su mislili te su rijetki.«⁴ Mogli bismo reći da se samo među njima mogu naći oni koji trajno ostaju i postaju besmrtni.

Drugo, osim samostalnoga promišljanja, prije pisanja važno je biti siguran da se ima što za reći. Naime postoje autori koji pišu samo zato da bi pisali. Njih će se vrlo lako prepoznati po tome što oni svoje misli raspredaju koliko god mogu duže te uveličavaju misli koje su poluistinite, pretjerane i neodređene. Schopenhauer će reći da se autorima takvih misli »često sviđa sumrak kako bi izgledali drugačije nego što jesu«⁵. Pisanju tih autora nedostaje »određenost i potpuna jasnoća. Otuda se lako može primijetiti da pišu kako bi ispunili papir.«⁶ No na taj način oni, zapravo, pokušavaju prevariti čitatelja time što se takvi autori pretvaraju da pišu zato što imaju nešto za reći, a u pozadini su često neki izvanjski razlozi njihova pisanja.

Schopenhauer je tu vrlo izravan kada kaže da »u novcu kao da postoji neko prokletstvo, svaki autor postaje loš čim piše radi nekakve koristi«⁷, rekli bismo mi danas radi napredovanja ili, ako je riječ o digitalnim medijima, zbog *klikova* itd. Prava djela, knjige, članci nastaju iz želje da se prenesu smislene ideje. Schopenhauer lijepo zapaža: »Kada se ispravna misao pojavi u umu, ona sama teži za jasnoćom i neće proći dugo vremena da je postigne jer ono što se jasno razmišlja lako pronalazi naj-

² A. SCHOPENHAUER, *O estetici, učenosti i knjigama*, Zagreb, 2020., 93.

³ *Isto*.

⁴ *Isto*, 106.

⁵ *Isto*, 105.

⁶ *Isto*.

⁷ *Isto*.

prikladniji izraz. Sve ono što je čovjek u stanju misliti može se uvijek izraziti jasnim, razumljivim i nedvosmislenim riječima.«⁸ Autori koji sastavljaju teške, nejasne, zapletene, dvosmislene rečenice zasigurno ne znaju što žele reći; imaju samo nejasnu svijest koja se tek bori kako bi postala misao. Često, zapravo, žele od sebe i drugih skriti činjenicu da oni, zapravo, nemaju ništa za reći i tu je Schopenhauer u pravu: Zar bi se, zaista, netko tko ima nešto za reći trudio govoriti nejasno? Znamo da je jednostavnost uvijek bila znak ne samo istine nego i genijalnosti. Zato će svaki dobar autor nastojati svoje misli izraziti što je moguće čistije, jasnije, sigurnije i kraće.

Time dolazimo i do trećega načela, a ono uključuje važnost izgradnje vlastitoga stila pisanja. Prema Schopenhaueru, stil pisanja jest »fizionomija duha«⁹, moglo bi se reći nekakav osobni potpis ili pečat svakoga autora. Upravo u stilu nečijega pisanja možemo vidjeti je li autor samostalno promišljao o tome što želi reći i ima li što za reći. Stil dobiva ljepotu od misli koje izražava, tako da je stil svojevrsna silueta misli. Zato pravi autori nikada ne teže tomu da njihove misli postanu lijepe pomoću stila i oni ne oponašaju tuđi stil. Oponašati tuđi stil jednako je kao i nositi masku. Maska, koliko god bila lijepa, ona će, ipak, jer je maska, znači nešto beživotno, uskoro postati nepodnošljiva, a zapravo i najružnije živo lice bolje je od maske. Postavlja se pitanje zbog čega onda pojedini autori oponašaju tuđi stil i/ili ne pišu onako kako misle.

Schopenhauer kaže da je to zato što ti autori sumnjaju da bi njihov rad tada mogao izgledati »glupo i jednostavno«.¹⁰ No je li to baš tako? To, zapravo, uopće ne mora biti tako zato što bi takav stil pisanja još uvijek bio nešto. Drugim riječima: »Kada bi oni pošteno počeli raditi svoj posao i kada bi ono malo i obično što su zaista pomislili htjeli jednostavno priopćiti, onako kako su mislili onda bi ih se još moglo čitati i bili bi, u sferi koja im je primjerena, čak i poučni. Umjesto toga oni se nastoje prikazati poput onih koji su puno više i dublje mislili od njih«, ističe Schopenhauer.¹¹

Kako prepoznati takav stil? Taj je stil djelomično sličan autorima koji pišu, a nemaju što za reći. Stoga oni izražavaju ono što žele reći neprirodnim, novostvorenim riječima (koje čak i nisu u duhu jezika kojim taj autor piše), razvučenim rečeničnim sklopovima koji kruže oko misli i skrivaju je. Kaže Schopenhauer, »htjeli bi je tako ukrasiti da izgleda učeno ili dubokoumno, kako bismo pomislili da u njoj ima puno

⁸ *Isto*, 131.

⁹ *Isto*, 122.

¹⁰ *Isto*, 125.

¹¹ *Isto*.

više toga nego što trenutno primjećujemo«¹². Takva nastojanja temelje se na »nemurno težnji da se prodaju riječi za misli, na neki novi način i s pomoću nekih novih ili nekom novom smislu upotrijebljenih izraza, izvrtanja fraza i pravljenja novih kombinacija kako bi se stvorio dojam da imaju duha i time nadomjestilo ono njihovo siromaštvo koje se bolno osjeća«¹³. Oni trivijalne pojmove nastoje zamotati u otmjene riječi, a sasvim obične misli odijevaju u najneobičnije, najodabranije, najpreciznije i najrjeđe fraze i izraze. Njihove rečenice su uvijek nadmene i pompozne«, veli Schopenhauer.¹⁴ Takvi autori, koje obilježava pretenciozni i usiljeni stil, uvijek rado oblače na sebe što upadljivije stilsko odijelo jer im je važno da ih se ne zamijeni za svjetinu i s njom pomiješa, opasnost kojoj se pravi gospodin autor ne će izložiti čak i onda kada je u najlošijem odijelu.¹⁵

Kao četvrto, nesumnjivo važna je i izvornost kod pisanja. Tu uvijek treba biti svjestan razlike između predmeta i oblika pisanja.¹⁶ Ako je neko djelo poznato, uvijek treba vidjeti je li to zbog predmeta ili zbog oblika. Prema Schopenhaueru, »potpuno obični ljudi i oni bez duha mogu na temelju predmeta napisati vrlo važne knjige kada je predmet samo njima bio pristupačan, na primjer, opisi dalekih zemalja, rijetkih prirodnih pojava, eksperimenata i povijesnih događaja kojima su oni bili svjedoci ili su uložili dosta vremena i truda kako bi istražili uzroke i pomno ih proučili«¹⁷. No u tekstovima kod kojih je bitan oblik, »jer je predmet dostupan ili čak vrlo dobro poznat svakome, gdje djelu dakle može pružiti vrijednost samo suština misli o tom predmetu, tu je samo eminentan um sposoban stvoriti nešto vrijedno čitanja. Ostali će uvijek misliti samo ono što može i svatko drugi misliti.«¹⁸

Peto, važno je poštovati čitatelja, njegovo vrijeme i njegov intelekt. Vidjeli smo da pretjerana upotreba kompliciranih riječi predstavlja, zapravo, težnju da se siromaštvo misli sakrije iza obilja riječi. Zato Schopenhauer naglašava važnost supstancije, jasnoće i – u onom egzistencijalističkom duhu – autentičnosti kod pisanja. Drugim riječima, jasno, precizno, učinkovito i jednostavno pisanje koje uzima u obzir čitateljevo vrijeme i njegov intelekt. Pisanje nije samo puki izričaj vlastite osobnosti, nego je čin kojemu je svrha učinkovita komunikacija. Pozornost čitatelja jest privilegija, ne i autorovo pravo. Vidjeli smo da je jedno od ključnih pravila dobrog

¹² *Isto*, 124.

¹³ *Isto*.

¹⁴ *Isto*, 129.

¹⁵ *Isto*, 130.

¹⁶ *Isto*, 112.

¹⁷ *Isto*, 111.

¹⁸ *Isto*.

stila da se ima što reći, da se tamo gdje je to moguće misli poput velikih umova, ali i govori istim onim jezikom kojim i svi drugi govore. Važno je poštovati čitatelja na način da mu ne trošimo vrijeme ispraznim i nevažnim sadržajem. Stoga bi autori trebali davati prednost kvaliteti nad kvantitetom i osigurati da je njihovo pisanje smisljeno i vrijedno čitatelju.

I šesto, bitan je i naslov rada. Naime ono što je adresa na pismu, to je naslov neke knjige ili članka, koji treba odražavati sadržaj o kojem je riječ. Dobro osmišljen naslov, osim što precizno reflektira sadržaj, ima snagu privući čitatelja da čita knjigu ili članak. Schopenhauer je bio izričito protiv pompozni naslova koji mogu na prvu privući čitatelja, ali jednako tako mogu i dovesti do razočaranja čitatelja kada shvati da knjiga ili članak nije u skladu s naslovom. Koliko bi tek Schopenhauer bio razočaran današnjim *clickbaitovima*!

Na koncu, vratit ću se na početak, odnosno na prvu smjernicu za *ljudskije* pisanje, a to je promišljanje kao preduvjet i ono što prethodi pisanju. Zašto danas imamo sve manje dobrih autora? Martin Heidegger u jednom pismu koje upućuje svojoj supruzi kaže ovako:

»Ono drugo nerazdvojno od moje ljubavi prema tebi i od mojega mišljenja teško je iskazati. Nazivam ga erosom, najstarijim bogom prema Parmenidu. Zamah krila toga Boga dodirne me svaki put kada u mišljenju napravim važan korak i kada se usudim uputiti ondje gdje nitko nije kročio. Dodiruje me možda i snažnije i potresnije od svega drugoga kada ono što dugo slutim moram prenijeti u područje iskazivoga i kada ono kazano još dugo mora biti u samoći. Biti u potpunosti sukladan tomu, a ipak zadržati ono svoje, slijediti let, a ipak se sretno vratiti, oboje provoditi kao jednako važno i podudarno, to je ono na čemu olako padam i tada skliznem ili u puku senzualnost ili pukim radom pokušavam iznuditi ono što se iznuditi ne da.«¹⁹

Heidegger je tim citatom, zapravo, rekao sve. Mi danas imamo sve manje dobrih autora zato što je današnje mišljenje – mišljenje bez erosa. Kao takvo ono sve više postaje pomalo kukavičko mišljenje koje se sve manje usuđuje kročiti tamo gdje još nitko nije kročio. Ono se pretvara u »puki rad« ili u »puku senzualnost«, jer i ljubav bez erosa samo je puka senzualnost. Eros pokazuje mišljenju put, onaj put kojim još nitko nije kročio i taj isti eros svojim krilima štiti mišljenje da se ono ne pogubi u nepoznatim predjelima i da ostvari svoj cilj, a to je da »razbistri« ovaj svijet.²⁰ Zato je mišljenju eros važan, jer ga eros čini vitalnim i nemirnim i otvara ga

¹⁹ *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, München, 2005., 264.

²⁰ Više o tome: B.-C. HAN, *Agonija Erosa*, Zagreb, 2020. 49–53.

istinskomu znanju i istinskomu ljudskomu pisanju. Stoga, dragi čitatelji, želim to, prije svega, sebi, ali i svima vama, da nas svojim krilima istine, dobrote i ljepote ne samo dodirne eros nego da nas po potrebi tim istim krilima i išamara kako bismo što istinitije, bolje i ljepše mislili i pisali. To je zalag budućnosti pisane riječi općenito, pa tako i ovoga i svih brojeva časopisa *Diacovensia – Teološki prilozi*.

Članci / Articles

San Agustín y el ascenso desde la *regio dissimilitudinis*

El desencanto del Maniqueísmo y el encuentro con el Neoplatonismo

CLAUDIO CALABRESE* – ETHEL B. JUNCO**

• <https://doi.org/10.31823/d.32.1.1> •

UDK: 141.131:27-9 Augustinus, A. • Original Scientific Paper

Received: 14th November 2023 • Accepted: 14th February 2024

* Dr. Claudio Calabrese, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, 20296 Aguascalientes, Ags., México, ccalabrese@up.edu.mx

** Dra. Ethel Beatriz Junco, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, 20296 Aguascalientes, Ags., México, ejunco@up.edu.mx

... *et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis...*

Conf. 7, 16

Resumen: La metáfora neoplatónica »*regio dissimilitudinis*« invoca, negativamente, el concepto de semejanza, y ésta, según el modo en que san Agustín leyó a Plotino, implica a la vez un imperativo del regreso al Creador o »*imitatio Christi*«. Este fundamento doctrinal tiene también raíces biográficas, durante el tiempo en que san Agustín fue parte de la gnosis maniquea; luego, la lectura de los »*Libri Platoniorum*« le dio los elementos para un acercamiento metafísico a las Escrituras; nos ocupamos, en definitiva, de los supuestos teóricos y existenciales de la conversión de san Agustín, comprendidos como un modo de participar en la vida divina. Nuestro método es filológico en un doble sentido, pues nos ocupamos de la letra en sí (*Confessiones*) y de las lecturas comprendidas en aquellas confesiones, recorriendo esa tierra de desemejanza que es el lenguaje.

Palabras clave: San Agustín; Maniqueísmo; Neoplatonismo; Cristianismo primitivo; Lejanía de Dios; Regreso a Dios; Conversión; Lenguaje y teología.

Introducción

En este artículo presentaremos los supuestos y los alcances de la metáfora de cuño platónico »*regio dissimilitudinis*«, tal como fue reinterpretada por san Agustín. Por un lado,

analizaremos los supuestos desde dos perspectivas: su tránsito por el Maniqueísmo y los mitos que sostuvieron su doctrina y la experiencia de los *Libri Platoniorum*, que le dieron el sustento metafísico para consolidar lo que se conoce como »su proceso de conversión«. Por otro lado, ponderaremos los alcances de la mencionada metáfora desde dos perspectivas convergentes: el horizonte lingüístico de la interpretación agustiniana y su nítida conciencia de los límites del lenguaje, y el diálogo entre neoplatonismo y revelación, según el modelo en que »regressus in rationem« llega a ser interpretado, en clave cristiana, como »intellectus fidei«. Nos detenemos, en principio, en el relato cosmogónico de los seguidores de Mani, porque nos permite comprender los materiales míticos con los que san Agustín tuvo trato asiduo durante casi diez años (poco más, poco menos) y que lo introdujeron en una visión del mundo (el enfrentamiento de los principios Bien y Mal, ambos eternos e igualmente poderosos) y en una perspectiva teológica (la materialidad de Dios). De este modo, hacemos una referencia ampliada de las parcas, pero sustanciales, referencias de san Agustín a esta doctrina gnóstica en el Libro VII de las *Confesiones*, donde también se encuentra la referencia a la »regio dissimilitudinis«.

En cuanto a los alcances de la interpretación de la mencionada metáfora de cuño neoplatónico, consideramos los límites del lenguaje para reflexionar la realidad que es Dios. En efecto, en el Libro VII hay una evocación, en términos negativos, de la semejanza, es decir, al abismo que se abre entre el Creador y la criatura y que se profundiza cada vez que es sondeado. La metáfora espacial de la proximidad o de la lejanía de un ser humano concreto ofrecía dificultades de las que san Agustín fue perfectamente consciente: la doble condición del lenguaje como instrumento siempre fallido para representar a Dios y, a su vez, como el único posible. Por esta razón, estrechamos nuestra interpretación de la »regio dissimilitudinis« también a la luz del signo lingüístico en tanto que *res* -aquello que el lenguaje busca imitar- tiene, en latín, el doble significado de objeto y concepto. Por último, nos ocupamos, en diálogo con lo anterior, del modo en que se vinculan y resignifican desemejanza y conversión.

1. El contexto de la experiencia maniquea

En este primer apartado, nos detenemos en el resumen que nos proporciona san Agustín acerca de los textos maniqueos que se refieren a la creación¹; como dicho comentario a la *Epístola del Fundamento* quedó truncado, lo completamos con los originales, lo que nos permite recrear el mundo mítico al que tuvo acceso san Agus-

¹ SAN AGUSTÍN, *Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*. Disponible en: https://www.augustinus.it/latino/contro_lettera_mani/index.htm https://www.augustinus.it/latino/contro_lettera_mani/index.htm (06/09/2023).

tín, según su propia pluma, en gran medida. El mito en general y específicamente el gnóstico se expresa, de acuerdo con su naturaleza, de una manera que es siempre indicativa y, por ello, dispone en el relato aquellos conocimientos que se sostienen en vivencias². La doctrina maniquea, que explica la constitución del universo, se conoce con el nombre de »La Enseñanza de la Luz«; allí se ilustra, según el modelo del relato mítico, que la creación se dividió, desde su origen, en dos principios eternos, increados e irreconciliables: Luz y Oscuridad. El Reino de la Luz se encontraba en el Norte, tendía hacia arriba, y se extendía infinitamente hacia el Norte, Este y Oeste y fue gobernado por el Padre de la Grandeza³; la Tierra de las Tinieblas se encontraban en el sur, dilatándose infinitamente, aunque solo hacia el Sur y estaba gobernada por el príncipe de la oscuridad, que se manifestó como cinco »naturalezas«: aguas cenagosas, vientos horribles, región del fuego y oscuridad y humo. Debido a la inquietud que le es inherente, el Reino de la Oscuridad siempre pugnaba por aproximarse a las fronteras del Reino de la Luz y dominarlo; en algún momento, el príncipe de la oscuridad quedó en la parte superior de su reino, desde donde pudo observar la luz resplandeciente del Reino de la Luz y, en ese instante, deseó poseerla. Los dos principios que están frente a frente resultan irreductiblemente opuestos entre sí, pero tienen en común que ambos son eternos e igualmente potentes; esto significa que el mal es únicamente responsabilidad de la Oscuridad (no se trata de ausencia de luz, sino de su rechazo)⁴.

Dado que la violencia es la esencia de las Tinieblas, estas atacaron la Luz con ánimo de poseerla y el Padre de la Grandeza comprendió que era necesario defenderse de las fuerzas de la Oscuridad; sin embargo, todo en su Reino estaba dispuesto para la paz, por lo que el padre decidió ir él mismo a la batalla. Para ello, creó tres Evocaciones de sí mismo⁵: en la primera, el Padre evocó al »Gran Espíritu« o »Sabiduría« (Sofía); el Gran Espíritu engendró a la »Madre de los Vivientes«, y esta al »primer hombre«. El primer hombre y sus cinco hijos (fuego, viento, agua, luz y éter) descendieron a la Oscuridad para enfrentarla. Mientras luchan en el Reino de la Oscuridad, el Hombre Primordial logró cortar las raíces de los cinco árboles de la Oscuridad, evitando así un mayor crecimiento del mal. Sin embargo, los demonios finalmente lo derrotaron: devoraron su armadura (sus hijos), quedando desmaya-

² F. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 2001, 170.

³ P. VAN LINDT, *The names of Manichaean mythological figures: a comparative study on terminology in the Coptic sources*, Wiesbaden, 1993, 3-17.

⁴ C. CALABRESE, Agustín de Hipona y su recepción del mito maniqueo. *Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*, en: *Ilu* 22(2017), 64. P. RICOEUR, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, 1986, 46 pp.

⁵ *Kephalaion*, 15, 4-5, en que se habla de la »Primera Guerra«, en F. BERMEJO RUBIO, J. MONT-SERRAT TORRENTS, *El Maniqueísmo. Textos y fuentes*, Madrid, 2008, 62ss.

do en el campo de batalla. En el mito maniqueo, el envío del Hombre Primordial se presenta en términos de descenso: »sale al abismo que está abajo«⁶. La oscuridad de la materia devoró la Luz del hombre primordial y, con el paso del tiempo, esta Luz se fue deteriorando por el contacto con la materia, hasta olvidar su origen y su naturaleza; al mismo tiempo, la materia se vio modificada por el contacto con la Luz, al punto de no poder existir independientemente de ella. Prisionera de las creaciones materiales del Mal, la sustancia divina del hombre (su alma) olvidó su origen y se reconoció completamente impotente ante sí misma. Según este dispositivo mítico, la Oscuridad es el principio responsable del mal⁷; en correlación con ello, Dios no es todopoderoso, sino que se encuentra condicionado por el poder del mal. Cuando el hombre primordial recuperó la conciencia, elevó siete oraciones al Padre de la Grandeza, invocando su ayuda. El padre escuchó su oración y realizó la Segunda Evocación de sí mismo, »El Amigo de las Luces«, que convocó al »Gran Arquitecto« y este al »Espíritu vivo«, quien con sus cinco hijos descendió a la oscuridad para regresar al primer hombre a la luz: le extendió la mano derecha, lo alzó de la oscuridad, y lo llevó de nuevo al sitio de la luz. Hasta aquí el relato de san Agustín, quien, como sabemos, deja incompleto el mito maniqueo⁸. Consideramos que conoce perfectamente el resto: las partículas de la luz del alma del Hombre Primordial y de sus cinco hijos quedaron en la oscuridad, a la espera de la redención. El Espíritu Viviente regresó al Reino de la Oscuridad y llevó la guerra contra los demonios que allá habitaban: con sus cuerpos creó el mundo y liberó parte de la Luz que estaba prisionera. Así creó las ocho tierras y de sus pieles, los diez cielos. Por último, separó la luz que estaba dentro del Reino de la Oscuridad en tres partes, de acuerdo con su grado de mezcla con la materia. Con la luz sin mancha, creó el sol y la luna; con la luz que había sido ligeramente contaminada, creó las estrellas y también tres grandes Ruedas para la redención de esa Luz que la materia retuvo: la rueda de fuego, de agua y de viento. Se había creado, entonces, el mundo como un mecanismo para la redención de la luz restante. Antes que la gran máquina universal pudiera ponerse en marcha, el Tercer Enviado creó un camino hacia el Reino de la Luz; lo hizo bajo la forma de la »Columna de la Gloria« o »Columna de Luz«. Puede verse La Columna de la Gloria, en el cielo nocturno, como la Vía Láctea. Cuando la máquina del universo se puso en marcha, las partículas purificadas de luz ascendían a través de la Columna de la Gloria de la

⁶ *Kephalaion* 9, 38, 23-24, en F. BERMEJO RUBIO, J. MONTSERRAT TORRENTS, *El Maniqueísmo. Textos y fuentes*, 62 ss. C. CALABRESE, Agustín de Hipona y su recepción del mito maniqueo, 65.

⁷ J. VAN OORT, Manichaean Christians in Augustine's Life and Work, in: *Church History and Religious Culture* 90(2010)4, 505-546.

⁸ C. CALABRESE, Agustín de Hipona y su recepción del mito maniqueo, 67.

luna; de allí la luz redimida pasaba a un lugar llamado el »Nuevo Eón«, un lugar diseñado por el Gran Arquitecto⁹.

La Materia sin embargo quebró los vínculos del Primer Hombre con la sabiduría del origen. Los ángeles celestes ruegan a la tríada divina para que envíe un salvador que le devuelva la conciencia; es enviado Jesús, cuyo primer fin es salvar su alma. Todo el interés se centra ahora en el Alma del Mundo, pues en el devenir cósmico se desarrolla el proceso de auto-liberación divina. La reintegración al Sí-Mismo alcanzará su fin cuando toda la Luz esté congregada, cuando lo múltiple tenga conciencia de la Unidad. Desde esta perspectiva, el Maniqueísmo puede entenderse como un dualismo escatológico, pues contempla la reintegración completa de la luz, aunque el mito no aclara si la totalidad de las partículas de Luz alcanzarán la liberación o algunas quedarán prisioneras de aquella materia arrojadas a la profundidad. Con anterioridad, el mundo alcanzará su fin; esto estará precedido por las aflicciones que aparecen en la apocalíptica de la religión irania, del último judaísmo y del cristianismo. Finalmente vendrá el Gran Rey y realizará el último juicio, en el que lo bueno será separado de lo malo, que quedará inmovilizado en la profundidad. Con la derrota y juicio de las Tinieblas, elementos que ponen en evidencia la influencia de la apocalíptica cristiana (especialmente Mt. 25, 31-46), el mundo se desplomará y se producirá una gran conflagración, que lo regresará a un estado de materia informe o *bolos*¹⁰.

2. El horizonte lingüístico de la reflexión agustiniana

En el séptimo libro de las *Confesiones*, san Agustín alaba la sabiduría que encontró en »ciertos libros de los platónicos«¹¹, en los que halló el camino hacia »verdad

⁹ C. CALABRESE, Agustín de Hipona y su recepción del mito maniqueo, 65-67.

¹⁰ Vid. Kephalaion 40, 105, 5-7. F. DÉCRET, *Le »globus horribilis« dans l'eschatologie manichéenne d'après les traités de Saint Augustin*, Paris, 1974, 487-492. B. BENNETT, *Globus horribilis: The role of the Bolos in Manichaean Eschatology and its polemical transformation in Augustine's Anti-Manichaean writings*, en: J. A. BERG, A. KOTZÉ, T. NICKLAS, M. SCOPELLO (eds.), *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*, Leiden, 2011, 427-440. M. KRAUSE, P. LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt, 1971, 107. F. C. BURKITT, *The Religion of the Manichees*, Cambridge, 1925, 66.

¹¹ Conf. 7, 13; ya en c. acad. 2, 5 había reflejado la misma experiencia, aunque más plásticamente: »me abrasaron con un incendio increíble ... pero verdaderamente increíble, y más de lo que tú piensas, y aun añadiré más de lo que podía sospechar yo mismo«. P. G. PAVLOS, L. F. JANBY, E. K. EMILSSON, T. TOLLEFSEN, *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, Routledge, 2019, 1-15 (Introduction). P. F. BEATRICE, *Quosdam Platonicorum Libros. The Platonic Reading of Augustine in Milan*, en: *Vigiliae Christianae* 43(1989), 248-281. M. S. ALÉ, La concepción agustiniana del mundo en *Confesiones VII*, en: *Humanitas* 37(2018), 161-176. A. BUSINE, *Paroles d'Apollon: Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe – IVe siècles)*, Leiden/Boston, 2005, 241-242.

incorpórea«, leídos en correlación con el Evangelio de san Juan; aquellos libros hicieron evidentes las verdades a que habían llegado los filósofos y que resultaban útiles para una comprensión intelectual de la Revelación. Los principios para tal comprensión habían quedado establecidos en *De doctrina Christiana*¹²; aquí encontró los elementos para refutar los supuestos cosmológicos y teológicos del mito maniqueo, que establecía la existencia de una realidad divina material y dos principios (luz – oscuridad), eternos e igualmente poderosos, y para fundamentar su infinitud e incorporeidad. De estas lecturas, san Agustín aprendió, en efecto, a concebir a Dios como absoluto e incorpóreo: »Pero después que pusiste fomentos en la cabeza de este ignorante y cerraste mis ojos para que no vieran la vanidad (Sal. 137, 8), me dejé en paz un poco y se adormeció mi locura; y cuando desperté en ti, te vi de otra manera infinito; pero esa visión no procedía de la carne«.¹³

En el Neoplatonismo, san Agustín encontró, en clave cosmológica, una respuesta al tema del mal, que se le había presentado desde la adolescencia en Taagaste, y que lo había conducido a las respuestas del dualismo maniqueo. Ahora puede desechar la idea del mal como sustancia e incorporar una respuesta basada en los grados de semejanza de una única sustancia verdadera. Sin embargo, al mismo tiempo que señala la respuesta al problema del mal que encontró en los neoplatónicos, también apunta a dejar constancia de que esa respuesta, si bien fundamental, no fue definitiva, porque comunicaba también errores: »E indagué qué cosa era la iniquidad, y no hallé que fuera sustancia, sino la perversidad de una voluntad, que se aparta de la suma sustancia, que eres tú, Dios, y se inclina a las cosas ínfimas, y arroja sus intimidades (Ecle. 10, 10) y se hincha hacia afuera«.¹⁴ Así como para Platón forma

¹² 2, 60: »Si tal vez los que se llaman filósofos dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe, y en especial los platónicos, no sólo no hemos de temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores y aplicarlas a nuestro uso. Porque así como los egipcios no solo tenían ídolos y cargas pesadísimas de las cuales huía y detestaba el pueblo de Israel, sino también vasos y alhajas de oro y plata y vestidos, que el pueblo escogido, al salir de Egipto, se llevó consigo ocultamente para hacer de ello mejor uso, no por propia autoridad sino por mandato de Dios, que hizo prestaran los egipcios, sin saberlo, los objetos de que usaban mal; así también todas las ciencias de los gentiles, no sólo contienen fábulas fingidas y supersticiosas y pesadísimas cargas de ejercicios inútiles que cada uno de nosotros, saliendo de la sociedad de los gentiles y llevando a la cabeza a Jesucristo ha de aborrecer y detestar, sino también contienen las ciencias liberales, muy aptas para el uso de la verdad, ciertos preceptos morales utilísimos y hasta se hallan entre ellas algunas verdades tocantes al culto del mismo único Dios«.

¹³ Conf. 7, 20: »Sed posteaquam fovisti caput nescientis et clausisti oculos meos, ne viderent vanitatem, cessavi de me paululum, et consopita est insania mea; et evigilavi in te et vidi te infinitum aliter, et visus iste non a carne trahebatur.«

¹⁴ Conf. 7, 22: »Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras.«
C. Calabrese, Una comprensión de la realidad en clave neoplatónica. Dos pasajes del *De ordine*

parte del alma racional, para san Agustín, la »voluntas« es la facultad herida por el pecado original; dicha herida, fuera del contexto de la revelación, es decir, de la gracia, debe ser subsanada por la propia razón y, por ello, el Hiponense se refiere a los filósofos griegos como aquellos que saben qué deben buscar, pero fallan en las vías de indagación;¹⁵ en efecto, solo podían hallar el remedio en la Encarnación, pues encontrar la doctrina del logos no implica tener una experiencia directa y renovadora con la Segunda Persona, la única que puede salvar el hiato entre la inteligencia y la voluntad, que se creó con la caída. De la lectura del libro séptimo de *Confesiones*, queda claro que, para san Agustín, los neoplatónicos no llegaron siquiera a percibir dicha grieta y, por ello, su conversión solo podía acontecer luego de corregir la voluntad mediante la humildad, remedio que únicamente hallaba en las Escrituras, especialmente en las epístolas paulinas, donde se cierra la distancia entre el espíritu que está pronto y la debilidad de la carne¹⁶.

El pasaje que describe la estancia de san Agustín en la »regio dissimilitudinis«¹⁷ contiene, en sus rasgos constitutivos, el drama filosófico del séptimo libro de las *Confesiones*, pues este pasaje rinde tanto homenaje al platonismo cuanto revela su insuficiencia esencial¹⁸. En este texto, percibimos ecos de dos pasajes de la Primera Enéada de Plotino: por un lado, una descripción del »viaje interior« del alma, desde el reino de la materia hasta »nuestra querida patria« del Bien¹⁹ y, por otro, una discusión sobre la caída del alma en el vicio, en cuya caracterización Plotino retoma el giro de Platón »región de la desemejanza«:

»Por lo tanto, así como quien sube a partir de la virtud, da con la Belleza y el Bien, así también quien baja a partir del vicio, da con el Mal en sí, si comienza a bajar a partir del vicio. Y, si baja contemplando, da con la contemplación -comoquiera que ella sea- del Mal en sí; mas si baja haciéndose malo, se hace partícipe del Mal en sí, porque se mete completamente en la 'región de la desemejanza' (ἐν τῷ τῆς

de San Agustín, *Revista de Humanidades* 41 (2020), 105-128. N. O. Derisi, »Determinación de la influencia Neoplatónica en la formación del pensamiento de san Agustín. Los límites del platonismo en la filosofía agustiniana«, 276-287, disponible en <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/14133/1/determinacion-influencia-neoplatonica.pdf>. H. E. COSTARELLI BRANDI, Agustín de Hipona y la filosofía, en: *Philosophia* 72 (2012) 17-20.

¹⁵ Conf. 7, 7.

¹⁶ Conf. 7, 13.

¹⁷ Conf. 7, 16.

¹⁸ Idem.

¹⁹ En. I, 7, 8: El regreso al Bien está plásticamente presentado con una cita de la *Ilíada* II, 140: 9. »Huyamos, pues, a la patria querida«. F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Mendoza (Argentina), 1992.

ἀναμοιότητος τόπω), donde, sumergida en ella, habrá caído en un cenagal tenebroso²⁰.

Respecto del texto de Plotino, san Agustín considera que la ascensión del alma solamente es posible con ayuda divina (la acción de la gracia en el hombre); la variación, sin embargo, más profunda de la relectura agustiniana pasa por ubicar la metáfora de la »región de la desemejanza« en el corazón mismo de su comprensión de la verdad.

»¡Oh eterna verdad y verdadera caridad y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza, como si oyera tu voz en lo alto: »Manjar soy de grande: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí«.²¹

Tal vez la fuerte resonancia de la parábola del Hijo Pródigo, que abandona el solar paterno hacia regiones lejanas (»in regionem longinquam«²²), que, por las vicisitudes allá vividas, podría asociarse también al lugar de la desemejanza, y de cómo decide regresar y el recibimiento de su padre, tal vez hizo que san Agustín interpretara y variara el significado de la metáfora región de la desemejanza, respecto de Plotino: no ya una huida o una fuga, sino que presenta un regreso, producto de un autoconocimiento, en el que se aúna lo que antes de la lectura de los *Libri Platoniorum* estaba separado, es decir, la visión/conocimiento de lo que había que ver y el estar preparado para recibirla²³. Se trata justamente de aquello que san Agustín

²⁰ En. I, 8, 12. El giro, a su vez, depende de Platón, *Político* 273 d. M. DE BLASSI, Plotino y la novedad de su principio metafísico, en: *Franciscanum* 63(2021)176, 13-14.

²¹ Conf. 7, 16: »O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus (Psal. 42, 2), tibi suspiro die ac nocte (Ier. 9, 1). Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso (Ier. 31, 15): 'Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.'«

²² LUC. 15, 13.

²³ P. REMES, Self-Knowledge in Plotinus. Becoming Who You Are, en: U. RENZ (ed.), *Self-Knowledge: a History*, Oxford Scholarship Online, 2017, 1-18. Disponible en: <https://academic.oup.com/book/4734> (10/09/2023); A. VASILIU, Penser la réalité / Réalité de la pensée, entre l'acte et la puissance (Aristote, Plotin, Marius Victorinus), en: *Quaestio* 17(2017), 57-81; L. LAVAUD, Deux métaphysiques hors-sujet : la conception plotinienne de *l'ousia* intelligible (Traité 43 [VI, 2]) et son influence sur saint Augustin, en: *Quaestio* 17(2017), 83-109.

reitera de distintos modos a lo largo de su obra: volver a sí mismo, entrar en lo más recóndito del propio ser. El ascenso, en términos neoplatónicos, supone una caída previa en el dolor de las cosas inferiores y representa, en la vida del obispo de Hipona, una expresión del llamado cristiano a la purificación en la humildad, que prepara el camino de regreso a Dios.

La doctrina agustiniana de la voluntad herida por el pecado constituye el núcleo de la paradoja que alimenta la »regio dissimilitudinis«: como contrapartida de una »semejanza« con Dios se distingue el horizonte de una distancia que no es espacial, sino moral, a la luz de la parábola antes mencionada del Hijo Pródigo. Ambas referencias textuales, Plotino y san Lucas, se interponen y se enriquecen oblicuamente en la lectura que san Agustín ofrece de su vida; en ella, compara su alejamiento de Dios con el paradigmático exilio del Hijo Pródigo, hacia un lugar lejano, en términos de oscuridad espiritual:

»... pues lejos está de tu rostro quien anda en afecto tenebroso, porque no es con los pies del cuerpo ni recorriendo distancias como nos acercamos o alejamos de ti. ¿Acaso aquel tu hijo menor (Luc. 15, 11-32) buscó caballos o carros o naves o voló con alas visibles o hubo de mover las tabas para irse a aquella región lejana donde dispó lo que le habías dado ...? Así estar, en efecto, libidinoso es lo mismo que estarlo en tenebroso y lo mismo que estar lejos de tu rostro«²⁴

Fiel a la narrativa cristiana del neoplatonismo, el descenso a los estratos inferiores del ser no es un hundimiento sin remedio; en efecto, este descenso de san Agustín, que ilustra su propia historia, es una purificación que debe ser necesariamente transitada, si desea alcanzar el ascenso o regreso a Dios. Sin embargo, »desemejanza« es una distancia de Dios que no está determinada espacialmente, ¿cómo, entonces, debemos entenderla?²⁵ La respuesta a esta pregunta solo puede abordarse a través de otra pregunta: ¿por qué san Agustín usa una metáfora espacial, cuando insiste

²⁴ Conf. 1, 28: »... nam longe a vultu tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reeditur ad te, aut vero filius ille tuus minor equos vel currus vel naves quaesivit aut avolavit pinna visibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione vivens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior; in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a vultu tuo.« La metáfora de la »región de la desemejanza« es glosada nuevamente por san Agustín en conf. 12, 7, respecto de la »materia no formada«. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966, 327. W. THEILER, Porphyrios und Augustin, en: IDEM, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, 160-251.

²⁵ Sobre la inadecuación del lenguaje vid. Trint. 2, 25: propterea credendum est Verbum et Sapientiam Dei per suam substantiam in spatio loci terreni stetisse, quae pertendit a fine usque in finem fortiter et disponit omnia suaviter (Sap. 8, 1) et ita esse mutabile Verbum Dei per quod facta sunt omnia ut modo se contrahat modo distendat?«

claramente en su inadecuación? Nos pone en guardia para no falsear la cuestión, es decir, no colocándola bajo una interpretación literal; esta alerta contra la lectura al pie de la letra manifiesta el problema teórico de fondo que se plantea en el Libro undécimo, en el marco de la discusión acerca de la naturaleza del tiempo. El hecho de que la temporalidad solo pueda verse como extensión lineal y que el lenguaje humano sea también expresión de aquel tiempo sugiere que el uso del concepto espacial de distancia es emblemático de una carencia fundamental del lenguaje. Esta incapacidad expresa el reconocimiento de san Agustín de que su propio lenguaje es la expresión más íntima de la desemejanza. Paradójicamente, en su misma insistencia en que la »distancia« de la que habla no debe entenderse literalmente, san Agustín está al mismo tiempo definiendo el lenguaje como incapaz de captar la verdad literal de la naturaleza de Dios. Mediante el uso de metáforas espaciales, san Agustín se define a sí mismo como »exiliado« en la desemejanza del lenguaje figurativo, pues percibimos el tiempo en la misma medida en que somos capaces de leer o de escuchar un texto; en efecto, solo después de que las palabras regresan al silencio, o después de que el ojo completa su lectura de un texto, pueden ser medidos los espacios de tiempo entre un principio y un final. San Agustín enuncia este principio en el momento de describir cómo captamos la voz:

»Supongamos que voy a recitar un canto sabido por mí. antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él; más en comenzándole, cuanto voy quitando de ella para el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria y de distiende la vida de esta mi acción en la memoria, por lo ya dicho, y en la expectación, por lo que he de decir. Sin embargo, mi atención es presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito. Lo cual, cuanto más y más se verifica, tanto más, abreviada la expectación, se alarga la memoria, hasta que se consume toda la expectación, cuando, terminada toda aquella acción, pasare a la memoria. Y lo que sucede con aquel canto entero, acontece en cada una de sus particillas y con cada una de sus sílabas; y esto mismo es lo que sucede con una acción más larga, de la que tal vez es una parte aquel canto; esto es lo que acontece con la vida total del hombre, de la que forman parte cada una de sus acciones; y esto lo que ocurre con la vida de la humanidad, de la que son partes la vida de todos los hombres.«²⁶

²⁶ Conf. 11, 38: »Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum (Ps. 30, 20), cuius partes sunt omnes vitae hominum.«

Con una cita del *Salmo* 390, 20, san Agustín recapitula su análisis acerca de cómo podemos »conocer« un texto incluso cuando está en nuestro pasado, porque la memoria lo conserva de alguna manera. La raíz del problema se encuentra en que el saber únicamente adviene al final de una audición o lectura lineales, pues cada punto final para la vista o para el oído, resulta siempre eventual en sí mismo y, en cada aproximación, cada final abre un nuevo principio. Al igual que percibimos el paso del tiempo, del mismo modo, cada texto encuentra siempre unidades mayores de orden semántico y también unidades menores, hasta llegar a la sílaba, es decir, una serie de partes, que ilustra cómo el futuro pasa al pasado en la memoria, al recitar un salmo: lo que sucede en el conjunto acontece también en cada una de sus partes, hasta llegar a cada una de sus sílabas (esto igualmente vale para una acción más larga, en la que el salmo puede eventualmente quedar incluido, así como la vida de un hombre está constituida por cada una de sus acciones; así también la vida de la humanidad se recrea y se cumple en la biografía de cada hombre). Esta consideración de la vida y de la historia humanas como una secuencia de textos, en cierta medida autobiográficos, que únicamente tienen sentido respecto de otros textos es emblemática de la comprensión agustiniana de la temporalidad como una secuencia horizontal sin fin que, solo asintóticamente, llega a un »todo«²⁷. Para san Agustín, la »suma de las partes« nunca puede igualar el todo de Dios, porque postula una distinción esencial entre perpetuidad (infinidad de secuencia) y eternidad (infinidad de presencia). La brecha entre el todo provisional que constituye el »final« de una secuencia y el todo divino es infranqueable, porque el primero solo surge en un modo de negatividad, a través de la mutabilidad de las cosas terrenas²⁸.

3. Desemejanza y conversión: una respuesta neoplatónica.

»Y me admiraba de que te amara ya a ti, no a un fantasma en tu lugar; pero no me sentía en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado sobre estas cosas con gemido, siendo mi peso la costumbre carnal«.²⁹

²⁷ M. BEUCHOT, Signo y lenguaje en san Agustín, en: *Diánoia* 32(1986)32, 13-26. C. CALABRESE, E. JUNCO, La naturaleza del signo lingüístico. Esbozos agustinianos en *de Dialéctica y de Magistro*, en: *Revista de Filosofía Open Insight*, 12(2021)24, 83-107.

²⁸ M. W. FERGUSON, Saint Augustine's Region of Unlikeness: The Crossing of Exile and Language, *The Georgia Review* 29(1975)4, 852-854. <http://www.jstor.org/stable/41399554>. F. A. PASTOR, *Quaerentes summum Deum: Búsqueda de Dios y Lenguaje de Fe en Agustín de Hipona*, u: *Gregorianum* 81(2000)3, 453-491.

²⁹ Conf. 1, 23: »Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis«

La idea de *phantasma*, imagen evanescente o simplemente irreal, que ocupaba el lugar de Dios remonta, sin duda, al núcleo conceptual y psicológico de su experiencia maniquea. En efecto, poco antes, san Agustín se refirió negativamente a la doctrina a-cósmica de los seguidores de Mani: no alcanza la salvación quien no ama la creación y, en un tránsito a la primera persona, agregaba: »... como no me agradaba a mí cuando me desagradaban muchas de las cosas hechas por ti«³⁰. La noción de las dos sustancias, que vimos en el primer apartado de nuestro trabajo, refleja la idea de un dios material que se esparce en términos de espacio y que san Agustín había hecho objeto de veneración. La ruptura con el Maniqueísmo y el encuentro con el Neoplatonismo lo llevó a concebir el infinito en términos inmateriales³¹.

Habiendo ya presentado la postura del acosmismo de Mani, nos detenemos en la respuesta en sede neoplatónica; las cosas son buenas porque son y dependen de su creador; los modos de dicha existencia son múltiples, aunque tienen en común estar en la verdad. Para san Agustín, este es el principio de comprensión de la verdad que es Dios:

»Entonces fue cuando ‘vi tus cisas invisibles por la inteligencia de las cosas creadas’; pero no pude fijar en ellas mi vista, antes, herida de nuevo mi flaqueza, volví a las cosas ordinarias, no llevando conmigo sino un recuerdo amoroso y como apetito de viandas sabrosas que aún no podía comer«.³²

En efecto, »ver«, una de las metáforas más significativas de »comprender« (*conspexi*, en primera persona de singular), y descubrir las cosas que verdaderamente existen no implica, por sí mismo, el encuentro con el Ser en nuestra propia vida interior. El deseo de afincarse en el ser, tal vez el sentido último del Neoplatonismo, es ineficaz ante la percepción de la propia nada, entendida esta como estar alejado del amor »de Dios« (como genitivo subjetivo: »el amor que somos capaces de sentir por Dios«). Si bien esta filosofía tuvo una importancia decisiva en el proceso de su consolidación intelectual, luego de su tránsito por el Maniqueísmo, esta no prosperó como experiencia religiosa, pues el deseo no es suficiente en sí mismo. Cuando

³⁰ Conf. 7, 13 (o 23); en *De Genesi contra Manichaeos* 1, 25 cita esta objeción de los Maniqueos a la creación: »¿Qué necesidad había de que Dios crease tantos animales no necesarios para el hombre, incluso algunos dañosos«? N. BAKER-BRIAN, *Manichaeism an ancient faith rediscovered*, London/New York, 2011, 96-133.

³¹ Conf. 8, 14: »Esta visión no procedía de la carne«.

³² conf. 7, 23 – 24: »... tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non eualui, et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem. Et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam... « Encontramos la misma idea en serm. 50, 16.

el obispo de Hipona vuelve sobre el estado anímico y espiritual de esta época de juventud, especialmente en referencia a su alejamiento del maniqueísmo, retoma la noción fantasmagórica que tenía de Dios y el tortuoso camino de transformación: gozar de la perfección del ser no implica amar, pues el sacudimiento que produce la belleza debe poner en movimiento el deseo de perfeccionamiento de la voluntad. Esta circunstancia marca la discontinuidad en la aproximación a Dios: por un lado, el vínculo con un Ser en quien concentrar la atención, bajo la polivalente semántica del verbo *uidere*, a partir de su sentido fundamental de »fijar la mirada«, y, por otro, no saber cómo alcanzar aquella concentración o hacia dónde dirigir la mirada.

El Hiponense insiste en que el hallazgo de los medios intelectuales que hacen razonable transitar un cierto camino de salvación no implica, de ningún modo, su consecución; por ello, la mediación de Cristo facilita medios, como la Escritura y los sacramentos, que, mediante la búsqueda interior, conducen a la Palabra:

»Hermosas son todas las cosas haciéndolas tú; mas he aquí que tú, que las has hecho todas, eres inenarrablemente más hermoso. Si Adán no se hubiera apartado de ti por la caída, de su seno no se hubiera difundido el salitre del mar, es decir, el linaje humano profundamente curioso, y procelosamente hinchado, e inestablemente fluido; y así no hubiera sido necesario que tus ministros obrasen místicos hechos y dichos corporal y sensiblemente en muchas aguas. Pues así se me han presentado ahora los reptiles y volátiles, por los cuales imbuidos los hombres e iniciados, sometidos a sacramentos corporales, no fuesen más allá, a no ser que el alma viviese espiritualmente en otro grado y mirase a la consumación después de la palabra del principio«. ³³

Si bien la belleza de la creación puede conducirnos a la intuición de la inefabilidad de Dios, las consecuencias del pecado original, sin embargo, movieron a los seres humanos a la búsqueda de conocimiento; las metáforas marinas del texto antes citado, a las que era tan afecto san Agustín, valoran el elemento acuático como símbolo de la inestabilidad humana; este último nos muestra cómo el alma humana mira más allá: vive en tensión hacia la consumación de la palabra pronunciada en el principio absoluto. La profunda inspiración neoplatónica del texto citado pone de manifiesto que el regreso del hombre a Dios es, en lo fundamental, una expresión

³³ Conf. 13, 28 : »Et pulchra sunt omnia faciente te, et ecce tu inenarrabiliter pulchrior, qui fecisti omnia. A quo si non esset lapsus Adam, non diffunderetur ex utero eius salsugo maris, genus humanum profunde curiosum et procellose tumidum et instabiliter fluvidum, atque ita non opus esset, ut in aquis multis corporaliter et sensibiliter operarentur dispensatores tui mystica facta et dicta. Sic enim mihi nunc occurrerunt reptilia et volatilia, quibus imbuti et initiati homines corporalibus sacramentis subditi non ultra proficerent, nisi spiritaliter viveret anima gradu alio et post initii verbum in consummationem respiceret«. E. ZUM BRUNN, *Le Dilemme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux »Confessions«*, Amsterdam, 1984, 96-97.

del »regressus in rationem« en clave cristiana, es decir, el modelo que se consolidará como »intellectus fidei«, en el cual fe y filosofía se reclaman recíprocamente en la exploración de los caminos de la revelación³⁴. Esto responde a la experiencia religiosa de san Agustín, que percibe el riesgo, por un lado, del poderoso influjo del mito, es decir, su tránsito por el Maniqueísmo, y, por otro, de la impotencia del escepticismo que, en el caso del creyente, conduce a una fe sin inteligencia. Por este diálogo entre fe y sabiduría, san Agustín se refiere al (neo)platonismo como la »la filosofía más verdadera«³⁵; en el contexto de esta filosofía, san Agustín encontró el acceso a las verdades inteligibles, lo que hizo posible también la concordancia entre »verdadera religión« y »verdadera filosofía«³⁶.

»Allí se dice también que antes de todos los tiempos, y por encima de todos los tiempos, permanece incommutabilmente tu Hijo unigénito, coeterno contigo, y que *de su plenitud* reciben las almas para ser felices y que por la participación de la sabiduría permanente en sí son renovadas para ser sabias. Pero no encontré allí *que murió, según el tiempo, por los impíos y que no perdonaste a tu Hijo único, sino que le entregaste por todos nosotros.*«³⁷

En aquellos textos neoplatónicos encontró entonces, de diversas maneras, la coeternidad del Hijo con el Padre y que las almas felices alcanzan plenitud en cuanto participan de la sabiduría; también ha señalado lo que permanece ausente: la redención de la humanidad por parte del sacrificio del Hijo. Esta ausencia o »non est ibi« citado poco antes impide una real participación de la sabiduría; en efecto, sin la realidad temporal de la mediación de Cristo, no hay participación de la sabiduría. En la mirada agustiniana, la contemplación que proponen los mencionados Libros lleva a la idolatría y al orgullo, si en ella no está Cristo; es necesario, enton-

³⁴ *Ibidem*, 96-97.

³⁵ C. acad. 3, 19-20: »... uerissimae philosophiae disciplina ... « Para la Patrística griega y latina este giro no solo expresa la superioridad intelectual del cristianismo, sino, más profundamente, manifiesta una experiencia personalísima del creyente que avanza por este camino. A-M. MALINGREY, »PHILOSOPHIA«. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, Paris, 1961, 269-271.

³⁶ De ver. rel. 5,8. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1987, 46. G. MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains 1, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin*, en: *Recherches Augustiniennes* 2(1961), 309. A. MANDOUZE. *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, 500.

³⁷ Conf. 7, 14: »Quod enim ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus Filius tuus coaeternus tibi et quia de plenitudine eius accipiunt animae, ut beatæ sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur, ut sapientes sint, est ibi; quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est et Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum, non est ibi«. En este pasaje se entrelazan las siguientes citas bíblicas: Jn. 1, 16; Sab. 7, 27 y Rom. 5, 6; 8, 32.

ces, poner esta filosofía al servicio del Dios verdadero, para que sea »acabadamente verdadera«³⁸. Si los neoplatónicos alcanzaron el conocimiento de la inmutabilidad de Dios y de la bienaventuranza del alma que se vuelve a Dios, su realización, sin embargo, depende de una transformación del propio ser, solo posible por la fe en Cristo. Esta condición establece la diferencia fundamental con el maniqueísmo y con los »Libri platoniorum«; se trata de la filosofía de la interioridad que sale al encuentro del sentido espiritual del cristianismo, es decir, la realización de la vida divina en el creyente.

San Agustín emplea el giro »magis ese« para definir metafísicamente el fin de la vida del creyente o »beata uita«, y establece que se trata de una »participación ascendente« en »lo que es verdaderamente«. Veamos primeramente los alcances de los términos; la expresión »participación ascendente« significa aquello que permite al creyente alcanzar, mediante el ejercicio de la inteligencia espiritual, un nivel superior de ser³⁹.

Si, en efecto, la vida más elevada es la ciencia, únicamente estará disponible para aquellos que han sido dotados de inteligencia; consideramos que este modelo de vida superior se sustenta en el conocimiento de lo divino, que se alcanza mediante la mirada o inteligencia que purifica al hombre y lo eleva sobre un conocimiento puramente natural⁴⁰; por esta razón, san Agustín considera que tal elevación es gozo puro o »fruitio«⁴¹, que permite al hombre restablecer su esencia originaria. El conjunto de este movimiento que establece al ser humano en el ser es denominado »formatio« y en ocasiones también »reformatio«⁴². A partir de este vocabulario amplio, el Hiponense considera paulatinamente su especificación y su gradualidad: a) desde el punto de vista de su terminación (»perfici«); b) como momento de »refección« del alma (»refici«), que depende de la idea, antes enunciada, de recreación; c) también en vocabulario paulino conviene considerarlo como renovación (»renouare«) del alma que ha caído (»deficere«)⁴³. Por último, el regreso a la unidad o »colligi«⁴⁴, que es, al mismo tiempo, abandono de la »regio dissimilitudinis«, implica una cierta participación de la inmutabili-

³⁸ Civ. dei. 10, 32: »... philosophia uerissima ... «

³⁹ Lib. arb. 1, 17. E. ZUM BRUNN, *Le Dilemme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin*, 81-85.

⁴⁰ *Ibidem*, 94.

⁴¹ Quant. an. 33, 76: »prefructio summi et ueri boni«; ver. rel. 2, 21: »cuius essentia fruebatur«. Para caracterizar este mismo gozo o felicidad, san Agustín también recurre a la metáfora de la »unión amorosa« (immort. an. 6, 11).

⁴² Lib. arb. 3, 21; ver, rel. 41, 77 y 52, 101.

⁴³ Conf. 5, 1, 4 y 13.

⁴⁴ Lib. arb. 2, 41; conf. 1, 3; XI, 39; XII, 23.

dad de Dios, en oposición a la contingencia propia de lo creado. Este es el reposo que caracteriza al sabio: »En cambio, es algo cuando permanece, cuando se mantiene firme, cuando siempre es lo que es, como la virtud«. ⁴⁵ »Essere« (en cuanto estado), »manere«, »constare« ⁴⁶ caracterizan, entonces, el estado de reposo que alcanza el hombre como término de un movimiento tanto dinámico (respecto de sí) cuanto pasivo (respecto de Dios) ⁴⁷. Entendemos que estamos ante los rasgos esenciales, en clave cristiana, del denominado »regressus in rationem«. En *Confesiones*, dicho proceso se identifica con el Verbo o »aeterna ratio«, en tanto principio de los seres, a diferencia de los primeros diálogos, en los que se había caracterizado a la »ratio« como el Ser inmutable ⁴⁸. Por ello, consideramos la distinción entre los dos niveles de participación elaboradas en la época de los últimos diálogos: a) establece un horizonte ontológico para la concreción del regreso a Dios y b) permite comprender el modo de ser de la criatura espiritual. Por esta razón, san Agustín apela desde el principio a aquello que constituye la unidad profunda de su pensamiento: »Inquieto está nuestro corazón, hasta que descanse en ti« ⁴⁹.

Conclusiones

San Agustín evoca, en términos negativos, la metáfora de la semejanza y esta, en sede neoplatónica, expresa un imperativo ético, la »imitatio Christi«, que constituye la piedra angular del pensamiento agustiniano, en su instancia teológica. Si la desemejanza refiere, en términos espaciales, el hiato entre el Creador y las criaturas, esto, por consiguiente, pone de manifiesto que la distancia es signo de la inadecuación entre el alma y los designios de Dios y que, en cuanto tal, es un camino de reencuentro, que se cumple en términos de regreso; a su vez, la tensión fundamental en toda filosofía que echa raíces en la revelación radica en que el mal solo puede definirse como un cierto grado de diferencia con respecto a la Semejanza y,

⁴⁵ Beata vit. 1, 8: »Est autem aliquid, si manet, si constat, et semper tale est, ut est virtus«.

⁴⁶ Conf. 1, 1: »Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te« muestra por oposición aquel estado del sabio.

⁴⁷ Conf. 4, 18 (»si placent animae, in deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt in illo fixae stabi-liuntur; aloquin irent et perirent«); 11, 40 (»et stabo atque solidabor in te, in forma mea, ueritate tua«).

⁴⁸ Lib. arb. 3, 30. Ord. 2, 50. Immort. an. 6, 11. Conf. 11, 10. Seguimos la interpretación de E. ZUM BRUNN, *Le Dilemme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin*, 96-97, según la cual, san Agustín interpreta el Verbo en los términos del Logos plotiniano.

⁴⁹ Conf. 1, 1: »Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te«. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'Aventure de la raison et de la grâce*, 504. E. ZUM BRUNN, *Le Dilemme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin*, 79.

sin embargo, la diferencia o la multiplicidad en general deben justificarse, pues, el hecho de que Dios creara algo distinto de sí mismo podía regresar la comprensión de lo creado al punto muerto en que lo había dejado el Maniqueísmo. En última instancia, esta justificación busca que Dios no quede identificado y por lo tanto confutado en los términos de una gnosis acósmica, es decir, que concibe, con grado idéntico de ser, luz, bien y oscuridad, mal. La metáfora »región de la desemejanza«, expresa, en términos espaciales, una distancia de Dios que no es cuantificable en estos términos (una de las razones por la que la llamamos »espiritual«) y, en esta inadecuación, la imposibilidad del lenguaje de representar a Dios de algún modo directo (o literal, en términos de relato).

El fundamento del metafísico del Neoplatonismo y del Cristianismo se encuentra en la concepción de »Summum Bonum«, lo perfectamente idéntico a sí mismo. En este sentido, la tensión fundamental en toda teología radica en que el mal solo puede definirse como un grado de diferencia con respecto a la esencia absoluta de la Semejanza y, sin embargo, la diferencia o la multiplicidad deben justificarse, respecto de Dios, al crear algo distinto de sí mismo. Si el hombre dirige su vida hacia el no ser / mal como consecuencia de su propia decisión, con mayor razón se debe aceptar el caso de quien retoma el camino hacia el Ser; sin embargo, la voluntad es todavía débil, por el apego a las realidades de los estratos inferiores del ser. Dado que san Agustín ha caracterizado esta perspectiva en términos de »mal«, busca comprender a la criatura en oposición al Creador, cuya discontinuidad ontológica es absolutamente infranqueable; aquí echa raíces el concepto »regio dissimilitudinis«, en cuanto expresa la percepción antropológica fundamental de san Agustín sobre sí mismo, en términos de caída en el pecado o región de la desemejanza; esta condición afecta la intimidad de ser humano, en cuanto modo de participación en la vida divina, es decir, la condición de semejanza. ¿Es posible recuperarse de aquella afectación? La lectura de los »Libri Platoniorum« desempeñó aquí un papel de suma importancia, pues ordenó su comprensión de la realidad, aunque no le mostró el camino hacia el regreso al Verbo. Conversión es otro término para denominar la salida de la región de la desemejanza. Sin duda que el modo en que san Agustín asumió el proceso de su conversión se sostuvo en la interpretación de la Escritura y de la tradición apostólica, cuyo conjunto denominamos »doctrina«, pero comprendido a partir de esta experiencia personal, que pone de manifiesto la gracia, es decir, un modo de participar en la vida divina. La realidad de su conversión tuvo dos líneas solidarias entre sí, pues, desde un punto de vista puramente intelectual, san Agustín solo pudo aproximarse a la persona de Cristo después del encuentro con los »Libri Platoniorum«, aunque se preocupó por dejar en claro que no habría podido concretar la unión con Dios siguiendo estas enseñanzas de manera exclusiva. Si

bien san Agustín consideró que estos libros ofrecen verdad sobre Dios y el alma, también señaló que, en ellos, está ausente el mediador; sin embargo, esta observación no implicó un problema a la hora de atesorar lo esencial de la filosofía neoplatónica, desde el momento que su finalidad es alcanzar la sabiduría que conduce a la inmortalidad.

SVETI AUGUSTIN I USPON IZ *REGIO DISSIMILITUDINIS* RAZOČARANJE MANIHEJSTVOM I SUSRET S NEOPLATONIZMOM

Claudio CALABRESE* – Ethel B. JUNCO**

Sažetak: Neoplatonska metafora *regio dissimilitudinis* na negativan način priziva koncept sličnosti koja pak, u skladu s načinom na koji je sveti Augustin čitao Plotina, podrazumijeva nužan povratak Stvoritelju ili imitatio Christi. Taj doktrinarni temelj sadržava i biografske elemente iz vremena u kojem je sveti Augustin bio zanesen manihejskom gnozom; uz to čitanje *Libri Platoniorum* zaslužno je za njegov metafizički pristup Svetom pismu. Ukratko, u ovom se članku bavimo teorijskim i egzistencijalnim pretpostavkama obraćenja svetoga Augustina, shvaćenima kao način sudjelovanja u božanskom životu. Naša je metoda filološka u dvostrukom smislu: dok istražujemo tu zemlju različitosti koja je jezik, bavimo se samim pismom (*Confessiones*), kao i čitanjima koja su uključena u te isповijesti.

Ključne riječi: sveti Augustin; manihejstvo; neoplatonizam; rano kršćanstvo; udaljenost od Boga; povratak Bogu; preobraćenje; jezik i teologija.

* Dr. sc. Claudio Calabrese, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes, México), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, Villas de Bonaterra, 20296 Aguascalientes, Ags., Meksiko, ccalabrese@up.edu.mx

** Dr. sc. Ethel Beatriz Junco, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes, México), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, Villas de Bonaterra, 20296 Aguascalientes, Ags., Meksiko, ejunco@up.edu.mx

Il testo di Is 25 alla luce del TM, gli Scritti di Qumran ed il testo dei LXX

IVAN BENAKOVIĆ*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.1.2> •

UDK: 261-86ESE-2:27-243.22 • Original Scientific Paper

Received: 1st February 2023 • Accepted: 14th February 2024

Sommario: *Il rapporto tra il testo masoretico (TM) nell'edizione del manoscritto di Leningrado e il testo greco della Settanta (LXX) nelle edizioni critiche di Alfred Rahlfs e Robert Hanhart ed anche di Joseph Ziegler è veramente complesso. È necessario analizzare i testi confrontando meticolosamente le diverse testimonianze testuali che sono giunte ai lettori di oggi attraverso la storia della trasmissione degli stessi testi. In questo contributo, dunque, l'autore presenta un'analisi del confronto tra il TM del libro di Isaia e le diverse versioni testuali del testo greco dello stesso profeta apportate dalle edizioni critiche del testo greco della Settanta. Più precisamente, analizziamo il testo di Isaia 25 alla luce delle diverse tradizioni testuali, sia ebraiche che greche, per vedere finalmente se possiamo parlare di diverse teologie che sarebbero presenti nei testi dei diversi manoscritti che prenderemo in considerazione quando si tratta del testo di Is 25.*

Parole chiavi: *Isaia; testo masoretico; testo greco; Settanta; teologie; tecniche di traduzione*

Introduzione

Il TM rispetto al testo Greco dei LXX spesso appare molto diverso. Per questo, gli studiosi dei LXX da tanto tempo tentavano di dare un'analisi precisa delle somiglianze e le differenze tra la Scrittura Ebraica e quella Greca. Alla possibile conclusione si arriva soltanto se si mettono i due testi a confronto per vedere il loro rapporto preciso. Questo contributo vorrebbe seguire questa traccia ed essere propriamente una lettura attenta del TM di Is 25 allo scopo di

* Dott. Ivan Benaković,
Assistente, Facoltà di
Teologia Cattolica di
Đakovo, Università
Josip Juraj Strossmayer
di Osijek,
P. Preradovića 17,
31400 Đakovo,
Repubblica di Croazia,
ivan.benakovicc@
gmail.com

analizzare il suo rapporto con il testo greco dei LXX. Bisogna dire però che il TM che noi seguiremo sarà quello riportato dalla *Bibbia Ebraica Stuttgartensia* (BHS) cioè il testo del codice di Leningrado. Si analizzeranno quelle variazioni fra i testi più significative e non intero capitolo di Is 25. Saranno tuttavia quando si nota una differenza significativa nei manoscritti, consultate anche le altre edizioni greche dei primi secoli dello stesso testo, cioè quelle di Aquila, Simmaco e Teodoziona ma anche gli altri manoscritti che a volte danno una lettura significativamente diversa dal testo dei LXX.

1. Il testo di Is 25 alla luce del TM, gli Scritti di Qumran e il testo dei LXX¹²

In questo contributo, presentiamo un'analisi del confronto tra il TM del libro di Isaia 25 e le diverse versioni testuali del testo greco dello stesso profeta apportate dalle edizioni critiche del testo greco dei LXX. Per facilitare la lettura di questo contributo le varianti degli Scritti di Qumran saranno espone a note di piè pagina quando si notasse una notevole differenza tra il TM e quello di Qumran, oppure quanto sarà opportuno confermare il TM con il testo di Qumran.

1.1. ISAIA 25, 1 (TM – LXX)

TM ¹	LXX ²
<p>v. 1 הָיָה אֱלֹהֵי אֲתָהּ אֲרוֹמָמְךָ אֹדֶה שְׁמֶךָ כִּי עָשִׂיתָ פְּלֵא עֲצוֹת מְרַחֵק אֲמוֹנָה אֲמֹן</p> <p>Traduzione: Signore tu sei il mio Dio. Io ti esalterò, loderò il tuo nome perché hai fatto cose meravigliose, consigli da lontano fedeli e stabili.</p>	<p>v. 1 κύριε ὁ θεός μου δοξάσω σε ὑμνήσω τὸ ὄνομά σου ὅτι ἐποίησας θαυμαστὰ πράγματα βουλὴν ἀρχαίαν ἀληθινήν γένοιτο κύριε</p> <p>Traduzione: O Signore mio Dio ti glorificherò, canterò il tuo nome perché hai fatto cose meravigliose, un piano (consiglio) antico e vero, sia così Signore.</p>

Un paragone tra il TM e il testo dei LXX non porta molte divergenze, però si può fare qualche annotazione. L' espressione עֲצוֹת מְרַחֵק del TM, i LXX leggono – βουλὴν ἀρχαίαν, che a prima vista può essere tradotta alla stessa maniera, ma nello stesso tempo può essere vista in modo diverso. Il termine עֲצוֹת significa »i

¹ All'inizio bisogna dire che nel nostro contributo seguiamo il TM del codice di Leningrado riportato dalla *Bibbia Ebraica Stuttgartensia* (BHS).

² Nel nostro contributo seguiamo il testo dei LXX dalla versione critica di Joseph Ziegler della cosiddetta versione di Göttingen, ma anche quello di Alfred Rahlfs e Robert Hanhart.

consigli»³, mentre la parola βουλήν, che di per sé è un sostantivo singolare, si traduce anche come »piano«, e così il testo dei LXX suona proprio come un oracolo. Ci sorprende che il traduttore non usi il sostantivo al plurale, il che sicuramente avrebbe potuto fare. Sebbene troviamo l'espressione θαυμαστά πράγματα⁴ tradotta al plurale, allo stesso tempo βουλήν lo troviamo tradotta al singolare.⁵ Il fatto viene confermato anche dal punto che ἀρχαίαν nei LXX vuole accennare qualcosa di antico che concorda bene con il senso di una profezia, cioè un oracolo⁶. Poi vediamo che l'espressione ἡδὲ ἡνιμαξὶ nei LXX è resa soltanto con una parola – ἀληθινὴν che non cambia tanto il significato del nostro brano.

Per quanto concerne l'aggiunta – γένοιτο κύριε – che troviamo nel nostro testo, si debba dire che il traduttore fa accenno ad un evento programmato da Dio dai tempi antichi, che però adesso dovrebbe avere luogo. Così il traduttore fa proprio una sua personale interpretazione di questo testo. Per questo lo Scriba legge ἡδὲ come se fosse stato scritto ἡδὲ nel TM.⁷ Qui magari possiamo vedere come la traduzione dei LXX proviene da un contesto culturale, cioè dalla sinagoga dove la preghiera tipica erano proprio i Salmi.⁸ Lì erano stati composti in maniera molto simile a questo versetto di Isaia. Così l'espressione γένοιτο κύριε sarebbe una tipica acclamazione nel culto.⁹ Però dobbiamo dire che qui possiamo vedere anche una tecnica narrativa, chiamata »inclusio«, parola che viene all'inizio, e che poi si ripete alla fine per fare l'inclusio. Tutto ciò forse ha causato l'aggiunta delle parole γένοιτο κύριε.¹⁰

³ 1QIsa^a – si legge un po' diversamente ma questo potrebbe essere un errore scribale – dato che si trova la stessa forma in 1QIsa^b e nel TM. Cfr. E. ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, VTS 134, Leiden– Boston, 2010, 375.

⁴ Nel nostro contributo useremo ogni tanto la parola *traduzione* per dire che il testo dei LXX sia una traduzione, però siamo naturalmente coscienti che non si tratta semplicemente di una traduzione del TM nella lingua greca. Cfr. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah. An Analysis of Its Pluses and Minuses*, SBL-SCS 61; Atlanta, 2014, 60.

⁵ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah 24, 1 – 26, 6 as Interpretation and Translation. A Methodological Discussion*, SBL-SCS 62, Atlanta, 2014, 159.

⁶ Il profetizzare sarebbe una rivelazione del piano antico che adesso verrà a prendere luogo in realtà. Inoltre, si deve dire come il traduttore sembra fare un'armonizzazione con gli altri capitoli del libro. In Is 4, 2 leggiamo la stessa parola – βουλήν – in un contesto di teofania durante il tempo Messianico. Cfr. I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, R. HANHART, H. SPIECKERMANN (ed.), FAT 40, Tübingen 2004, 279-287.

⁷ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 159; M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 420 – 421.

⁸ Cfr. I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, 279-287.

⁹ Cfr. *ibid.*, 267.

¹⁰ Cfr. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 222-225; Nella Vulgata leggiamo il testo molto simile a quello dei LXX e così possiamo vedere come Girolamo fosse influenzato dai

Si può valutare anche l'uso del verbo δοξάζω nel testo Greco dei LXX. Probabilmente si tratta di un collegamento deliberatamente fatto con il capitolo precedente di Isaia, ossia di Is 24, 21-23. Così, il traduttore intende collegare il capitolo 25 con il capitolo precedente.¹¹ Non solo con il capitolo precedente, ma anche con gli altri capitoli perché il vocabolo che usa il traduttore e il suo significato sembrano essere proprio un'armonizzazione fatta dal traduttore. Si vede anche come il testo greco mostra un atteggiamento negativo verso ἔθνη, allo stesso modo come i testi: Is 14, 16 e Is 24, 13.¹²

1.2. Is 25, 2 (TM – LXX)

TM	LXX
<p>v. 2</p> <p>כִּי שָׂמַתְּ מַעֲיָר לְגֵל קָרְיָהּ בְּצוּרָהּ לְמַפְלָה אֲרָמּוֹן וְרִים מַעֲיָר לְעוֹלָם לֹא יִבְנֶה</p> <p>Traduzione: Poiché tu hai fatto dalla città una onda, una città inaccessibile (hai fatto) in rovina, un castello degli stranieri da una città- per sempre non sarà ricostruita.</p>	<p>v. 2 ὅτι ἔθηκας πόλεις εἰς χῶμα πόλεις ὄχυράς τοῦ πεσεῖν αὐτῶν τὰ θεμέλια τῶν ἀσεβῶν πόλεις εἰς τὸν αἰῶνα οὐ μὴ οἰκοδομηθῆ</p> <p>Traduzione: Perché hai posto le città in un muro, le città ferme hai fatto cadere fin dalle loro fondamenta; la città degli empi non sarà edificata più in eterno.</p>

Nel v. 2 si nota come il testo dei LXX diverge da quello del TM molto di più del primo. Innanzitutto, notiamo che il testo del TM appare molto poetico e quello dei LXX cerca di renderlo uguale. Ma si deve dire che noi non possiamo sapere quale fosse il livello di conoscenza dell'Ebraico da parte del traduttore greco. Le sue libere traduzioni non ci danno ragioni per dire che la sua conoscenza della lingua Ebraica era molto alta.¹³ Allo stesso tempo egli fa dei cambiamenti che possono

LXX: »Domine Deus meus es tu. Exaltabo te, confitebor nomini tuo quoniam fecisti mirabilia, cogitationes, antiquas fideles amen« (VUL – Is 25, 1); cfr. A. VAN DER KOOIJ, Interpretation of the Book of Isaiah in the Septuagint and in other Ancient versions, in: C. MATTHEWS MCGINNIS, P. K. TULL (ed.), »As those who are thought«. *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, SBL – Symposium Series 27, Atlanta, 2006, 49-68.

¹¹ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 158.

¹² Cfr. *ibid.*, *LXX Isaiah*, 159.

¹³ Cfr. E. J. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History, A New Edition in English including The God of the Maccabees*, A. TROPPER (ed.), vol. I, Leiden – Boston, 2007, 171 – 174; Al tempo anche il cristianesimo e la lingua Greca assumono un ruolo eminente mentre l'uso del Ebraico cessa di avere una grande importanza, per questo vedi S. P. BROCK, To Revise or Not to Revise: Attitudes to Jewish Biblical Translation, in: G. J. BROOKE, B. LINDARS, S. S. F (ed.), *Septuagint*,

essere considerati pienamente come il frutto delle varie tecniche come vedremo in seguito.¹⁴ L'ebraico fa con i cambiamenti delle parole, usando il parallelismo delle stesse. L'ebraico, dunque, usa due parole: עִיר e קְרִיָה per indicare »la città«, mentre i LXX usano una sola parola – πόλις. Ma non solo questo, i LXX traducono con il sostantivo al plurale la parola che nel testo ebraico si trova al singolare, quindi il testo greco parla delle città e non di una città sola. Soltanto la terza volta quando incontriamo questa parola anche i LXX la traducono al singolare. Da questo punto in poi si può analizzare se il nostro traduttore aveva a disposizione una diversa *Vorlage* del testo ebraico, oppure ha tradotto deliberatamente diversamente dal testo.¹⁵ Importante è anche vedere che molto probabilmente il testo ebraico pone l'accento sulla città degli Assiri, ossia la città di Babilon. Il testo di Isaia 13, 20 vede la città di Babilon come la città che non sarà ricostruita mai più.¹⁶ Poi, il sintagma קְרִיָה – בְּצוּרָה לְמַפְלָה – nel testo Greco è stato tradotto – πόλεις ὄχρας τοῦ πεσεῖν αὐτῶν. Dunque, si vede come il testo greco sia più descrittivo, ossia non rende la parola ebraica in senso pieno e letterale. Certamente, il senso della frase non cambia significativamente. In seguito il TM dice – אֲרָמֹן יְרִים – mentre il testo greco – τὰ θεμέλια τῶν ἀσεβῶν – cambia il significato del testo. Una cittadella degli stranieri, nel testo dei LXX diventa »il fondamento degli empi«, oppure delle persone ingiuste. Questo cambiamento tratteremo in seguito.

L'espressione τὰ θεμέλια che traduce אֲרָמֹן dal TM, si dovrebbe probabilmente leggere in paragone con il testo di Is 24, 23 dove si annuncia la distruzione dei fondamenti delle città forti. Questo evento stabilirà finalmente il regno di Dio sul Sion a Gerusalemme.¹⁷ Si deve aggiungere inoltre come la parola ebraica – אֲרָמֹן – non fosse più in uso, così il traduttore aveva la difficoltà a capirla ed a tradurla propriamente. La stessa traduzione della parola אֲרָמֹן con la parola θεμέλια si trova anche nei libri di Amos (Am 1,4) e Michea (Mi 1, 6; 6, 2), però il significato varia. Ma un senso a quello di Is 25 sarebbe in Ez 30, 4, dove leggiamo come »cadono i fondamenti«. Dunque, il senso indicherà una completa distruzione.¹⁸ La parola ebraica è

Scrolls and Cognate Writings. Papers presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings, Manchester, 1990, SBL – SCS 33, Atlanta, 1992, 301-338.

¹⁴ Cfr. I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, 202 – 203.

¹⁵ Cfr. E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Third Edition, Completely Revised and Expanded, Winona Lake, 2015, 173.

¹⁶ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 159-161; A. VAN DER KOOIJ, »*Interpretation of the Book of Isaiah in the Septuagint and in other Ancient versions*«, 63.

¹⁷ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 161 – 162.

¹⁸ Cfr. A. VAN DER KOOIJ, »*Interpretation of the Book of Isaiah in the Septuagint and in other Ancient versions*«, 63.

stata tradotta anche con *βασις* nelle Cronache (2 Cro 36, 19) e Lamentazioni (Lam 2, 5). I libri: 3 – 4 Re nei LXX la traducono con *ἀντρον τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως* (cf. 1 Re 16, 18) con il significato di »camera interna«.¹⁹

IQIs^a, ma anche *IQIs^b* seguono il TM. Eugene Ulrich nella sua edizione degli Scritti di Qumran, ipotizza che il cambiamento da *יְרֵי* in *τῶν ἀσεβῶν* sia probabilmente dato dal fatto che in ebraico la parola *יְרֵי* (sg. *יָרַי*) è stata cambiata con la parola *יְרֵי* (sg. *יָרַי*) che potrebbe essere tradotta con *ἀσεβῶν*.²⁰ Questo fenomeno di aplografia si nota spesso come il problema delle traduzioni dei testi ebraici. Le lettere *י* e *ר* spesso erano state scambiate una con l'altra.²¹ Però, non deve essere questo il caso. Il cambiamento delle parole avrà senso per chi conosce il contesto più vasto del libro di Isaia. Nei capitoli 24 – 26 del libro di Isaia l'accento si sposta proprio sul giudizio delle città ingiuste, cioè sui *ἀσεβῶν*.²² Così, collegando il capitolo 25 con i capitoli 24 e 26 possiamo vedere l'intenzione del traduttore (cf. Is 24, 8; 25, 5; 26, 10; 26, 19). Egli cambia il TM a motivo della sua interpretazione del testo. Ma, questa conclusione è plausibile solo quando si collega il capitolo 25 con i capitoli precedenti e successivi dove appariranno chiari i suoi motivi nella traduzione.²³ Un altro caso problematico è il fatto che non sappiamo se dobbiamo leggere le parole *יְרֵי* e *יְרֵי* nel senso di una sola città della quale parla il profeta, oppure di più città.

1.2.1. Is 25, 2 in confronto con le altre edizioni testuali

Per il versetto due troviamo anche diverse attestazioni nei manoscritti. Per esempio, la prima volta quando viene utilizzata la parola *πόλις*, nel testo S* si trova la variante *πολυν*, dunque vuole dire singolare. Invece l'ultima attestazione di detta parola che il TM usa sempre al singolare, nei parecchi manoscritti si usa al plurale, mentre il testo dei LXX usa per la prima volta il singolare. Questo fenomeno lo vediamo in: S^c, A^v, V, 48-93, *Siro-esapla*, *Siro-palestinese*.²⁴ Un altro problema viene

¹⁹ Cfr. I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, 197-198.

²⁰ Cfr. E. ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, VT. S 134, Leiden– Boston, 2010, 375.

²¹ Cfr. R. L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, Supplements to the JSJ 124, Leiden – Boston, 2008, 113; E. TOV, *The Text-Critical Use of the Septuagint*, 163 – 164.

²² Cfr. A.VAN DER KOOIJ, »*Interpretation of the Book of Isaiah in the Septuagint and in other Ancient versions*«, 63.

²³ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 160.

²⁴ Cfr. J. ZIEGLER (ed.), *Isaias. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis*, vol. XIV, Göttingen, 1939, 207.

dal fatto che il verbo *οικοδομηθή* che è al singolare, esiste anche al plurale in altre versioni: *Syh* e Girolamo.²⁵

1.3. Is 25, 3 (TM-LXX)

TM	LXX
<p>v. 3</p> <p>עַל כֵּן כִּבְדוּךָ עִם עַז קְרִיַת גּוֹיִם עָרִיצִים יִירְאוּךָ</p> <p>Traduzione: Perciò ti onorerà un popolo forte, una città dei popoli malvagi ti temeranno.</p>	<p>v. 3 διὰ τοῦτο εὐλογῆσει σε ὁ λαὸς ὁ πτωχός καὶ πόλεις ἀνθρώπων ἀδικουμένων εὐλογήσουσίν σε</p> <p>Traduzione: Perciò (per questo) ti glorificherà il popolo dei poveri e le città degli uomini ingiusti ti benediranno.</p>

Nel v. 3 si trovano notevoli cambiamenti nel senso che il testo dei LXX diverge significativamente dal TM. Il primo grande cambiamento nel testo dei LXX tratta il sintagma ὁ λαὸς ὁ πτωχός che nel TM si trova come – עַז עִם. Un popolo forte dal TM cambia in un popolo dei poveri nei LXX. A questo punto notiamo come molti autori vedono soltanto un errore del traduttore che ha reso erroneamente le parole עַז- עִם con il ὁ λαὸς ὁ πτωχός.²⁶ Da un altro lato, con *Cunha* si può dire che il traduttore introduca intenzionalmente i poveri nel testo e li dipinga con i vari aggettivi che spiegano la loro situazione (es. ἔνδειαν, διψώντων, ταπεινή). Essi sono messi in contrasto con gli uomini ingiusti che si alzano contro di loro. Per questo sarebbe opportuno dire che il tema dei poveri sarà visto come il tema centrale del traduttore greco.²⁷

In seguito il testo greco traduce la parola עָרִיצִים con ἀδικουμένων²⁸ che non è la traduzione giusta, perché עָרִיצִים non deve essere a prima vista un gruppo di persone ingiuste.²⁹ Certamente la parola עָרִיצִים può portare in sé anche il senso della ingiustizia, ma non necessariamente. Probabilmente dobbiamo prendere la parola ἀδικουμένων come un termine tecnico per spiegare tutte le azioni violente da parte degli oppressori di Israele (cf. Is 10, 20; 23, 13; 25, 3-4; 43, 24; 51, 23). L'ultimo cambiamento nel testo è la traduzione di יִירְאוּךָ nel testo greco in εὐλογήσουσίν.

²⁵ Cfr. J. ZIEGLER (ed.), *Isaias*, 207.

²⁶ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 91.

²⁷ Cfr. *ibid.*, 162 – 164.

²⁸ R. R. Ottley accenna che non si deve usare il participio passivo perché il verbo nell'Ebraico ha una voce attiva. Per questo vedi R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus)*, Translated and Edited by R. R. Ottley, vol. I, London 1904, 225.

²⁹ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 91-92.

Qui, il significato della frase cambia completamente, perché il testo dei LXX traduce con un verbo completamente diverso. Dire che »*temere*« e »*benedire*« siano la stessa cosa non sembra molto probabile. Sembra interessante come il testo dei LXX utilizzi lo stesso verbo εὐλογέω all’inizio e alla fine del versetto, mentre non si tratta dello stesso verbo. Quindi, a nostro parere il cambiamento può essere visto fatto deliberatamente. Più probabile sarebbe dire che il traduttore avrebbe voluto spostare l’accento sulla glorificazione di Dio, e non parlare del timore nei rapporti con Dio.³⁰ Invece per quanto riguarda il testo di Qumran si nota che il testo trovato a Qumran segue il TM.³¹

1.4. Is 25, 4 (TM – LXX)

TM	LXX
<p>v. 4</p> <p>כִּי הָיִיתָ מְעוֹז לְדָל מְעוֹז לְאֲבִיוֹן בְּצַר לוֹ מִחֶסֶד מַצְרָם צֶל מְחַרְבֵּי כִּי רוּחַ עֲרִיצִים כְּנֶרֶם קִיר</p> <p>Traduzione: Perché tu sei stato una fortezza per il debole, una fortezza per il povero nella sua angoscia; un rifugio dalla tempesta, un’ombra dal caldo perché lo spirito dei tiranni (malvagi) è come la tempesta contro (sul) il muro.</p>	<p>v. 4 ἐγένου γὰρ πάση πόλει ταπεινῆ βοηθός καὶ τοῖς ἀθυμῆσασιν διὰ ἔνδειαν σκέπη ἀπὸ ἀνθρώπων πονηρῶν ῥύση αὐτοῦς σκέπη διψώντων καὶ πνεῦμα ἀνθρώπων ἀδικουμένων</p> <p>Traduzione: (Tu) sei stato infatti per ogni città umile un aiuto ed uno scudo agli scoraggiati, a causa della povertà (necessità); dagli uomini empì li salverai; uno scudo per coloro che hanno sete, ed il respiro degli uomini ingiusti (oppure – un soffio per gli uomini che sono stati trattati ingiustamente?).</p>

Il v. 4 pone grandi cambiamenti nel significato del nostro testo. La traduzione dei LXX sembra essere piuttosto un’interpretazione del TM. Certamente basata sull’idea del TM. Naturalmente, si può valutare una possibile diversa *Vorlage* ebraica che il traduttore greco aveva a sua disposizione. Il TM dice: כִּי הָיִיתָ מְעוֹז לְדָל מְעוֹז לְאֲבִיוֹן, mentre nel testo dei LXX troviamo un cambiamento del soggetto (כִּי הָיִיתָ מְעוֹז לְדָל; ἐγένου γὰρ πάση πόλει), cioè non si tratta della persona che è debole ma vediamo che il testo si riferisce ad ogni città umile (sottoposta, oppure umiliata?). Dio appare come colui che è stato unico aiuto (βοηθός) alle città umiliate, mentre nel testo ebraico l’accento è posto su Dio che si fa vedere come la forza che ha cura

³⁰ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 163.

³¹ Cfr. E. ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls*, 375.

delle persone deboli e povere (מְעוֹל לְדָל). Notiamo però che la parola מְעוֹל nel TM non viene tradotta ogni volta, ma soltanto una volta. Forse a causa di una *abberatio oculi*, perché le parole sono molto vicine. Questo fenomeno si trova spesso nei manoscritti, oppure, si tratta di una cesura delle parole che sono ripetute.³² Allo stesso tempo la possibile spiegazione può essere che la parola מְעוֹל che si ripete due volte, per la prima volta viene capita come la città (עִיר) e dopo come »l'aiuto« (עֵזֶר).³³ È anche interessante vedere come la parola מְעוֹל è tradotta negli altri casi del libro di Isaia. In Is 17, 10: τοῦ βοηθοῦ σου ; 23, 14: τὸ ὀχύρωμα; 25, 4: βοηθός; 30, 2: τοῦ βοηθηθήναι. Così vediamo che ci sono due campi semantici per la parola מְעוֹל: a) »la forza« che viene dalla radice – עז; b) »aiuto« – עֵזֶר.³⁴ Si nota come il TM usa la tecnica di parallelismo che è molto diffusa nella poesia ebraica, mentre il testo greco non tenta di imitarla. Il testo ebraico continua facendo il parallelismo – מְחַרְבֵּי צֶלְמָרְם, ossia il merismo. Dio è colui che protegge dalle piogge (tempeste) ma anche dal caldo, vuol dire colui che protegge sempre le persone deboli. Invece nel testo greco la lettura è diversa nel senso che con il sintagma – τοῖς ἀθυμήσασιν διὰ ἔνδειαν σκέπη, si vuole includere il senso del Dio che protegge tutti coloro che sono scoraggiati a causa della necessità. Il testo greco sembra più descrittivo di una traduzione letterale. La ragione è che Dio aiuta tutti gli scoraggiati. Poi, il testo greco – ἀπὸ ἀνθρώπων πονηρῶν ῥύσῃ αὐτούς, non concorda minimamente con il testo ebraico. Si introduce un nuovo tema, quello degli uomini maligni, cioè Dio li libera dagli uomini che fanno del male. Quindi, può darsi che il traduttore non abbia capito il sintagma מְחַרְבֵּי, perché già nel versetto 2. si vede tale problema. La parola רֵי (pl. יְרִי) che si traduce »straniero«, era probabilmente tradotta come se fosse יְיָ (pl. יְיָ) che vuol dire »malvagio (empio)«. Questo cambiamento spiega bene come le parole ἀνθρώπων πονηρῶν entrino nel testo greco. Notiamo però come sia probabile che il traduttore continua l'idea già proposta nel v. 2 dove parlava delle città degli ingiusti. In questo modo, si fa un parallelismo delle idee nel testo greco.³⁵ Infatti la parola רֵי (pl. יְרִי) si traduce solo in In 25 con ἀνθρώπων πονηρῶν. In Is 1, 7; 43, 12; 61, 5 si traduce con ἄλλοτρίους e ἄλλογενεῖς.³⁶

È molto importante vedere anche come la parola יְיָ (pl. יְיָ) viene tradotta in altri casi nei LXX. La troviamo per esempio nei seguenti passi: Is 13, 11 (יְיָ * ἀνόμων);

³² Cfr. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 197 – 198; 296.

³³ Cfr. R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint*, 225.

³⁴ Cfr. R. L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation*, 112.

³⁵ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 164.; R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint*, 225.

³⁶ Cfr. A. VAN DER KOOIJ, »*Interpretation of the Book of Isaiah in the Septuagint and in other Ancient versions*«, 63.

Mal 3, 15 (מִיָּגֵי * ἄλλοτρίους); Mal 3, 19 (מִיָּגֵי * οἱ ἄλλογενεῖς). Notiamo come la parola מִיָּגֵי appare diversamente nei LXX. A volte appare la traduzione »malvagi' e anche a volte »stranieri«. Dunque si deve fare molta attenzione quando ci avviciniamo al testo dei LXX perché non esiste una sola tecnica della traduzione del testo, come si può ben vedere nel nostro caso.

Le parole σκέπη διψώντων probabilmente si riferiscono all'idea del testo ebraico – צל מִחַרְבַּי. Tuttavia, è già accennato che צל מִחַרְבַּי si deve leggere insieme con le parole che precedono – מִחַרְבַּי מִחַרְבַּי, perché qui notiamo piuttosto un parallelismo che funziona molto bene nel testo ebraico. Invece, il testo greco ha preso soltanto una parte del parallelismo Ebraico e ha tradotto con σκέπη διψώντων. Quindi, la parola σκέπη può essere la ripetizione di tutto ciò che la precede, oppure un doppiante di צל. Invece la parola σκέπη traduce il sintagma – צל מִחַרְבַּי.³⁷ Invece, il cambiamento si può spiegare anche in un altro modo. Conseguentemente, le parole – ῥύση αὐτούς, per Troxel³⁸ potrebbero essere spiegate in due modi: 1) Si tratta di un'invenzione del traduttore ed esse non trovano un equivalente nel testo ebraico; 2) Il possibile equivalente potrebbe essere la parola מִחַרְבַּי.³⁹ Ottley invece opta per un'altra spiegazione a causa della parola צל e il verbo לְצַד che vuol dire »salvare«. ⁴⁰ Allo stesso tempo la parola διψώντων insieme con ταπεινῆ si può interpretare in senso spirituale, ossia considerando le persone che hanno passione per il loro Dio, cioè che sono completamente assetate di Dio. Alla fine si arriva alla conclusione che il testo greco fa il paragone tra ὀλιγόψυχοι διψώντες e ἀδικουμένων. Si può trattare però anche di una situazione di un'oppressione concreta a causa dell'uso delle parole ἔνδειαν, διψώντων e βοήθος. Queste parole richiamano una vera oppressione nel libro di Giuditta (cf. Gdt 7, 22.25). Il popolo soffre a causa della capitolazione della città che non ha né cibo né bevande. Dio appare come colui che libera il suo popolo dagli oppressori.⁴¹

La fine della frase nel testo ebraico e la successiva traduzione nel testo greco nascono dal problema dell'interpretazione. Il TM dice – פִּי רוּחַ עֲרִיצִים קִיָּרָם קִיר, mentre i LXX leggono καὶ πνεῦμα ἀνθρώπων ἀδικουμένων. Subito appare chiaro che siamo davanti a un testo diverso dai LXX. Il cambiamento deriva dal fatto che i LXX hanno capito diversamente le parole del testo ebraico. L'espressione

³⁷ Cfr. R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint*, 225.

³⁸ Cfr. R. L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation*, 124.

³⁹ Cfr. *ibid.*, 126.

⁴⁰ Cfr. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 170; Cfr. לְצַד in: F. BROWN, S. R. DRIVER, A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Massachusetts, ¹⁵2014, 664. (=BDB)

⁴¹ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 164-165.

ἀνθρώπων ἀδικουμένων non trova un equivalente nell'ebraico, almeno non la parola ἀνθρώπων.

1.5. Is 25, 5 (TM – LXX)⁴²

TM	LXX
<p>v. 5</p> <p>כְּחֶרֶב בְּצִיּוֹן שָׂאוּן זָרִים תִּכְנִיעַ חֶרֶב בְּצֶל עֵב זְמִיר עֲרִיצִים יִעָנֶה</p> <p>Traduzione: Come il calore in una terra arida, tu hai domato il tumulto degli stranieri; (come) il calore con ombra di una nuvola, un canto dei tiranni è stato attenuato.</p>	<p>v. 5 (εὐλογήσουσιν σε)⁴² ὡς ἄνθρωποι ὀλιγόψυχοι διψῶντες ἐν Σίῳ ἀπὸ ἀνθρώπων ἀσεβῶν οἷς ἡμᾶς παρέδωκας</p> <p>Traduzione: (Ti benediranno) come uomini scoraggiati, che hanno sete in Sion, da uomini empì dai quali ci hai salvato.</p>

Il v. 5 nei LXX diverge completamente dal TM. Ciò che leggiamo nel TM sembra essere semplicemente interpretato nel testo greco. I LXX continuano l'idea »degli uomini empì« – ἀπὸ ἀνθρώπων ἀσεβῶν οἷς ἡμᾶς παρέδωκας – che si alzano contro gli scoraggiati – ἄνθρωποι ὀλιγόψυχοι. Il testo ebraico utilizza le immagini della natura – כְּחֶרֶב בְּצִיּוֹן, חֶרֶב בְּצֶל עֵב – mentre il testo Greco utilizzando l'immagine della natura cambia la scena parlando degli uomini che si trovano in dette condizioni – διψῶντες. Aggiungendo un toponimo – ἐν σίῳ che sembra essere un errore del traduttore, poiché nel testo ebraico si trova la parola – זָמִיר. Si può valutare la natura di questo cambiamento, se questo sarà fatto propriamente deliberatamente o soltanto una traduzione erronea. Sarebbe possibile che in realtà si trattasse di un cambiamento deliberato perché il testo greco insiste sul fatto che Dio libera gli uomini in Sion – ἀπὸ ἀνθρώπων ἀσεβῶν οἷς ἡμᾶς παρέδωκας. Infatti, dobbiamo leggere il v. 5 in collegamento con i versetti che lo precedono perché sembra molto probabile che lo Scriba segua la stessa idea già mostrata nei versetti precedenti. Forse il punto è che lo scriba non vuole cambiare l'idea che ci siano gli uomini empì che opprimono i poveri e che poi Dio li libera dalle loro mani. Nei versetti precedenti abbiamo

⁴² Le prime due parole sono omese dai Mss S', A'-26, Q^{ms}, 36, C', 403, 534, 538 etc. L'edizione critica dei LXX di Rahlfs le mette nella sua versione all'inizio del versetto, mentre la versione critica di Ziegler le omette e comincia il versetto con ὡς ἄνθρωποι. Secondo la edizione critica dei LXX di Ziegler le parole sono un'aggiunta per l'armonizzazione del v. 5 con il testo di Is 25,3 dove si usa lo stesso verbo. Il suo argomento è basato sul fatto che il testo di Q omette queste parole. Egli infatti vede il testo Q come il testo più plausibile per essere il testo originale di Isaia. Cfr. *ibid.*, 166–167.

visto il verbo ῥύομαι e adesso si usa il verbo παραδίδωμι. Poi, di nuovo può darsi che il testo greco cambi la parola ἴϛ (pl. ἴϛἴϛ) con ἴϛ (pl. ἴϛἴϛ).

Il testo greco ἀπὸ ἀνθρώπων ἀσεβῶν οἷς ἡμᾶς παρέδωκας non appare essere la traduzione del TM. Il testo ebraico legge diversamente. Il testo greco si deve probabilmente leggere nel suo contesto immediato. I biblisti pensano che si tratti di un caso di intertestualità con gli altri testi come ad esempio Sal 27, 12 oppure Sal 41, 3. È molto probabile che il traduttore abbia fatto la sua traduzione in collegamento con Is 64, 6-7, poiché il contesto di Is 64 è molto simile al contesto di Is 25. Quindi, può essere che con questa stesura il traduttore mostri la propria condizione nella quale è situato.⁴³

Sarà molto importante vedere l'intenzione del nostro traduttore. Infatti notiamo come lui mette in confronto due gruppi che si oppongono: ἄνθρωποι ὀλιγόψυχοι e ἀνθρώπων ἀδικουμένων (cf. Is 25, 3-4). Is 25 si deve quindi leggere sempre nel suo contesto immediato, altrimenti tutti i cambiamenti non si possono facilmente spiegare. Il testo mette in rilievo due gruppi che si oppongono, e fa spazio per l'azione di Dio che salva il suo popolo. Il termine ὀλιγόψυχοι ricorre ancora tre volte nel libro: Is 35, 4; 54, 6; 57, 15 e 11 volte in vari casi dei LXX: Num 21, 4; Gdc 8, 4; 10, 16; 16, 16; Gdt 7, 19; 8, 9; Sal 76, 4; Sir 4, 9; 7, 10. La parola si riferisce alla fame, che può condurre fino a una condizione disperata. In Is 25, 5 la parola avrebbe il significato più vicino allo stato di una condizione di scoraggiamento umano. Questa situazione infatti dispone l'umanità verso Dio che la può liberare con la sua forza liberatrice.⁴⁴

Sarà importante dire che i versetti 4 e 5 creano insieme una struttura chiasmica. I versetti concordano tra loro a causa dell'uso di espressioni: ἀνθρώπων πονηρῶν e ἀνθρώπων ἀσεβῶν attraverso un participio sostantivato – διψῶντες. Quindi, non è da scartare la possibile intenzione del traduttore greco quando traduce questi due versetti proprio in questa maniera.⁴⁵

Il gruppo di scoraggiati si trova in Sion. Si tratta di un cambiamento molto importante nel testo greco. Abbiamo già accennato che potrebbe essere un errore scribale, perché la parola non viene spesso utilizzata nella Torah. Non è impossibile quindi vedere anche un cambiamento fatto deliberatamente in collegamento con il contesto immediato del testo. Troviamo il termine ἐν Σίῳν anche in Is 24, 23 dove traduce le parole – צִיּוֹן יִרְבֵּץ. Lì leggiamo come il Signore regnerà su Sion.

⁴³ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 169 -170; M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 395.

⁴⁴ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 167 – 168.

⁴⁵ Cfr. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 244.

Questa immagine fa contrasto con gli uomini che soffrono su Sion. Il Signore nel futuro prenderà cura di questo gruppo e lo libererà. Successivamente, l'espressione »su questo monte« si può riferire soltanto a Sion. I versetti di Is 25, 6-7.10 parlano di un'occupazione di Sion, mentre Is 25, 10 recita una liberazione. Anche in Is 32, 2 leggiamo come Sion si dipinge come terra arida. Nello stesso modo quando leggiamo in Is 25, 6-8 di coloro che hanno sete su Sion si arriva alla conclusione che Sion è occupato dai popoli stranieri e chiama Dio per la libertà nel futuro.⁴⁶

1.5.1. Is 25, 5 in confronto con le altre edizioni testuali

Altre versioni greche presentano una lettura diversa da quella dei LXX. Dopo ἀπὸ ἀνθρώπων sino alla fine del versetto nel testo di *Teodosiano* troviamo un testo diverso: ηχον αλλογενων καταισχυνεις καουσωνα εν σκεπη νεφους κληματιδα ισχυρων ταπεινωσεις Q Syh (»ταυτα μετα αστερικων προσκειται« *Tht.*) che è più vicino al TM. Tuttavia, ci sono altri manoscritti che hanno una lettura più vicina a quella del TM. Mentre nei LXX leggiamo οἷς ἡμᾶς παρέδωκας negli altri manoscritti troviamo una lettura diversa: και λαον αλλογενων καταισχυνεις και εσκεπαζω ημας in *Syr*. Oppure nella versione *Boairica* leggiamo anche un'aggiunta al testo: + ηχον αλλογενων καταισχυνεις.

1.6. Is 25, 6 (TM – LXX)

TM	LXX
<p>v. 6</p> <p>הַשֵּׁה יְהוָה יְהוָה צְבָאוֹת לְכֹל הָעַמִּים בְּהָר הַזֶּה מִשְׁתֵּי מִשְׁמַרְיִם מִשְׁמַרְיִם מִשְׁמַרְיִם מִשְׁמַרְיִם מִשְׁמַרְיִם מִשְׁמַרְיִם מִשְׁמַרְיִם</p> <p>Traduzione: E farà Il Signore degli eserciti per tutti i popoli (nazioni) su questo monte un banchetto di cibi succulenti e un banchetto di vini vecchi (eccellenti), di cibi pieni di midollo, di vini vecchi raffinati.</p>	<p>v. 6 καὶ ποιήσει κύριος σαβαωθ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐπὶ τὸ ὄρος τοῦτο πίνονται εὐφροσύνην πίνονται οἶνον</p> <p>Traduzione: E farà il Signore Sabaoth per tutte le nazioni su questo monte, berranno la gioia, berranno il vino.</p>

Con il v. 6 comincia la nuova sezione nel capitolo. Si cambia il tema del discorso profetico, ma anche i personaggi. La maggioranza degli autori infatti vede in questo

⁴⁶ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 168-169.

capitolo tre canti che sono ben distinti tra loro ma formano una sezione coerente.⁴⁷ Comunque, ci interessa come il testo dei LXX abbia capito questo il cosiddetto secondo canto del capitolo 25.

Il testo ebraico è notevolmente diverso da quello dei LXX. La prima cosa da osservare è come il testo greco parla delle nazioni – *πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*, mentre il testo ebraico ha – *לְכָל הָעַמִּים*, non è una traduzione equivalente. In seguito, si vede che nel testo greco manca l'oggetto dell'azione del Signore. Mentre nel TM si dice che il Signore preparerà un banchetto – *מְשֶׁמֶת*, il testo greco omette questa parola (cf. *ἐπὶ τὸ ὄρος τοῦτο...*) e non è chiaro che cosa in realtà viene preparato dal Signore. A questo punto anche Eusebio di Cesarea era perplesso.⁴⁸ Successivamente il TM fa riferimento in una maniera a quello che sarà preparato dal Signore – *מִשְׁמֶת הַשֶּׁמֶת מְשֶׁמֶת מְשֶׁמֶת מְשֶׁמֶת*. Il testo dei LXX non traduce i parallelismi nel TM ma ha un testo diverso: *πίονται εὐφροσύνην πίονται οἶνον*.

Vediamo in che senso si possono capire i cambiamenti fatti. Innanzitutto diciamo che non si deve necessariamente aggiungere un oggetto dopo il verbo *ποιέω*, perché dal contesto immediato è chiaro di che cosa si tratta. Il testo dice che l'azione si svolge sul monte Sion. Lì ci sarà una specie di banchetto. Il fatto è affermato con l'uso delle parole *πίονται εὐφροσύνην πίονται οἶνον* che non si debbono subito vedere come una traduzione sbagliata perché le parole *εὐφροσύνην + οἶνον* le ritroviamo insieme in altri passi nella Bibbia, per esempio in Gdt 12, 13. Conseguentemente, le nazioni gioiscono bevendo il vino, mentre il popolo di Dio si trova in una situazione di angoscia. Alla fine dobbiamo chiederci: il banchetto per le nazioni delle quali parla il testo sarà un banchetto positivo o no? Nel testo seguente appare chiaro come il testo non sembri mostrare un positivo atteggiamento riguardo alle nazioni *su questo monte*.⁴⁹ D'altra parte qui possiamo forse vedere semplicemente la tecnica del traduttore greco che non voleva ripetere le parole dell'ebraico. Egli semplicemente voleva rendere il testo più leggibile per i suoi lettori. Queste omissioni a causa di una enumerazione nel TM si notano spesso quando i LXX traducono il TM (cf. Is 1,11; 28, 25; 30, 32; 37, 12 etc.)⁵⁰.

⁴⁷ Cfr. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1 – 39. A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 19, New Haven – London, 2000, 357 – 365; H. WILDBERGER, *Isaiah 13 – 27. A Continental Commentary*, Minneapolis, 1997, 514–541.

⁴⁸ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 171.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 171 – 172.

⁵⁰ Cfr. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 190-191; R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint*, 226.

1.7. Is 25, 7 (TM – LXX)

TM	LXX
<p>v. 7</p> <p>וּבִלְעַ בְּהָר הַזֶּה פָּנֵי הַלּוֹט הַלּוֹט עַל כָּל הָעַמִּים וְהַמַּסְכָּה הַנְּסוּכָה עַל כָּל הַגּוֹיִם</p> <p>Traduzione: Distruggerà su quel monte la faccia del velo, il velo (che copre) tutti i popoli e la coperta stesa su tutte le nazioni.</p>	<p>v. 7 χρίσονται μύρον. ἐν τῷ ὄρει τούτῳ παράδος ταῦτα πάντα τοῖς ἔθνεσιν ἢ γὰρ βουλή αὕτη ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη</p> <p>Traduzione: Si ungeranno con il profumo (mirra). Su questo monte, libera tutte le cose a tutte le nazioni, questo infatti è il piano (consiglio) su tutte le genti (nazioni).</p>

Il testo dei LXX nel v. 7 appare di nuovo diverso. Le parole all'inizio sembrano ripetere l'idea del testo precedente – χρίσονται μύρον,⁵¹ mentre parlano di unzione. Poi, il testo dei LXX non segue il TM. Mentre il testo ebraico annuncia lo scioglimento del velo che copre i popoli – וּבִלְעַ בְּהָר הַזֶּה פָּנֵי הַלּוֹט הַלּוֹט עַל כָּל הָעַמִּים, il testo greco invece parla di una liberazione più generica – ταῦτα πάντα. Vediamo anche che le parole הַלּוֹט הַלּוֹט non sono tradotte ambedue nel testo dei LXX. Probabilmente possiamo dire che il traduttore non voleva la cosiddetta figura retorica di geminazione nel TM. Lo scriba non voleva semplicemente ripetere la stessa parola, e l'ha saltata. Oppure si tratterebbe di una parablepsis.⁵² Poi, il verbo usato nell'Ebraico – וּבִלְעַ dipinge la distruzione della coperta che copre le nazioni e si dovrebbe tradurre al tempo futuro. Il testo greco invece usa il verbo παράδος (libera; salva!) nel modo imperativo e non è chiaro a che cosa si riferisca esattamente. Alcuni pensano che il verbo si debba leggere in connessione con il profeta che è colui che deve annunciare la liberazione del popolo oppresso. Altri infatti fanno riferimento al Signore che sembra essere il soggetto nel contesto immediato.⁵³ In ebraico si usano due termini per il popolo – הָעַמִּים e הַגּוֹיִם, mentre il testo greco usa soltanto il termine ἔθνη. Alla fine notiamo come il testo greco aggiunge le parole che non si trovano nel testo ebraico – ἢ γὰρ βουλή. Forse, per fare riferimento a quello che era stato detto all'inizio – βουλήν ἀρχαίαν ἀληθινήν (cf. Is 25, 1).

L'espressione χρίσονται μύρον si usa tre volte nei LXX: Gdt 10, 3; Am 6, 6; Is 25, 6. Nel testo di Amos vediamo come il bere vino e l'unzione possono andare insieme. Il traduttore greco così mostra come utilizza i testi dei profeti minori per formare la

⁵¹ Notiamo come le edizioni critiche del testo greco non concordano su questa collocazione. Dove si devono mettere le parole χρίσονται μύρον non sembra chiaro. L'edizione di Rahlfs le mette alla fine del v. 6, mentre quella di Ziegler all'inizio del v. 7.

⁵² Cfr. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 196; 294 -295.

⁵³ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 173; I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, 278.

sua traduzione di Isaia. Dunque non dobbiamo subito concludere che si trattasse di un senso positivo. Perché ormai abbiamo accennato più volte come sembra molto importante prendere il testo di Is 25 nel contesto immediato del libro di Isaia per arrivare al suo profondo messaggio teologico. Le nazioni che fanno festa sul Sion, al posto del popolo di Dio, cioè al posto degli assetati, saranno nel futuro sterminate in un atto solo da parte di Dio liberatore.⁵⁴

Torniamo ancora una volta sul senso del banchetto che sarà preparato dal Signore per le nazioni. Partendo dalla frase – ταῦτα πάντα τοῖς ἔθνεσιν ἢ γὰρ βουλή αὕτη ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη, cerchiamo di spiegare il suo significato. Notiamo che la parola usata per le nazioni, ossia per i popoli è ἔθνη e non ὁ λαός che si usa esclusivamente per il popolo di Dio. Quindi, il senso del ταῦτα πάντα in collegamento con τοῖς ἔθνεσιν è positivo? Ciononostante *Seeligmann*⁵⁵ non vuole collegare il testo di Is 25 con Ob 1, 16, io direi con *Cunha* che suona plausibile almeno prenderlo in considerazione. Così, considerando Ob 1, 16, non diremmo che il testo dovrebbe leggersi in un senso positivo. Sulla base di Obadia il testo di Is 25, 6 dovrebbe essere letto nel senso negativo. Il Signore finalmente giudicherà le nazioni sulla base del loro atteggiamento riguardo al suo popolo. Certamente, questo versetto era stato letto da molti in un senso positivo, però soltanto a causa del collegamento con il Nuovo Testamento dove nel Vangelo di Matteo (cf. Mt 26, 29) leggiamo di un banchetto finale positivo. Dunque, il testo non sembra avere una sfumatura molto positiva. Il piano programmato da tanto tempo ha per suo compito alla fine la distruzione dei popoli che sono stati la causa di una grave oppressione del popolo di Dio.⁵⁶

1.7.1. Is 25, 7 in confronto con le altre edizioni testuali

Altri manoscritti e le traduzioni greche leggono il testo diversamente da quello dei LXX. Notiamo in seguito gli esempi: χρίσονται μύρον + τρυγίων διυλισμένων και καταπιεται (καταπιονται και πιονται Syr) V Syr; χρίσονται μύρον + και παραδοθησονται εν τω ορει τουτω παραδοσει και καταπιεται L' -46-233 403' 449'; χρίσονται μύρον + και παραδοσει παραδοθησονται εν τω ορει τουτω Q^{mg} (om. τουτω).

1.7.2. Is 25, 7 nelle versioni dell'esapla

La versione di Simmaco ci riporta una lettura diversa:

σ' – και καταποντιει εν τω ορει τουτω προσωπον του εξουσιαστου του εξουσιαζοντος παντων των εθνων και η χρισις η κεχρισμενη κατά παντων των εθνων
(»E distruggerà sul questo monte la faccia di un potente che ha potenza su tutte le nazioni; e l'unzione che è avvenuta in tutte le nazioni.)

⁵⁴ Cfr. I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, 226; W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 172 – 173.

⁵⁵ Cfr. I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, 226.

⁵⁶ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 173 – 174.

A questo punto notiamo come Simmaco traduce il TM in modo completamente diverso. Perché egli ha voluto tradurre così? Dalla sua traduzione è evidente come si introduce sulla scena una nuova figura. Mentre »un governatore« che ha potenza su tutte le nazioni sarà distrutto, emerge la figura del Messia, uno che sarà unto e porterà la pace sulla terra. La sua lettura è piuttosto messianica. Ma ci si deve chiedere – di che tipo sarà il Messia che verrà? Questo non possiamo saperlo con certezza. La figura messianica era aspettata infatti dai rabbini in Galilea, e per questo alcuni pensano che la versione di Simmaco sia stata prodotta tra i rabbini. Alla fine la discussione rimane aperta, perché non possiamo con tanta chiarezza dire quale sia stata l'intenzione di Simmaco per fare la traduzione così.⁵⁷ D'altra parte Girolamo ci riporta anche le varianti di Aquila e Teodoziona dove si vede come loro hanno capito il testo ebraico in maniera diversa traducendo la parola טְהִיָּה con la parola σκοτίας che sembra piuttosto una traduzione interpretativa:

a' – faciem **tenebrarum tenebrarum** super omnes populos

(*a'* e *θ'* – το προσωπον της σκοτίας)

s' – faciem **dominatoris qui dominatur** super omnes populos

1.8. Is 25, 8 (TM – LXX)

TM	LXX
<p>v. 8</p> <p>בִּלְעֵ הַמָּוֶת לְנֶצַח וּמָחָה אֶדְנִי יְהוָה דְּמָעָה מֵעַל כָּל פָּנִים וְחָרַפַת עֲמֹו יָסִיר מֵעַל כָּל הָאָרֶץ כִּי יְהוָה דִּבֶּר</p> <p>Traduzione: Annienterà la morte per sempre e asciugherà il Signore Dio le lacrime da tutte le facce e toglierà ignominia del suo popolo su tutta la terra perché il Signore ha parlato.</p>	<p>v. 8 κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας καὶ πάλιν ἀφείλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου τὸ ὄνειδος τοῦ λαοῦ ἀφείλεν ἀπὸ πάσης τῆς γῆς τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησεν</p> <p>Traduzione: La morte, dopo essere stata forte, annientò (loro), e di nuovo Dio ha tolto ogni lacrima da tutti i volti; l'ignominia (vergogna) del popolo ha tolto da tutta la terra, questo infatti la bocca di Dio ha parlato.</p>

Nel centro del poema tra i nostri testi troviamo grandi differenze nel senso. Il testo greco sembra esprimere una situazione già accaduta – κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας καὶ πάλιν, mentre il TM si esprime usando il tempo futuro – בִּלְעֵ הַמָּוֶת לְנֶצַח. Nel testo ebraico il soggetto del verbo è Dio, cioè Egli e colui che annienterà la morte

⁵⁷ Cfr. A. VAN DER KOOIJ, Teacher Messiah and World-Wide peace. Some comments on Symmachus' version of Isaiah 25: 7-8, in: *JNSL* 24 (1) 1998, 75 – 82.

per sempre, mentre nel testo greco non sembra chiaro quale sarà l'oggetto del verbo κατέπιεν. Se partiamo dal contesto l'oggetto dovrebbe essere πάντα τὰ ἔθνη del versetto precedente. In questo senso Dio ha cominciato scacciare via le nazioni sul monte Sinai.⁵⁸

Torniamo però all'inizio del versetto nel TM – בְּלַע הַמִּן הַלְּבָבִי. Il sintagma הַלְּבָבִי in greco è tradotto con ἰσχύσας e questo è molto interessante per quanto concerne le altre occasioni in cui troviamo questa espressione. *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* porta le seguenti glosse per la radice הַלְּבָבִי: »splendor or glory of God; duration throughout eternity; successful«⁵⁹. In Hab 1, 4; Job 4, 20; 14, 20; 20, 7; 23, 7 – il sintagma era tradotto con εἰς τέλος. In 2 Sam 2, 26; Ger 3, 5; Am 1, 11; 8, 7; Lam 5, 20 – con εἰς νίκος. Poi in Hab 3, 19 con τοῦ νικῆσαι e in 1 Cro 29, 11 con il sostantivo ἡ νίκη. Sembra probabile che da questo campo semantico abbiamo la traduzione con il verbo ἰσχύσας – »prevalere, vincere« – in Is 25, 8. Quando però il traduttore voleva esprimere la permanenza temporale sempre utilizzava anche le parole εἰς τὸν αἰῶνα (cf. Is 28, 28; Ger 50, 39), oppure εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον (cf. Is 13, 20; 33, 20). Così, alla fine mettiamo in discussione il significato del versetto Is 25, 8.⁶⁰

Notiamo anche come nei LXX viene aggiunta la parola πάλιν che non appare nel testo ebraico. Il problema è come la dobbiamo tradurre. Di solito si traduce con »ancora«, cioè »di nuovo«, pero nel contesto qui non avrebbe molto senso. Sarebbe meglio tradurla in un altro modo. Vediamo quindi il senso pieno della frase in greco. Il senso sarebbe che Dio ha già cominciato a tagliare via le nazioni ed in un'altra parte ha cominciato ad asciugare le lacrime del suo popolo. Non soltanto questo, ma Dio ha anche cancellato tutta la vergogna del suo popolo.⁶¹ Il testo poi continua a essere diverso nella versione greca nel senso che aggiunge e omette alcune parole. Mentre il TM legge: »il Signore Dio asciugherà le lacrime da ogni volto« - il testo greco invece dice: »Dio asciugherà tutte le lacrime da ogni volto«. Il cambiamento non sembra così grande perché il senso del testo rimane lo stesso. Si vede come il testo greco traduce – הַיְיָ יִבְרַח – soltanto con una sola parola: ὁ θεός. Sembra probabile che il traduttore non abbia trovato una parola che potesse essere equivalente all'espressione del TM. Allo stesso tempo infatti avrebbe potuto tradurre l'espressione con ὁ δεσπότης κύριος come troviamo in Is 1, 24; 3, 1;

⁵⁸ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 174 -175.

⁵⁹ Cfr. הַלְּבָבִי in: L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER (ed.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. I, Leiden – Boston – Köln, 2001, 716. (= HALOT)

⁶⁰ Cfr. A. PIETERSMA, *Exegesis in the Septuagint: Possibilities and Limits (The Psalter as a Case in Point)*, in: KRAUS, R. G. WOODEN (ed.), *Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, SBL – SCS 53, Atlanta, 2006, 33-45.

⁶¹ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 174–175.; R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint*, 227.

10, 33.⁶² In seguito, notiamo la tendenza dei LXX di tradurre con l'aggiunta di $\pi\acute{\alpha}\nu$ quando in ebraico nei versetti vicini si trova la particella כֹּל .⁶³ E dopo i due testi corrispondono nel senso, anche se notiamo alcune differenze. Il TM dice: $\text{וְיִרְחַתְּ אֶת כָּל הָאָרֶץ עִמּוֹ יְסִיר מְעַל כָּל הָאָרֶץ}$, che quasi ugualmente corrisponde al testo greco: $\tau\acute{o} \delta\upsilon\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \lambda\alpha\omicron\upsilon \acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu \acute{\alpha}\pi\omicron \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma$. Con il cambiamento nel senso che il TM legge »il popolo suo«. Il pronome personale attaccato al sostantivo nel TM non viene tradotto in greco. Così, si perde una sfumatura che ci presenta profonda relazione del popolo con il suo Dio.⁶⁴ Il versetto finisce con la conferma che proprio Dio ha parlato. La formula è tipica dei testi profetici – $\text{כִּי יְהוָה דִּבֶּר}$. I LXX aggiungono le parole – $\tau\acute{o} \gamma\alpha\rho \sigma\tau\acute{o}\mu\alpha$. Può essere che il traduttore abbia malinteso la parola כִּי , e l'abbia cambiata con la parola כִּי . Ma è anche opportuno vedere in Is 34, 16 e 40, 5 come $\text{כִּי - כִּי} + \text{כִּי}$ non ha corrispondenza in greco. Invece qui il testo greco aggiunge la parola che manca nel testo ebraico.⁶⁵

Il testo Greco dunque rende chiaro che la morte è un agente di Dio. Egli usa la morte per realizzare il suo programma. Infatti, in Is 9, 7 leggiamo come Dio mandò la morte come vero agente contro Giacobbe – Israele. Questo sarà il primo contributo teologico nel nostro testo. Poi, notiamo come due volte viene usato il verbo $\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu$ ⁶⁶ che rende chiaro quale è lo scopo del testo – mostrare un'azione di Dio contro le nazioni sul monte Sion. L'azione già cominciata che finalmente porterà la salvezza per il suo popolo. Dio così comincia ad asciugare le lacrime del suo popolo. Ma anche a portare via la vergogna del suo popolo. Le parole – $\tau\acute{o} \delta\upsilon\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \lambda\alpha\omicron\upsilon$, vogliono esprimere la vergogna del popolo, poiché deve abitare in una terra straniera. Si vergognano perché sono sotto il controllo degli stranieri. La stessa parola era usata in Gioele 2, 17. Questa vergogna è giunta al termine.⁶⁷

Il testo greco mostra chiaramente un'opposizione: $\acute{\epsilon}\theta\nu\epsilon\sigma\iota\nu$ e $\acute{o} \lambda\alpha\acute{o}\varsigma$. Si nota come la traduzione di עַמְּיָה con $\acute{\epsilon}\theta\nu\epsilon\sigma\iota\nu$ non è usuale. Questo conferma la chiara opposizione tra due nazioni. Queste che sono $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu \acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\acute{\omega}\nu$ e in un'altra parte la nazione di Dio – $\acute{o} \lambda\alpha\acute{o}\varsigma \acute{o} \pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$. Il suo popolo – מִצְרַיִם – comincia a essere consolato dal suo Dio. Questo è chiaro anche quando paragoniamo il nostro testo con Is 24, 13-16. Quindi, cambiando i tempi dei verbi, il traduttore greco voleva mostrare

⁶² Cfr. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 67.

⁶³ Cfr. *ibid.*, 41.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, 113.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 346.

⁶⁶ Probabilmente il secondo verbo ha preso il posto anche del primo. Infatti, sarebbe più opportuno tradurre con il verbo – $\acute{\epsilon}\xi\alpha\lambda\epsilon\iota\phi\omega$ – come in Ap 7, 17; 21, 4 ; R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint*, 227.

⁶⁷ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 174 -176.

come la liberazione di Dio che era stata annunciata in Is 25, 4 al tempo futuro; adesso ha avuto luogo, oppure almeno ha cominciato a essere una cosa reale – ἀφείλεν.⁶⁸

1.8.1. Is 25, 8 nelle versioni dell'Esapla

Le parole »κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας« nei LXX si trovano tradotte diversamente nelle seguenti traduzioni dell'Esapla:

α' – καταποντισει τον θανατον εις νικος (»Inghiottirà la morte nella vittoria – vittoriosamente«)

σ' – καταποθηναι ποιησει τον θανατον εις τελος (»Farà sì che la morte sarà inghiottita fino alla fine – oppure per sempre«)

θ' – κατεποθη ο θανατος εις νικος (»La morte è stata inghiottita – distrutta – nella vittoria«)

Mentre il testo dei LXX dice: καὶ πάλιν ἀφείλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου τὸ ὄνειδος τοῦ λαοῦ ἀφείλεν ἀπὸ πάσης τῆς γῆς τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησεν, si trovano le seguenti varianti nelle versioni di Simmaco, Aquila e Teodoziona:

σ' και εξαλειφει κυριος ο θεος από προσωπου παν δακρυον και το ονειδος του λαου αυτου περιελει από πασης της γης ότι κυριος ελαλησεν

(»Eliminerà il Signore Dio da ogni faccia tutte le lacrime e toglierà via la vergogna del suo popolo da tutta la terra perché il Signore ha parlato «)

α' – θ': συμφωνως εξεδωκαν, che vuol dire che le versioni di Aquila e Teodoziona concordano con la versione di σ'.

1.9. Is 25, 11 (TM – LXX)

TM	LXX
<p>v. 11</p> <p>וַיִּשְׁטַח יְדָיו בְּקִרְבּוֹ כַּאֲשֶׁר יִפְרֹשׂ הַשְּׂהִי לְשׂוֹתוֹ וַיִּשְׁפֹּל יָדָיו עַם אֲרָבוֹת יְדָיו</p> <p>Traduzione: Ed egli stenderà le sue mani nella sua parte interna (nel suo centro) come stenderà (le mani) il nuotatore per nuotare e abbasserà la sua superbia con il movimento delle sue mani (nonostante il movimento vivace delle sue mani).</p>	<p>v. 11 και ἀνήσει τὰς χεῖρας αὐτοῦ ὃν τρόπον και αὐτὸς ἐταπεινώσεν τοῦ ἀπολέσαι και ταπεινώσει τὴν ὕβριν αὐτοῦ ἐφ' ἃ τὰς χεῖρας ἐπέβαλεν</p> <p>Traduzione: E stenderà le sue mani in maniera (come) egli umiliò per distruggere (distrusse), così egli umilierà la sua superbia nella maniera in cui ha steso le sue mani.</p>

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, 176 – 177.

Il v. 11 che continua la narrazione di umiliazione di *Moab*, viene tradotto di nuovo in modo diverso nel testo greco dei LXX. Il testo greco omette – בְּקִרְבּוֹ כְּאִשׁוֹר יְפָרֵשׁ – הַשְּׂחָה לְשָׁחוֹת, ossia la splendida metafora che troviamo nel TM. Il testo dei LXX mostra probabilmente il modo in cui il traduttore ha compreso il TM, dato che il testo Greco appare piuttosto come un'interpretazione di quello ebraico. In realtà dobbiamo anche dire che il testo ebraico è molto poetico e così molto difficile da tradurre letteralmente. Questo infatti lascia spazio di interpretazione ai traduttori. Il problema principale sta nel discernere cosa siano gli oggetti di costruzione: ἐταπείνωσεν τοῦ ἀπολέσαι. Dunque, si tratta di una punizione fatta da Dio. Egli libera le sue mani per punire la regione di Moab in maniera simile a come un non conosciuto »lui« aveva già fatto la stessa cosa a qualcuno. La parola Μωαβίτις è un sostantivo femminile, e così la parola αὐτός non si può riferire a questa parola.⁶⁹

Un caso interessante è anche la traduzione delle parole: אֲרָבוֹת יָדָיו. Il testo greco dei LXX non traduce con il genitivo possessivo. L'uso delle metafore di comparazione non era tanto comune in Greco e magari la ragione potrebbe essere questa. Però alla fine sembra che il traduttore volesse soltanto rendere il testo più scorrevole, cioè molto più semplice. Per lui l'informazione sembrava piuttosto non necessaria.⁷⁰

L'espressione nel TM – הַשְּׂחָה לְשָׁחוֹת nel greco viene tradotta con ἐταπείνωσεν τοῦ ἀπολέσαι probabilmente a causa di una rilettura del testo Ebraico. Il traduttore ha letto così: השחה לשחת! Sembra probabile che abbia letto il testo di Is 25, 11 alla luce di Is 15, 1 dove si usa lo stesso verbo ἀπόλλυμι quando si parla della distruzione di Moab.⁷¹

1.10. Is 25, 12 (TM – LXX)

TM	LXX
<p>v. 12</p> <p>וּמִבְצָר מְשֻׁבַּב חוֹמֹתָיָהּ הַשָּׁחַ הַשְּׂפִיל הַגִּיעַ לְאַרְץ עַד עָפָר</p> <p>Traduzione: E fortezza, un luogo sicuro, le tue mura porterà giù, metterà in basso, arriverà sulla terra fino alla polvere.</p>	<p>v. 12 καὶ τὸ ὕψος τῆς καταφυγῆς τοῦ τοίχου σου ταπεινώσει καὶ καταβήσεται ἕως τοῦ ἐδάφους</p> <p>Traduzione: Egli abatterà le alte fortificazioni delle tue mura, e le abatterà fino alla terra (suolo).</p>

⁶⁹ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 178.

⁷⁰ Cfr. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 69.

⁷¹ Cfr. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah*, 178 – 179; R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint*, 227.

L'ultimo versetto del capitolo mostra anche le differenze tra il TM e i LXX. Allo stesso momento si vede come il traduttore greco ha seguito il senso del TM. La sua traduzione non appare completamente uguale, però il senso del testo rimane lo stesso. Notiamo però, che il testo greco sembra esistere più come una traduzione del senso che una traduzione letterale. Detto questo, possiamo vedere in che consiste il cambiamento tra le edizioni dei testi. Siamo davanti a un fenomeno di riduzione del traduttore greco. Finora abbiamo potuto vedere come il testo greco non traduce le parole messe insieme e neanche le frasi parallele. Il TM dice הַשְׁפִּילֵנִי , mentre il greco le traduce soltanto con una parola – ταπεινώσει . Poi invece di tradurre $\text{עַד עַד לְעַד לְעַד}$ il greco traduce ἕως τοῦ ἑδάφους .⁷² Notiamo anche come il verbo הַשְׁפִּילֵנִי nel testo Greco si traduce con due verbi: ταπεινώσει e καταβήσεται . Il fenomeno si vede anche in Is 26, 5.⁷³

2. Le teologie nei LXX?

Dopo aver preso in considerazione il testo di *Isaia* 25 alla luce del TM e il testo dei LXX e le altre versioni antiche greche, possiamo provare a dare uno sguardo complessivo sulla possibile teologia che si troverebbe alla base delle diverse letture. Abbiamo visto come il testo dei LXX e a volte i testi delle altre versioni antiche del testo greco differenziano molto dal TM. Non si deve comunque subito dire che esiste una teologia in detti testi. Perché abbiamo tentato di mostrare come spesso le divergenze tra i testi sono state fatte a causa di errori scribali, oppure il traduttore greco aveva grande difficoltà a capire il senso del testo ebraico. Poi, si può sempre pensare a una possibile diversa *Vorlage*⁷⁴ del testo ebraico che avevano i traduttori. Questa analisi dovrebbe rimanere aperta, ma non è tanto plausibile come l'argomento che favorirebbe una diversa lettura. Il fatto che i testi di Qumran da una grande parte confermano il TM, ci danno delle buone ragioni per vedere come il TM fosse il testo principale a disponibilità dei traduttori.

2.1. LE TECNICHE DELLA TRADUZIONE NEI LXX E NELLE ALTRE VERSIONI DEL TESTO GRECO DEI PRIMI SECOLI

Se forse possiamo parlare di teologia nei LXX, sicuramente dovremmo parlare delle »teologie« e non di una sola. Perciò ogni libro nei LXX segue una diversa logica di traduzione⁷⁵ e si deve stare molto attenti a non applicare la stessa logica a tutti i

⁷² Cfr. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah*, 188 -189.

⁷³ Cfr. *ibid.*, 323.

⁷⁴ Cfr. J. ZIEGLER, *Die Vorlage der Isaias-LXX und die erste Isaias-Rolle von Qumran 1 QIsa*, in: *JBL* 78 (1959), 34-59; I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, 66.

⁷⁵ Cfr. I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, 52 – 53.

libri. Più precisamente, quindi, si deve parlare delle diverse tecniche di traduzione nei testi dei LXX. Usiamo la parola »tecnica«, perché durante la nostra presentazione abbiamo mostrato come i traduttori usassero delle precise tecniche di traduzione. *Isac Leo Seeligmann* lo accenna nel suo libro »*The Septuagint Version of Isaiah*« quando afferma:

»Hebrew *concreta* are replaced by Greek *abstracta*; surprisingly, we also encounter examples of the reverse phenomenon: cases in which *abstracta* are translated by *concreta*.«⁷⁶

Proprio questa frase di *Seeligmann* ci mostra la grande difficoltà con il testo dei LXX. Si vede che non esiste una uniformità nei LXX, e la conseguenza è che non possiamo dire che si possa adottare un unico approccio sui testi dei LXX. Anzi, i testi attestano un'vastissimo campo di varietà di interpretazioni. Invece, quando analizziamo le altre versioni greche, quelle che troviamo nella Esapla – Aquila, Simmaco e Teodoziona – esse seguono delle precise tecniche della traduzione, come spiega molto bene *Natalio Fernandes Marcos* nel suo libro »*La Bibbia dei Settanta*«. Dunque, una divergenza tra il testo dei LXX e il testo di Aquila è causata dal fatto che Aquila seguiva una sua logica nel rendere le parole ebraiche in maniera più letterale. Invece, Simmaco voleva offrire una traduzione che seguisse anche il buon senso sia del testo ebraico che di quello greco.⁷⁷

Peter W. Flint nel suo articolo »*The Septuagint version of Isaiah 23: 1-14 and the Masoretic text*«⁷⁸ vuole proporre una metodologia per fare l'analisi del testo dei LXX. Egli prima di tutto presenta le tre possibilità di traduzione dei LXX che possono causare le differenze rispetto al TM. Le elenchiamo di seguito:

- a) *Literal and semantically accurate*;
- b) *Non-literal, but semantically adequate*;
- c) *Non-literal and semantically inadequate*⁷⁹

Queste tre possibilità ci offrono varie strade per i diversi tipi di spiegazione. Egli alla fine conclude che la maggior parte delle differenze tra il TM e i LXX si può spiegare con a) e b) possibilità, mentre il c) – *Non-literal and semantically inadequate*, appare sì come una possibilità ma si deve stare attenti e analizzare caso per caso

⁷⁶ *Ibid.*, 52 – 53.

⁷⁷ Cfr. N. F. MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*. Introduzione alle versioni greche della Bibbia, Introduzione allo studio della Bibbia, Supplementi 6, Brescia, 2000, 117 – 158.

⁷⁸ Cfr. P. W. FLINT, *The Septuagint version of Isaiah 23: 1-14 and the Masoretic text*, in: *BIOSCS* 21 (1988) 35-54.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 37 – 38.

per arrivare ad una che sia buona e plausibile conclusione. *Flint* in questi casi vede come la soluzione sarebbe questa: dire che il traduttore aveva il diverso *Vorlage* del testo ebraico. Così per lui una traduzione fatta deliberatamente che distorceva il TM non sia molto probabile.⁸⁰ Nel nostro caso di *Is 25* abbiamo visto come solo una spiegazione non è soddisfacente e che una profonda lettura è molto importante per arrivare alla conclusione che sembra più plausibile.

2.2. LA TRADUZIONE NEL CONTESTO DEI LXX

La cosa che si può notare mentre si legge il testo dei LXX e che i traduttori spesso facevano la traduzione nel contesto. Vuol dire che collegavano le parti dello stesso libro. Il testo di *Is 25* proprio per questa ragione viene spesso visto come il testo che si deve leggere in collegamento con i capitoli 24 e 27 dello stesso libro. Forse il traduttore del testo greco aveva in mente questo metodo e ha reso le parole nello stesso modo.⁸¹ Non solo collegandosi con il capitolo precedente e seguente, ma anche con gli altri capitoli del libro di Isaia. Tuttavia le differenze tra i testi non si possono spiegare solo con questo argomento, perché *Is 25* mostra alcune particolarità nella traduzione che non troviamo altrove nel libro di Isaia. I casi che abbiamo analizzato qui sopra, lo mostrano abbastanza bene. Si può prendere anche soltanto un esempio, quello della parola $\gamma\uparrow$ (cf. *Is 25*, 2.4).

2.3. LA TEOLOGIA NEL TESTO DI *Is 25*

Ambedue i testi, sia ebraico che greco di *Is 25* mostrano una teologia di grado profondo, dato che parlano di Dio che viene in aiuto di quelli che sono oppressi dai potenti. Dio viene dipinto come colui che salva il suo popolo, ossia coloro che sperano in lui. Egli è la salvezza per il popolo dei fedeli. Così, il ruolo di Dio come protettore rimane chiaro in entrambi i testi. La sua protezione si estende su tutti quanti perché Egli è l'unico salvatore per il popolo debole, come per il popolo forte nel TM.⁸² Però, gli oggetti sui quali si mostra la bontà di Dio sono diversi nel TM e nei LXX. Le divergenze abbiamo provato a spiegarle in precedenza, però rimane da chiederci: perché si trovano queste differenze? Una risposta unica e più completa, penso che non esista. Una possibile spiegazione si troverebbe nel fatto che il traduttore scrive per una comunità differente e la sua posizione è assai diversa da quella

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 53 – 54.

⁸¹ Cfr. A. VAN DER KOOIJ, »Interpretation of the Book of Isaiah in the Septuagint and in other Ancient versions«, 63.

⁸² Cfr. A. VAN DER WOUDE, Resurrection or Transformation? Concepts of Death in Isaiah 24-27, in: J. T. HIBBARD, H. C. P. KIM (ed.), *Formation and Intertextuality in Isaiah 24 – 27*, SBL – *Ancient Israel and Its Literature*, Atlanta, 2013, 143-163.

dipinta nel TM. A questo punto ci si chiede quale sia l'origine dei LXX. Forse il testo dei LXX è dunque il frutto di un servizio sinagogale e fatto per le esigenze di un ufficio sinagogale, dato che il testo appare molto poetico, cioè paragonabile ai molti Salmi che lodano Dio per i suoi grandi atti in favore del popolo fedele. Se proviene dalla sinagoga, il testo dei LXX si può paragonare anche ai *Targumim* che sono piuttosto delle omelie, oppure alle interpretazioni dei testi biblici. Il testo dei LXX sembra spesso essere più un'interpretazione che una traduzione, e così questa tesi può rimanere plausibile.⁸³

Conclusione

Paragonando il TM di Is 25 e il testo greco dei LXX di Is 25 abbiamo potuto vedere come spesso divergono in gran parte. Più facilmente sarebbe dire che quando si incontrano divergenze tra i testi, la ragione semplicemente potrebbe essere la diversa *Vorlage* del testo ebraico; un argomento valido, però non verificabile da nessuna parte. In effetti, i cambiamenti nel testo greco sono in gran parte spiegabili a causa delle differenti tecniche usate dai traduttori greci. I traduttori avevano grande difficoltà nel tradurre i testi. Il loro problema principale se parliamo di traduzione poteva essere questo: Come rispettare allo stesso tempo il TM e la sintassi dell'ebraico, e d'altro canto dare un buon senso al testo greco? In più possiamo dire anche che la loro conoscenza del testo ebraico non dovrebbe essere data per scontata. La lingua Greca cominciava ad assumere il ruolo principale. Per questa ragione si nota come a volte i traduttori facciano una lettura rispettando il senso oppure inseriscano altre »*idee*« nel testo stesso. Oppure, esprimendolo in altro modo – le *idee* possiamo chiamarle anche le »*teologie*«, forse perché sono frutto dell'ambiente diverso dei traduttori. L'ambiente soprattutto culturale che conferisce naturalmente un nuovo senso al testo preso dal TM. Se ad esempio, il luogo nel quale e per il quale si traducono i testi ebraici fosse la sinagoga e il suo servizio, si capirebbe perché i traduttori aggiungono, omettono e cambiano le parole nella traduzione. Emerge così la questione della lunga storia della ricezione dei testi ebraici che assumono un contesto nuovo, quello dei traduttori. Essi, pur conoscendo i testi ebraici e il loro significato nel loro contesto originale, hanno voluto cambiarli per motivi personali. Detti motivi possono essere chiamati »*teologici*«, perché creano le nuove »*idee teologiche*« che forse sono state importanti per i traduttori dei LXX che scrivevano per comunità diverse. Alla fine diremmo che la discussione sulle differenze tra il TM e il testo dei LXX rimane sempre aperta.

⁸³ Cfr. I. L. SEELIGMANN, *The Septuagint Version of Isaiah*, 76 – 78.

TEKST IZ 25 U SVJETLU MASORETSKOGA TEKSTA, KUMRANSKIH SPISA I SEPTUAGINTE

Ivan BENAKOVIĆ*

Sažetak: Odnos masoretskoga teksta u rukopisnom izdanju iz Lenjingrada i grčkoga teksta Septuaginte u kritičkim izdanjima Alfreda Rahlfsa i Roberta Hanharta te Josepha Zieglera uistinu je složen. Nužno je analizirati tekstove minuciozno uspoređujući različita tekstualna svjedočanstva koja su poviješću prijenosa istih tekstova došli do današnjega čitatelja. Stoga autor u ovome radu iznosi analizu usporedbe masoretskoga teksta knjige proroka Izaije i različitih tekstualnih inačica grčkoga teksta istoga proroka koje donose kritička izdanja grčkoga teksta Septuaginte. Točnije, analiziramo tekst u Iz 25 u svjetlu različitih tekstualnih tradicija, i one hebrejske i one grčke, kako bismo na koncu vidjeli može li se govoriti o različitim teologijama koje bi bile prisutne u tekstovima različitih rukopisa koje ćemo uzeti u obzir kada je u pitanju tekst u Iz 25.

Ključne riječi: Izaija; masoretski tekst; grčki tekst; Septuaginta, teologije; tehnike prijevoda.

* Dr. sc. Ivan Benaković, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Petra Preradovića 17, p. p. 54, 31 400 Đakovo, Hrvatska, ivan.benakovicc@gmail.com

Iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja u ratnom i poratnom razdoblju – primjer Vukovarsko-srijemske županije*

KATARINA PERIĆ PAVIŠIĆ* – IVANA BENDRA**
– DRAŽEN ŽIVIĆ***

• <https://doi.org/10.31823/d.32.1.3> •

UDK: 001.891-053.2:355-057.36-057.75(497.544) • Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 19. siječnja 2023. • Prihvaćeno: 14. veljače 2024.

* Dr. sc. Katarina
Perić Pavišić, Institut
društvenih znanosti Ivo
Pilar, Marulićev trg 19,
p. p. 277, 10 000
Zagreb, Hrvatska,
katarina.peric@pilar.hr

** Dr. sc. Ivana
Bendra, Institut
društvenih znanosti
Ivo Pilar – Područni
centar Vukovar, J. J.
Strossmayera 25., p. p.
58, 32 000 Vukovar,
Hrvatska, ivana.
bendra@pilar.hr

*** Dr. sc. Dražen
Živić, Institut
društvenih znanosti Ivo
Pilar, Marulićev trg 19,
p. p. 277, 10 000
Zagreb, Hrvatska,
drazen.zivic@pilar.hr

Sažetak: Razdoblje Domovinskoga rata ostavilo je mnogobrojne kratkoročne i dugoročne posljedice na hrvatsko društvo i pojedinca, a osobito na djecu kao najranjiviju skupinu. Pregledom dosadašnjih istraživanja uočen je nedostatak onih koja pružaju dublji uvid u odrastanje djece hrvatskih branitelja s obzirom na njihova iskustva odrastanja u progonstvu, odnose unutar obitelji, ali i s vršnjacima. Stoga je cilj ovoga kvalitativnoga istraživanja bio ispitati različita iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja s područja Vukovarsko-srijemske županije s obzirom na odnose unutar obitelji i odnose s okolinom u ratnom i poratnom razdoblju. Podatci su prikupljeni provedbom 30 polustrukturiranih intervjua te su analizirani postupkom tematske analize. Rezultati analize i interpretacije podataka iznjedrili su ukupno četiri tematske cjeline s 12 pripadajućih kategorija. Uz pružanje sveobuhvatnijega uvida u

* Zaposlenici Instituta društvenih znanosti Ivo Pilar Katarina Perić Pavišić, Ivana Bendra i Dražen Živić napisali su znanstveni članak »Iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja u ratnom i poratnom razdoblju – primjer Vukovarsko-srijemske županije« za provedeno znanstveno istraživanje »Obitelji branitelja – analiza demografskih i psihosocijalnih aspekata« u sklopu projekta »Analiza društvenih faktora koji utječu na kvalitetu života braniteljske populacije — smjernice za budućnost« (UP.04.2.1.06.0004) sufinanciranoga sredstvima Europske unije iz Europskoga socijalnoga fonda na poziv »Tematske mreže za društveno-ekonomski razvoj te promicanje socijalnog dijaloga u kontekstu unapređivanja uvjeta rada«.

iskustva odrastanja i psihosocijalni razvoj djece hrvatskih branitelja, čime rezultati ovoga istraživanja mogu pomoći u stvaranju mogućih intervencija za rad s djecom hrvatskih branitelja i njihovim obiteljima, provedeno istraživanje daje nam i širi sociološki uvid o utjecaju krizne (ratne i poratne) situacije na pojedine društvene skupine, osobito one izložene izravnim ratnim događanjima te odnosu cjelokupnoga društva prema njima.

Ključne riječi: *djeca hrvatskih branitelja; Vukovarsko-srijemska županija; kvalitativno istraživanje; iskustva odrastanja; psihosocijalni razvoj; obitelji hrvatskih branitelja.*

Uvod

Razdoblje Domovinskoga rata za velik broj djece u Hrvatskoj bilo je obilježeno izloženosti izravnim ratnim djelovanjima, ugroženosti života i zdravlja, brojnim traumatskim iskustvima te posljedično statusom prognanika ili izbjeglice, kao i promjenama u strukturi i odnosima u obitelji.¹ Jedan je od posrednih učinaka i odrastanje u obitelji s ocem hrvatskim braniteljem te mogućnost doživljavanja teških iskustava odrastanja u obitelji i ostalim područjima vezanima uz očevo ratno iskustvo. No djeca s područja Vukovarsko-srijemske županije (VSŽ), uz očevo ratno iskustvo i sudjelovanje u ratu, i sama su bila izložena iskustvima ratnoga djelovanja što također može pridonijeti nekim traumatskim iskustvima i poteškoćama koje utječu na njihov razvoj.

Ratno je razdoblje u Vukovarsko-srijemskoj županiji bilo obilježeno velikim materijalnim razaranjima te posvemašnjom destrukcijom materijalne i nematerijalne baštine, brojnim ljudskim stradanjima i visokim demografskim i migracijskim ratnim gubitcima i posljedicama.² Poznato je naime da »rat sa sobom donosi prisilno iseljavanje iz vlastitog doma ili njegovo razaranje, gubitak voljenih osoba, bolesti, ranjavanja i mnoge druge strahote što neizbježno dovodi do raznih socijalnih i zdravstvenih posljedica. Utjecaj ratnih događaja na psihosomatski status pojedinca ne smije se podcjenjivati zbog mogućih kasnih posljedica, premda samo jedno za život opasno iskustvo može dovesti do posljedica.« Ujedno, »nije upitno da su ratni stresori utjecali na cijelo hrvatsko društvo, međutim nikako se ne može govoriti o ravnomjernoj ekspaniranosti svih građana Republike Hrvatske. Osobama na prvoj crti bojišnice bili su ugroženi temelji socijalne i fizičke egzistencije, što može

¹ G. LUGOMER-ARMANO, Reperkusije rata u Hrvatskoj po njeno stanovništvo s posebnim osvrtom na ugroženost djece, u: M. ŽUŽUL, Z. RABOTEG-ŠARIĆ (ur.), *Ratni stres u djece – suzbijanje, posljedice i liječenje*, Zagreb, 1992., 9–14.; M. AJDUKOVIĆ, Djeca u ratu u Hrvatskoj, u: *Revija za socijalnu politiku* 2(1995.)4, 295–304.

² Detaljnije vidjeti u: D. ŽIVIĆ, I. TURK, Demografski gubitci Vukovarsko-srijemske županije u Hrvatskom domovinskom i obrambenom ratu, u: Z. ŠEPAROVIĆ (gl. ur.), *Žrtva znak vremena*, Zagreb, 2011., 542–554.

dovesti do ozbiljnih posljedica. Dodatni stresor je činjenica da se često ne radi samo o pojedincu, već je nekoliko članova ili su čak svi članovi izloženi višestrukim prolongiranim stresnim utjecajima (smrt, ranjavanje, zatočeništvo, progonstvo).«³ Imajući potonje u vidu, za Vukovarsko-srijemsku županiju možemo naglasiti da je istraživački reprezentativna i relevantna s obzirom na težinu, obuhvatnost i trajnost negativnih posljedica rata.

1. Demografska kontekstualizacija istraživanja

Među najveće i najteže ratne posljedice, s dalekosežnim ožiljcima na razvoj pojedinca, ali i cijele zajednice, pripadaju ljudska stradanja, prisilne migracije i demografski gubitci, a napose gubitci života.⁴ U tom je smislu potrebno upozoriti na osnovne pokazatelje ljudskih stradanja u Vukovarsko-srijemskoj županiji, jer ona čine širi kontekst realizacije ciljeva ovoga istraživanja. Zato su agregirani podatci odabranih parametara iz računalne baze (aplikacije) podataka o žrtvama u Domovinskom ratu koju posjeduje, razvija, provjerava i nadopunjava Hrvatski memorijalno-dokumentacijski centar Domovinskog rata iz Zagreba i koju nam je početkom ožujka 2022. godine ustupio poradi ovoga istraživanja.⁵

U navedenoj se bazi nalazi upisano ukupno 3636 stradalih osoba u Domovinskom ratu s prijeratnim prebivalištem u Vukovarsko-srijemskoj županiji,⁶ za koje je na temelju relevantne dokumentacije bilo moguće utvrditi da je njihova smrt ili nestanak izravno povezan s ratnim djelovanjima. Prema vrsti žrtve kao temeljnoj metodološkoj razdjelnici pri unosu podataka u bazu, 773 su civila (21,3 %), 1736 su branitelji (47,7 %), dok su 1126 (31,0 %) stradali na okupiranom području.⁷ Prema načinu stradanja dominiraju kategorije »poginuo« sa 757 upisanih (20,8 %), »nestao« s 424 upisanih (11,7 %), »ubijen« s 376 upisanih (10,3 %)

³ D. ROPAC, S. MUJKIĆ, I. STAŠEVIĆ, Povezanost ratnih zbivanja sa strukturom morbiditeta i komorbiditeta veterana Domovinskog rata na području Vukovara, u: *Acta Medica Croatica* 75(2021.)1, 29–36., ovdje 29.

⁴ S. CVIKIĆ, D. ŽIVIĆ, J. MARAS KRALJEVIĆ, *Rat, ljudi, brojevi – Vukovar 1991. i danas*, Vukovar, 2021.; M. PALCZEWSKA, Demographic Aspects of War and Armed Conflicts, u: *Zeszyty Naukowe AON* 4(2016.)105, 208–226.; S. ŠTERC, N. POKOS, Demografski uzroci i posljedice rata protiv Hrvatske, u: *Društvena istraživanja* 2(1993.)2–3, 305–335.

⁵ Izvor: HR-HMDCDR. »Izravni demografski gubici na okupiranom području Republike Hrvatske od 1991. do 1995. godine« (računalna baza podataka o žrtvama u Domovinskom ratu).

⁶ U računalnoj je bazi ukupan broj upisanih osoba s prijeratnim prebivalištem u Vukovarsko-srijemskoj županiji 3929, s tim da za 293 upisane osobe stoji napomena »Izbrisati (osobe stradale izvan ratnih djelovanja)«. Daljnje agregiranje podataka iz računalne baze ne uključuje potonju kategoriju.

⁷ Razlika do ukupnoga broja upisanih odnosi se na jednu osobu koja je u računalnu bazu upisana u kategoriji »Stradali Hrvat u Bosni i Hercegovini«.

i »ubijen u zatočeništvu« 273 (7,5 %). Za čak 1582 osobe upisane (43,5 %) u bazi nepoznat je podatak o načinu stradanja. S obzirom na status, u bazi je evidentirano 1468 »civila« (40,4 %), 1221 »branitelj« (33,6 %), 501 »branitelj/civil« (13,8 %) ⁸, 351 »pripadnik JNA i paravojnih postrojbi« (9,7 %) i 66 »djece« (1,8 %). Za 29 osoba upisanih u bazi, zbog nedostatka pouzdanih podataka, status nije određen.

Djeca su dakle kategorija koja je bila prilično izložena ratnim okolnostima i stradanjima. Prema statusu riječ je o 66 osoba za koje je bilo moguće utvrditi da su smrt ili nestanak nastupili ratnim djelovanjima, ⁹ od kojih su 52 dječaka, a 14 su djevojčice. Od ukupnoga broja stradalih, prema vrsti žrtve, 27 je civila, 14 branitelja, dok je 25 djece stradalo na okupiranom području.

Prema načinu stradanja, najviše je djece »poginulo« (34), dok za njom slijede kategorije: »ubijen« (8), »ubijen u zatočeništvu« (6), »nestao« (4), »smrt kao posljedica ranjavanja« (3), »samoubojstvo« (3) te »proglašen mrtvim« (1). Za sedmero djece način stradanja nije poznat. Prema kalendarskoj godini stradanja dominiraju, očekivano, 1991. (41) i 1992. (16), ali su djeca smrtno stradavala i 1993. (2), 1994. (4), 1995. (2), pa i 1998. godine (1).

Ratna su djelovanja izazvala dakle velika stradanja djece u Vukovarsko-srijemskoj županiji. Uz 66 smrtno stradalih i nestalih, nekoliko tisuća prognanih i izbjeglih, brojnoj su djeci poginuli jedan ili oba roditelja, ¹⁰ a velik broj djece rođen je prije, tijekom ili nakon rata u obiteljima u kojima su roditelji bili hrvatski branitelji. Posebno važan element ocjene utjecaja rata na djecu jest život u prognostvu. Na djecu i njihovo odrastanje Domovinski rat ostavio je složene posljedice, koje je nemoguće razumjeti bez interdisciplinarnih i multidisciplinarnih istraživanja.

⁸ Riječ je o osobama koje imaju priznat braniteljski status, ali se u nekim evidencijama vode i kao stradali civili.

⁹ Uz 66 osoba za koje je bilo moguće potvrditi ratno djelovanje kao uzrok stradanja, u računalnu je bazu upisano još 16 osoba za koje se potvrda o ratu kao uzroku smrti ili nestanka nije mogla dokazati. Stoga one nisu uključene u agregirane pokazatelje.

¹⁰ U navedenom je kontekstu potrebno upozoriti da je, prema podacima iz računalne baze, najmanje 711 djece iz Vukovarsko-srijemske županije u ratu ostalo bez jednoga ili obaju roditelja. Naime za 329 upisanih osoba dostupan je podatak o broju djece: 66 upisanih imalo je po jedno dijete, 184 upisanih imalo je po dvoje djece, 55 upisanih imalo je po troje djece, 15 upisanih imalo je po četvero djece, 4 upisanih imalo je po petero djece, 3 upisanih imalo je po šestoro djece i 2 upisanih imalo je po sedmero djece. Nije isključena mogućnost da je broj djece čiji su roditelji smrtno stradali ili nestali u ratu veći od iskazanoga, ali relevantna dokumentacija o tome ne postoji ili još uvijek nije dostupna.

2. Dosadašnja istraživanja iskustava odrastanja djece hrvatskih branitelja

Više je dosadašnjih istraživanja čija je pozornost bila na utvrđivanju posljedica rata na djecu iz ratom zahvaćenih područja. Baveći se sveopćom populacijom djece prognanika i izbjeglica, ta su istraživanja primarno bila usmjerena na utvrđivanje kratkoročnih, ali i dugoročnih posljedica rata na dječji razvoj i psihičko zdravlje.¹¹ Proučavane su »vrste i broj stresnih i traumatskih ratnih događaja«¹² koje su proživjela djeca iz ratom pogođenih područja, mehanizmi suočavanja s proživljenim u ratu,¹³ utjecaj rata na obitelji, međusobne odnose članova obitelji i ponašanje roditelja,¹⁴ te iskustva smještaja i prilagodbe izbjegle i prognane djece u Zagrebu, zadovoljstvo smještajem djece, mogućnostima školovanja, mogućnostima igre i razonode, kao i odnosima s vršnjacima.¹⁵ Među spomenutim kratkoročnim i dugoročnim posljedicama rata na djecu izdvajaju se »poremećaji spavanja (ružni snovi), perzistirajuće misli o događaju, uvjerenost da će se dogoditi još neki traumatski događaj, poremećaji ponašanja, pretjerana pobuđenost, izbjegavanje situacija koje simboliziraju događaj, psihofiziološki poremećaji, a u male djece regresija u obliku enureze, sisanja prsta i povećane ovisnosti«¹⁶ kao kratkoročne posljedice. Uz navedeno dosadašnjim je istraživanjima utvrđeno da djeca mogu razviti simptome anksioznosti u vidu otežanoga odvajanja od bliskih osoba, različite strahove u situacijama koje ih podsjećaju na proživljeno u ratu, ali i probleme u ponašanju.

¹¹ Detaljnije vidjeti u: R. FRANC, G. KUTEROVAC, V. MATULIĆ, Ž. MIHARIJA, Ratna iskustva i stupanj subjektivnog stresa djece u Osijeku i ostalim područjima Republike Hrvatske, u: A. PIN-TARIĆ (ur.), *Djeca u ratu i poslije rata: zbornik referata sa savjetovanja*, Osijek, 1993., 67–75.; M. AJDUKOVIĆ, D. AJDUKOVIĆ, Psychological well-being of refugee children, u: *Child Abuse & Neglect* 17(1993.)6, 843–854.; M. AJDUKOVIĆ, D. AJDUKOVIĆ, Impact of displacement on the psychological well-being of refugee children, u: *International Review of Psychiatry* 10(1998.)3, 186–195.; M. ŽUŽUL, Z. RABOTEG-ŠARIĆ (ur.), *Ratni stres u djece – suzbijanje, posljedice i liječenje*; G. KUTEROVAC JAGODIĆ, Dugoročne posljedice rata na mentalno zdravlje djece: Je li rat za djecu svjedoke rata u Hrvatskoj zaista završio?, u: *Dijete i društvo* 4(2002.)1–2, 135–160.; M. AJDUKOVIĆ, Djeca u ratu u Hrvatskoj, 295–304.

¹² G. KUTEROVAC JAGODIĆ, Dugoročne posljedice rata na mentalno zdravlje djece: Je li rat za djecu svjedoke rata u Hrvatskoj zaista završio?, 137.

¹³ R. FRANC, G. KUTEROVAC JAGODIĆ, Children's war experiences, coping strategies, and stress reactions, u: *Personality Psychology in Europe* 6(1997.), 244–254.

¹⁴ M. AJDUKOVIĆ, D. AJDUKOVIĆ, Impact of displacement on the psychological well-being of refugee children, 186–195.

¹⁵ K. BRČIĆ, T. DUMANČIĆ, Smještaj i prilagodba izbjegle i prognane djece u Zagrebu, u: *Migracijske i etničke teme* 8(1992.)3–4, 231–249.

¹⁶ G. KUTEROVAC JAGODIĆ, Dugoročne posljedice rata na mentalno zdravlje djece: Je li rat za djecu svjedoke rata u Hrvatskoj zaista završio?, 138.

Od dugoročnih posljedica pogođenosti djece ratnim iskustvima izdvajaju se posljedice na »moralno rasuđivanje i osjećanje, percepciju vlastitog identiteta, osjećaj nepovjerenja u ljude i osjećaj ranjivosti ili pesimizma glede vlastite budućnosti«. ¹⁷

Među dosadašnjim istraživanjima u Hrvatskoj usmjerenim prema obiteljima branitelja veća je pozornost bila na iskustvima supruga ratnih veterana ¹⁸ premda postoji i nekoliko recentnih istraživanja koja su u svojem središtu imala i djecu. Navedeni radovi najčešće su utvrđivali doživljaj nekih psiholoških simptoma, odnosno sekundarne traumatizacije koja nastaje kao rezultat bliske emocionalne povezanosti i brige o nekome tko pokazuje simptome PTSP-a, ali i kao rezultat saznanja ili svjedočenja o traumatskom događaju značajne osobe. ¹⁹ Boričević Maršanić i sur. daju pregled rezultata istraživanja stranih autora o toj problematici te navode kako se posljedice traumatizacije najviše prenose na one obitelji s ocem veteranom oboljelim od PTSP-a. ²⁰ Navode kako očevi simptomi kao što su izbjegavanje, povlačenje, iritabilnost, hostilnost i agresivnost negativno utječu na funkcioniranje cjelokupne obitelji i odnose u obitelji. No hoće li dijete razviti poremećaj ili imati poteškoća ovisi i o nekim okolinskim čimbenicima koji mogu potaknuti razvoj simptoma, ali ih i ublažiti. Tako rezultati jednoga istraživanja pokazuju da iskustvo ratnoga stradanja roditelja može biti i okidač razvoja psihičkih problema mladih, no posebno u onim situacijama u kojima teške ratne okolnosti prati i nedostatak podrške države i sustava. ²¹ Autorica navodi kako takav neadekvatan odgovor i nedostatak podrške za posljedicu ima veći stupanj anksioznosti i depresije kod djece branitelja prognanika i drugih stradalnika. Socijalna podrška prijatelja i bližnjih također se pokazala iznimno važnom za psihološku dobrobit i

¹⁷ Isto, 138.

¹⁸ Detaljnije vidjeti u: A. BILEŠIĆ, G. VULETIĆ, Doživljaj sekundarne traumatizacije i kvalitete života supruga ratnih veterana, u: *Klinička psihologija* 3(2010.)1–2, 83–95.; A. M. ČULINA, *Sekundarna traumatizacija kod supruga ratnih veterana Domovinskog rata oboljelih od PTSP-a*, diplomski rad, Zadar, 2017.

¹⁹ Detaljnije vidjeti u: C. R. FIGLEY, Compassion Fatigue as secondary traumatic stress disorder: An overview, u: C. R. FIGLEY (ur.), *Compassion Fatigue: Coping with Secondary Traumatic Stress Disorder in Those Who Treat the Traumatized*, New York, 1995., 1–21; C. R. FIGLEY, Burnout as systemic traumatic stress: A model for helping traumatized family members, u: ISTI (ur.), *Burnout in Families: The Systematic Costs of Caring*, New York, 1998., 15–28.; M. MAVAR, PTSP i način suočavanja sa stresom u ratu traumatizirane djece, u: *Acta Iadertina* 4(2007.), 81–91.

²⁰ V. BORIČEVIĆ MARŠANIĆ, L. PARADŽIK, L. KARAPETRIĆ BOLFAN, I. ZEČEVIĆ, V. GRGIĆ, Sekundarna traumatizacija djece veterana oboljelih od posttraumatskog stresnog poremećaja, u: *Socijalna psihijatrija* 42(2014.)3, 155–161.

²¹ T. VRDOLJAK, »NEVIDLJIVA GENERACIJA« *Mentalno zdravlje djece roditelja različitog ratnog iskustva Domovinskog rata*, diplomski rad, Zagreb, 2017.

kvalitetu života djece poginulih i nestalih branitelja.²² U još jednom istraživanju²³ u kojem su se ispitivale strategije suočavanja sa stresom i odnosi u obitelji djece branitelja pokazalo se kako je više majčina i manje očeva zaštićivanja povezano s češćim korištenjem neadekvatnim strategijama suočavanja sa stresom njihove djece. Također rezultati istoga istraživanja nisu utvrdili sekundarnu traumatizaciju kod djece hrvatskih branitelja, ali su upozorili na povezanost odnosa roditelja i djeteta s korištenjem strategijama suočavanja sa stresom u odrasloj dobi. Utrobičić naglašava da bi »praktične intervencije trebale biti usmjerene prema podučavanju roditelja o odnosu s njihovom djecom s naglaskom na davanje autonomije i uključenost očeva u odgoj te podučavanju djece branitelja o uspješnim strategijama suočavanja sa stresom«.²⁴ U tom smjeru Boričević Maršanić i sur.²⁵ navode kako je potrebno rano prepoznavanje mogućih poteškoća djece ratnih veterana te ispitivanje njihova funkcioniranja u različitim situacijama kao što su škola, odnos s obitelji i vršnjacima te u socijalnoj okolini.

3. Metodologija istraživanja

3.1. CILJ ISTRAŽIVANJA

Cilj ovoga istraživanja bio je ispitati različita iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja s područja Vukovarsko-srijemske županije s obzirom na odnose unutar obitelji i odnose s okolinom u ratnom i poratnom razdoblju. Prikazom različitih aspekata iskustava odrastanja djece s područja Vukovarsko-srijemske županije u obitelji s ocem braniteljem nastoji se pridonijeti trenutačno nepovoljnoj situaciji po pitanju nedostatka istraživanja i podataka o iskustvu odrastanja djece hrvatskih branitelja. Navedeno je bilo poticaj na primjenu kvalitativne metodologije kojom se nastojao dobiti sveobuhvatniji uvid o njihovim iskustvima odrastanja, čime se ujedno želi potaknuti i daljnja istraživanja s tom, kako ju neki nazivaju, »nevidljivom generacijom«,²⁶ ali i pridonijeti stvaranju mogućih smjernica u radu s djecom hrvatskih branitelja i njihovih obitelji.

²² L. JANTOL, *Povezanost socijalne podrške sa psihološkom dobrobiti i kvalitetom života djece poginulih i nestalih hrvatskih branitelja*, diplomski rad, Zagreb, 2020.

²³ K. UTROBIČIĆ, *Simptomi posttraumatskog stresnog poremećaja i odnosi s roditeljima kod potomaka hrvatskih branitelja*, diplomski rad, Zagreb, 2021.

²⁴ *Isto*, ovdje 36.

²⁵ V. BORIČEVIĆ MARŠANIĆ, L. PARADŽIK, LJ. KARAPETRIĆ BOLFAN, I. ZEČEVIĆ, V. GRGIĆ, *Sekundarna traumatizacija djece veterana oboljelih od posttraumatskog stresnog poremećaja*, 155–161.

²⁶ Usp. T. VRDOLJAK, »NEVIDLJIVA GENERACIJA« *Mentalno zdravlje djece roditelja različitog ratnog iskustva Domovinskog rata*.

3.2. ISTRAŽIVAČKA PITANJA

U skladu s postavljenim ciljem ovim istraživanjem nastoji se dati odgovor na sljedeća istraživačka pitanja:

1. Kakva su iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja iz vremena boravka u progonstvu?
2. Kakva su iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja s obzirom na odnose unutar obitelji?
3. Kakva su iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja s vršnjacima tijekom školovanja?
4. U kojoj mjeri i na koji način djeca hrvatskih branitelja doživljavaju sekundarnu traumatizaciju?

3.3. METODA PRIKUPLJANJA I ANALIZE PODATAKA

U instrumentalizaciji ovoga istraživanja o iskustvima odrastanja djece hrvatskih branitelja u progonstvu, odnosima unutar obitelji, ali i s vršnjacima primijenjena je kvalitativna metoda prikupljanja i analize podataka te su podatci prikupljeni metodom polustrukturiranoga intervjua, čiju je provedbu prihvatilo Etičko povjerenstvo Instituta društvenih znanosti *Ivo Pilar* (br. 11-73/21-1463, 9. srpnja 2021.). Uz pitanja vezana za sociodemografska obilježja sudionika (spol, dob, mjesto prebivališta, stupanj obrazovanja njih i roditelja, bračni, stambeni i radni status, broj članova kućanstva te subjektivna procjena financijske situacije u obitelji u kojoj su odrasli), ostala su pitanja bila podijeljena u pet tematskih cjelina: *obiteljski život* (odrastanje u progonstvu, odnosi u obitelji i zadovoljstvo odnosima u obitelji); *školovanje i odnosi s vršnjacima*; *psihičko i fizičko zdravstveno stanje* djece i očeva branitelja; *zadovoljstvo kvalitetom života* i stavovi o budućnosti; *stavovi o društvenom životu* te formalnoj i neformalnoj društvenoj umreženosti.

3.4. SUDIONICI ISTRAŽIVANJA

Istraživanjem je provedeno 30 polustrukturiranih intervjua ($M = 9$, $\bar{Z} = 21$) s djecom hrvatskih branitelja u dobi od 26 do 39 godina (rođena od 1982. do 1995.). Odabranim širim dobnim rasponom nastojalo se obuhvatiti djecu koja imaju vlastita sjećanja izravnih ratnih događanja i odrastanja u svojoj primarnoj obitelji u progonstvu, ali i djecu koja su rođena u razdoblju od 1991. do 1995., koja mogu ispričati svoja iskustva odrastanja nakon Domovinskoga rata. Svi sudionici rođeni su i odrasli na području Vukovarsko-srijemske županije, i to u Vukovaru, Vinkovcima, Svinjarevcima, Privlaci, Štitaru, Nuštru, Bapskoj i Lovasu. Prema stupnju obrazovanja, 53,3 % sudionika imalo je visoku stručnu spremu, 20 % višu

stručnu spremu, 23,3 % srednju stručnu spremu te 3,4 % osnovnu školu. Zaposlenih je 80 % sudionika, dok 20 % nije. U bračnom je statusu 70 %, dok je 30 % neudanih i neoženjenih. Uzorak je bio namjeran.

3.5. POSTUPAK PROVEDBE ISTRAŽIVANJA

Istraživanje je provedeno u sklopu projekta *Analiza društvenih faktora koji utječu na kvalitetu života braniteljske populacije – smjernice za budućnost* koji je pokrenuo Zbor udruga veterana hrvatskih gardijskih postrojbi u suradnji sa 16 partnera iz civilnoga te znanstveno-istraživačkoga sektora. Kao dio znanstvene aktivnosti jest i dionica *Obitelji branitelja – analiza aspekata psihosocijalnog statusa* u sklopu koje je provedeno ovo istraživanje. Sudionici su regrutirani metodom snježne grude;²⁷ upućene su im informacije o istraživanju, kao i molba za pisani pristanak na sudjelovanje u istraživanju, a dodatno su tijekom provođenja intervjua upoznati s njihovim pravima i snimanjem razgovora diktafonom. Zbog epidemiološke situacije izazvane bolešću COVID-19 intervjui su provedeni pomoću mrežnih platformi *MS Teams* i *Zoom* od listopada do prosinca 2021. godine. Prosječno trajanje intervjua bilo je 45 minuta.

3.6. ANALIZA PODATAKA

Nakon što su intervjui transkribirani, za obradu podataka upotrijebljena je induktivna tematska analiza sadržaja koja služi za prepoznavanje, analiziranje i izvještavanje tema unutar skupa podataka. Prema Braun i Clarke,²⁸ pristupili smo tematskoj analizi prikupljenoga seta podataka bez unaprijed određenoga okvira kodiranja, prije svega zbog nepostojanja teorijskih okvira primjenjivih na specifičnu problematiku u analitičkom interesu, a dodatno kako bismo omogućili sveobuhvatniju analizu podataka na latentnoj razini, kao i generiranje inicijalnih kodova te pripadajućih kategorija i tema u skladu sa sveobuhvatno postavljenim istraživačkim pitanjima. U konačnici su istraživanjem generirane četiri teme s ukupno 12 pripadajućih kategorija.

4. Rezultati istraživanja

Rezultati analize i interpretacije podataka iznjedrili su ukupno četiri tematske cjeline koje daju odgovore na postavljeni cilj istraživanja te istraživačka pitanja: *Odrastanje u progonstvu, Odnosi u obitelji, Odnosi u vršnjacima* te *Iskustvo sekundarne traumatizacije*.

²⁷ G. MILAS, *Istraživačke metode u psihologiji i drugim društvenim znanostima*, Zagreb, 2005.

²⁸ V. BRAUN, V. CLARKE, Using thematic analysis in psychology, u: *Qualitative Research in Psychology* 3(2006.)2, 77–101.

4.1. ODRASTANJE U PROGONSTVU

Tablica 1: Iskustvo odrastanja djece hrvatskih branitelja s područja Vukovarsko-srijemske županije u progonstvu

TEMA: ODRASTANJE U PROGONSTVU	
KATEGORIJE	KODOVI
Uvjeti stanovanja u progonstvu	<ul style="list-style-type: none"> ■ Odlazak u progonstvo ■ Boravak u individualnom smještaju ■ Boravak u organiziranom kolektivnom smještaju ■ Loša financijska situacija ■ Život u skućenom prostoru ■ Neizvjesnost, iščekivanje povratka kući
Prihvaćenost od lokalnoga stanovništva	<ul style="list-style-type: none"> ■ Nerazumijevanje lokalnoga stanovništva o proživljenom u ratu i situaciji u kojoj se nalaze ■ Distanciranost i izoliranost ■ Različito prihvaćanje prognanih obitelji u organiziranom ili individualnom smještaju
Odsutnost oca	<ul style="list-style-type: none"> ■ Odrastanje samo uz majku ■ Iščekivanje povratka oca s ratišta ■ Nemogućnost odrastanja uz oca ■ Neizvjesnost o očevoj situaciji
Gubitak i/ili bolest članova obitelji	<ul style="list-style-type: none"> ■ Pogibija člana obitelji u ratu ■ Bolest i/ili smrt oca od posljedica proživljenoga u ratu i/ili alkoholizma ■ Samoubojstvo oca ■ Samoubojstvo majke ■ Bolest i/ili smrt ostalih članova obitelji od posljedica proživljenoga u ratu

Traumatično iskustvo odlaska u progonstvo djece s područja Vukovarsko-srijemske županije bio je tek početak odrastanja u bitno drukčijim okolnostima u odnosu na djecu iz ratom nezahvaćenih područja. To iskustvo doživjeli su gotovo svi sudionici ovoga istraživanja, odnosno tek troje ih nije boravilo u progonstvu, riječ je o sudionicima mlađe životne dobi, rođenim nakon izravnih ratnih događanja u Nuštru, Privlaci i Štitaru, odnosno osobama čije su obitelji ostale živjeti u ratom ugro-

ženim područjima. Ukupno četvero sudionika boravilo je u progonstvu tek kraće vrijeme (do tri mjeseca), također je riječ o djeci iz spomenutih naselja. Među preostalih 23 sudionika koji su iskusili višegodišnji boravak u progonstvu 13 ih je boravilo u organiziranom kolektivnom smještaju odnosno 10 u individualnom smještaju. Također 23 sudionika iskusila su boravak u progonstvu na teritoriju Hrvatske, dok ih je četvero boravilo u inozemstvu (Njemačka i Austrija).

Već i sam odlazak u progonstvo za većinu je sudionika iz starije dobne skupine bio izrazito traumatično iskustvo tijekom kojega su se nerijetko susretali s teškim uvjetima, poput »izloženosti bombardiranju i općem razaranju, depriviranosti hrane, nasilnoj smrti roditelja ili bliskih osoba te odvajanju od jednog ili oba roditelja«:²⁹

»I onda krenulo je opet nekakvo bombardiranje, šta ja znam, oni su došli tamo od, uglavnom s drugog kraja sela i to se znalo da je vojska već tamo, da se oni porede, šta ja znam, da mi moramo bježat. I mi smo onda preko šume bježali, a dok smo išli tom cestom kao opet prema toj Cerni, prolazili smo kraj bakine kuće. Išli smo mama, baka i ja. I onda sam ja, kao, a di su ujak i tata, kao zašto oni ne idu s nama. I onda je bilo, kao oni ne mogu, oni će doć kasnije. A ono bile su rolete već spuštene, sve je bilo nekako zabarikadirano. Meni je to baš bilo nekako ostalo prestrašno, ko da mi sad ostavljamo tatu, da zašto on sad mora ostat, da zašto on sad ne ide s nama.« (S28)

Osim s višestrukom ugroženosti zbog proživljenoga u Domovinskom ratu, tijekom boravka u progonstvu djeca hrvatskih branitelja suočila su se s mnogobrojnim promjenama, poput promjene u uvjetima stanovanja, organizaciji svakodnevnoga života i korištenju slobodnim vremenom, interakcijama s članovima obitelji i okolinom, obrazovnim mogućnostima i odnosu s vršnjacima.³⁰ Ono što su rezultati ovoga istraživanja pokazali jest da djeca hrvatskih branitelja s područja Vukovarsko-srijemske županije uz boravak u progonstvu kao negativna iskustva vežu uvjete stanovanja, odnos lokalnoga stanovništva prema prognanicima, odvojenost od oca, gubitak i/ili bolest člana obitelji te neizvjesnost i iščekivanje povratka kući.

Dosadašnja malobrojna istraživanja o uvjetima odrastanja djece u progonstvu progovaraju o većem iskazivanju nezadovoljstva djece uvjetima stanovanja u odnosu na odrasle,³¹ o čemu je progovorila i većina sudionika ovoga istraživanja,

²⁹ G. LUGOMER-ARMANO, Reperkusije rata u Hrvatskoj po njeno stanovništvo s posebnim osvrtom na ugroženost djece, 12.

³⁰ Usp. isto; usp. M. AJDUKOVIĆ, Djeca u ratu u Hrvatskoj.

³¹ Usp. K. BRČIĆ, T. DUMANČIĆ, Smještaj i prilagodba izbjegle i prognane djece u Zagrebu.

navodeći prije svega život u skućenom prostoru, nedostatak privatnosti, učestalu izloženost buci i/ili svađama susjeda te učestalije promjene mjesta stanovanja:

»Mislim, meni je posebno teško bilo što smo mi svi živjeli u jednoj kući s ujakom i njegovom obitelji. Nas šestero i njih je bilo petero djece. Oni su živjeli dolje, mi gore. Znači, mama i tata su spavali u kuhinji, a nas šestero djece spavalo je u jednoj sobi. I to nije bila, mislim, kao djetetu se meni ta soba činila velika, ali bila sam kasnije jednom u toj kući i to je bilo malo. Znači to mi je bilo onako strašno. I kad pomislim na to. I dosta dugo smo tako živjeli.« (S14)

Iskustvo odrastanja u neadekvatnim uvjetima doživjela su u jednakoj mjeri i djeca hrvatskih branitelja koja su živjela u organiziranom kolektivnom smještaju, kao i ona koja su boravila u individualnom smještaju:

»Joj, to je bilo grozno. Sad pazite, nije isto odrasta neko u stanu ili kući, tamo sa svojim roditeljima, fino sve, a ja u hotelu gdje stalno netko galami, udara, lupa, trese, gdje ne znam, svašta je tu bilo, i ubojstava i samoubojstava i bacanja s katova.« (S5)

Sudionici su također navodili i negativna iskustva vezana za neprestano iščekivanje povratka i zabrinutost zbog onoga što povratak donosi, prije svega zabrinutost zbog nedostatka osnovnih potrepština za život te loših uvjeta života u mjestima povratka:

»Možda što smo, ne znam, stalno u progonstvu iščekivali, e sad ćemo se vratit, pa prođe godina, pa sad ćemo se vratit, pa prođe godina. Možda to, kako bih rekla, odvojenost od doma, sve smo izgubili i nije to lagano, i eto, jedino to. Pa da, ono kad došo si, ne znaš gdje si, nigdje, onako ničeg nemaš, sve si izgubio i sad razmišljaš kako je, kad ćeš se vratit, kako sve treba ispočetka i tako to.« (S29)

Kao najnegativnije iskustvo tijekom višegodišnjega boravka u progonstvu izdvaja se odsutnost oca zbog boravka na ratištu, gdje je ukupno 21 sudionik istraživanja iskusio višegodišnje odrastanje samo uz majku:

»Mislim najnegativnije iskustvo je pogibija ujaka i nedostatak te muške figure u tih prvih šest-sedam godina.« (S25)

Teška iskustva koja su doživjeli tijekom boravka u progonstvu odnosila su se i na gubitak i/ili bolest članova obitelji koji su se dogodili za vrijeme, ali i nakon Domo-vinskoga rata:

»(...) bilo je teško kad je tata prvi put završio u bolnici. U principu kad mu je dijagnosticiran PTSP. Prije toga tata 6 mjeseci uopće nije pričao. Mi smo mislili da nas zafrkava, nismo znali šta je uopće uzrok tome.« (S13)

Također su dva sudionika navela smrt očeva zbog posljedica alkoholizma, jedan je naveo samoubojstvo oca te jedan samoubojstvo majke zbog psihičkih problema kao posljedice narušenih obiteljskih odnosa, dok je 13 sudionika navelo da je doživjelo traumatično iskustvo stradavanja ostalih članova obitelji:

»Pa je, znate, to je jako bio kratak period kada su oboje, znači teta kad je poginula i kad je tatin brat nestao, to je bilo u razmaku manje od godinu dana. Naravno da su me obilježili ti krikovi, to plakanje, to je bilo nešto prestrašno, jer smo mi bili u tom, to je bio hotel s nekakvim apartmanima i to su te zgrade nekako poslagane ukrug, i u tom krugu je bio kao neki centar, recimo, tih apartmana. I to je toliko odzvanjalo... Evo sad se naježim kad se sjetim. Ti krikovi, prvi puta, kad je stric nestao, pa nisu mogli doć do njega, i to plakanje i jaukanje i od baka i od mame i tate.« (S12)

Uz navedeno, većina je sudionika navela kako je u prvim poslijeratnim godinama financijska situacija u njihovoj obitelji bila izrazito nepovoljna što je u značajnoj mjeri utjecalo na kvalitetu življenja i mogućnosti koje su imali. Upravo zbog socioekonomskih, ali i kulturnih razlika, što su potvrdila i prijašnja istraživanja, više se sudionika suočilo i s lošim iskustvima u odnosu lokalnoga stanovništva prema prognanicima:

»Nas tamo u Malinskoj, to mi je od ružnijih iskustava, gledali su malo ti domaći u hotelu kao da smo mi došli tamo pa im uništili njihov turizam. Došli smo mi sad tamo, nemamo di živit kod kuće, pa smo sad uletili i napravili im cirkus. Bili su onako živčani malo više, nisu nas baš.« (S9)

Uz navedene čimbenike utjecaja na odnos lokalnoga stanovništva prema prognanicima dodatno se uočilo i povoljnije prihvaćanje prognanih obitelji u individualnom smještaju u odnosu na one smještene u organiziranom kolektivnom smještaju, odnosno (ne)mogućnost poistovjećivanja dijela lokalnoga stanovništva sa situacijom u kojoj se nalazilo prognano stanovništvo s obzirom na vlastito ratno iskustvo.

4.2. ODNOSI U OBITELJI

Unatoč spomenutim nepovoljnim okolinskim čimbenicima odrastanja u progonstvu koji su utjecali na psihosocijalni razvoj djece hrvatskih branitelja, gotovo svi sudionici pozitivno vrjednuju vlastito iskustvo odrastanja, kao i odnose u svojoj primarnoj obitelji.

Tablica 2: Iskustvo odnosa u obitelji djece hrvatskih branitelja s područja Vukovarsko-srijemske županije

TEMA: ODNOSI U OBITELJI	
KATEGORIJE	KODOVI
Odnos s ocem	<ul style="list-style-type: none"> ■ Povezanost/bliskost s ocem ■ Ponos na oca ■ Razgovor o ratnim iskustvima ■ Očev alkoholizam
Odnos s majkom	<ul style="list-style-type: none"> ■ Povezanost/bliskost s majkom ■ Podrška tijekom očeva boravka na ratištu i nakon povratka s ratišta
Zajedničko funkcioniranje obitelji	<ul style="list-style-type: none"> ■ Međusobna komunikacija ukućana ■ Međusobno povjerenje ukućana ■ Podrška u ostvarenju životnih ciljeva ■ Odnos roditelja

Samo pet sudionika drži da su im obiteljski odnosi trajno narušeni, a razlog vide u očevu povlačenju (donekle i majčinu) i nesnalaženju u vlastitom suočavanju s posljedicama doživljenoga u Domovinskom ratu:

»Mogu kazat još nešto važno. Sad on je to taki, malo tako zna se zavuč u sebe i to onda ne možeš. Jasno, nazovem ga, 'ajde, idemo na ručak, pa ne može, ima problema pa ne spava po četiri dana, pa misli da će poluditi i to, a to je sve vezano za rat, za ovo, za ono, tako da, eto, proživljavam ja još uvijek taj rat s njim. Tako da nije, kol'ko je lako, ono mislim lako, bit nekome dijete, tako je i njemu, nemam pojma.« (S5)

Ipak, gotovo su svi sudionici izjavili da je dugotrajna očeva odsutnost zbog boravka na ratištu rezultirala manjom bliskosti s ocem nego s majkom, a zato navode i kako je majka imala veću ulogu u njihovu odgoju:

»Ali je, nije mogla izać baš s nama nakraj, ali mislim, razumijem ju, jelda, puno ju je toga stiskalo. Nema tate, jelda, ne zna kako će to sve proć, di je, šta je, 'vamo mi, škola, tamo-'vamo, jelda, smještaj kakav je i tako. Ali super je ona to odrađivala i podnosila. I isto danas, danas vidim kol'ko joj nije bilo lako, a onda mi je bilo samo što nas gnjavi. A sad kak' sam i ja roditelj i tako, kad mi je ispričala neke stvari, kol'ko je, zapravo, bilo teško, super je to odradila.« (S19)

Unatoč tomu, svi su sudionici izjavili da su iznimno ponosni na činjenicu da su im očevi branitelji:

»Osjećaj ponosa, to je prvo. Osjećaj zahvalnosti, to je drugo. Zato što koliko god da se tu pojavljuju nekakvi osjećaji tuge i nekakvog, kako bih to nazvala, žalosti što je to prošao sve što je, toliko u drugu ruku sam zahvalna jer zbog toga svega smo mi danas tu gdje jesmo i živimo danas životom kakvim živimo. Tako da prvenstveno su tu ponos i zahvalnost jer mislim da je učinio veliku žrtvu i to je nešto što nema cijene.« (S9)

Ono što se dodatno može uočiti jest da, unatoč činjenici da je ukupno 10 sudionika izjavilo da im očevi imaju dijagnostificiran PTSP, četiri sudionika smatraju da im očevi imaju simptome PTSP-a, ali se nikada nisu odlučili zatražiti liječničku pomoć, šest ih se suočava/lo s alkoholizmom, odnosno zdravstvenim poteškoćama kao posljedicom dugotrajnoga boravka na ratištu, ipak je većina sudionika, njih 25, izjavila da im nisu značajnije poremećeni obiteljski odnosi te da su im očevi bili velika podrška tijekom odrastanja. Tek se kod pet sudionika može uočiti da su im se roditelji suočavali s bračnim poteškoćama zbog očevih ratnih iskustava, što je posljedično nepovoljno utjecalo na obiteljske odnose, prije svega izostanak komunikacije i podrške tijekom odrastanja.

Ono s čime se kod najvećega broja sudionika može povezati vlastito izrazito pozitivno vrjednovanje odnosa u obitelji i odrastanja u svojoj primarnoj obitelji jest izostanak očeva razgovaranja s članovima obitelji o proživljenim ratnim traumama:

»Ne, tata nije volio. Volila bih ja znati njegove priče. Pričao je on kad su se onako zafrkavali međusobno oni vojnici, ali ovako neka iskustva šta je on doživio i šta je proživio, nikad. Nije volio pričat o tome i nismo nikad.« (S1)

Gotovo svi sudionici (27) izjavili su da znaju tek osnovne informacije o očevim ratnim iskustvima, koje su čuli neizravno, prisluškujući razgovor oca i njegovih ratnih suboraca:

»Ma prije, znate kako je to bilo, dođu na kavu pa šapću. A ja kao nešt' radim. To mi je najdraže bilo čut o čem se šapće. I čuo sam, gori kuća, gori ovo, pa ovo, pa to minsko polje se spomene. To mi je bilo fascinantno, šta je to minsko polje. A tu su stalno pričali da ih je tu izginulo na minskom polju.« (S9)

Premda se primjećuje da je takva odluka kod većine očeva dovela do povlačenja od ostalih članova obitelji i slabije bliskosti s ukućanima, isto tako takva je odluka rezultirala i time da gotovo svi sudionici, djeca hrvatskih branitelja s područja koje je bilo najviše zahvaćeno ratnim stradanjima, pozitivno vrjednuju vlastito iskustvo odrastanja. S obzirom na to da su dosadašnja istraživanja potvrdila da »funkcioniranje obitelji, ali i otvoreno izražavanje roditeljevih traumatičnih iskustava može

znatno utjecati na reakciju djeteta na traumatični događaj/razdoblje«,³² može se za zaključiti kako je upravo zbog takve očeve zaštite i nastojanja umanjivanja negativnih posljedica proživljenoga na ratištu na vlastitu djecu većina sudionika ovoga istraživanja svoje djetinjstvo opisala kao »lijepo djetinjstvo«, a iz vremena progonstva i odrastanja u progonstvu većina se prisjeća ponajviše učestalih obiteljskih druženja:

»Pa, oni su dosta učinili da nam bude lijepo. Kažem, mi smo, ja se baš sjećam tih nekih odlazaka na taj 1. maj u neku šumu, onda svi se skupimo, nas bude dvadeset, to svi smo neki rod. Baš je bilo onako lijepo odrastanje i družili smo se, igrali smo se. Znači, ja mislim, samo se sjećam igre u tom odrastanju.« (S3)

4.3. ODNOSI S VRŠNJACIMA

Tablica 3: Iskustvo odnosa s vršnjacima djece hrvatskih branitelja s područja Vukovarsko-srijemske županije

TEMA: ODNOSI S VRŠNJACIMA	
KATEGORIJE	KODOVI
Školovanje u ratom nezahvaćenim područjima	<ul style="list-style-type: none"> ■ Obrazovanje u odvojenim razrednim odjeljenjima ■ Prihvaćenost od lokalnih vršnjaka ■ Druženje s lokalnim vršnjacima izvan škole
Školovanje u ratom zahvaćenim područjima	<ul style="list-style-type: none"> ■ Obrazovanje u odvojenim razrednim odjeljenjima ■ Odnos s vršnjacima srpske nacionalnosti

Iako rezultati istraživanja pokazuju da su očevi hrvatski branitelji nastojali zaštititi vlastitu djecu izbjegavajući verbalnu komunikaciju o doživljenom u Domovinskom ratu, važan čimbenik vrjednovanja njihova iskustva odrastanja jesu i odnosi s vršnjacima, prije svega u okviru obrazovnoga sustava. Integracija djece hrvatskih branitelja u mjestu progonstva, kao i ostale prognane djece, koja se odvijala primarno pomoću obrazovnoga sustava,³³ protjecala je u skladu s izvanrednim, ratom prozrokovanim okolnostima i iznimnim naporima da im se omogući uključivanje u redoviti obrazovni sustav u što kraćem roku.³⁴ Uz brojne poteškoće koje su taj proces pratile, a tiču se djece koja su se suočavala s boravkom u neadekvatnim uvjetima

³² Z. RABOTEG-ŠARIĆ, Reakcije djece na izrazito traumatična iskustva – posttraumatski stresni poremećaj, u: M. ŽUŽUL, ISTA (ur.), *Ratni stres u djece – suzbijanje, posljedice i liječenje*, 37–49., ovdje 47.

³³ Usp. M. ŽUŽUL, Z. RABOTEG-ŠARIĆ (ur.), *Ratni stres u djece – suzbijanje, posljedice i liječenje*.

³⁴ Usp. M. AJDUKOVIĆ, *Djeca u ratu u Hrvatskoj*.

za učenje i uvjerenjem u brzi povratak, dio se sudionika suočio i s neuspješnom prilagodbom novoj školskoj okolini, prije svega zbog loših iskustava s neprihvatanjem koje je dolazilo od domicilnih vršnjaka. Takva su iskustva prije svega doživjeli sudionici koji su se školovali u mjestima u kojima su postojali organizirani kolektivni smještajni centri za veći broj prognanih obitelji, zbog čega su imali odvojeno obrazovanje od lokalne djece. Za razliku od djece koja su stanovala u individualnom smještaju, koja imaju pozitivnija iskustva integracije u lokalnu sredinu i odnosa s lokalnim vršnjacima, takav način organizacije školovanja prognane djece negativno je utjecao na njihovu prihvaćenost od lokalnih vršnjaka i rezultirao time da su se djeca prognanici u kolektivnim smještajima uglavnom družila samo međusobno:

»Kao djeca smo se svadali. Djeca od osam, devet, deset godina. Oni su vikali: 'Vi ste izbjeglice', mi smo vikali: 'Ne, mi smo prognanici.' Pa smo im objašnjavali da smo mi prognanici, a ne izbjeglice i da nismo mi sami pobjegli. Mi smo stalno njima pokušavali objasniti tu razliku između prognanika i izbjeglice. Naravno, oni su se nosili bolje nego mi jer je ta situacija bila takva kakva je bila pa se ti osjećaš onak', ne znam, ružno, ali, kažem, kad je to krenulo neki sedmi, osmi razred. Mi smo onako imali kako su sad Hrvati i Srbi razdvojeni, tako smo i mi. Mi smo imali svoju smjenu, oni su imali svoju, a tek su nas kasnije pomiješali. I tek onda kad su nas pomiješali malo je to bilo drugačije. Možda smo i mi i oni bili malo stariji, pa je to bilo drugačije. A onda smo došli u srednju školu, onda su nas izmiješali i išli smo u Rijeku. Oni nisu bili toľko, oni su nas prihvaćali normalno. Ne kao da sam ja sad došla iz Njivica kao prognanik, nego da sam iz Njivica. Došla sam, nije njima bilo bitno jesam ja bodul ili prognanik.« (S1)

Također osam sudionika iskusilo je i poteškoće s integracijom u lokalnu sredinu zbog učestalijega mijenjanja sredina u kojima su boravili do povratka, što im je u značajnoj mjeri otežavalo stjecanje novih prijateljstava, odnosno 13 je sudionika iz mlađe dobne skupine, koji su dio školovanja proveli u Vukovaru, upozorilo i na poteškoće u odnosu s vršnjacima koje su se pojavile po povratku, prije svega na poteškoće u odnosu s vršnjacima srpske nacionalnosti:

»Pa, iskreno, meni je bilo čak dosta teško. 'Ajde kad iz Zadra u Novu Gradišku kad sam došla, kad sam još bila mala, ali kad sam došla iz Nove Gradiške 'vamo bilo mi je onako sve čudno. Ostavila sam tamo cijelo društvo iz škole i sve, došla sam 'vamo, doslovno nikoga nisam znala, znala sam par osoba. I onda onako sve to ponovo gradit, i prijateljstvo, i upoznavanje s ljudima, nova škola, novi učitelji, sve novo.« (S15)

4.4. ISKUSTVO SEKUNDARNE TRAUMATIZACIJE

Prije prikaza posljednjega dijela rezultata važno je navesti kako se u ovom istraživanju sekundarnu traumatizaciju proučavalo u širem smislu, odnosno kao bilo koji

prijenos distresa s nekoga tko je doživio traumu na one u njegovoj blizini, što može uključivati širok spektar manifestacija distresa.³⁵ Na taj način nastojalo se utvrditi imaju li sudionici doživljena teška i izazovna iskustva odrastanja moguće vezana uz očevo ratno iskustvo.

Tablica 4: Iskustvo sekundarne traumatizacije djece hrvatskih branitelja s područja Vukovarsko-srijemske županije

TEMA: ISKUSTVO SEKUNDARNE TRAUMATIZACIJE	
KATEGORIJE	KODOVI
Psihofizičko zdravlje oca	<ul style="list-style-type: none"> ■ Dijagnosticiran PTSP ■ Promjene raspoloženja ■ Alkoholizam ■ Poteškoće sa spavanjem i noćne more ■ Pretjerana emocionalnost ■ Invaliditet ■ Oboljenja različitih organa i karcinomi
Psihofizičko zdravlje djece	<ul style="list-style-type: none"> ■ Noćne more ■ Mokrenje u krevet ■ Strah od mraka i odvajanja ■ Učestale promjene raspoloženja
Strategije suočavanja	<ul style="list-style-type: none"> ■ Važnost podrške i zajedništva roditelja i obitelji ■ Podrška društva i vršnjaka ■ Odvrćanje misli drugim obvezama, ignoriranje problema, zatvaranje u sebe i/ili odlazak od kuće u stresnim situacijama

Kako bi se odgovorilo na pitanje jesu li sudionici ovoga istraživanja doživljavali ili doživljavaju još uvijek simptome kao što su noćne more, misli i prisjećanja vezana za očevo traumatsko ratno iskustvo, bilo je važno postaviti im pitanje o fizičkim i psihičkim posljedicama rata na zdravlje njihova oca branitelja. Kako je već pret-

³⁵ Detaljnije vidjeti u: R. DEKEL, Z. SOLOMON, Secondary Traumatization Among Wives of War Veterans with PTSD, u: C. R. FIGLEY, W. P. NASH (ur.), *Combat Stress Injury: Theory, Research, and Management*, New York, 2006., 137–157.; T. GALOVSKI, J. A. LYONS, Psychological sequelae of combat violence: a review of the impact of PTSD on the veteran's family and possible interventions, u: *Aggression and Violent Behavior* 9(2004.), 477–501.

hodno spomenuto, većina sudionika (26) navela je kako je Domovinski rat ostavio određene fizičke i psihičke posljedice na zdravlje njihova oca, od čega je trećini dijagnosticiran PTSP, odnosno četvorica pokazuju simptome, ali odbijaju zatražiti liječničku pomoć. Od pojedinačnih očevih psihičkih posljedica sudionici su navodili nagle promjene raspoloženja, naglu narav, disociranost, probleme s alkoholom, nemogućnost spavanja, noćne more, pretjeranu emocionalnost, »slabe živce« itd. Također su navodili i fizičke posljedice, poput invaliditeta, problema sa sluhom, kretanjem, unutarnjim organima, karcinomom, tlakom itd., koje su dovele i do smrti očeva pojedinih sudionika.

Premda su rezultati istraživanja pokazali da su se očevi većine sudionika suočavali s posljedicama proživljenoga u ratu povlačeći se, ne opterećujući ih ratnih strahotama, što se očituje i u tome da su gotovi svi sudionici izjavili da nikada s ocem nisu razgovarali o njegovim ratnim iskustvima, zabilježeni su i slučajevi kada je očeva psihofizička nestabilnost ostavila određene posljedice na njih:

»Nije se on iskaljavao na nama, bilo je situacija gdje je bilo baš onako, di sam ja proživjela stres na neke njegove reakcije, znači to vjerojatno će mi uvijek ostat. Ono, ne znam sad, mogu vam reć, nije mi problem. U jednom trenutku kad smo mu svi digli tlak, čovjek je ošo po pušku. Znači on je otišao po pušku. Ja nisam znala šta će on napraviti u tom trenutku, on nije ništa napravio u tom trenutku i ne može, on nije takav. Ali 'ko to može znat u toj sekundi. Znači tad sam proživjela tako veliki stres koji nikad neću zaboravit. Poslije toga više nikad se to nije dogodilo, ali vjerojatno se i on resetiro u tom trenutku, tak' da... Ima PTSP, da, ali ono, ništa to nije sad šta je to moglo bit.« (S11)

U dosadašnjim istraživanjima navodi se kako su najčešće dječje reakcije na proživljeni roditeljski stres gubitak apetita, poteškoće u spavanju, smanjen interes za školu, problemi s koncentracijom i pamćenjem, razdražljivost, strahovi itd.³⁶ Iako su sudionici u ovom istraživanju većinom navodili da nisu osobno u djetinjstvu i nakon njega doživljavali nikakve psihičke i fizičke simptome, ipak je 11 sudionika navelo kako se tijekom odrastanja suočavalo s nekim poteškoćama koje mogu biti prepoznate kao znakovi sekundarnoga traumatskoga stresa, ali i izravne posljedice njihova svjedočenja ratnim iskustvima. Sudionici su navodili kako su tijekom djetinjstva, ali i kasnije, često i ponavljano imali noćne more vezane za Domovinski rat i život u progonstvu, mokrili su u krevet, osjećali strah (od mraka i odvajanja) te neugodne emocije vezane za prisjećanje događaja koji su proživjeli:

³⁶ Usp. M. MAVAR, PTSP i način suočavanja sa stresom u ratu traumatizirane djece; M. ŽUŽUL, Z. RABOTEG-ŠARIĆ (ur.), *Ratni stres u djece – suzbijanje, posljedice i liječenje*.

»Pa ne znam, mama mi je pričala da sam imala problema, da sam noću mokрила u krevet, to kao mala, kad smo bili to u izbjeglištvu u Zagrebu, eto, to znam da mi je mama govorila.« (S10)

Sudionici su također navodili česte promjene raspoloženja, kao i »slabe živce« u nekim situacijama koje povezuju s ratnim događanjima:

»I onda kad sam postala mama, e onda, ja danas ne smijem ni sad kad bude 18. 11., ja ne smijem gledat to uopće, znači često sam sanjala poslije toga. Valjda kako čovjek postaje svjesniji i da je to moguće opet, ono, onda bude, ne mogu, ne volim gledat, slušat. Da, veći strah.« (S14)

Kada je u pitanju doživljavanje sekundarne traumatizacije djece hrvatskih branitelja, važnom temom pokazale su se i strategije suočavanja sa stresnim događajima, koje u sebi podrazumijevaju različite oblike aktivnosti, ponašanja i razmišljanja kojima dijete pokušava umanjiti nelagodu, strah ili napetost što ih osjeća u nekoj stresnoj situaciji.³⁷ Odabir oblika suočavanja važan je preduvjet pozitivnoga rasta i razvoja, no isto tako može biti značajan čimbenik pri razvoju psiholoških i somatskih (fizičkih) problema.³⁸

Sudionici koji su progovorili o doživljaju teških iskustava i načinu suočavanja s takvim situacijama prepoznali su i identificirali tri načina suočavanja s teškim i stresnim situacijama s kojima su se susretali tijekom odrastanja, gdje je kao o najučestalijem načinu (8 sudionika) riječ o važnosti podrške i zajedništva roditelja i obitelji za uspješno suočavanje s poteškoćama koje su prolazili, što su potvrdila i prethodna istraživanja:³⁹

»Šta god mi je bilo, uvijek sam mog'o se mami i tati obratit, uvijek sam znao da šta god se dogodilo, najgore stvari, riješit će se sve, samo treba reći. Nekako sam uvijek znao da će se riješit, ništa ne postoji, da nema nerješivog problema, ako ne mogu sam, da se njima obratim pa će pomoći. Tako da uvijek sam imo tu neku podršku, tako da uvijek, ako ne vidim izlaz, oni će nać.« (S20)

Kao drugi način suočavanja s teškim i stresnim situacijama pokazala se bitnom i podrška društva i vršnjaka. Taj način suočavanja prakticiralo je ukupno četiri sudionika:

»Da, u biti druženje, ono da nisi sam, da imaš nekog 'ko će ti reć ono, ma bit će sve dobro, proći će. U smislu neke podrške ili razumijevanja u tom trenutku, mislim da to najviše.« (S26)

³⁷ Usp. M. MAVAR, PTSP i način suočavanja sa stresom u ratu traumatizirane djece.

³⁸ Usp. *isto*.

³⁹ Usp. *isto*.

Na koncu, posljednji način suočavanja s poteškoćama na koje su nailazili, a koje su bile prouzrokovane očevim i vlastitim ratnim iskustvima, odnosio se na odvrćanje misli drugim obvezama, posvećivanje školi i školskim obvezama, ignoriranje problema, kao i zatvaranje u sebe i odlazak od kuće u stresnim situacijama. Takav način suočavanja uočen je kod ukupno četiri sudionika:

»Pa ja mislim da sam se ja najviše usmjerila na školu. Evo, tu sam ja pronašla sebe, i tu sam bila uspješna i držala sam se toga.« (S12)

Rasprava

Ovim istraživanjem nastojalo se ispitati iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja s područja Vukovarsko-srijemske županije s obzirom na četiri važna segmenta – boravak u progonstvu, odnose unutar obitelji, odnose s vršnjacima, kao i doživljaj simptoma sekundarne traumatizacije, na što su najučestalije upozoravala i dosadašnja istraživanja. Provedena je kvalitativna metoda induktivne tematske analize kojom je generirano ukupno četiri tematske cjeline (*Odrastanje u progonstvu, Odnosi u obitelji, Odnosi s vršnjacima i Iskustvo sekundarne traumatizacije*) s pripadajućih 12 kategorija.

Prvo istraživačko pitanje bilo je ispitati iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja iz vremena boravka u progonstvu, pri čemu su rezultati ovoga istraživanja u skladu s nalazima dosadašnjih istraživanja. Utvrđeno je da su svi sudionici istraživanja (30) doživjeli iskustvo kraće ili dulje izloženosti ratnim zbivanjima, nakon kojih je ili tijekom kojih je 27 sudionika bilo prisiljeno napustiti svoje domove, a među kojima su 23 sudionika doživjela iskustvo višegodišnjega boravka u progonstvu.

Rezultatima ovoga istraživanja potvrđeni su zaključci prethodno spomenutih dosadašnjih istraživanja provedenih nad prognanom djecom, neovisno o tome jesu li im očevi hrvatski branitelji ili nisu, a koja upozoravaju da na dječji doživljaj ratnoga iskustva utječu prije svega težina traumatskih ratnih iskustava, njih samih, ali i roditelja, funkcioniranje obitelji nakon ratnih događanja te odnos sredine, u kojoj obitavaju nakon ratnih događanja, prema djeci.⁴⁰ Prikupljenim podacima utvrđeno je da su na iskustvo odrastanja u progonstvu nepovoljno utjecali uvjeti stanovanja, negativan odnos lokalnoga stanovništva u mjestu boravka u progonstvu, koje je doživio veći dio sudionika koji su boravili u organiziranom kolektivnom smještaju, a koji se nepovoljno odrazio i na odnose s vršnjacima tijekom osnovnoškolskoga obrazovanja. Također su rezultati pokazali i da je ukupno 17 sudionika doživjelo traumatično iskustvo gubitka i/ili bolesti člana obitelji tijekom ili nakon Domo-

⁴⁰ Usp. M. AJDUKOVIĆ, Djeca u ratu u Hrvatskoj; usp. K. BRČIĆ, T. DUMANČIĆ, Smještaj i prilagodba izbjegle i prognane djece u Zagrebu.

vinskoga rata, najčešće od posljedica alkoholizma te samoubojstva oca ili majke. Dodatno pokazuju da je na iskustvo odrastanja djece hrvatskih branitelja izrazito nepovoljno utjecala odsutnost oca zbog višegodišnjega boravka na ratištu, što se ujedno izdvaja i kao najnegativnije iskustvo tijekom njihova odrastanja.

Drugo istraživačko pitanje bilo je ispitati iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja s obzirom na odnose unutar obitelji. Dosadašnji nalazi upozoravaju da na funkcioniranje obitelji hrvatskih branitelja može nepovoljno utjecati dijagnoza PTSP-a koja rezultira njihovim otežanim uspostavljanjem intimnijih odnosa s ostalim članovima obitelji, manjom bliskosti i nižom razinom povezanosti, otežanom komunikacijom, kao i otežanom sposobnosti izražavanja emocija.⁴¹ Rezultatima ovoga istraživanja potvrđeno je da je na odnose u obiteljima hrvatskih branitelja s područja Vukovarsko-srijemske županije nepovoljno utjecala dijagnoza PTSP-a, koja je rezultirala manjom bliskošću i povezanošću s vlastitom djecom, dijelom i suprugama te otežanom međusobnom komunikacijom i izražavanjem emocija. Međutim 25 sudionika ovoga istraživanja pozitivno vrjednuje odrastanje u obiteljima hrvatskih branitelja te unatoč spomenutim povremenim poteškoćama u funkcioniranju izražavaju velik ponos na očev doprinos u obrani Hrvatske te navode kako su im očevi, unatoč nedostatku verbalne komunikacije i povremenom povlačenju, bili velika podrška tijekom odrastanja i ispunjavanja životnih ciljeva. Tek je pet sudionika upozorilo na poteškoće u funkcioniranju njihove primarne obitelji; uzroci su višeslojni. Kao ključni čimbenici koji su utjecali na njihovo odrastanje i kvalitetu odnosa u obitelji pokazali su se, uz dijagnozu PTSP-a, očev alkoholizam, očeva dugogodišnja odsutnost zbog boravka na ratištu te način suočavanja roditelja s proživljenim u Domovinskom ratu, odnosno uloga majke unutar obitelji.

Kao nastavak na drugo istraživačko pitanje, treće istraživačko pitanje bilo je ispitati kakva su iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja s obzirom na odnose s vršnjacima tijekom školovanja. Budući da je za vrijeme školovanja većina boravila u mjestu progonstva, mnoge poteškoće pratile su taj proces, a razlika se pokazala s obzirom na to jesu li boravili u organiziranom kolektivnom smještaju ili u individualnom smještaju. Boravak u kolektivnim smještajima često nije sadržavao adekvatne uvjete za učenje te se dio sudionika suočio i s neuspješnom prilagodbom novoj školskoj okolini zbog loših iskustava s neprihvatanjem vršnjaka iz mjesta progonstva. Takav način smještaja imao je veći broj prognanih obitelji te jedan od razloga otežane prilagodbe i lošijih odnosa s lokalnim vršnjacima može biti odvo-

⁴¹ Usp. V. BORIČEVIĆ MARŠANIĆ, L. PARADŽIK, LJ. KARAPETRIĆ BOLFAN, I. ZEČEVIĆ, V. GRGIĆ, Sekundarna traumatizacija djece veterana oboljelih od posttraumatskog stresnog poremećaja.

jeno obrazovanje od lokalne djece.⁴² Za razliku od toga, djeca koja su stanovala u individualnom smještaju imala su pozitivniju integraciju u lokalnu sredinu i odnos s lokalnim vršnjacima. Rezultati ovoga istraživanja također pokazuju da su se poteškoće s integracijom u lokalnu sredinu dogodile i zbog učestaloga mijenjanja sredina, ali i nakon povratka u svoje domove.

Četvrto istraživačko pitanje, ujedno i najčešći predmet dosadašnjih istraživanja, bilo je ispitati u kojoj mjeri i na koji način djeca hrvatskih branitelja, s obzirom na vlastita ratna iskustva i iskustva svojih očeva, doživljavaju sekundarnu traumatizaciju. Imajući u vidu rezultate dosadašnjih istraživanja koji pokazuju da očeva ratna iskustva te dulja odvojenost od roditelja⁴³ mogu prouzrokovati određene psihofizičke posljedice na njihovu djecu, napomenut će se kako je rezultatima ovoga istraživanja utvrđena kod ukupno 11 sudionika prisutnost kratkotrajnih reakcija koje se mogu dovesti u svezu s posljedicama vlastitih proživljenih ratnih iskustava, posebice kod starijih sudionika, odnosno u svezu sa znakovima sekundarnoga traumatskoga stresa i reakcije na očeva proživljena ratna iskustva (učestalije mokrenje u krevet, različiti strahovi i zabrinutost). Uz navedeno, kao dugoročne znakove sekundarne traumatizacije također se uočava strah od mraka i odvajanja, neugodne emocije vezane za događaje koje su proživjeli, nagle promjene raspoloženja te pojava nekontroliranih emocija u situacijama koje povezuju s ratnim događanjima.

Na koncu, iako je nedostatak ovoga istraživanja nemogućnost generalizacije zaključaka na svu djecu hrvatskih branitelja, rezultati daju važan doprinos temi u smislu pružanja slojevitijega uvida u funkcioniranje braniteljskih obitelji i stavove njihove djece o odrastanju u braniteljskim obiteljima. Imajući na umu da je obitelj sustav te da iskustva pojedinih članova utječu na druge,⁴⁴ u ovom radu bilo je važno upravo upozoriti na obiteljske aspekte. Tako rezultati pokazuju da je veliku važnost za pozitivno iskustvo djece hrvatskih branitelja u njihovu odrastanju, odnosno funkcioniranju primarne obitelji imala majčina podrška očevu višegodišnjem sudjelovanju u Domovinskom ratu i brižan odnos prema vlastitoj djeci, dok se u poratnim godinama bitnom za funkcioniranje obitelji pokazala i zaposlenost oca nakon sudjelovanja u Domovinskom ratu.

S obzirom na dobivene rezultate, ali i rezultate prijašnjih istraživanja, potrebno je istaknuti važnost sustavnoga rada na pružanju podrške djeci branitelja, kao i va-

⁴² Usp. K. BRČIĆ, T. DUMANČIĆ, Smještaj i prilagodba izbjegle i prognane djece u Zagrebu.

⁴³ Usp. A. URLI, Reakcije djece na odvajanje, u: M. ŽUŽUL, Z. RABOTEG-ŠARIĆ (ur.), *Ratni stres u djece – suzbijanje, posljedice i liječenje*; G. KUTEROVAC JAGODIĆ, Dugoročne posljedice rata na mentalno zdravlje djece: Je li rat za djecu svjedoke rata u Hrvatskoj zaista završio?

⁴⁴ P. MINUCHIN, Families and individual development: Provocations from the field of family therapy, u: *Child development* 56(1985.)2, 289–302.

žnost daljnjih istraživanja s tom populacijom. Jedan od načina podrške svakako je i poslušati njihova iskustva, što je ovim istraživanjem i učinjeno, čime se stječe slojevitiji i dublji uvid u sve one poteškoće s kojima su se suočavali ili se još uvijek suočavaju. Iako nedostaje istraživanja u tom području i s tom populacijom posebno u razdoblju djetinjstva nakon izravnih ratnih zbivanja, istraživanja te generacije važno je provoditi i sada, u odrasloj dobi, kako bi se mogla pružiti potrebna podrška njima i članovima njihovih obitelji, osobito obiteljima u kojima se očevi hrvatski branitelji još uvijek teže nose s posljedicama proživljenoga u Domovinskom ratu, odbijaju liječničku pomoć ili se suočavaju s alkoholizmom.

Zaključak

Rezultatima ovoga kvalitativnoga istraživanja nastojali smo sveobuhvatnije utvrditi iskustva odrastanja djece hrvatskih branitelja s područja Vukovarsko-srijemske županije te pritom, uz ispitivanja posljedica očeva sudjelovanja u Domovinskom ratu na njihovo psihofizičko zdravlje, ponajprije doživljaj simptoma sekundarne traumatizacije, na što su najučestalije upozoravala i dosadašnja istraživanja, ispitati i njihova iskustva vezana uz višegodišnji boravak u progonstvu, odnose u obitelji te odnose s vršnjacima.

Na temelju analize podataka kvalitativnom metodom induktivne tematske analize generirano je ukupno četiri tematske cjeline (*Odrastanje u progonstvu*, *Odnosi u obitelji*, *Odnosi s vršnjacima* i *Iskustvo sekundarne traumatizacije*) s pripadajućih 12 kategorija.

Ovo istraživanje, uz pružanje sveobuhvatnijega uvida u njihova iskustva odrastanja, može pomoći u stvaranju mogućih intervencija za rad s djecom hrvatskih branitelja i njihovim obiteljima, ali i biti poticaj za buduća istraživanja s tom populacijom. Dodatno, provedba takvih interdisciplinarnih istraživanja o aktualnostima suvremenoga hrvatskoga društva omogućava nam, uz uvid u psihosocijalni razvoj osoba u kriznim (ratnim i poratnim) okolnostima, i širi sociološki uvid o utjecaju ratnoga i poratnoga stanja u nekom društvu na pojedine društvene skupine, osobito one koje su izložene izravnim ratnim događanjima te odnosu cjelokupnoga društva prema njima.

GROWING UP EXPERIENCES OF CHILDREN OF CROATIAN VETERANS IN THE WAR AND POST-WAR PERIOD – THE EXAMPLE OF THE VUKOVAR-SRIJEM COUNTY⁴⁵

Katarina PERIĆ PAVIŠIĆ* – Ivana BENDRA** – Dražen ŽIVIĆ***

Summary: *The period of the Homeland War has left many short-term and long-term consequences on Croatian society and individuals, especially on children as the most vulnerable group. Examining previous research has revealed a lack of those that provide a deeper insight into the growing up of the children of Croatian veterans through their personal experiences of growing up in exile, relationships within the family, and with peers. Therefore, this qualitative research examined the different experiences of growing up of the children of Croatian veterans from the Vukovar-Srijem County concerning their relations within their families and with their surroundings in the war and postwar period. Data were collected by conducting 30 semi-structured interviews and analyzed by thematic analysis. The results of the analysis and interpretation of the data showed a total of 4 thematic units with 12 corresponding categories. In addition to providing a more comprehensive insight into the experiences of growing up and the psychosocial development of children of Croatian veterans, the results of this research can help create possible interventions for working with children of Croatian veterans and their families. The conducted research also gives a broader sociological insight into the impact of a crisis (war and post-war) on specific social groups, especially those exposed to direct war events and the attitude of the entire society towards them.*

Keywords: *children of Croatian veterans; Vukovar-Srijem County; qualitative research; growing up experiences; psychosocial development; families of Croatian veterans.*

⁴⁵ Employees of the *Ivo Pilar* Institute of Social Sciences: Katarina Perić Pavišić, Ivana Bendra, and Dražen Živić wrote a scientific article »Growing up experiences of children of Croatian veterans in the war and post-war period – the example of Vukovar-Srijem County« for the scientific research »Families of veterans – analysis of demographic and psychosocial aspects« as part of the project »Analysis of social factors affecting the quality of life of the veteran population – guidelines for the future« (UP.04.2.1.06.0004) co-financed by the European Union from the European Social Fund at the invitation of the »Thematic network for the socio-economic development and the promotion of social dialogue in the context of improving the working conditions.«

* Katarina Perić Pavišić, Ph.D., Institute of Social Sciences *Ivo Pilar*, Marulićev trg 19, P. O. Box 277, 10 000 Zagreb, Croatia, katarina.peric@pilar.hr

** Ivana Bendra, Ph.D., Institute of Social Sciences *Ivo Pilar* – Regional Center Vukovar, J. J. Strossmayera 25., P. O. Box 58, 32 000 Vukovar, Croatia, ivana.bendra@pilar.hr

*** Dražen Živić, Ph.D., Institute of Social Sciences *Ivo Pilar*, Marulićev trg 19, P. O. Box 277, 10 000 Zagreb, Croatia, drazen.zivic@pilar.hr

Godišnji proljetni ophod ljelja/kraljica iz Gorjana

MIA BAŠIĆ* – EMINA BERBIĆ KOLAR**

• <https://doi.org/10.31823/d.32.1.4> •

UDK: 392.51(497.5 Gorjani) • Prethodno priopćenje

Primljeno: 19. rujna 2022. • Prihvaćeno: 14. veljače 2024.

Sažetak: Uvidom u recentnu literaturu i relevantnu etnološku građu, ovaj rad za cilj ima prikazati tradiciju i običaje ljelja/kraljica iz Gorjana. Riječ je o ophodima djevojačkih povorki kroz seoske sredine te izvođenju plesnih i pjevnih koreografija karakterističnih za područje Slavonije, ali i neke druge europske lokalitete. Proljetni ophod ljelja/kraljica iz Gorjana ima dugu tradiciju i smatra se da je, u odnosu na druga mjesta, u Gorjanima običaj dobro očuvan i dokumentiran te je uvršten na UNESCO-ovu reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine čovječanstva. Postoji niz različitih teorija o porijeklu običaja ljelja/kraljica, no još nema potpuno provjereno odgovora na pitanje o porijeklu i značenju običaja. Kada je riječ o običaju ljelja/kraljica iz Gorjana, razlikujemo dva razdoblja, prvo do 1966. godine i drugo od 2002. godine. Razlog leži u tridesetšestogodišnjoj stanci u izvođenju običaja te ponešto prilagođenoj izvedbi u današnjici. Za oživotvorenje i promociju ljelja/kraljica zaslužni su članovi Kulturno-umjetničkoga društva Gorjanac. KUD Gorjanac od 2006. godine kontinuirano uprizaruje ophod u mjestu, ali i diljem svjetskih pozornica. Uz sam običaj, simbol identiteta i prepoznatljivosti ljelja jest i njihovo narodno ruho s pripadajućim rekvizitima. Rad donosi podroban opis običaja, narodne nošnje i drugih specifičnosti ljelja/kraljica.

Ključne riječi: Gorjani; ljelje/kraljice; običaj; proljetni ophod; nematerijalna kulturna baština; narodna nošnja i rekviziti.

* Mia Bašić, mag. paed. soc., Centar za autizam, Vinkovačka cesta 3, 31 000 Osijek, Hrvatska, mbasic@foozos.hr

** Prof. dr. sc. Emina Berbić Kolar, Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, Cara Hadrijana 10, 31 000 Osijek, Hrvatska, eberbic@foozos.hr

Uvodna razmatranja¹

U posljednjem desetljeću pojam nematerijalne kulturne baštine sve se češće pojavljuje u različitim kontekstima, od javnoga, preko znanstvenoga do turističkoga. UNESCO-ova (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine iz 2003. godine ključni je razlog. »Ciljevi konvencije usmjereni su na podizanje razine svijesti o važnosti nematerijalne kulturne baštine, osiguranje vitalnosti njezinih lokalnih i nacionalnih elemenata te time posredno i utjecaj na očuvanje kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti, odnosno na međukulturni dijalog i poštivanje.«² Ministarstvo kulture i medija Republike Hrvatske godišnji proljetni ophod *ljelja/kraljica* iz Gorjana proglasilo je 2007. godine nematerijalnim kulturnim dobrom, dok je na UNESCO-ovu listu reprezentativne nematerijalne kulturne baštine čovječanstva³ uvršten 2009. godine. U sjeveroistočnoj Hrvatskoj do pedesetih godina 20. stoljeća na blagdan Duhova po selima su ophodile djevojačke povorke koje su pjevajući i plešući *kraljičke* pjesme posjećivale odabrana domaćinstva.⁴ Običaj proljetnoga ophoda koji se održava jednom godišnje, na katolički blagdan Duhova, između 10. svibnja i 13. lipnja, etnološka literatura bilježi u Hrvata i Srba sjeveroistočnih dijelova Hrvatske, a poznat je i Hrvatima izvan Hrvatske, u Vojvodini i Mađarskoj. Srodne običaje imaju i drugi, slavenski i neslavenski, europski narodi.⁵ Pregledom literature⁶, na različitim lokalitetima uočava se dvostruko nazivlje običaja, spominju se i *ljelje* i *kraljice*. Stoga će se u ovome radu radi jasnoće uglavnom upotrebljavati alternacija obaju naziva: *ljelje/kraljice*, uz napomenu da je u mjestu Gorjani stariji naziv glasio *ljelje*, a u obnovljenoj inačici običaja dodao se i naziv *kraljice*. Prema navodima autora knjige *Gorjanske ljelje*, Ivana Lovića,⁷ za promociju *ljelja/kraljica* i čuvanje njihove tradicije zaslužno je Kulturno-umjetničko društvo *Gorjanac*. KUD *Gorjanac* osnovan je 1966. godine radi njegovanja i očuvanja pje-

¹ Rad je nastao kao rezultat postavljenoga zadatka na kolegiju *Baštinske humanističke teme u odgoju i obrazovanju* u sklopu doktorskoga studija *Obrazovne znanosti i perspektive obrazovanja* pod mentorstvom prof. dr. sc. Emine Berbić Kolar, 2022. godine.

² M. HAMERŠAK, I. PLEŠE, A. VUKUŠIĆ (ur.), *Proizvodnja baštine: kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*, Zagreb, 2013., 7–28.

³ I. LOVIĆ, *Gorjanske ljelje. Nematerijalno kulturno dobro Republike Hrvatske upisano na UNESCO-ovu Reprezentativnu listu nematerijalne kulturne baštine čovječanstva*, Đakovo, 2012., 126.

⁴ V. J. OPAČIĆ (ur.), *Blaga Hrvatske: neprocjenjiva prirodna i kulturna baština*, Zagreb, 2013.

⁵ Z. VITEZ, *Kraljice: između seoskih djevojačkih ophoda i folklorne pozornice*, u: *Etnološka. Tribina* 29(2006.)36, 23–51., ovdje 23.

⁶ M. ČERNELIĆ, T. ŠTRICKI SEG. *Ophodi kraljica*, u: M. ČERNELIĆ (ur.), *Tradicijska baština i etnokulturni identitet podunavskih Hrvata Bunjevaca*, Zagreb – Subotica, 2014., 191–239.

⁷ I. LOVIĆ, *Gorjanske ljelje*, 72.

sama, plesova i običaja gorjanskoga kraja i Đakovštine. Tijekom 57 godina svoga postojanja rado je viđen gost na domaćim i inozemnim kulturnim smotrama. Kulturno-umjetničko društvo *Gorjanac* u selu Gorjani svake godine organizira i održava običaj *ljelja/kraljica* na kršćanski blagdan Duhova te ga uprizoruje na domaćoj i međunarodnoj folklornoj sceni.⁸

1. Podrijetlo i rasprostranjenost običaja

Geografsko područje središnje Slavonije u okolici grada Đakova naziva se Đakovštinom. Đakovština je izgonom Turaka iz Slavonije podijeljena na dva dijela. Južni dio, takozvanu graničarsku Đakovštinu i paorsku Đakovštinu (sjeverno, istočno i zapadno od Đakova).⁹ Na području paorske Đakovštine, točnije u mjestu Drenjski Slatinik nastao je najstariji zapis o postojanju *ljelja/kraljica* u Đakovštini. Donosi ga svećenik Luka Ilić Oriovčanin u knjizi *Narodni slavonski običaji*, napisanoj 1846. godine, koja predstavlja prvo veće etnološko djelo na hrvatskom jeziku. U svojim opisima Ilić Oriovčanin opisuje zabavu mladeži iz sela Statini na blagdan Duhova. U rukopisima bilježi kako je podrijetlo običaja *kraljica* nepoznato, ali pretpostavlja da je nastao u pretkršćanskom razdoblju. Razlog tomu pronalazi u štovanju boga ljubavi koji nosi naziv Lado ili Leljo. Luka Ilić Oriovčanin primjećuje kako se ritual prema bogu Lado ili Ljeljo održao i nakon prodora kršćanstva, ali ne u obliku prinošenja žrtve, već u obliku igre i veselja mladeži. Igra i veselje u tom kontekstu odnose se na običaj kakav poznajemo i danas. Autor opisuje ophod selom te bilježi i različite inačice pjesama *kraljica*. Ilić Oriovčanin opisuje običaj i kod drugih jugoslavenskih naroda. U svojim zapisima govori i o poganskim vjerovanjima vezanim uz blagdan Duhova.¹⁰

Gorjanci uglavnom prepričavaju legendu koja početak toga običaja stavlja u tursko doba. U rukopisima Marije Pavić iz 2009. godine nalazi se opis legende: »Početkom mjeseca listopada, 1536. godine Gorjane su zauzeli Turci. Dugo su vladali Đakovštinom. Stara legenda kaže da su Turci zarobili sve muškarce u selu. Turci su bili praznovjerni. Vjerovali su u duhove i još mnogo toga. Čuvši to žene i djevojke iz Gorjana, dogovorile su se da će osloboditi svoje muževe, očeve i braću. Obukle su se u šarenu odjeću, na glavu stavile muške šešire okićene umjetnim cvijećem, u ruke uzele srpove i tako obučene, krenule k Turcima. Putem su pjevale pjesme. Kada su pristigle pred turski tabor, još su jače zaplesale, zapjevale udarajući srpo-

⁸ <http://tzdjakovo.eu/index.php/hr/aktualno/novosti/item/119-kud-gorjanac-gorjani-najjava-obilježavanja-50-obljetnice-osnutka> (4. 6. 2022.).

⁹ I. LOVIĆ, *Gorjanske ljelje*, 17.

¹⁰ L. IVIĆ ORIOVČANIN, *Narodni slavonski običaji*, sabrani i popisani prema Luki Iviću Oriovčaninu, Zagreb, 1846., 145.

vima i kosama te tako stvarale buku. Turci su pomislili da su duhovi, uplašili se i pobjegli. Tako su gorjanske žene oslobodile svoje voljene hrabrošću i mudrošću. Tako se oblače na blagdan Duhova, u spomen na onaj dan. Isti je događaj očuvan do dosadašnjih dana u izvornom obliku... «¹¹ Navedena legenda dobro je očuvana narodna priča, no znanstvenici koji su proučavali običaj *ljelja/kraljica* smatraju da je nastao mnogo ranije. Običaj *ljelja/kraljica* proučavali su Milovan Gavazzi, Slobodan Zečević, Marijana Gušić, Ante Sekulić, Lada Čale Feldman, Ivan Lozica i drugi.¹² Prema Lovićevim navodima, dio stručnjaka smatra da običaj *ljelja/kraljica* potječe iz praslavenskih vjerovanja i kulta slavenskoga boga Peruna (Gromovnika) koji je s božicom Iris (Duge) izrodio kćeri *ljeljuje/perunike*. Personifikacijom biljke *ljeljuje/perunike* dobivamo božicu Ljelju čija se majka Duga (nebesnica ili šarenica) očituje u spektru boja. Raznobojne *pantlike*¹³ na šesirima *ljelja* simboliziraju boginju, Perunovu ženu, te su ujedno i simbolična *duhovna spona* između mladenke i boginje te znak privrženosti boginji čiju naklonost mladenke priželjkuju u trenutku stupanja u *novi život*.¹⁴

Milovan Gavazzi o pitanjima podrijetla, rasprostiranja, značenja i međudnosa *kraljičkih* i *kraljicama* srodnih običaja piše još 1939. godine.¹⁵ On *kraljice* dovodi u vezu s *rusalijama*, *rusaljama* i *rusalkama* što podsjeća na postojanje poganskoga slavenskoga praznika Rusalija, koji se kalendarski poklapa s Duhovima. Gavazzi naziv Rusalje tumači kao *dies rosae* (drugi su nazivi za taj praznik Rosalia i Rosaria) koji se rabi za Duhove u južnoj Dalmaciji. On tako dovodi Duhove u vezu s rimskim pretkršćanskim praznikom mrtvih koji se slavio u isto vrijeme. Nadalje, opisuje slične običaje na području Rumunjske i sjeverne Bugarske gdje postoje *kalušari*, zatim *rusalii*, *rusalci*, *rusa(j)lije* u Bugarskoj i Makedoniji te na istoku i jugu Srbije, ali i duhovski običaji nekih sjevernih Slavena. Opisuje i *královničky* ili *kralove* iz Češke te obredno-kazališnu igru mladeži iz Slovačke u kojoj se bira *kralj*, a sadrži glazbeni ophod i skupljanje darova. Gavazzijevo tumačenje običaja *ljelja/kraljica* udarilo je pečat hrvatskoj kulturnoj povijesti.

Istraživanja o *ljeljama/kraljicama* na području Đakovštine 1957. godine započela je prva slavonska etnologinja Zdenka Lechner. Istraživanje je započela u Gorjanima, a kasnije je ono prošireno i na ostala mjesta u kojima se običaj prestao održavati ranije (Vuka, Semeljci, Koritna, Selci Đakovački, Donji Andrijevi, Otok). U svom *Izveštaju o ispitivanju običaja kraljica* iz 1963. godine autorica ističe kako se običaj

¹¹ I. LOVIĆ, *Gorjanske ljelje*, ovdje 23.

¹² M. NOVAK, *Tragovi hrvatske mitologije*, Zagreb, 2007., 138.

¹³ njem. Band – vrpca, povež u: B. KLAIĆ, *Novi rječnik stranih riječi*, Zagreb, 2012., 107.

¹⁴ M. NOVAK, *Tragovi hrvatske mitologije*, 169.

¹⁵ M. GAVAZZI, *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*. [II. novo priređeno izdanje], Zagreb, 1988.

najbolje očuvao upravo u Gorjanima, gdje se održavao sve do 1964. godine.¹⁶ Potaknuta djelovanjem Zdenke Lechner, Lucija Karalić, učiteljica razredne nastave iz Gorjana, počinje svoj istraživački put te se te dvije žene udružuju u zajedničkom cilju. Lucija Karalić, razgovarajući s kazivačima, napisala je nekoliko svezaka rukopisa o *ljeljama/kraljicama* sedamdesetih godina 20. stoljeća. Također je prikupila mnoštvo fotografija koje su oblikovane u fotoalbume i darovane Muzeju Đakovštine.¹⁷ Zbog njezina predanoga djelovanja Luciji Karalić pripisuju se velike zasluge za obnavljanje, održavanje i scensko izvođenje običaja *ljelja/kraljica*.¹⁸

Jedna od prvih temeljitijih proučavateljica *ljelja/kraljica*, Marijana Gušić, u svojoj interpretaciji polazi od analize društveno-obrednih, magijsko-apotropejskih elemenata te elemenata u materijalnom inventaru.¹⁹ Običaj *ljelja/kraljica* povezuje s obrednom inicijacijom, uvođenjem u stalež udavača i animizmom: *kraljevi* brane *kraljice* od duhova, animističkih ženskih demona, vjerojatno duša neudanih djevojaka.²⁰ Prema navodima Marijane Gušić, ostali slavenski narodi ne poznaju identičan mitološki lik, već on prelazi u lik *rusalke* – vodene vile. Hrvatima on nije poznat iako se njegovi elementi pojavljuju u nekim od običaja, na primjer: izvođenja *ljelja/kraljica* na Duhove i simbol cvijeta (ruže) na muškom šeširu *ljelja/kraljica*. Autorica Gušić mitološku poveznicu pronalazi i u samom nazivu i pripjevu *ljelja/kraljica*,²¹ i to sa ženskim demonskim likom *lelela* iz rumunjskoga folklora i srednjoazijskim zlim ženskim demonom 'elē. Analizirajući elemente obreda, Gušić upozorava na *slavensku praekumenu* koja podrazumijeva bračnu organizaciju egzogamnoga matrijarhata. Nadalje analizom pjesme *ljelja/kraljica* nastoji rekonstruirati izgled naselja u kojem se izvodio običaj *ljelja/kraljica*. Prejudicira postojanje sjedilačkoga naselja na vodi s kontinuiranim cikličkim sesilnim obrađivanjem tla, čije je stanovništvo organizirano u rodovske skupine bračnih jedinica, s obrednim udavanjem nevjeste u zadanu rodovsku skupinu. Analizirajući materijalni inventar *ljelja/kraljica*, autorica Gušić nastoji *ljelje/kraljice* dovesti u dodir s iranskom kulturom iz doba Sasanida. Riječ je o povezivanju dijadema²², biserne ogrlice, vrpce, čapljina pera, ruže i svile

¹⁶ M. GUŠIĆ, Običaj *ljelja* kao historijski spomenik, u: *Narodni običaj Ljelje-Kraljice (Gorjani – Đakovština) kao historijski spomenik*, 1967., 23–41.

¹⁷ I. LOVIĆ, *Gorjanske ljelje*, 25.

¹⁸ B. UZELAC, *Vodič kroz stalni postav Muzeja Đakovštine Đakovo – Etnološki odjel, Đakovo*, 2011., 3–98., ovdje 43.

¹⁹ M. GUŠIĆ, Običaj *ljelja* kao historijski spomenik, 32.

²⁰ I. LOZICA, *Kraljice u Akademiji*, u: *Narodna umjetnost* 37(2000.)2, 767–785., ovdje 768.

²¹ M. GUŠIĆ, Običaj *ljelja* kao historijski spomenik, 28.

²² grč. dijadama – ukras za žensku glavu u obliku prednjeg dijela krune u: V. ANIĆ, I. GOLDSTEIN, *Rječnik stranih riječi*, Zagreb, 1999., 296.

koje ukrašavaju *ljelje* s dvorskim priborom iz davnoga prvoga stoljeća nove ere. U prilog tvrdnji o postojanju poveznice s iranskim kulturnim svijetom idu i neki od motiva u *kraljičkim* pjesmama. Navedeni elementi upućuju na zaključak o tome da su nositelji praslavenskoga obreda *ljelja/kraljica* sudjelovali u pontsko-kavkasko-iranskoj sferi, što s druge strane upućuje na putove naseljavanja i podrijetlo Hrvata, Šokaca²³.

Ante Sekulić upućuje na važnost *ljelja/kraljica* u smjeru očuvanja hrvatskoga nacionalnoga identiteta: »Pojedivosti u kraljičinoj odjeći (sablje, barjaci, iskićeni kalpaci) potvrđuju spomen na vojnički i graničarski život, a nazivi kralj, kraljica, ban, banica, barjaktar i drugi ne dopuštaju sumnju čije su kraljice kao i jezik pjesama što ih pjevaju.«²⁴

Autorica Lada Čale Feldman krajem devedesetih godina 20. stoljeća nudi novija tumačenja te otvara pitanja roda u tumačenju *kraljičkih* običaja. Naglašava da su se u dotadašnjem tumačenju običaja *ljelja/kraljica* muška obilježja (muške svadbene uloge, rekviziti i muški odjevni predmeti) samo konstatirala, bez dublje analize u kontekstu transvestizma. Autorica proturječi dotadašnjim objašnjenjima i zalaže se za tumačenje kontaminacije simboličkih elemenata viteških plesova i svadbene procesije te inverziju spolova kod *kraljica* kao »inicijacijsku ritualnu predstavljачku simbolizaciju mita o androginu, božanski savršenom spiritualnom spoju muškog i ženskog elementa što se ostvaruje brakom, o čemu svjedoči perzistentnost mita o androginu u književnosti i ritualima širom svijeta«²⁵.

Običaj *ljelja/kraljica*, osim na području Hrvatske, održavao se i na području Mađarske i Vojvodine, a održavali su ga Hrvati – Šokci i Bunjevci – i Srbi. Slični običaji postojali su i kod ostalih slavenskih naroda u Bugarskoj, Bosni, Češkoj, Makedoniji, Slovačkoj, Srbiji, Rumunjskoj i Rusiji.²⁶ Zorica Vitez u svom djelu *Kraljice: između seoskih djevojačkih ophoda i folklorne pozornice* upućuje na manje poznatu činjenicu: »U svim se varijantama kraljičkih pjesama i u lokalnim nazivima sudionica ophoda spominje kraljica kao ime bar jedne sudionice; češće ih je više, a uloge su im lokalno vrlo različite. Postoje ophodi kraljica u kojima nijedna sudionica ne nosi sablju niti nakićeni muški šešir; takve su, primjerice, baranjske kraljice iz Draža i Gajića, šokačke kraljice iz Bačkog Monoštora (Vojvodina) i šokačke kraljice iz okolice Mohača u Mađarskoj.«²⁷ Nastavlja kako barem dvije sudionice baranjskih kraljica

²³ Z. VITEZ, *Kraljice: između seoskih djevojačkih ophoda i folklorne pozornice*, 69.

²⁴ A. SEKULIĆ, *Bački Bunjevci i Šokci*, Zagreb, 1989., 251.

²⁵ I. LOZICA, *Kraljice u Akademiji*, 78.

²⁶ Z. VITEZ, *Kraljice: između seoskih djevojačkih ophoda i folklorne pozornice*, 23.

²⁷ Usp. isto 25.

imaju muške oznake: muške šubare na glavi i zastave u rukama (pa ih zovu barjaktarima). Isti primjer pronalazimo i kod šokačkih *kraljica* iz okolice Mohača. Autorica zanimljivim drži da te »netipične« *kraljice* osobito podsjećaju na svadbenu svitu jer su glavni sudionici barjaktari, a u Bačkom Monoštru i djeveruša, obvezatan lik s oznakama mladenke ili mlade snahe (vijenac, veo na kosi).²⁸

O srpskim *kraljicama* u Hrvatskoj manje se pisalo. Neke podatke zabilježila je Zdenka Lechner 1960. godine pišući o *kraljicama* u Dalju.²⁹ Te *kraljice* ističu se zamjenom uloga, odnosno zamjenom sablje *kralja* i mladega člana obitelji: dječaka ili djevojčice. Također pripjev srpskih *kraljica* iz Dalja i iz Srijemske Mitrovice razlikuje se od uobičajenoga te glasi *mile*.³⁰ U Republici Srbiji nastala je komplementarna studija *kraljica* Slobodana Zečevića. On je na temelju dotadašnjih etnografskih zabilješki i terenskih istraživanja iznio zaključak o zemljoradničkom obredu matrijarhalnoga društva s tragovima kulta vladara, magijske plodnosti, personificiranih božanstava Lade i Ljelja te kulta boga mrtvih.³¹ Dakle, prema navedenom autoru, *ljelje/kraljice* predstavljaju ostatak obreda vezanoga uz Rusalije, slavenski praznik posvećen mrtvima.

Unatoč činjenici da su običaj i obredne pjesme *ljelja/kraljica* privlačile pozornost etnografa i etnologa još od 19. stoljeća,³² podrijetlo običaja i njegovo značenje ni danas se ne mogu odrediti sa sigurnošću. Dio stručnjaka smatra kako je običaj nastao na praslavenskim temeljima. Lozica³³ zaključuje kako je zasigurno riječ o pretkršćanskim obredima (praslavenskim ili još starijim) koji su se tijekom vremena izmijenjeni i reducirani, ali koji su se u tragovima zadržali do naših dana.

2. Narodno ruho sudionica proljetnoga ophoda

Tradicijsko odijevanje predstavlja složenu kulturnu pojavu koja svojim dodatcima (obuća, nakit, češljanje) predstavlja prvi i najvažniji izraz osobnoga i kulturnoga identiteta pojedinca i njegove zajednice.³⁴

Gorjanska nošnja pripada đakovačko-šokačkoj (paorskoj) nošnji. Osnovi odjevni predmeti gorjanske nošnje imaju obilježja *panonskoga ruha*.³⁵ Naziv panonsko

²⁸ Usp. isto 26.

²⁹ Z. LECHNER, Običaj »Kraljice« u Dalju, u: *Osječki zbornik* 7 (1960.), 177–190.

³⁰ M. GAVAZZI, *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, 73.

³¹ S. ZEČEVIĆ, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica, 1973., 121.

³² B. UZELAC, *Zapisi iz Đakovštine I – Tradicijska baština graničarskih sela Đakovštine*, Muzej Đakovštine, Đakovo, 2014., 5–95., ovdje 54.

³³ I. LOZICA, *Kraljice u Akademiji*, 63.

³⁴ J. RADAUŠ RIBARIĆ, *Hrvatske narodne nošnje*, Zagreb, 2013., 8.

³⁵ Z. LECHNER, *Tradicijska kultura Slavonije, Baranje i Srijema*, Zagreb, 2000.

ruho označava da je odjeća izrađena od bijeloga, domaćega tkanoga lana, specifičnim načinom šivanja u kojem se upotrebljavaju nekrojani komadi četvrtastoga platna – *pole*³⁶. Platna se nižu i šivaju po rubovima koji su više ili manje nabrani ili složeni u nabore – *falte*. Karakteristično je za sve nošnje s područja panonske nizine te predstavlja staroslavensko nasljeđe.³⁷ Zbog vrlo plodnoga slavonskoga tla i bogatoga uroda lana i konoplje vladalo je i obilje materijala za preradu u tekstilne materijale. Stoga su i nošnje vrlo često bile vrlo gusto i sitno nabrane.³⁸ Za izradu platna upotrebljavale su se i niti kupljenoga pamuka, dok su svilene niti služile za ukrašavanje. U cijeloj Slavoniji tkalo se na stanu s horizontalnom osnovom, u zimskom dijelu godine kada nije bilo posla na polju i oko kuće. U združnim obiteljima bilo je onoliko tkalačkih stanova koliko je bilo ženskih članica obitelji. Platno koje je otkano naziva se *natra*.³⁹

Osnovni predmeti ženskoga odijevanja jesu *oplećak* i *krila*⁴⁰ (slika 1). *Oplećci* su izrađeni od tankoga pamučnoga platna znanoga kao *ćenar*, a osnovu krila činila je *bila suknja* ili *podsuknja*, ukrašena raznobojnim, sitnim staklenim zrnjem. *Ćenarne oplećke* izrađivale su žene na tkalačkom stanu na način da su u osnovni dio uvlačile nešto deblje niti. S prednje strane *oplećka* nalazila su se *njedra* s prorezom dužine dlana, radi lakšega oblačenja. I lijevi i desni rukav izrađeni su od dviju pola svilenoga tankoga platna. *Uzručje* predstavlja najširi dio rukava koji je ukrašavan već tijekom samoga tkanja, tehnikom koja se naziva *ubjeranje* ili *ulaganje*. Dodatni način ukrašavanja odnosio se na vezenje svilom ili zlatom uz rešetkasti vez koji nosi naziv *katari*. Najčešći su cvjetni i geometrijski motivi, a stražnja pola većinom je više ukrašena.

Uz vrat se stavlja *bila marama*⁴¹ trokutastoga oblika, učvršćuje se *žučkama* (*bumbačicama*) tako da prekriva prorez na prsima (slika 2). Osnovu krila čini *podsuknja* ili *bila suknja*. Svrha je *bile suknje* stvoriti dojam krinoline. Izrađivane su od domaćega platna ili kupovnog pamuka. Gornji rub *podsuknje* bio je naboran, opšiven ili prošiven platnenom trakom da se *podsuknja* može skupiti i zavezati u pojasu. Na donjem kraju *podsuknje* nalazila se *štikana*, *šlingana*⁴² čipka.

³⁶ Pojam pola označava širinu platna koja je određena brdom na tkalačkom stanu, većinom oko 45 cm širine. 17. 8. 2022. prema kazivanju Kate Stažić (rođ. 1956.) iz Gorjana.

³⁷ Z. TOLDI, *Narodna nošnja Đakovštine: Gorjani – priručnik za rekonstrukciju*, Zagreb, 1996., 13–14.

³⁸ V. BLAŠKOVIĆ, *Lijepa naša: Monografija Hrvatske*, Zagreb, 1974., 49.

³⁹ B. UZELAC, *Vodič kroz stalni postav Muzeja Đakovštine Đakovo* – Etnološki odjel, 43.

⁴⁰ I. LOVIĆ, *Gorjanske ljelje*, 28.

⁴¹ Usp. isto, 29.

⁴² njem. schlingen: plesti; šlingati: ukrašavati, kititi vezom; vesti u: V. ANIĆ, I. GOLDSTEIN. *Rječnik stranih riječi*, 1226.

Dodatne dijelove nošnje čine: *roklja*, *pregač* i *marama*⁴³ (slika 3, 4 i 5). *Roklja* je bijela suknja izrađena od šest ili sedam pola domaće teške svile. *Roklje* su ukrašavane zlatnom ili žutom svilom po cijelom stražnjem dijelu ili na samo jednoj horizontalnoj liniji sa stražnje strane. Izvezen motiv na suknji davao joj je ime, na primjer: *roklja na zvizde*. Uz donji rub dolazi mala kupovna čipka bijele boje. I u suknju se umetala uzica ili *svitnjak* kako bi se mogla zavezati u struku. *Pregač*, odnosno *pregača* također je izrađena od teške svile, nešto je kraća od suknje i dolazi u raznim bojama. U struku se veže *svitnjakom*. Svilena marama – *ljeljara*, postavljena u trokutasti oblik, stavlja se na *oplećak* preko ramena. Izvorno su marame četvrtastoga oblika, a zbog dužine često su dosezale do nožnih prstiju djevojaka, pa odatle proizlazi i njihov drugi naziv *marame do prsta*.⁴⁴

U istočnom dijelu Slavonije dominirao je nakit od plemenitih metala, najčešće zlatnika; *dukata*, simbolizirajući djevojačko bogatstvo.⁴⁵ Tako je *ljeljina* ogrlica izrađena od tekstila na koji su prišivene tri svilene trake u bojama trobojnice i na to su našiveni dukati, najčešće pet velikih i četiri mala dukata⁴⁶ (slika 6). Na ušima su *ljelje* nosile *obočice* – male dukate. Osim dukata, *ljelje* krase *šalange* (slika 7) i *šticle*. *Šalange* su dvije jednake ukrasne vrpce našivene na usku ogrlicu koja se nosi oko vrata.⁴⁷ Izvezene su zlatom i padaju niz leđa, a dodatno su ukrašene biserima i *pulijama*.⁴⁸ Ukrasi na rukama nazivaju se *šticle* i izrađene su od bordo vune. Izrađuju se pletenjem i nazubljenih su rubova. Nose se na zapešću. Uloga nakita bila je s jedne strane dekorativna, a s druge je imala magijska i apotropijska svojstva.⁴⁹

Obuća koju su nosile *ljelje* mijenjala se s vremenom. Najstariji oblik obuće predstavljaju *cifrane počne* ili *pantafule*⁵⁰. Izrađene su od vune i crvene kože čiji *štrikani* dio ima oblik čarape. Donji dio izrađuje se od bijele domaće vune i oblaže se crvenom kožom ukrašenom kožnim ukrasima (bobicama, vrćanjem, ogledalcima),

⁴³ I. LOVIĆ, *Gorjanske lelje*, 30.

⁴⁴ Z. LECHNER, *Tradicijska kultura Slavonije, Baranje i Srijema*, 15–18.

⁴⁵ B. ŠULC, V. KUSIN (ur.), *Slavonija, Baranja i Srijem: vrela europske civilizacije*. Galerija Klovićevi dvori, Zagreb, 27. travnja – 2. kolovoza 2009., Ministarstvo kulture Republike Hrvatske, 2009., Zagreb.

⁴⁶ V. ŠABIĆ, *Ruho iz etnografskog odjela Muzeja Slavonije*, Osijek, 2002.

⁴⁷ I. IVANKOVIĆ, V. ŠIMUNOVIĆ, *Hrvatske narodne nošnje*, Zagreb, 2001., 74.

⁴⁸ Pojam pulije – maleni srebrenasti ili žuti metalni kolutići koji se prišivaju na odjevne predmete kao ukras, usmeni iskaz (predaja) 17. 8. 2022. Kate Bogdanović rođene 1956., iz Gorjana.

⁴⁹ J. JUZBAŠIĆ, *Zlatovez na području istočne Hrvatske: Prigodom »Šokačkog sijela 2008.«*, Zavičajni muzej Stjepan Gruber, 2008.

⁵⁰ njem. Pantoffel. duboke tople i zatvorene papuče, u: V. ANIĆ, I. GOLDSTEIN, *Rječnik stranih riječi*, 952.

dok s donje strane dolazi kožni potplat. Gornji dio izrađuje se u raznim bojama, a ponekad se ukrašava perlicama. Zatim dolaze pletene kožne sandale na petu, tamnosmeđe boje. Na gornjem dijelu ispletene su od sitno izrezanih kožnih trakica. Imaju *kajiš* (remeni) i metalnu kopču. Kao posljednje u nizu pojavljuju se *opančići* ili *nanule* (slika 8). Riječ je o cipelama na petu koje najčešće dolaze u smeđe-crnoj ili bijelo-crnoj kombinaciji. Na sebi imaju *kajiš* (remeni) i metalnu kopču. Sva obuća nosila se na vunene ili pamučne čarape; *štimfle*.

Žensko oglavlje podrazumijeva poseban način češljanja i ukrašavanja glave. Općenito, oglavlje u tradicijskoj kulturi najrječitije je simboliziralo društveni status žene te je imalo i određena magijsko-apotropejska svojstva. Prema oglavlju prepoznao se bračni i socijalni status, dob te religijska i nacionalna pripadnost.⁵¹ Djevojčicama se kosa češljala od njihove najranije životne dobi sve do udaje.⁵² Sudionice *ljelja/kraljica* bogato ispletenom kosom simbolički su pokazivale svoju spremnost za udaju. Razlikujemo pletenje kose u *kneglu*, rezerviranu za ulogu *kraljeva* i nešto jednostavnije pletenje, u *dva stupa* i *čet' r skale*. Za *kneglu* je nerijetko pletenje trajalo i po nekoliko sati. Frizure su nadopunjavane *c'jetovima* za nakit (slika 9), *zvizdama* i *đendarima*⁵³. Prema zapisima Lucije Karalić (1971.), umjetno cvijeće izrađeno je od svile, a stavljaju se najmanje dva cvijeta sa svake strane iza uha. *Zvizde* su kupovne ukosnice s bijelom šesterokrakom zvijezdom ukrašenom brušenim stakalcima.⁵⁴

Rekviziti gorjanskih *ljelja: kraljeve kape* (slika 10) i sablje te *kraljičini* vijenci, simbol su njihove prepoznatljivosti. Kapu za *kraljeve* čini crni muški šešir ukrašen tako da čini oblik stošca. Konstrukciju stošca čine šibe vezane pri vrhu. Uz rub šešira dolazi šest ili sedam pari *štrepa*⁵⁵, izrađenih od bisera i žice (slika 11). Jedna od kazivačica u Lovičevoj knjizi, Marija Petrošević (rođ. 1943.) objašnjava kako su nekada *štrepe* bile crvene, plave i srebrne, dok su danas raznobojne. Preko šiba umeće se umjetno cvijeće – *c'jetovi za nakit*, njih šest ili sedam pari, a na bočne strane po jedan cvijet s biserom. Uz obod s prednje i stražnje strane umeće se po jedno zrcalo. Na stražnjoj strani umetnut je neodređen broj dugih svilenih traka raznih boja – *pantlika*, a na vrhu kape umetnuto je kovilje⁵⁶, a kada bi kovilje nedostajalo, poslužili bi i klasovi

⁵¹ V. ZORIĆ, Starinsko žensko oglavlje i opremanje glave, u: Z. VITEZ, A. MURAJ (ur.), *Hrvatska tradicijska kultura na razmeđu svjetova i epoha*, Zagreb, 2001., 243–281.

⁵² Z. TOLDI, *Narodna nošnja Đakovštine: Gorjani – priručnik za rekonstrukciju*.

⁵³ Đend – biser, reg. raz. rij. ogrlica u: V. ANIĆ, I. GOLDSTEIN. *Rječnik stranih riječi*, 342.

⁵⁴ I. LOVIĆ, *Gorjanske ljelje*, 38.

⁵⁵ Pojam štrepa – ukras od porculanskih bisera različitih promjera sastavljenih u cjelinu. 17. 8. 2022. prema kazivanju Kate Stažić (rođ. 1956.) iz Gorjana.

⁵⁶ Kovilje (*Stipa*), rod s oko 100 vrsta zeljastih biljaka iz porodice trava (*Poaceae*), u nas rasprostranjen na primorskom kamenjaru, u: Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod

žita.⁵⁷ *Kraljevi* u desnoj ruci maramom *zatinarkom* drže sablju (slika 12). Riječ je o maloj crvenoj marami složenoj u trokut i ukrašenoj granama i cvijećem. U razdoblju do 1966. godine zbog nedostataka sablje u selu upotrebljavale su se i kose te su u duhovskoj povorci bile izmiješane i kose i sablje u rukama *kraljeva*. *Ljelje* u ulozu *kraljice* na glavi su nosile svadbeni vjenčić karakterističan za mladenke na vjenčanju. Vjenčići su se izrađivali od voska, svilenih cvjetova ili njihove kombinacije. Na sredini glave ukrasi na vjenčiću su viši, a prema rubovima sve manji.

3. Opis običaja

Zorica Vitez navodi kako prilozi o *ljeljama/kraljicama* u starijoj hrvatskoj etnološkoj literaturi (Ilić Oriovčanin, 1846.; Lovretić i Jurić, 1897.; Filakovac, 1914.; Milčetić, 1917.) opisuju različite lokalne inačice običaja i tekstova *kraljičkih pjesama*.⁵⁸

Opis običaja gorjanskih *ljelja/kraljica* koji donosi autor Ivan Lović (2012.) u svojoj knjizi *Gorjanske ljelje* predstavlja skup arhivskoga gradiva Muzeja Đakovštine, Muzeja Slavonije Osijek i terenskih bilješki zabilježenih u intervjuima sa starosjediocima Gorjana i sudionicima ophoda.⁵⁹

Prema navedenim terenskim zabilješkama, na blagdan *Dova* (Duhova) izvodi se običaj pod nazivom *ljelje*. U običaju sudjeluju neudane djevojke, najčešće starosti od 16 do 20 godina. Uz glavnu, žensku ulogu, onu sporednu zauzimaju muškarci, čija dob i bračni status nisu bili određeni. Djevojke su podijeljene po ulogama na *kraljeve* i *kraljice*. Odjevene su u jednake nošnje, a razlikuju se po tome što *kraljevi* na glavi nose muške *kape* okićene cvjetovima, *štrepama*, *ogledalcima*, *pantlikama* i *koviljem* i u desnoj ruci drže sablju. *Kraljice* su većinom mlađe od *kraljeva*, ne nose kape ni sablje, nego na glavi imaju vjenčiće poput mladenke. Muškarci imaju uloge svirača, prosjaka i kočijaša. Prema zapisima Marije Karalić, u najstarijim iskazima kojih su se sjećali kazivači bio je jednak broj *kraljeva* i *kraljica*. Broj *kraljeva* nije bio određen, nekada je svaki *kralj* imao svoju *kraljicu*, a kasnije je broj *kraljeva* obično bio veći od broja *kraljica*. Cijeli običaj počinje nekoliko tjedana prije Duhova, kada su se djevojke organizirale, nabavljale potrebnu odjeću i rekvizite. Uloge *kraljica*, *kraljeva* i *počimalja*⁶⁰ bile su unaprijed određene i uvježbavane. Glazbena pratnja,

Miroslav Krleža, 2021. Dostupno na: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=33548> (4. 3. 2023.).

⁵⁷ V. ŠABIĆ, *Ruho iz etnografskog odjela Muzeja Slavonije*.

⁵⁸ Z. VITEZ, *Kraljice: između seoskih djevojačkih ophoda i folklorne pozornice*, 23.

⁵⁹ B. UZELAC, *Kritike, ocjene i prikazi*, u: B. BIJELIĆ (ur.), *Zbornik Muzeja Đakovštine*, Đakovo, 2013., 351–369., ovdje 351.

⁶⁰ Pojam počimalje – djevojke koje započinju pjesmu uglavnom iz redova *kraljeva*. 17. 8. 2022. prema kazivanju Kate Stažić (rođ. 1956.) iz Gorjana.

odnosno svirači pridružili bi im se tek na sam dan ophoda. Na dan *Dova* sudionici *ljelja* najprije su odlazili na sakrament svete mise u Župu sv. Jakoba apostola. Za crkvu se odijevalo u svečane *rubine*⁶¹ vezene svilom i zlatom te se uz njih preko ramena stavljaju marame od crvene svile i plave svilene pregače. Nakon mise sudionici *ljelja* odlazili bi kući *užinati* (ručati), a potom su se svi okupljali u kući u kojoj se prethodno uvježbavao ples. Tamo bi *ljelje* dočekaao gajdaš s kojim su probali *kolo* i potom krenuli u ophod selom. Iz kuće su krenule u desnu stranu i tim bi redosljedom obilazile ulice u selu. Kretale su se pločnikom u koloni na čijem čelu su dva prosjaka s *korpom*, za kojima dolaze najprije *kraljevi* sa sabljama, a potom i *kraljice*. Ako je bio neparan broj *kraljeva* ili *kraljica*, tri su *kralja* išla u prvom redu *kraljeva*, odnosno tri *kraljice* u prvom redu *kraljica*. Na kraju kolone išao je svirač ili više njih. *Ljelje* su nekada ulazile u gotovo svaku kuću, iznimka su bile one kuće čiji su ukućani bili u koroti za bliskim članom obitelji. Obilazak sela trajao bi do mraka. Svi napjevi koje *ljelje* pjevaju imaju istu melodiju, razlikuju ih samo riječi, a pjevaju se dvoglasno. Ovdje ćemo istaknuti jednu od nekoliko inačica napjeva koju *ljelje* pjevaju prolazeći ulicom:

*Mi idemo ljeljo, mi idemo kralju, ljeljo
U polje smiljevo, u polje smiljevo, ljeljo
Smilje da beremo, smilje da beremo, ljeljo
Smilje i kovilje, smilje i kovilje, ljeljo
Kralje da kitimo, kralje da kitimo, ljeljo
Kralje i kraljice, kralje i kraljice, ljeljo!*

Pjesma se pjevala dok povorka nije došla do sljedeće kuće, a ako je razmak između kuća bio velik, nastavljala se pjesma na pjesmu. Kada bi došli do *kapije* (ograde) na čijim je širom otvorenim vratima stajao domaćin, *ljelje* su započinjale pjevati nove pjesme iste melodije. Pjesme koje su se izvodile bile su prilagođene domaćinstvima u koje se ulazilo pa se tako pjevalo braći i sestrama, mladoj *snaši* (snahi) i slično. Mlada snaša dočekivala bi *ljelje* na poseban način. Njezin zadatak bio je prirediti stolce za *kraljeve*, na koje su poredale velike *vankuše*⁶², a na kojima su *pavlake* s *virošima*⁶³. Radi humora i zabave pod jastuke su domaćini znali podmetnuti koru od bundeve. Kada bi *kralj* sjeo, kora bi pukla pa bi se svi dobro nasmejali. Kako se to ne bi dogodilo, *kraljice* su imale zadatak podići *vankuše* prije nego *kraljevi* sjed-

⁶¹ Pojam rubina – jednodijelna haljina od domaćega tkanja. 17. 8. 2022. prema kazivanju Kate Stažić (rođ. 1956.) iz Gorjana.

⁶² Vanjkuš – jastuk, u: V. ANIĆ, I. GOLDSTEIN. *Rječnik stranih riječi*, 1351.

⁶³ Pojam pavlake s virošima – jastučnice s čipkom na rubovima. 17. 8. 2022. prema kazivanju Kate Stažić (rođ. 1956.) iz Gorjana.

nu i provjeriti ima li nešto ispod. Ako mlada snaha nije pripremila jastuke, pjevala se pjesma pokude. Nakon prigodne pjesme domaćinu, *ljelje* su započinjale posebnu *obrednu igru*, pjesmu bi započinjale *kraljice*, a *kraljevi* bi ih pratili. Zatim su se *kraljevi* razdvojili na dvije strane i kretali se iza *kraljica*, koje su stajale na mjestu. Dvije kolone *ljelja*, koje su na taj način nastale, mimoilazile bi se iza *kraljica* jedne s drugima i pri susretu se kvrcnule sabljama, isto bi ponovile ispred *kraljica* pa stale na prvobitni položaj. Donosimo i pjesmu koju pjevaju *kraljice* dok *kraljevi* šutke izvode ples sa sabljama:

*Ajd pošeći kralju,
ajd pošeći kralju, ljeljo.
Udri sabljom kralju,
udri sabljom kralju, ljeljo.
Sastan'te se kralju,
sastan'te se kralju, ljeljo.
Ajd poigraj kralju,
ajd poigraj kralju, ljeljo.*

Nakon toga svirač bi zasvirao kolo, a *ljelje* započele ples. Većinom se sviralo *šokačko kolo*, a ponekad *sitnoga* ili oba, jedno za drugim. U kolu su se pjevali deseterački stihovi, a kada bi gajdaš stao sa svirkom, *kraljevi* bi pjevali:

*Aj, al' je lipo pogledati ljelje
kad naprave veliko veselje,
kad naprave veliko veselj'.
Aj, oj, gazda, velika ti fala
što nam tvoja desna ruka dala,
što nam tvoja desna ruka dal'.*

Naklonom *kraljeva kraljici* završavao bi službeni obredni dio, nakon čega je slijedilo čašćenje. Domaćini su im nudili vino, rakiju, sokove, pivo, kolače te ih darivali. Darove prikupljaju *prosjaci s korpom* prekrivenom *ubjieranom otarkom*⁶⁴ – *ubjieranom crvenom i/ili plavom pređicom*⁶⁵. Od darova su dobivali novac, jaja, komad šunke, slanine ili kobasice. U slučaju odsustva *prosjaka*, *prvi kralj* preuzeo bi ulogu skuplja-

⁶⁴ Pojam otarak – ručnik 40 cm širine tkanja, ukrašen motivima za vrijeme tkanja. 17. 8. 2022. prema kazivanju Kate Stažić (rod. 1956.) iz Gorjana.

⁶⁵ Spona na odjeći ili pojasu koja služi za zakopčavanje. Dostupno na: https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=e15jWRY%3D (4. 6. 2022.).

ča. Lelja u ulozi *prvoga kralja* o pojas je imala zataknutu maramu *zatinarku* u koju je stavljala isključivo novac. Skupljenim novcem plaćala se gajdaševa svirka, a ostatak se dijelio među sudionicama. Nakon čašćenja i darivanja *ljelje* bi ponovno formirale povorku istoga redoslijeda i odlazile do sljedeće kuće pjevajući:

*Rastan'te se kralju,
rastan'te se kralju, ljeljo.
Poklon'te se kralju,
poklon'te se kralju, ljeljo.*

Tako bi redom obilazile selo sve do mraka. Ophod se završavao povratkom u onu kuću odakle su krenule, a običaj bi se ponovio. Nakon toga djevojke bi odlazile svojim kućama. Večer se završavala *igrom* (plesnom zabavom) koja je bila vid druženja, koje su nadgledale starije žene. Do ponoći su se plesala kola i valceri. Na drugi dan *Dova ljelje* su odlazile u druga sela gdje su ponavljale običaj. Glavno prijevozno sredstvo bila su kola. Na *sicu* (zadnjem sjedištu) obično su sjedila dva *kralja*, jedan je *kralj* sjedio s kočijašem, a dvije *kraljice* na sredini kola. Konj i kola bili su svečano uređivani, na konje su stavljani *otarci* (slika 13) i zvona, kola su se kitila *šimširom po livčama*⁶⁶, a siceve su krasili *ponjavci*⁶⁷ (slika 14) i *vankuši*. Tijekom vožnje pjevali su se bećarci. Odlasci su bili unaprijed planirani i najavljeni jer bi obično netko u tom mjestu imao rodbinu kojoj bi najavio dolazak *ljelja*. Stoga je upravo ta kuća, odnosno obitelj bila prvo mjesto ophoda *ljelja*. Ponekad se obilazilo cijelo selo, a ponekad samo dvije ili tri kuće. Događalo se da su *ljelje* isti dan obilazile i više sela. Povratkom u Gorjane slijedilo je rasporemanje pa večera i igra u početnoj kući, uz svirku gajdaša ili svirača. Kočijaši su *ljelje* nekada vozili besplatno, a nekada su djevojke mijenjale vožnju za jedan dan kopanja kukuruza. Skupljene darove i novac predale su domaćici ili ženi koja ih je uvježbavala te ih kasnije podijelili.⁶⁸

4. Obnovljeni običaj *ljelja/kraljica*

Prethodno opisan običaj *ljelja* egzistirao je do 1958. godine, nakon čega se održao u još dvama navratima, 1964. i 1966. godine zbog tonskoga snimanja, a nakon proljetnoga ophoda 1966. godine nastupila je velika stanka. Uzrok stanci prometna je nesreća koja se dogodila 1958. godine. Naime pri noćnom povratku iz ophoda Semeljaca, Forkuševaca i Viškovaca, zbog nemirnoga konja i kočijaša, kola su se

⁶⁶ Pojam *šimširom po livčama* – zelenika kojom se ukrašavao metalni dio kola, koji povezuje kotače sa sjedištem. 17. 8. 2022. prema kazivanju Kate Stažić (rođ. 1956.) iz Gorjana.

⁶⁷ Pojam *ponjavac* – vezeni vuneni pokrivač izrađen na tkalačkom stanu. 17. 8. 2022. prema kazivanju Kate Stažić (rođ. 1956.) iz Gorjana.

⁶⁸ I. LOVIĆ, *Proljetni ciklus u tradicijskoj kulturi šokaca i bunjevaca*, 98.

izvrnula. Jedan od *kraljeva* slomio je ruku, a novac koji su *ljelje* u ophodu zaradile nestao je. Kazivačica Mara Perošević objašnjava kako se u *ljelje* išlo i radi zabave i zbog potrebe (siromaštva).⁶⁹

Iz razgovora s Ivanom Lovićem, autorom knjige *Gorjanske ljelje* te vrsnim poznavateljem tradicije i običaja gorjanskoga kraja, i Ivanom Perić, članicom KUD-a *Gorjanac* te jednom od sudionica ophoda, donosimo opis obnovljenoga običaja. Oživljenije i novo, nešto izmijenjeno izdanje godišnji proljetni ophod dobio je 2002. godine. Običaj je obnovljen na inicijativu tadašnje voditeljice KUD-a *Gorjanac* Marije Ilakovac (tada Bučanović) uz potporu tadašnjega predsjednika KUD-a Karla Šipoša te ostalih članova KUD-a i mještana.⁷⁰ Dotada upotrebljavani termin *Dovi* zamijenjen je novim terminom *Duhovi*, a izvođenje običaja svedeno je na jedan dan, nedjelju. U novije vrijeme nazivu običaja dodaje se i termin *kraljice*, pa glasi *ljelje/kraljice*. Dob je djevojaka sudionica *ljelja/kraljica* od 13. do 24. godine. U običaju uz djevojke sudjeluju i momci. Uloge su ostale iste kao u izvornom običaju, djevojke su *kraljice* i *kraljevi*, a momci imaju sporedne uloge prosjaka i svirača. Ruho sudionika ophoda ne razlikuje se značajno od onoga prvotnoga. Najveći izazov predstavlja češljanje kose u *knedlu* jer žene obično nemaju dovoljno dugu kosu tako da se uglavnom kose pletu u *čet' r skale* ili *korpicu*, dok se *kneгла* dodaje u obliku umjetne kose. Danas postoje već izrađene *kape* za *ljelje/kraljice*, koje su zajedno s nošnjama i ostalim potrebnim rekvizitima pohranjene u prostorijama KUD-a *Gorjanac*. Unatoč postojanju modernih rekvizita i dalje postoji zabrinutost zbog nedostatka interesa mladih ljudi za svladavanjem vještine pletenja kose. Plesovi i pjesme uvježbavaju se tijekom cijele godine zbog scenskih nastupa u zemlji i inozemstvu. Probe pjesama, plesova i običaja *ljelja/kraljica* održavaju se jednom tjedno u prostorijama Kulturno-turističkoga centra Lucije Karalić. Pred blagdan *Duhova* probe postaju učestalije, a obvezna je i pratnja svirača. Na sam blagdan *Duhova ljelje/kraljice* oblače se u narodne nošnje za ophod u svojim kućama i sastaju se u prostorijama Kulturno-turističkoga centra Lucije Karalić. Kada uzmu potrebne rekvizite, odlaze u župnu crkvu sv. Jakoba na sakrament svete mise. U crkvi sjede u prvom redu do oltara, najprije *kraljevi*, zatim *kraljice* i na kraju momci. Tijekom mise pjevaju se prigodne pjesme posvećene Duhu Svetomu. Započinju ih *počimalje* (danas iz reda *kraljeva*, nekada iz reda *kraljica*), a potom im se priključuju i nazočni vjernici. Nakon mise igra se *kolo* ispred crkve, uglavnom u pratnji tamburaša. Potom kreću u ophod selom započevši od župnikove kuće. Postoji i razlika u redosljedu ophoda *ljelja/kraljica* u odnosu na prošla vremena. Danas *ljelje/kraljice*

⁶⁹ I. LOVIĆ, *Gorjanske ljelje*, ovdje106.

⁷⁰ Ophod gorjanskih ljelja – Institut za etnologiju i folkloristiku. Dostupno na: macevni-plesovi.org (4. 6. 2022.).

posjećuju kuće prema unaprijed utvrđenom redosljedju. Na čelu kolone nalaze se parovi *kraljeva*, a nakon njih dolaze *kraljice*. Ponekad hodaju pločnikom, ponekad kolnikom. Prosjaci s *corpama* hodaju ispred kolone. Hodajući ulicom, *ljelje/kraljice* pjevaju prigodne stihove. Općenito, pjesme koje *ljelje/kraljice* pjevaju dijele se na tri cjeline: pjesme koje se pjevaju hodajući ulicom, pjesme koje se pjevaju domaćinima u dvorištu, pjesme koje se pjevaju pri obrednoj igri te deseterački dvostihovi koji se pjevaju u kolu. Svaka pjesma sastoji se od šesterca i osmerca koji završava pripjevom *ljeljo*. Pjesmu započne počimalja, a prihvate ju sve sudionice. Kada *ljelje/kraljice* hodajući ulicom završe napjev, svirku započinju tamburaši. Najčešće sviraju *bečarac*, *drumovac* ili *gorjansko kolo*. Približavanjem kući domaćina, tamburaši prestaju svirati, a *ljelje/kraljice* počinju pjevati. Domaćinstva koja primanju *ljelje/kraljice* dočekuju ih širom otvorenom *kapijom* i postavljenim stolom na kojem se nalaze kolači, piće i suhomesnati proizvodi. Domaćin uglavnom stoji na ulazu u dvorište, često s *flašicom* rakije u ruci. Stolce za *kraljeve* priprema gotovo svako kućanstvo, bez obzira na to je li u njemu mlada snaha ili nije. *Kraljevi* sjedaju na stolce ili staju ispred njih, dok *kraljice* staju iza stolaca. Nakon pjesme domaćinu slijedi novouvedena *obredna igra*. Igra započinje pjesmom *kraljeva*: *Ustajte se, kralju, sastante se, kralju, ljeljo! Kraljevi* se ustaju i nastavljaju pjevati: *Ajd pošeći, kralju, ajd pošeći, kralju, ljeljo!* Tada se *kraljevi* razdvajaju u dvije strane, u hodu oblikujući dva manja polukruga. *Kraljevi* potom kreću jedni prema drugima te ponovno oblikuju dvije linije kao pri hodanju ulicom. Novina je u obnovljenom običaju stih: *Udri sabljom, kralju, udri sabljom, kralju, ljeljo*, za čijega se pjevanja *kraljevi* okreću jedan prema drugomu i u ritmu pjesme udaraju sabljama. Potom se *kraljevi* međusobno obiđu i stvaraju kolo pjevajući: *Ajd poigraj, kralju, ajd poigraj, kralju, ljeljo*, pa svirač zasnira kolo. Djevojke i dalje u desnoj ruci drže sablju, a lijevom se rukom drže za desni lakat plesačice do sebe. U kolu *kraljevi* spuštaju sablje prema središtu kola i udaraju njima. Nakon što se otpjeva nekoliko pjesama, svirač prestaje sa svirkom, a *kraljevi* pjevaju: *Rastante se, kralju, rastante se, kralju, ljeljo; Poklonte se, kralju, poklonte se, kralju, ljeljo*. Pjevajući te stihove, *kraljevi* otvaraju kolo i naklone se domaćinima, a domaćini ih časte i darivaju suhomesnatim proizvodima, pićem i kolačima. Potom prosjaci u *korpu* skupe novčane darove, formira se povorka i *ljelje/kraljice* odlaze iz dvorišta. Dok su nekada davno gotovo sve kuće u selu primale *ljelje/kraljice*, danas je njihov broj smanjen i iznosi između četiri i pet kućanstava, kazuju sugovornici. Naizgled informacija o smanjenom broju kućanstva koja primaju *ljelje/kraljice* ima negativnu konotaciju, no uzrok leži u prilagodbi suvremenom dobu. Zbog mnoštva posjetitelja ophoda, predstavnika medija i fotografa proces izvođenja običaja i ono što slijedi poslije vremenski su produženi, pa se u jednom danu ne stigne obići veći broj kućanstava. Dakle rekonstrukcija običaja podrazumijeva duže zadržavanje u kućanstvima nego što je to nekada bio slučaj, a da se cijeli ophod završava prije večeri. Stari običaj odlaska u *tuđa sela* više se ne izvodi. Obnovljeni običaj završava

u kući nekoga od sudionika, članova KUD-a ili ophoda, gdje se sudionici zadrže određeno vrijeme i nakon toga razidu. Sugovornici napominju kako je KUD *Gorjanac* nositelj baštine u današnjici, a uz KUD čuvanju tradicije pomažu osnovna škola te lokalna i crkvena zajednica. Još jedan pečat radu i djelovanju KUD-a došao je 2016. godine u obliku otvorenja Kulturno-turističkoga centra Lucije Karalić. Prostor nekadašnjega seoskoga mlina temeljito je obnovljen, preuređen i dodijeljen KUD-u *Gorjanac*. Danas se u njemu nalazi stalni postav materijalne i nematerijalne ostavštine gorjanskoga kraja. Valja nadodati i kako je Hrvatska pošta 2021. godine izdala poštansku marku *Godišnji proljetni ophod kraljice ili ljelje iz Gorjana*. Poštanska marka ilustrirana je skupinom *ljelja/kraljica* u prepoznatljivom, bogatom ruhu, s bogato kićenim kapama i sabljama u rukama, a dvije djevojčice na ilustraciji simboliziraju budućnost običaja.⁷¹

Umjesto zaključka

Ljelje/kraljice zbog svoje pripadnosti određenim, manjim dijelovima hrvatskoga prostora doživljavaju se kao posebnost i osobit izraz lokalnoga identiteta. Brojnost i raznolikost teorija o nastanku *ljelja/kraljica* ostaje otvoreno pitanje za neka buduća istraživanja. Međutim ta činjenica ne umanjuje kulturni značaj koji donose *ljelje/kraljice*, a koji se prelijeva i na druge sektore: gospodarski, turistički i sociološki. Stoga ne iznenađuje inicijativa za oživljavanjem običaja proljetnoga ophoda gorjanskih *ljelja/kraljica*. Uvrštavanje na svjetski popis nematerijalne kulturne baštine postaje opipljiv dokaz važnosti očuvanja baštine svoga kraja. U obnovljenom običaju gorjanskih *ljelja/kraljica* nastoji se rekonstruirati cjelodnevni scenski prikaz običaja na katolički blagdan Duhova – od svečanoga odijevanja i odlaska na sakrament svete mise, preko posjeta, pjesme i obredne igre u dvorištima domaćina, do darivanja *ljelja/kraljica* i odlaska u drugu kuću. Unatoč izmjenama, običaj je u najvećem dijelu ipak očuvao svoj izvorni oblik zbog čega je i dobio veliku pozornost stručno-znanstvene javnosti. Gorjanske *ljelje/kraljice* prati bogata povijest, ali se postavlja pitanje smjera njihove budućnost. Sadašnjost *ljelja/kraljica* iz Gorjana ogleda se u oživotvorenju sažetih scenskih prikaza baštine i običaja *ljelja/kraljica* pomoću djelovanja KUD-a *Gorjanac*, i na domaćim i na inozemnim pozornicama. Gorjanci su sa svojim lokalnim djelovanjem uspjeli prodrijeti na makrosocijalnu razinu svjetske prepoznatljivosti. S druge strane zabrinjava činjenica da prijenos tradicije na budućće naraštaje ovisi o malom broju entuzijasta na koje su uglavnom usmenom predajom generacijski prenošena znanja i s kojima su uvijek bavane vještine. Scenarij u kojem se običaj *ljelja/kraljica* nije obnovio nakon duge stanke bio

⁷¹ LJ. GLIGOREVIĆ, *Stoljetna tradicija Godišnjeg proljetnog ophoda kraljica ili ljelja iz Gorjana, Đakovački vezovi*. Dostupno na: <https://djakovacki-vezovi.hr/stoljetna-tradicija-godisnjeg-proljetnog-ophoda-kraljica-ili-ljelja-iz-gorjana/> (18.6.2022.).

je jednako realna mogućnost. Do sada su se usmenom predajom uspjela očuvati mnoga nematerijalna kulturna blaga, a mnoga ostaju na čuvanje novim generacijama. Generacijama koje žive u znatno izmijenjenom svijetu, najjednostavnije rečeno, modernom društvu. Postavlja se pitanje hoće li se isto nastaviti u sutrašnjici našega društva te što mi, kao pojedinci, možemo učiniti na putu očuvanja baštine svoga kraja. *Ljelje/kraljice* i njihova povijest, kao već zabilježeno nematerijalno kulturno dobro, neupitno su vrijedan izvor baštine, tradicije i nacionalnoga identiteta te stoje kao podsjetnik na opće i vječne vrijednote naše civilizacije.



Slika 1: Oplećak vezen zlatom



Slika 2: Bila marama



Slika 3: Roklja od tkane svile sa zlatom



Slika 4: Svileni pregač na grane zlatne boje



Slika 5: Marama na čet'r' ćoška



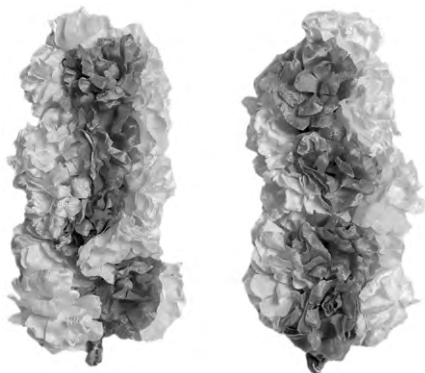
Slika 6: Ogrlica ljelja/kraljica



Slika 7: Šalange



Slika 8: Opančići



Slika 9: Cvjetovi za nakit



Slika 10: Imitacija muške kape nastala kao školski zadatak u Osnovnoj školi Gorjani



Slika 11: Štrepe



Slika 12: Marama zatinarka



Slika 13: Ubjareni otarak



Slika 14: Ponjavac⁷²

⁷² Autorica fotografija 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 i 14 jest Mia Bašić, a predmeti su vlasništvo gospođe Katice Stažić iz Gorjana.

ANNUAL SPRING PROCESSION OF LJELJE/KRALJICE (QUEENS) FROM GORJANI⁷³

Mia BAŠIĆ* – Emina BERBIĆ KOLAR**

Summary: Looking into recent literature and relevant ethnological material, this paper aims to present the traditions and customs of »ljelje« – queens from Gorjani. It is about the processions of girls through rural areas and the performance of dance and song choreographies characteristic of Slavonia but also some other European localities. The spring procession of ljelje/queens from Gorjani has a long tradition, and it is considered that in Gorjani, compared to other places, the custom has been well preserved and documented, and it is included on the UNESCO representative list of the intangible cultural heritage of humanity. There are various theories about the origin of the ljelje/queens custom, but there is still no fully verified answer to its origin and meaning. Regarding the custom of ljelje/queens from Gorjani, we distinguish between two periods, the first until 1966 and the second after 2002. The reason lies in the thirty-six-year break in the performance of the custom and the slightly adapted performance in today's times. The credits for reviving and promoting the ljelje/queens go to the members of the cultural and artistic society »Gorjanac.« Since 2006, the society »Gorjanac« has been continuously staging performances in the village of Gorjani and on world stages. In addition to the custom itself, the symbol of identity and recognition of ljelje/queens is their folk costume with associated props. The paper brings detailed descriptions of customs, folk costumes, and other specificities of the ljelje/queens.

Keywords: Gorjani; ljelje/kraljice (queens); custom; spring procession; Intangible cultural heritage; folk costume and prop.

⁷³ Engleski prijevod preuzet s UNESCO-ove službene stranice. Dostupno na: <https://ich.unesco.org/en/RL/spring-procession-of-ljelje-kraljice-queens-from-gorjani-00235> (6. 2. 2022.).

* Mia Bašić, MA in Social Pedagogy, Autism Center, Vinkovačka cesta 3, 31000 Osijek, Croatia, mbasic@foozos.hr

** Full Prof. Emina Berbić Kolar, Ph.D., Faculty of Education, Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Cara Hadrijana 10, P.O. Box 330, 31000 Osijek, Croatia, eberbic@foozos.hr

Il significato della comunione nella vita ecclesiale

LJUBO ZADRIĆ*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.1.5> •

UDK: 27-284-55 • Review Article

Received: 14th April 2023 • Accepted: 14th February 2024

Sommario: *Partendo dai dati della Sacra Scrittura e attraversando la storia della Chiesa, scopriamo le categorie importanti per la vita ecclesiale, dalle quali derivano anche gli indirizzi e modelli ecclesiologici. Uno di quelli è la comunione che deriva dal mistero fondamentale della fede cattolica: la SS. Trinità, che mediata agli uomini tramite l'incarnazione del Figlio, diventa per la Chiesa l'impegno centrale. Quell'impegno tiene insieme la partecipazione alla vita divina da una e l'edificazione dell'unità tra gli uomini dall'altra parte.*

Con questo articolo vorrei mostrare innanzitutto tre aspetti della comunione, cioè l'aspetto teologico, poi quell' ecclesiologico e infine l'aspetto sacramentale. Tutti e tre hanno le radici nei testi della Sacra Scrittura e dalla Tradizione cattolica sono stati definiti la dimensione significativa per la vita ecclesiale e come tali sono stati riconosciuti anche dal concilio Vaticano II la base dell'ecclesiologia e del futuro della Chiesa. Provo a dimostrare che la comunione era ed è l'impegno centrale per la Chiesa cattolica.

Le parole chiavi: *comunione; comunione eucaristica; comunione mediata; comune partecipazione; comunione al Concilio; comunione come impegno ecclesiale.*

Introduzione

Per quanto riguarda l'origine della Chiesa, analizzando la professione di fede, verificiamo che il suo nucleo centrale consiste nella professione del Signore risorto. Le prime comunità cristiane, ed in seguito il cristianesimo, assumono la loro forma storica partendo dall'evento fondamentale della fede: *la risurrezione*. E al centro della formazione del-

* Dott. Ljubo Zadrić,
Facoltà di Teologia
Cattolica di Sarajevo,
Università di Sarajevo,
Josipa Stadlera 5,
71000 Sarajevo, Bosnia
ed Erzegovina, ljubo.
zadric@gmail.com

le comunità cristiane, come uno degli elementi costitutivi vediamo *la comunione* che esprime la natura fondamentale della Chiesa, cioè la sua comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. La Chiesa riceve la missione nel mondo sulla base della professione comune della fede. Così la comunione diventa categoria di base per la professione stessa. A mio avviso è importante, sin dall'inizio sottolineare che la comunione fornisce alla Chiesa i seguenti aspetti significativi che proviamo anche a dimostrare, cioè, l'aspetto teologico, altro ecclesiologico e infine l'aspetto sacramentale.

1. L'origine e originalità del concetto comunione

Per comprendere la natura della Chiesa e la sua missione vorrei approfondire ulteriormente i diversi significati della comunione che emergono dall'utilizzo del termine negli scritti del NT. Esistono due gruppi di vocaboli che descrivono il senso della *comunione*.

Al primo gruppo appartengono: *Echō* – *possedere, avere*; *metechō* – *aver parte*; *metochē* – *partecipazione*; *metochos* – *partecipe, partecipante*; al secondo gruppo di vocaboli appartengono: *koinos* – *normale, volgare, comune*; *koinoō* – *profanare*; *koinōneō* – *aver parte, partecipare*; *koinōnia* – *comunione, partecipazione*; *koinōnikos* – *comunicativo, di utilità comune*; *koinōnos* – *compagno, consociato*; *synkoinōneō* – *compartecipare*¹. Il secondo gruppo di vocaboli è più presente nella Sacra Scrittura perché si riferisce alla comunione primordiale tra Dio e uomo. Così tutta la storia umana viene segnata dal forte desiderio di rinnovare la comunione distrutta con il peccato. La comunione con Dio viene compresa nell'ambito della sua azione storico-salvifica. »Riconosciamo due linee dell'importanza teologica della comunione: 1) la comunione con Dio, 2) il mantenimento della comunità nell'ordine conforme al volere di Dio. La comunione traduce il termine ebraico *khabar* – che vuol dire *unire, combinare*«².

Per quanto riguarda l'origine del concetto diviene chiaro che prima del cristianesimo la nozione – comunione – era comunque usata. Ma, in diverse forme, esprimeva principalmente le cose in comunanza. Questo dato conferma che sarà il cristianesimo a dare alla nozione una propria originalità. Perciò il concetto della comunione ha un particolare valore sia nella teologia neotestamentaria che nella vita ecclesiale. Il significato del concetto ed il suo valore per tutta la storia ecclesiale viene spiegato in modo seguente: »La comunità cristiana, che fin dal suo nascere appare in questo

¹ Cfr. J. EICHLER, J. SCHATTERMANN, *Comunione, partecipazione*, in: L. COENEN, E. BEYER-REUTHER (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, 1976, 329-339., qui 329-334.

² Cfr. J. EICHLER, J. SCHATTERMANN, *Comunione, partecipazione*, 335.

mondo come il luogo in cui è possibile vivere l'ideale della *koinonia* con 'un cuor solo e un'anima sola' (Atti 4,32), sta riscoprendo e si sforza di vivere sempre più per testimoniare a tutti, in continuità col passato e guardando al futuro compimento, questo suo essere nel mondo il luogo e il segno di quella 'relazione' fondamentale che Dio ha comunicato agli uomini in Cristo, redendoli capaci di vivere tra loro come 'fratelli' perché 'figli' suoi³.

Questa novità e l'originalità della comunione cristiana sta nel fatto che è una *comunione mediata* – si parla sempre della comunione con Dio attraverso il Figlio. Questa comunione poi viene concretamente espressa nella vita ecclesiale che è la sua dimensione visibile ed operativa, ed infine viene rappresentata come una relazione. Questa ultima in qualche maniera riassume tutti gli altri aspetti. Perché si tratta del rapporto con Dio per mezzo di Cristo e del rapporto intercomunitario tra i credenti⁴.

2. La comunione eucaristica – base della Chiesa

Con la trasmissione della fede si trasmette anche il significato della comunione che è un principio fondante dell'identità della Chiesa. L'apostolo Paolo nelle sue lettere sottolinea uno degli aspetti più importanti di questo termine, che è la *comunione eucaristica* (1Cor 10, 16). Questa comunione al corpo e al sangue di Gesù Cristo »ha il significato di costituire la Chiesa«⁵. Accanto a questo aspetto teologico della comune partecipazione sottolineato dall'apostolo, che riguarda la partecipazione alla vita divina, emerge anche l'aspetto ecclesiologico, che infatti è la dimostrazione concreta, nella storia, dell'aspetto teologico. »Secondo 1Cor 10,16ss. è la comune partecipazione (*koinonia*) al corpo e al sangue di Gesù Cristo a dar fondamento all'unità nell'unico corpo di Cristo che è la Chiesa. L'unico corpo eucaristico di Gesù Cristo è il presupposto fondamentale dell'unico corpo ecclesiale di Cristo«⁶. Insieme, questi due aspetti – teologico ed ecclesiologico – confluiscono poi nell'aspetto sacramentale che descrive la Chiesa come sacramento *in e di* Cristo (cfr. LG 1).

Il suo significato di fondo è quindi »quello della partecipazione, cioè avere parte a qualcosa, o avere qualcosa in comune o, ancora, agire insieme con qualcuno«⁷. Certamente non è un semplice radunarsi delle persone che hanno interessi simili,

³ E. FRANCO, *Comunione e partecipazione, la koinonia nell'epistolario paolino*, Brescia, 1986., 2.

⁴ Cfr. P.C. BORI, *Koinonia, l'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia, 1972., 116-119.

⁵ H. VORGRIMLER, *Nuovo Dizionario Teologico*, Bologna, 2004., 238.

⁶ M. SEMERARO, *Koinonia*, in: L. PACOMIO, V. MANCUSO (ed.), *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Casale Monferrato, 1993, 557-558., qui 557.

⁷ *Ibid*, 557.

perché il significato della *comunione* è legato piuttosto alla persona di Gesù Cristo. Perciò la Chiesa non è una associazione di persone, ma il vincolo che le unisce con Dio e tra di loro è il Signore Gesù Cristo. Già qui emerge il significato teologico della comunione che è la partecipazione alla vita divina per mezzo di Cristo e grazie al dono dello Spirito.

L'eucaristia ci rende partecipi del mistero e nello stesso momento crea l'unità tra coloro che celebrando partecipano allo stesso mistero. Così l'ecclesiologia eucaristica esprime l'appartenenza all'unico Corpo di Cristo. Un'appartenenza che ha il carattere comunitario e che definisce l'essenza della Chiesa. »Nella prospettiva dell'ecclesiologia eucaristica, la molteplicità e l'unità si corrispondono nel suo Corpo sacramentale-eucaristico: Il Corpo di Cristo è unico. Non esiste dunque che una Chiesa di Dio. L'identità di un'assemblea eucaristica con le altre dipende dal fatto che tutte, con la stessa fede, celebrano lo stesso memoriale; che tutte mangiando lo stesso corpo e partecipando allo stesso calice divengono il medesimo ed unico corpo del Cristo in cui esse sono state inserite con lo stesso battesimo. Se v'è molteplicità di celebrazioni, non v'è che un solo ed unico mistero celebrato cui si partecipa«⁸.

3. Paolo sul significato della comunione

Analizzando il concetto della comunione nel NT si può confermare che esso tramanda un modo di vita. Lo stile di vita che hanno sviluppato le prime comunità cristiane attraverso la professione della fede. Se la professione della fede è importante per l'unità e per la tutela della comunione, vediamo che vale anche il contrario. La comunione è importante per la retta professione della fede e per la sua trasmissione. Paolo è stato il primo a riflettere sul contenuto teologico della fede. In qualche modo egli è il fondatore della teologia cristiana. Partendo da questa considerazione è chiaro, e lo abbiamo già accennato, quanto lo stesso apostolo è importante per la comprensione delle nozioni di *communio*, comunione e comunità.

Paolo dà una definizione della comunione? Esplicitamente no, ma questo concetto è molto importante nella sua teologia. Riportiamo il significato della comunione nel corpo paolino sintetizzato dall'autore Franco così: »La struttura semantica della radice *koinon-* si fonda quindi teologicamente nel mistero dell'unione personale tra Dio e l'uomo in Gesù Cristo, così come si è rivelata nell'evento della sua incarnazione, morte e risurrezione per noi. Correlata alla persona di Gesù Cristo e alla mediazione dello Spirito Santo, dono del Cristo e del Padre, la radice *koinon-* permette al cristiano di intuire, cioè di penetrare nella vita stessa di Dio, Padre Figlio

⁸ B. FORTE, *La Chiesa della Trinità: saggio sul mistero della chiesa, comunione emissione*, Milano, 1995., 211.

e Spirito, partecipe del loro mistero di comunione, e di comprendersi vivendo il mistero della chiesa, *sanctorum communio*«⁹.

La comunione segna l'appartenenza del cristiano a Cristo. Il contributo personale nella relazione è importante, ma secondo Paolo la comunione non nasce dal bisogno d'incontrarsi, essa è un dono di Dio. Lo mostra concretamente l'apostolo con la sua vita, toccata e cambiata da Cristo, che è poi completamente data alla comunicazione con gli altri. Grazie a lui e alla sua testimonianza il concetto di comunione viene integrato nel pensiero cristiano. Adesso passo ad esaminare il suo significato nella vita ecclesiale.

4. La Chiesa fondata sulla comunione

Come per la teologia paolina, così anche per la vita ecclesiale la comunione dovrebbe essere di portata centrale. La comunione costituisce la chiave di lettura della sua natura. La natura che viene presentata tra mistero e istituzione. Siamo consapevoli che un solo concetto non basta a descrivere la natura della Chiesa e la vita ecclesiale. Ma con la nozione – comunione – si riesce a dimostrare la sua vera forza, che si fonda nella partecipazione alla vita e alla comunione trinitaria. Questa comunione è annunciata dalla Scrittura, e da lì, la Chiesa prende l'esempio della propria vita. »La vita di chiesa è un'esperienza di comunione fra i credenti, che si svela dotata di radici profonde, costantemente sottolineate dal Nuovo Testamento«¹⁰.

La vita ecclesiale è fondata dalla vita e comunione trinitaria, così che, »il Nuovo Testamento vi implica addirittura la natura stessa di Dio, in quel suo carattere di essenziale interna relazionalità, costituito dal fatto che il Dio della rivelazione cristiana è comunione fra persone«¹¹. Questa comunione donata da Dio rivela la stessa comunione divina, che alla condizione umana risulta misteriosa. »La comunione quindi che caratterizza la vita della chiesa è tutta e totalmente derivata da un'altra, più alta e misteriosa, quella delle persone in Dio: il Figlio è mandato a noi dal Padre e lo Spirito ci viene donato, perché noi possiamo essere in comunione con Cristo«¹². Così confermiamo che »l'ecclesiologia deve basarsi sulla teologia trinitaria se vuole essere un'ecclesiologia di comunione«¹³.

⁹ E. FRANCO, *Comunione e partecipazione*, 241.

¹⁰ S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Milano, 2011., 23.

¹¹ *Ibid.*

¹² S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, 24.

¹³ E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonia e diakonia: il volto della chiesa. Percorsi di ecclesiologia contemporanea*, Padova, 2000., 29.

La categoria della comunione potrebbe essere il principio che descrive la natura della chiesa e che costituisce il modello da seguire nella vita ecclesiale. Gli indirizzi da seguire sono diversi (soteriologico, cristologico, trinitario, sacramentale), ma in fondo la comunione rivela un mistero e un dono che aspetta di essere compiuto nella vita concreta della chiesa. Da una parte sta il mistero divino al quale vogliamo partecipare e dall'altra parte la dimostrazione storica che per via sacramentale vuol attuare questa comunione nella vita ecclesiale.

»La forma compiuta della *communio* è la *communio sanctorum*: partecipazione, in diversi gradi e modi, di ogni singolo battezzato, ai beni della salvezza. La visione soteriologica della chiesa mistero di comunione è ai margini della riflessione teologica contemporanea, intenta a riscoprirne gli aspetti storici e orizzontali, secondo la categoria del *popolo di Dio*. Di fatto, si tende a distinguere tra *communio*, come partecipazione alla vita trinitaria, e quindi fondamento della natura ecclesiale, e *comunità*, cioè la *forma concreta di aggregazione che nasce dalla comunione*, o più semplicemente l'attuazione storica dell'essenza sacramentale e della natura teologica della chiesa mistero comunione¹⁴.

5. Vaticano II visto in chiave comunione

Anche se vi sono diverse interpretazioni che dipendono dal *background* culturale e dal contesto storico, molti, tra cui per esempio Ciriaco Scanzillo e Medard Kehl, confermano che la *teologia della comunione* è uno dei frutti più affidabili del concilio. Nell'introduzione al suo commento teologico della *Lumen Gentium*, Scanzillo, riferendosi al documento della conferenza episcopale italiana: *Comunione e comunità*, conferma: »La comunione è il tema perenne del mistero della Chiesa e il più pregnante della riflessione conciliare¹⁵. In modo simile anche Kehl afferma che »l'accento decisivo della comprensione conciliare della Chiesa è posto chiaramente sul concetto di »*comunione dei fedeli*« (lat. *Communio* o *congregatio*, gr. *koinonia*). A buon diritto, perciò, la nozione di *communio* può essere considerata come *l'idea guida ecclesiologica del concilio*¹⁶.

Secondo il sinodo dei vescovi di 1985 la chiave di lettura dell'ecclesiologia conciliare nel periodo del dopo concilio è diventata così la categoria della comunione. »L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio. La *koinonia*/comunione, fondata sulla Sacra Scrittura, è tenuta in grande

¹⁴ *Ibid*, 48.

¹⁵ C. SCANZILLO, *La Chiesa sacramento di comunione: commento teologico alla Lumen Gentium*, Napoli, 1987., 14.

¹⁶ M. KEHL, *La Chiesa: trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Milano, 1995., org. tedesco, *Die Kirche: eine katolische Ekklesiologie*, Würzburg, 1992., qui 44.

onore nella chiesa antica e nelle chiese orientali fino ai nostri giorni. Perciò molto è stato fatto dal concilio Vaticano II perché la chiesa come comunione fosse più chiaramente intesa e concretamente tradotta nella vita¹⁷. I percorsi conciliari, e poi anche il percorso post-conciliare, hanno visto una accesa discussione che riguarda il modello e il principio con il quale descriviamo la chiesa. Il periodo post-conciliare ha spostato l'attenzione dalla categoria del Popolo di Dio alla nozione di comunione, che, come abbiamo mostrato poco prima, è diventata il principio ermeneutico dell'ecclesiologia conciliare.

»Pur essendo molte e divaricate le interpretazioni della *Lumen Gentium*, con accentuazioni ecclesologiche diversificate (chiesa comunione o chiesa gerarchica, primato petrino o primato collegiale), è prevalsa tra i teologi l'idea di una basicità comunionale attorno alla quale ripensare il volto della chiesa¹⁸. Il Concilio soprattutto con le sue proposte riguardo alla comunione nel campo ecclesologico afferma la sua autorità per ogni futura composizione ecclesologica. Giustamente conferma Scognamiglio che »la chiesa quale mistero della comunione, è il sottofondo musicale e la base pentagrammata per ogni futura composizione ecclesologica dopo il Vaticano II, come ben prevedeva Congar ancora prima di tale Concilio. Possiamo accedere al mistero della chiesa con approcci specifici, ma »l'humus teologico« è la realtà comunionale presente anche nella teologia ortodossa e protestante: la koinonia è l'essenza stessa di Dio, è rinvio al mistero trinitario dal quale l'uomo, il credente e la chiesa provengono, divenendone anche i futuri destinatari¹⁹.

Tutte le affermazioni sulla comunione rinnovata e sviluppata durante il Concilio e nel periodo dopo concilio girano intorno alle tre prospettive: teologica, che sottolinea la comunione degli uomini con Dio; sacramentale, che esprime il modo dell'appartenenza alla Chiesa, che prima di tutto ci parla del battesimo; e per ultima quella eucaristica, che è fonte e culmine di tutta la vita cristiana (cfr. SC 10). Così, principalmente, quando parliamo della comunione deve emergere il dato fondamentale in cui »noi siamo tutti chiamati, mediante la fede e sacramenti, a vivere in pienezza la comunione con Dio²⁰.

Detto in parole semplici, il concilio Vaticano II tra due ecclesiologie (giuridica e comunionale) ha scelto la seconda, l'ecclesiologia della comunione. Questo non significa che l'ecclesiologia giuridica è completamente assente (per esempio terzo

¹⁷ W. KASPER, *Il futuro dalla forza del concilio: sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento di Walter Kasper*, Brescia, 1986., 29.

¹⁸ E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonia e diakonia*, 15.

¹⁹ *Ibid*, 23.

²⁰ W. KASPER, *Il futuro dalla forza del concilio*, 10.

capitolo della *Lumen Gentium* sulla gerarchia), ma che nella maggioranza dei casi prevale l'ecclesiologia della comunione. »Inoltre la stessa categoria »comunione« non è priva di rapporti abbastanza stretti con le altre categorie ecclesologiche espresse nella *Lumen Gentium*, per cui il Popolo di Dio è il soggetto storico della comunione, il corpo di Cristo ne è il fondamento, mentre la categoria mistero-sacramento appare come la concretizzazione storica della *communio*«²¹.

Anche se il Concilio non dà una definizione sistematica della Chiesa si può formulare una sua definizione che aiuti a comprendere la sua natura e il suo significato: »Si può certamente costruire una »formula breve« ecclesiologica, che cerchi di rendere ragione tanto alla tradizione ecclesiale come alle nuove prospettive nella comprensione della Chiesa. Vorrei formularla in questi termini: la Chiesa cattolica si comprende come »sacramento della *communio* di Dio«; in quanto tale essa forma la comunione dei credenti unita dallo Spirito Santo, resa conforme al Figlio, Gesù Cristo, e chiamata con l'intera creazione al regno di Dio Padre, strutturata in modo sinodale e, insieme, gerarchico«²².

La struttura comunitaria (*communio*) è linea guida per la Chiesa proposta dal concilio Vaticano II. Una guida che teologicamente ricorda la chiesa al suo fondamento nella SS. Trinità, che però per essere coerente e credibile al fondamento stesso deve nelle sue strutture dimostrare questa unità: il mistero della chiesa mostrato nella sua forza interiore che è la comunione, la forza misterica e insieme empirica, quando si riesce a mostrarla concretamente nella vita ecclesiale. Al mio avviso è importante ancora una volta ripetere che la comunione deriva dalla comunione principale, ovvero primordiale che è quella tra le persone divine. E tutti i possibili modelli, i principi e alla fine gli indirizzi nel suo fondamento includono la comunione trinitaria. »In realtà ogni modello ecclesologico rinvia a più indirizzi ed è sempre comprensivo dell'elemento comunione; essi non sono in opposizione, ma si ricercano e sono riscontrabili nell'ecclesiologia conciliare, anche se con accentuazioni diverse«²³.

La teologia conciliare della comunione sottolinea la prospettiva misterica e trinitaria della chiesa. Questo risulta chiaro quando leggiamo la costituzione dogmatica *Lumen Gentium* che riflette tanto sul mistero trinitario. »Origine, natura e fine della chiesa hanno qualità trinitarie e il mistero della sua comunione rinvia alla 'unità' del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Il concilio ha pensato la chiesa contemplando il mistero della Trinità«²⁴.

²¹ C. SCANZILLO, *La Chiesa sacramento di comunione*, 28.

²² M. KEHL, *La Chiesa*, 44.

²³ E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonia e diakonia*, 21.

²⁴ *Ibid.*, 28.

Tra altro vediamo il cambiamento nell'ecclesiologia, che prima si basava molto nelle istituzioni e nella società stessa. Così che la chiesa veniva riconosciuta come una *Società perfetta*. Ma la riscoperta del mistero e del suo significato creano una nuova prospettiva nella vita ecclesiale. »La nuova visione ecclesiologica si viene configurando come un superamento della concezione visibilista e giuridica della Contro-riforma, nel senso di 'una riscoperta' degli elementi soprannaturali e mistici della chiesa, di un nuovo sforzo umile e religioso per considerare in tutta la sua divina profondità il *mistero della chiesa*«²⁵.

Ma bisogna avvisare anche il limite di questo approccio, cioè, il limite più volte ripetuto è di ridurre la chiesa alla sua pura interiorità. Quindi bisogna confermare il mistero della chiesa ma rendersi conto anche della sua dimostrazione storica. Il recupero della prospettiva cristologica e pneumatologica ricorda il fondamento della chiesa e dà anche la direzione della riscoperta ecclesiologica. Così da una parte il mistero rende la chiesa cosciente della sua identità, mentre dall'altra parte la storia interroga la sua identità. E sarà il concilio Vaticano II a confrontare ambedue le dimensioni, pur evidenziando le categorie del Popolo di Dio, del Corpo di Cristo e della comunione per dimostrare il fondamento e la natura della Chiesa.

La chiesa, fondamentalmente legata a queste categorie, cerca di mostrare la sua origine, la propria forma di esistenza, infine, la destinazione della comunione ecclesiale che deriva dalla comunione trinitaria. »La chiesa voluta dal Padre, è dunque la creatura del Figlio ('creatura Verbi: creatura della Parola di Dio'), sempre nuovamente vivificata dallo Spirito Santo: essa è veramente 'l'opera della Santissima Trinità'«²⁶. Dalla sua origine dal Padre, attraverso la sua essenza che riceve dal Figlio e per mezzo dell'azione dello Spirito Santo che la guida, la chiesa è in grado storicamente mostrare la sua origine, il suo essere e la sua destinazione. »La lettura trinitaria della comunione ecclesiale si estende dall'origine al presente della Chiesa: la Trinità si offre come la risposta ricca e inesauribile non solo alla domanda 'da dove viene la Chiesa?', ma anche a quella su che cosa sia la Chiesa«²⁷. Che la chiesa sia un mistero è chiaro quando guardiamo la sua dimensione trinitaria. Ma è anche chiaro che essa si può capire anche nella concreta dimostrazione storica ed umana grazie alla comunione che deriva dalla comunione primordiale che è quella trinitaria.

Perciò la vita ecclesiale è testimone del mistero della chiesa. Quanto è difficile descrivere questa iniziativa divina dentro la cornice della vita umana vista in piena luce con le circostanze storiche. Ma vediamo che qualcosa del mistero è leggibi-

²⁵ B. FORTE, *La Chiesa icona della Trinità: breve ecclesiologia*, Brescia, 1988., 12.

²⁶ *Ibid.*, 19.

²⁷ *Ibid.*, 72.

le nella vita ecclesiale: »per questo la Chiesa è la comunità di coloro che vivono della comunione vitale e personale con Dio trinitario, una comunione che riflette in termini di fraternità e condivisione l'amore eterno che lega il Padre col Figlio nell'unità dello Spirito«²⁸. La rappresentazione del mistero che contiene le due prospettive: la cristologica e antropologica viene propriamente compiuta in una terza prospettiva, che è quella sacramentale. »La Chiesa è il sacramento della comunione trinitaria, ossia lo spazio storico dove questa comunione viene effettivamente donata e partecipata dagli uomini. In quanto tale essa rende testimonianza alla Trinità divina«²⁹. Così evidenziamo che la comunione è prima di tutto un dono divino, uscito dalla vita comunitaria delle persone divine che però diventa l'impegno della Chiesa.

6. Comunione come centrale impegno ecclesiale

Il tempo della Chiesa sta tra la sua origine e la sua meta, si tratta precisamente di un »frattempo« come lo definisce Bruno Forte. E compito proprio della Chiesa nel tempo, o meglio dire in questo »frattempo«, è di strutturarsi secondo la sua immagine originaria. Cioè edificare la comunione ecclesiale che ha la sua origine nella comunione trinitaria come ho già notato diverse volte in precedenza. »Il compito della chiesa è dunque quello di rendere presente in ogni tempo e di fronte ad ogni situazione l'incontro dello Spirito e della carne, di Dio e degli uomini, quello si è attuato nel Verbo Incarnato«³⁰. Il dono divino ci è rivelato nell'economia della salvezza, con la venuta del Figlio che unisce il divino e l'umano.

Questa visione non è per niente idealistica, ma spetta alla Chiesa di testimoniare gli effetti di questo mistero trinitario nella stessa vita ecclesiale. Questa diventa l'impegno centrale, perché come dice lo stesso Bruno Forte: »la comunità dei discepoli ben conosce la prova, che è soprattutto la presenza della divisione nella fede e perciò la lacerazione della comunione dell'amore, che da essa nasce. Come la comunione esiste sin dall'inizio (cfr. 1Gv 1,1ss), così sin dall'inizio esiste la divisione«³¹. Per questa ragione la comunione diventa vero impegno ecclesiale. Essa è prima di tutto un dono presente dall'inizio, ma poi anche il compito da instaurare sempre nella vita ecclesiale. »Che la Chiesa sia in sé stessa Comunione significa che Dio la costituisce come una comunità di uomini che sono uniti prima di tutto con Lui e, per questo, anche tra loro. La comunione è innanzitutto dono di grazia e poi anche

²⁸ M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione: manuale di ecclesiologia*, Bologna, 1997., 36.

²⁹ *Ibid*, 37.

³⁰ B. FORTE, *La Chiesa icona della Trinità*, 45.

³¹ B. FORTE, *La chiesa della Trinità*, 163.

compito»³². L'azione determinante la vediamo nel dono dello Spirito che spinge i singoli e la chiesa intera alla missione. Giustamente afferma Bruno Forte: »se tutti hanno ricevuto lo Spirito, tutti devono comunicarlo, impegnandosi in modo corresponsabile con gli altri per la crescita della chiesa nella comunione e nel servizio«³³.

È chiaro che la comunione che deriva dalla Trinità è un mistero. È la forza interiore della Chiesa che diventa la dimostrazione storico-empirica quando si mette in pratica nella vita ecclesiale. Il mistero rimane sempre il mistero da adorare, ma in secondo momento diventa anche l'impegno da compire. Perciò »a nulla giova, infatti, per la comprensione della Chiesa, il discorso sulla grazia della comunione fino a che non si veda come la grazia interiore e nascosta della comunione prende corpo in una rete relazionale umana empiricamente osservabile«³⁴.

La dimostrazione vera della comunione si trova nella vita sacramentale della chiesa. Questa è uno dei tre livelli della comunione, come ho notato all'inizio e che concretamente mostra la presenza del mistero nella vita quotidiana della Chiesa. Il battesimo e l'eucaristia, come indica la lunga tradizione e ripete il Vaticano II che si pone in questa continuità, sono i segni concreti della comunione, sia orizzontale che verticale della Chiesa. »Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti. Il battesimo è la porta e il fondamento della comunione della chiesa. L'eucaristia è la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana. La comunione del corpo eucaristico di Cristo significa e produce, cioè edifica, l'intima comunione di tutti i fedeli nel corpo di Cristo che è la chiesa«³⁵.

Accanto al battesimo e all'eucaristia aggiungiamo un terzo principio che concretamente mostra la realizzazione storico-empirica della comunione, che sarebbe l'annuncio della Parola. »Ciò che fa la chiesa è l'annuncio che Gesù è risorto ed è Signore e l'accoglimento di questo annuncio, manifestato nella condivisione della professione della fede. Infatti, da questo atto comunicativo nasce quel fondamentale rapporto comunione fra i credenti che costituisce la base dell'esistenza ecclesiale«³⁶.

Nell'intreccio fra comunità che annuncia e annuncio che fa la comunità vediamo l'essenza che questo modello mostra e propone alla vita ecclesiale. Attraverso tale modello si crea la comunione tra credenti e anche la comunione con Dio che di-

³² M. GAGLIARDI, *La verità è sintetica: teologia dogmatica cattolica*, Siena, 2017., 531.

³³ B. FORTE, *La Chiesa icona della Trinità*, 48.

³⁴ S. DIANICH, *Questioni di metodo in ecclesiologia*, in: A. BARUFFO (ed.), *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, Milano, 2003., 21-53., qui 46.

³⁵ W. KASPER, *Il futuro dalla forza del concilio*, 29.

³⁶ S. DIANICH, *Ecclesiologia: questioni di metodo e una proposta*, Milano, 1993., 100.

venta la vera forza dell'attività esterna della chiesa. L'aspetto kerygmatico è accompagnato dalla dimensione comunitaria, così che questo modello crea »un'ecclesiologia dell'annuncio per la comunione e una comunione dall'annuncio, nata da un'esperienza, dall'incontro di due eventi annunciati: il testimone e l'ascoltatore, come bene evidenzia il prologo della Prima lettera di Giovanni«³⁷. E vediamo che attraverso l'annuncio i credenti possono giungere al valore profondo della loro fede, che è l'incontro personale con il Signore risorto.

Con le sue due dimensioni, l'annuncio e la comunione, questo modello è testimone della natura della Chiesa lungo la storia. Afferma giustamente Dianich che »fra la chiesa e la storia sta così il principio dinamico dell'annuncio, capace di spiegare il carattere storico e, allo stesso tempo, il carattere misterico della chiesa, senza il quale essa resterebbe ignota nella sua dimensione autentica«³⁸. Quel modello proposto da Severino Dianich anima il compito centrale della Chiesa: professare il Signore risorto e proclamare la sua verità sempre e ovunque. Così che questa professione e comunicazione fanno nascere la comunione ecclesiale che però precede l'atto narrativo della fede.

Analizzando brevemente il modello kerygmatico abbiamo visto come esso include le due dimensioni fondamentali della missione della chiesa: l'annuncio e la comunione. Quelle non sono solo le fondamenta della missione, ma anche i concetti costitutivi che descrivono il mistero della chiesa. In prima linea la sua vera forza interiore vista nel concetto della comunione. La comunione che edifica la Chiesa e che nella vita ecclesiale diventa la ragione del servizio.

Conclusione

La risurrezione è l'elemento costitutivo della fede cristiana, attorno al quale si è formata la professione della fede. La comunione e la partecipazione alla vita divina è il fondamento della comunione della Chiesa. E da questa forma di vita nascono sempre relazioni nuove tra le persone che, comunicando, professano la propria fede. Emerge chiaramente dalle testimonianze bibliche che Cristo è l'unico punto del riferimento. Così quando i discepoli professavano che Gesù è Figlio di Dio/Signore/Messia-Cristo dicevano la Sua, ma anche la loro essenza. Da questa sostanza della professione della fede ho focalizzato l'importanza della comunione per la vita della Chiesa, il quale diventa principio fondante della sua identità.

Pensiamo principalmente alla comunione e partecipazione alla vita divina dalla quale deriva e si crea la comunione tra gli uomini. Partendo dall'esempio biblico,

³⁷ E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonia e diakonia*, 82.

³⁸ S. DIANICH, *Ecclesiologia*, 99.

quello dell'apostolo Paolo, abbiamo visto che la comunione è di importanza centrale per la vita della Chiesa. E sin dall'inizio il compito centrale della Chiesa è quello di tutelare la comunione donata, che non vuol dire solo salvaguardarla, essendo necessario anche metterla in pratica nella vita concreta.

Al centro della comunione ecclesiale l'apostolo Paolo ha messo l'eucaristia (cfr. *1Cor 10,16ss*). In essa riconosciamo tutto il valore misterico donato alla Chiesa. Perciò l'originalità della comunione cristiana non risiede solamente nell'ideale della condivisione dei beni, ma prima di tutto nella *comunione mediata* – la comunione con Dio per mezzo del suo Figlio. Quello della comunione in un certo qual modo rimane sempre un mistero, ma è anche un compito da realizzare. Perciò la comunione si presenta come l'impegno centrale della Chiesa.

ZNAČENJE ZAJEDNIŠTVA U CRKVENOM ŽIVOTU

Ljubo ZADRIĆ*

Sažetak: Polazeći od činjenica iz Svetoga pisma i promatrajući povijest Crkve, u prilici smo otkriti važne kategorije za život Crkve iz kojih potom izvire i različiti ekleziološki modeli. Jedna od tih kategorija svakako je zajedništvo (communio) koje proizlazi iz središnjega otajstva kršćanstva i teološki se u njemu ogleda: Presveto Trojstvo, čije je zajedništvo posredništvom Isusa Krista i otajstvom Utjelovljena postalo središnja crkvena tema i istodobno njezino osnovno poslanje. Njime ostvaruje dvije temeljne odrednice, sudjelovanje na božanskom životu i na izgradnji jedinstva među ljudima.

Cilj je ovoga članka prikazati tri bitna svojstva zajedništva, najprije teološko obilježje, potom ekleziološku vrijednost i najzad sakramentalno svojstvo zajedništva. Sva tri korijen pronalaze u tekstovima Svetoga pisma i u crkvenoj tradiciji, stoga je temu zajedništva (communio) i Drugi vatikanski sabor prepoznao kao iznimno važnu dimenziju crkvenoga života i, još uže, označena je temeljom ekleziologije i u budućnosti. Pokušat ćemo približiti osnovna obilježja zajedništva koje je bilo i ostaje središnja tema i izazov crkvenoga života.

Ključne riječi: zajedništvo; euharistijsko zajedništvo; posredovanje zajedništva; uzajamno sudjelovanje; zajedništvo na Drugom vatikanskom saboru; crkvena zauzetost za jedinstvo.

*Dr. sc. Ljubo Zadrić, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Sarajevu, Josipa Stadlera 5, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, ljubo.zadric@gmail.com

Tossicodipendenza e capacità al matrimonio canonico

SLAVKO ZEC*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.1.6> •

UDK: 348:613.73 *364.27 • Review Article

Received: 9th September 2023 • Accepted: 19th September 2023

Riassunto: *La tossicodipendenza senz'altro appartiene ai fenomeni più diffusi tra gli uomini e diverse culture nell'età contemporanea. Purtroppo spesso sono i giovani a cadere in questa dipendenza da sostanze psicoattive per vari motivi. Il percorso può svilupparsi dall'iniziale curiosità fino alle gravissime forme di attaccamento alla droga. Le conseguenze possono essere devastanti per una giovane persona alle soglie di vita. Nel presente lavoro ci occupiamo di questo problema ma sotto un profilo specifico: la tossicodipendenza e la capacità a contrarre un valido matrimonio canonico. Il metodo dovrà essere tale da dover consultare le scienze umane, psicologia e psichiatria, per poi procedere con applicazione sul campo del diritto canonico e relativa giurisprudenza. Si cerca di spiegare i termini elementari quali la stessa tossicodipendenza, tossicomania, dipendenza, astinenza, sostanza psicoattiva. Si offre una possibile divisione delle droghe in vari gruppi secondo gli effetti che producono e il loro influsso sul sistema nervoso centrale.*

Si procede poi nel campo di diritto canonico col mettere in confronto la tossicodipendenza e capacità o incapacità naturale al consenso matrimoniale riguardo al can. 1095 del Codice di Diritto Canonico del 1983 che dispone sull'mancato uso di ragione (n. 1), sul grave difetto di discrezione di giudizio (n. 2) e sull'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio per causa di natura psichica (n. 3).

Ci serviamo di alcuni esempi della giurisprudenza della Rota Romana e riportiamo alcune sentenze in tema di tossicodipendenza per descrivere in linee generali lo sviluppo della giurisprudenza rotale. In base a tale studio proponiamo alla fine

* Prof. Slavko Zec,
Professore
Straordinario, Facoltà
di Teologia Cattolica,
Università di Zagabria
– Teologia di Fiume
(lo studio dislocato),
Omladinska 14, 51000
Rijeka, Repubblica di
Croazia, slavko.zec@ri.ht.hr

alcune considerazioni conclusive prendendo in considerazione anche la riforma di processi matrimoniali per la dichiarazione della nullità di matrimonio operata da papa Francesco nel 2015.

Parole chiavi: *tossicodipendenza; intossicazione; sostanza psicoattiva; struttura psichica umana; libertà essenziale; (in)capacità matrimoniale; giurisprudenza rotale.*

Introduzione: un tossicodipendente davanti al matrimonio canonico?

Il fenomeno delle tossicodipendenze si è diffuso enormemente negli ultimi decenni, cosicché ha suscitato un notevole interesse, trattato da diversi punti di vista: politico, economico, sociale, giuridico-penale (civile), medico (neurofisiologico, psicoterapeutico, ecc.). Nonostante tutti gli sforzi, compiuti per prevenire o diminuire il problema, la tossicodipendenza resta ancora lungi da essere risolto. Le sostanze psicoattive (in gergo: »droghe«) e la dipendenza sono la causa di notevoli difficoltà sia per i singoli che per le intere famiglie, ma la popolazione al più alto rischio sono i giovani, alle soglie della vita.

Il problema delle tossicodipendenze sale piuttosto negli anni settanta dell' secolo scorso. Per esempio, ancora trenta anni fa il settimanale cattolico *Glas Koncila* (La voce del Concilio) ha portato una notizia sconcertante: Cresce il numero dei tossicodipendenti! Allora si potevano leggere dati che si erano registrati 80.000 tossicodipendenti, in età tra i 14 e i 21 anni¹. Nello stesso tempo prendendo in considerazione che nella Croazia sono oltre il 75 % cattolici, non si può evitare la domanda, a prima vista semplice, ma in essenza molto complicata che potrebbe recitare così: è possibile che un così gran numero di giovani avrà presto serie difficoltà di contrarre il valido matrimonio canonico? Nonostante il diritto naturale al matrimonio, tutti questi giovani saranno, forse, *incapaci* a contrarre il matrimonio cristiano, a causa della tossicodipendenza? Senz'altro si tratta di un argomento che è molto complesso da trattare. Quindi ci sono vari motivi per cui ci sembra giusto offrire un contributo alla questione della tossicodipendenza, dal punto di vista *canonico-giurisprudenziale*. La Chiesa, del resto, riflettendo nel Concilio Vaticano II sull'educazione religiosa, non ha esitato ad affermare: »La santa madre Chiesa, nell'adempimento del mandato ricevuto dal suo divin Fondatore [...] ha il dovere di occuparsi dell'intera vita dell'uomo, anche di quella terrena, in quanto connessa

¹ *Glas Koncila*, n. 22, del 30 maggio 1993, 11. Il presente articolo è stato elaborato in base alla dissertazione dottorale dell'autore, che è stata elaborata e difesa alla Pontificia Università Gregoriana a Roma il 21 novembre 1996 e in seguito integralmente pubblicata: S. ZEC, *La tossicodipendenza come radice d'incapacità al matrimonio (Can. 1095). Scienze umane, dottrina canonica e giurisprudenza*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 11, Roma, 1996; reprint 2002.

con la vocazione soprannaturale². A tale dovere cerca di rispondere anche il presente studio. L'argomento che verrà trattato può quindi essere formulato: la tossicodipendenza e la capacità al matrimonio.

1. La nozione della tossicodipendenza e tossicomania

Prendiamo quindi in considerazione la tossicodipendenza come fenomeno di interesse psicologico e psichiatrico. La stessa dicitura »tossicodipendenza« ci indica la trattazione in due principali direzioni: da una parte il problema della dipendenza, e dall'altra, le sostanze psicoattive che ne sono la causa (sostanze dipendogene). Si apre, così, il primo punto da chiarire, che è quello terminologico, cioè i termini e le definizioni nel campo della tossicodipendenza, partendo dallo stesso concetto »tossicodipendenza«, per proseguire con la nozione del »tossicodipendente« e della »sostanza psicoattiva«. Una particolare attenzione si è prestata poi alla distinzione tra la dipendenza fisica e psichica, nonché alla tolleranza e sindrome di astinenza. La classificazione e i disturbi mentali, correlati all'assunzione di sostanze psicoattive, sono due momenti che riteniamo particolarmente rilevanti, riguardo all'applicazione della tossicodipendenza nel campo canonico-giurisprudenziale.

Si verifica infatti che finora non esiste una terminologia completa e unanimemente accettata. Alcuni autori preferiscono usare il termine »tossicomania«, per indicare la compulsiva sottomissione o attaccamento all'azione psico-chimica della sostanza (che corrisponde al comportamento tossicomane). L'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) ha raccomandato (1964)³, per conservare una minima unicità terminologica, l'uso del termine »tossicodipendenza« (in inglese »Drug dependence«), e ha proposto (1969) anche la rispettiva definizione di tossicodipendenza, il cui significato principale si riferisce ad uno stato psichico, e talvolta anche fisico, come risultato dell'interazione tra un organismo vivente e una sostanza psicoattiva.

Il Comitato del World Health Organization (WHO) ha proposto nel 1969 la seguente definizione della tossicodipendenza; essa è »uno stato psichico e talvolta anche fisico, risultante dell'interazione tra un organismo vivente e una sostanza, caratterizzato da un comportamento e da altre risposte che sempre comprendono

² »Sancta Mater Ecclesia ad mandatum implendum a divino suo Conditore acceptum [...] integram hominis vitam etiam terrenam quatenus cum vocatione caelesti connexam curare debet«: CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione sull'educazione cristiana *Gravissimum educationis*, Proemio, in AAS 58 (1966), 729. Per la traduzione italiana: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_it.html (accesso: 15.7.2023).

³ WHO Techn. Rep. Ser., n. 273, 9. A. S. Reber, *Dizionario di psicologia*, III, Roma, 1990, 846.

una compulsione di prendere la sostanza su base continuativa o periodica ai fini di sperimentarne gli effetti psichici, e talvolta per alleviare il disagio della sua privazione. La tolleranza può essere presente o meno. Un individuo può essere dipendente da più di una sostanza⁴.

Questa definizione, ritenuta tuttora valida, mette in risalto alcuni punti fondamentali, per poter meglio comprendere lo stesso termine della tossicodipendenza: l'accento è posto sullo stato psichico, non escludendo quello fisico⁵; è uno stato risultante dall'interazione tra un organismo vivente e una sostanza; lo stato psichico e, talvolta, fisico, indotto dall'assunzione di droghe, comporta le modifiche di comportamento ed altre reazioni; nello stato di dipendenza dalla droga c'è sempre una pulsione a prendere la sostanza, in maniera continua oppure periodica; lo scopo di una ricerca ripetuta della sostanza è quello di ritrovare i suoi effetti psichici ed evitare il disagio della privazione.

Il termine »tossicodipendenza« e la corrispondente definizione dell'OMS comprendeva contenuti delle precedenti nozioni, e venne accolta ed ulteriormente illustrata da altri esperti. L'*American Psychiatric Association*, nell'anno 1980, ha proposto la seguente descrizione del termine »Drug dependence«: Abitudine a, abuso di, e/o dipendenza da una sostanza chimica. A causa di un estremo desiderio psichico, la vita del tossicodipendente viene prevalentemente dominata dal bisogno per l'effetto specifico di uno o più agenti chimici sull'umore o sullo stato di coscienza. Perciò il termine comprende non solo la dipendenza–mania (»addiction«, che mette in rilievo la dipendenza fisica), ma anche l'abuso delle sostanze (dove il desiderio patologico delle sostanze sembra non correlato a dipendenza fisica)⁶.

⁴ »A state, psychic and sometimes also physical, resulting from the interaction between a living organism and a drug, characterized by behavioral and other responses that always include a compulsion to take the drug on a continuous or periodic basis in order to experience its psychic effects, and sometimes to avoid the discomfort of its absence. Tolerance may or may not be present. A person may be dependent on more than one drug« (WHO Techn. Rep. Ser., n. 407, 6).

⁵ Non tutti gli autori però condividono tale opinione. Enzo Gori per esempio afferma: »malgrado le intenzioni di chiarezza degli esperti, il termine *dipendenza* applicato vuoi a quella fisica, vuoi a quella psichica non giova alla chiarezza e non consente comunque di enfatizzare a sufficienza il ruolo primario, giocato dalla componente psichica«; lui ritiene che le precedenti definizioni dell'OMS della »tossicomania« e »assuefazione« o »abitudine« fanno una differenza più chiara tra la dipendenza psichica o fisica, o più precisamente, tra la compulsione e il semplice desiderio di prendere la droga (cfr. E. GORI, Introduzione alla farmacologia delle psicodroghe: denominazioni, definizioni e classificazioni, in: Aa. Vv., *Droga e società italiana. Indagine del Centro nazionale di prevenzione e difesa sociale*, Milano, 1974, 25-26).

⁶ »Habituation to, abuse of, and/or addiction to a chemical substance. Largely because of psychological craving, the life of the drug-dependent person revolves around the need for the specific effect of one or more chemical agents on mood or state of consciousness. The term thus includes not

La dipendenza quindi riguarda un comportamento dominato da una compulsione di prendere la sostanza su base continuativa o periodica. Lo scopo dell'assunzione delle sostanze è quello di sperimentarne gli effetti psichici, e talvolta per alleviare il disagio della sua privazione. Il disagio della privazione è causato dalla tolleranza, per cui il soggetto è costretto ad aumentare la dose per raggiungere lo stesso effetto. Se l'assuntore smette bruscamente l'assunzione o riduce significativamente la dose usata, insorge la sindrome di astinenza, accompagnata con sintomi psichici e neurofisiologici. Un individuo può essere dipendente da più di una sostanza. Questo fenomeno è conosciuto come »politossicodipendenza«.

In termini di gravità, è importante e utile distinguere tra la dipendenza fisica e quella psichica.⁷

La dipendenza fisica porta ad un adattamento biologico riguardo ad una sostanza psicoattiva, arrivando alla modificazione del metabolismo, sicché l'organismo umano non può funzionare regolarmente senza la sostanza chimica. L'assunzione costante e duratura produce un impulso incontrollabile, fino a rendere quasi impossibile il distacco dalla sostanza. Per questo, la caratteristica della dipendenza fisica è la sindrome da astinenza. Gli oppiacei (l'oppio e i suoi derivati) e i depressanti del sistema nervoso centrale (per esempio i barbiturici) sono, in genere, le sostanze di alta capacità fisicamente dipendogena.

La dipendenza psichica consiste in un bisogno pressante e insopportabile, ovviamente di natura psichica, di assumere la sostanza per riottenere il benessere dell'organismo, sperimentare di nuovo gli effetti psichici e per evitare contemporaneamente la sofferenza della privazione. Non è meno tenace della dipendenza fisica, ma la prognosi e il trattamento sono più facili e con esito migliore. Le sostanze più conosciute per la capacità di produrre la dipendenza psichica sono: i cannabinici (marijuana, hashish), la cocaina, le amfetamine, gli allucinogeni e psicofarmaci tranquillanti.

È evidente che il tipo della sostanza psicoattiva abusata è uno dei fattori determinanti della dipendenza. Riguardo all'intensità dell'azione sul sistema nervoso centrale e, di conseguenza, alla gravità degli effetti indotti, si distinguono, di solito, le droghe maggiori (»hard drugs«) e le droghe minori (»soft drugs«). Le distinzioni tra droghe maggiori e droghe minori hanno piuttosto un valore pratico ed orien-

only the addiction (which emphasizes physiologic dependence), but also drug abuse (where the pathologic craving for drugs seems unrelated to physical dependence)« (American Psychiatric Association, Drug Dependence, in: *A Psychiatric Glossary*, Washington, 1980, 31-32).

⁷ Cfr. D. De Caro, *Tossicomanie nella società moderna*, Torino, 1980, 23-24. Ci sono in genere tre fenomeni identificanti la questione di tossicodipendenza: dipendenza fisica a seguito di dipendenza psichica o emozionale, e sviluppo della tolleranza.

tativo, in quanto forniscono una prima conoscenza per distinguere bene tra le varie sostanze psicoattive. Così è possibile opportunamente evitare disconoscenze, vale a dire, attribuire lo stesso grado di nocività a tutte le sostanze. Una simile gerarchizzazione tra molteplici sostanze, ci può rendere cauti da semplicistiche affermazioni, come per esempio che l'uso delle droghe maggiori o pesanti sia sempre il risultato di una iniziale somministrazione di quelle minori o leggere. Un soggetto infatti può essere iniziato nella tossicodipendenza somministrandosi dal primo momento la droga pesante⁸. Alcuni autori ritengono un passaggio obbligato dalle droghe leggere a quelle pesanti, soltanto nel caso della presenza di una personalità premorbosa, insieme ad una notevole pressione sociopsichica⁹.

Si deve aggiungere, però, che l'azione di una sostanza non dipende soltanto dalla struttura chimica, ma anche da altri fattori: modo, tempo e luogo di somministrazione, le condizioni psichiche e fisiche del consumatore. Conoscere varie frequenze dell'assunzione, con rispettivi tipi degli assuntori, contribuisce alla valutazione canonico-giurisprudenziale della tossicodipendenza. Occorre distinguere tra l'assunzione sporadica, periodica e costante, con diversi effetti sulle condizioni psicofisiche del dipendente e la diversa gravità della dipendenza. Così per l'assunzione sporadica è più propria la denominazione »tossicofilia«, mentre la »tossicodipendenza« è riservata per l'uso continuato e costante di una sostanza tossica.

Un altro punto molto discusso tra gli autori, ancora non concluso, è la questione etiologica delle tossicodipendenze, concernente la difficile domanda: per quali motivi un individuo diventa tossicodipendente? Ci sono varie teorie etiopatogenetiche, di cui le principali sono: le teorie psicofarmacologiche, psicopatologiche, psicoanalitiche (o psicodinamiche), psicoesistenzialistiche e sociologiche. Però ciascuna di esse offre soltanto una risposta parziale alla questione etiologica. Una soluzione definitiva e generale non può esserci, per semplice ragione della molteplicità delle cause, responsabili della tossicodipendenza. Si può affermare con certezza che in ogni tossicodipendenza sono coinvolti tre elementi principali: a) l'individuo che cede all'attrazione degli effetti, indotti da sostanze psicoattive; b) la stessa sostanza dipendogena, con le proprie caratteristiche chimico-farmacologiche; c) la società, cioè lo sfondo sociale, o l'ambiente circostante al soggetto, in cui avviene l'iniziazione e il primo abuso della droga. La questione etiologica entra a far parte del percorso della tossicodipendenza, che si dovrà chiarire nell'ambito giurisprudenziale.

⁸ Sulla c.d. »iniziazione alla tossicodipendenza« vedasi: L. Zoja, *Nascere non basta. Iniziazione e tossicodipendenza*, Milano, 1985.

⁹ Cfr. U. Tramma, *Alcool, droga e consenso matrimoniale*, Napoli, 1979, 56. L'autore ricava tali conclusioni dalla osservazione del comportamento e del rapporto tra consumatori di cannabinici e consumatori di eroina, in Italia.

2. La classificazione delle sostanze psicoattive (droghe) ed effetti d'assunzione

Come la questione etiologica, anche la classificazione delle sostanze psicoattive conosce dei limiti, e vari tentativi per tale classifica. Alla luce dei fini specifici del nostro lavoro, ci è sembrato più utile e opportuno classificare le sostanze in base all'origine e agli effetti.

In base all'origine, le sostanze si possono dividere in: naturali e sintetiche (o artificiali).

In base agli effetti (o, più precisamente, all'effetto principale), viene riconosciuta e comunemente accettata la classificazione, proposta dai neuropsichiatri francesi, J. Delay e P. Deniker (1957)¹⁰, che divide le sostanze in tre gruppi principali:

- 1) Le sostanze deprimenti l'attività del sistema nervoso centrale: oppiacei (oppio, morfina, eroina), barbiturici, psicofarmaci sedativo-ipnotici, bromuri;
- 2) Le stimolanti l'attività del sistema nervoso centrale: amfetamine, cocaina, caffeina e nicotina;
- 3) Le sostanze perturbatrici dell'attività del sistema nervoso centrale: allucinogeni, cannabinici (marijuana, hashish), solventi volatili, inalanti.

Per poter esaminare e valutare la capacità canonico-giuridica del tossicodipendente, la più importante è la conoscenza dei disturbi, cioè degli effetti di sostanze psicoattive, che, per mezzo del loro influsso sul sistema nervoso centrale, determinano le condizioni psicofisiche del contraente. Il *Manuale diagnostico e statistico (DSM-5-TR)*¹¹, quinta edizione, testo revisionato (2023), edito dall'American Psychiatric Association, come anche *L'Undicesima revisione della classificazione internazionale delle malattie (ICD-11)*¹², edita sotto gli auspici dell'Organizzazione Mondiale della

¹⁰ La classificazione venne proposta al Secondo Congresso Mondiale di Psichiatria, e poi adottata nel 1961 al Terzo Congresso (cfr. G. Varenne, *L'abuso delle droghe*, Modena, 1977, 57).

¹¹ AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *DSM-5-TR, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition, Text Revision*, Washington, DC, 2022; edizione italiana: *DSM-5-TR, Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* Quinta Edizione, Text Revision, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2023.

¹² Cfr. WORLD HEALTH ORGANIZATION, *International Statistical Classification of Diseases for Mortality and Morbidity Statistics, Eleventh Revision (ICD-11)*, Geneva, 2022. La nuova edizione per la prima volta è disponibile agli utenti in formato completamente elettronico e si può consultare sul sito dell'Organizzazione Mondiale della Sanità: <https://icd.who.int/browse11/l-m/en> (accesso: 15. 7. 2023).

Sanità (OMS) nel 2022, è un autorevole e valido mezzo tecnico in questo campo nonostante le differenze tra due sistemi diagnostici¹³.

Il DSM-V-TR distingue tra disturbi da uso e disturbi indotti da sostanze psicoattive. I disturbi da uso sono la dipendenza e l'abuso¹⁴. I disturbi, indotti da sostanze, interessano singole classi, dentro cui si differenziano le determinate sostanze, con la propria e specifica azione psicoattiva sul sistema nervoso centrale dell'assuntore. Tali disturbi psichici si dividono complessivamente in: intossicazione ed astinenza, delirium, demenza persistente, disturbo amnestico, disturbo psicotico, disturbo di umore, disturbo d'ansia, disfunzione sessuale e disturbo del sonno¹⁵. L'intossicazione e l'astinenza sono i disturbi più comuni, mentre altri disturbi mentali sono indotti da singoli tipi di sostanze.

3. Tossicodipendenza e incapacità matrimoniale riguardo al can. 1095

L'argomento, appena menzionato, costituisce dunque l'oggetto principale e, possiamo dire, il filo conduttore di questo studio. Si pone, infatti, la questione fondamentale che cerchiamo di risolvere: Quando e come la tossicodipendenza può e deve essere considerata come la radice dell'incapacità al consenso matrimoniale? Siccome nel vigente Codice del 1983 non troviamo un esplicito riferimento alla tossicodipendenza come tale, essa sarà esaminata in stretta connessione col can. 1095, che tratta l'incapacità, naturale e canonica, a contrarre il matrimonio. Ci siamo limitati quindi al canone citato e all'incapacità, che può sorgere a causa della tossicodipendenza, secondo le tre fattispecie, previste nel can. 1095, 1°-3°, lasciando invece da parte gli altri aspetti, come per esempio la possibile connessione della tossicodipendenza con *error/dolus* (can. 1098)¹⁶, dove si presuppone, invece, la capacità del tossicodipendente al matrimonio, ma l'invalidità del matrimonio si cerca piuttosto nell'errore doloso. Nel presente lavoro si tratta proprio di esaminare lo stesso fatto della tossicodipendenza e l'influsso delle sostanze psicoattive sulla

¹³ »Sebbene gli autori delle ultime revisioni dei due sistemi diagnostici abbiano tentato un processo di armonizzazione, persistono ancora numerose differenze. La differenza principale riguarda l'approccio alla base dei due sistemi diagnostici: mentre il DSM è più orientato alla ricerca scientifica, il sistema diagnostico dell'ICD sottolinea l'importanza di migliorare la clinical utility delle diagnosi nella pratica clinica ordinaria. È auspicabile che le future revisioni prendano in considerazione queste differenze in modo da favorire una reale armonizzazione tra i due sistemi diagnostici.«: <https://www.rivistadipsichiatria.it/archivio/3503/articoli/34889> (accesso: 15. 7. 2023).

¹⁴ Cfr. DSM-5-TR, 544-545.

¹⁵ Cfr. DSM-5-TR, 544-666.

¹⁶ Su questo aspetto ci sono già fatte valide ricerche canoniche, per esempio: E. M. Nugent, »*Error dolosus*« in relation to drugs/alcohol concerning certain qualities of the person as grounds for the nullity of marriage, Dissertatio ad Laueram, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1992.

capacità al matrimonio, mettendo in rilievo i casi in cui tale influsso può rendere il contraente incapace al matrimonio.

Un altro limite di questo studio riguarda le classi di sostanze, prese in esame, di cui si è escluso l'alcool. È evidente che anche l'alcool entra a far parte delle classi di sostanze con azione psicoattiva sul sistema nervoso centrale. La limitazione alle altre sostanze, comunemente dette »droghe«, riguarda però il tipo diverso (nel senso clinico-nosologico) e il processo della dipendenza da alcool e da altre droghe, come anche uno sviluppo proprio nella trattazione canonico-giurisprudenziale¹⁷. La principale differenza riguarda la tolleranza: mentre nella dipendenza da droghe convenzionali si nota frequentemente l'aumento della dose, gli alcol-dipendenti, anche inveterati, dimostrano la tendenza a ridurre la dose, o a mantenere la stessa, per cui sono molto rari i sintomi clinici, collegati generalmente allo svezzamento dalle droghe convenzionali, in senso stretto.

Per la stessa natura dell'argomento, si deve – almeno in parte – seguire il metodo interdisciplinare, in quanto appare necessario consultare le scienze umane (psicologia e psichiatria), allo stato attuale delle ricerche scientifiche, per capire correttamente, per quanto possibile, il complesso fenomeno della tossicodipendenza con tutte le sue applicazioni e conseguenze. Se pensi innanzitutto sul complesso meccanismo di psiche umana e li processo di portare una decisione responsabile proprio qual è quella di contrarre il matrimonio sacramento, con le sue proprietà essenziali (unità e indissolubilità), con i suoi fini (bene mutuo dei coniugi, generazione ed educazione della prole) e beni (della fedeltà, della prole, del sacramento), e tutto ciò che praticamente costituisce l'essenza stessa del matrimonio canonico. In ogni singolo caso si dovrà infatti vedere se l'uso di sostanze stupefacenti possa configurarsi come patologia neuro-psichica incidente sulla capacità di intendere e di volere e quindi sul consenso matrimoniale canonico.

A partire dalla fine degli anni settanta del secolo scorso, infatti, la dottrina e giurisprudenza canonistiche, avvalendosi di sempre più approfondite conoscenze nel campo della psicopatologia, hanno affrontato in modo meticoloso le tematiche inerenti alla valutazione giuridica dell'atto umano di volontà che costituisce il consenso matrimoniale, analizzando tra l'altro i turbamenti che possono distruggere totalmente la libertà di scelta o diminuirli in vario grado, e quindi esaminando in particolare nell'ambito dei perturbamenti nella funzionalità dell'intelletto

¹⁷ Vedasi la ricerca, dedicata integralmente a questa trattazione: E. F. Weist, *Alcoholism and Marriage: An enquiry into the effect of alcoholism on Matrimonial Consent*, Pontificia Università Lateranum, Romae, 1977. – Sul rapporto tra l'alcoolismo cronico e l'incapacità di assumere gli obblighi (can. 1095, 3°), vedasi: B. De Lanversin, Opus ab »Organisatione mundiale sanitatis« perfectum, auxiliium ad iustitiam in Ecclesia reddendam, in: *Periodica* 79 (1990), 495-509.

e della volontà più o meno gravi quelli indotti da abuso di alcool e droghe¹⁸. È incontestabile, d'altra parte, che la moderna indagine psichiatrica e psicologica permette una migliore e più precisa conoscenza delle complesse perturbazioni e delle cause connesse che vanno a incidere, a volte, nella libera determinazione dell'atto volitivo per la presentazione del consenso matrimoniale, che dev'essere valido per produrre il matrimonio come sacramento, ma anche come fatto giuridico.

La tossicodipendenza ha il suo influsso sulle capacità richieste dal can. 1095 per emettere un valido consenso matrimoniale canonico. In caso contrario si potrebbe parlare di una certa incapacità psichica che rende il soggetto naturalmente inabile a costituire un valido matrimonio. In questo punto troviamo la congiunzione tra la normativa, contenuta nel can. 1095 e il fenomeno della tossicodipendenza. È necessario quindi fermarsi sullo stesso contenuto del can. 1095 che la materia in questione sancisce in seguente modo:

»Sono incapaci a contrarre matrimonio:

1° coloro che mancano di sufficiente uso di ragione;

2° coloro che difettano gravemente di discrezione di giudizio circa i diritti e i doveri matrimoniali essenziali da dare e accettare reciprocamente;

3° coloro che per cause di natura psichica, non possono assumere gli obblighi essenziali del matrimonio.«

Su ciascuna di queste tre incapacità è necessario soffermarci distintamente¹⁹.

3.1. INSUFFICIENTE USO DI RAGIONE (CAN. 1095, 1°)

È indubbio che il primo numero del can. 1095 si riferisce, in primo luogo, alla malattia mentale o a un grave turbamento psichico.

¹⁸ Cfr. U. TRAMMA, *Alcool, droga e consenso matrimoniale*, Napoli, 1979, 3.

¹⁹ Per un approfondimento sul tema consenso e patologie neuro-psichiche cfr. AA.VV., *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel diritto canonico*, Roma, 1976; U. TRAMMA, *Alcool, droga e consenso matrimoniale*, Napoli, 1979, 34-42; AA.VV., *Borderline, nevrosi e psicopatie in riferimento al consenso matrimoniale nel diritto canonico*, Roma, 1981; M. F. POMPEDDA, *Annotazioni circa »la incapacitas adsumendi onera coniugalia«*, in: *Ius Canonicum* 43 (1982) 189; IDEM, *Progetto e tendenze attuali della giurisprudenza sulla malattia mentale e il matrimonio*, in: *Ius Canonicum* 45 (1983), 53; IDEM, *Maturità psichica e matrimonio nei canoni 1095, 1096*, in: *Utrumque ius* 9 (1983) 375; IDEM, *Il consenso matrimoniale nel suo oggetto: consenso quale atto psicologico*, in: AA.VV., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, Città del Vaticano, 1984, 5; AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano, 1988; AA.VV., *Studi sul processo matrimoniale canonico* (a cura di S. Gherro), Padova, 1991.

Quando si parla di malattia o di turbamento non ci si riferisce unicamente a quei disturbi psichici che intaccano la facoltà intellettuale, ma si intendono quelle anomalie che, lasciando inalterata tale facoltà, influiscono tuttavia gravemente sulla facoltà volitiva togliendo alla persona la responsabilità dei propri atti²⁰.

L'interesse maggiore del numero in esame, come ha posto giustamente in evidenza l'Ardito, sta nella determinazione legislativa che deve trattarsi di uso di ragione non sufficiente in modo che per la suddetta incapacità non è richiesta una mancanza totale dell'uso di ragione, alla maniera delle precipue cause tradizionalmente annoverate sotto questo vizio: le malattie mentali vere e proprie. Anzi, prospetta una gamma di cause più ampia, di cui dà un criterio di valutazione chiaramente morale e relativo.

Nel condividere conclusioni dell'Ardito possiamo ribadire la incontestabilità del fatto che, per stabilire nei casi concreti il grado di »non sufficienza«, oltre lo stato mentale del soggetto, si dovrà considerare anche la peculiare natura del matrimonio stesso secondo la rinnovata visione conciliare e canonica – una comunità di tutta la vita, con specifiche finalità personali e sociali, da Cristo costituita sacramento del suo amore per la Chiesa (cfr. can. 1055 § 1) – e insieme il diritto nativo di ogni uomo al matrimonio²¹.

3.2. GRAVE DIFETTO DI DISCREZIONE DI GIUDIZIO (CAN. 1095, 2°)

Il numero 2° del canone 1095 stabilisce l'incapacità a contrarre da parte di coloro i quali presentano un grave difetto di discrezione di giudizio circa i diritti e doveri essenziali del matrimonio.

Sarebbe in realtà contrario al sentimento comune e a ogni principio di giustizia, evidenza Pompèdda, il ritenere capace di contrarre matrimonio un qualsiasi individuo che abbia soltanto raggiunto quel l'uso di ragione normalmente sufficiente nelle cose ordinarie della vita, e non sia invece tanto maturo da valutare che cosa comporti il matrimonio e le conseguenti obbligazioni essenziali di esso, e ciò con una adeguata presa di coscienza dell'incidenza di tali diritti e doveri sulla propria esistenza²².

Con la discrezione di giudizio, afferma la Fumagalli Carulli, il nubente proietta la propria volontà e il proprio intelletto nel futuro, cioè sul vincolo e sui doveri coniu-

²⁰ Cfr. M. F. POMPEDDA, *Consenso matrimoniale, convalidazione semplice e sanazione in radice*, in AA.VV., *Il matrimonio canonico in Italia* (a cura di E. Cappellini), Brescia, 1984, 126.

²¹ In tal senso S. ARDITO, *Il sacramento del matrimonio nel nuovo Codice di diritto canonico*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto canonico-studi*, Leumann (TO), 1985, 210.

²² Cfr. M. F. POMPEDDA, *Consensus matrimonialis, convalidatio simplex et sanatio in radice*, 127.

gali che derivano dal contratto matrimoniale. Si deve fare quindi riferimento agli effetti del matrimonio, che ne compongono la sostanza²³.

In realtà pare non contestabile il fatto che il consenso matrimoniale riguarda obbligazioni che si proiettano nel futuro, ed è ordinato all'assunzione di uno stato di vita che incide su tutta l'esistenza con un patto perpetuo e irrevocabile che comporta una serie di gravi obblighi a esso inerenti.

Per dare un valido consenso, non è sufficiente il grado di ragione col quale speculativamente uno sappia che cosa è il matrimonio; è necessaria una maturità di giudizio capace di ponderare in concreto i doveri e i diritti che uno deve assumersi per tutta la vita²⁴.

La giurisprudenza in tal senso parla di una discrezione di giudizio proporzionata alla sostanza di matrimonio o, il che è lo stesso, di una facoltà critica idonea a permettere al soggetto di formulare un giudizio pratico con cui il medesimo raffronta i doveri matrimoniali con la propria situazione concreta e valuta se sia conveniente per lui assumerli per tutta la vita²⁵.

3.3. IMPOSSIBILITÀ DI ASSUMERE GLI OBBLIGHI (CAN. 1095, 3°)

La terza ipotesi di incapacità enunciata dal can. 1095 non riguarda il consenso in sé considerato né il soggetto del consenso, ma l'oggetto del medesimo: la persona, in altri termini, può sapere scientemente quali sono gli obblighi essenziali della vita coniugale e può anche volerli, tuttavia non ha la capacità di assumerli²⁶. L'incapacità di assumere gli oneri matrimoniali deve essere provocata da una causa di natura psichica, che non è la causa della nullità del matrimonio, ma dell'incapacità di consentire, dell'impossibilità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio. Questa incapacità deve essere assoluta ed esistente al momento della celebrazione del matrimonio, rimanendo irrilevante una sua eventuale successiva sanazione.

²³ Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Matrimonio canonico. Capacità generale*, in: *Enciclopedia del diritto*, XXV, Milano, 1975, 901.

²⁴ Cfr. F. BERSINI, *È valido il mio matrimonio?*, Leumann (TO), 1990, 11.

²⁵ Per una corretta impostazione del problema cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, Milano, 1974, 330.

²⁶ Pompèdda ha così indicato il rapporto tra i primi due numeri del can. 1095 ed il terzo numero: »In realtà, il can. 1095, stabilendo una triplice incapacità di contrarre matrimonio, nelle prime due fattispecie (nn. 1° e 2°) riguarda direttamente il soggetto in quanto produttivo di un atto psicologico inadeguato, e nella terza (n. 3°) ancora formalmente il soggetto ma posto in relazione con l'oggetto cui egli è impari, in quanto il suo conato di consentire cade su materia sottratta alle sue forze, di cui egli, per cause psichiche non è in grado di disporre« (M. F. POMPEDDA, *Incapacità di natura psichica*, in AA.VV., *Matrimonio canonico tra tradizione e rinnovamento*, Bologna, 1991, 134.

Incapaci di assumere gli obblighi essenziali di una normale vita matrimoniale nella sfera sessuale sono le persone affette da anomalie psicosessuali, quali l'omosessualità, la ninfomania, la satiriasi, il feticismo, il sadismo, il transessualismo ecc.

La ninfomane, per esempio, è incapace di assumere il dovere della fedeltà; l'omosessuale è incapace di accettare una comunione di vita eterosessuale; il sadico è incapace di un rapporto soddisfacente senza infliggere al proprio partner sofferenze fisiche o morali, e così via²⁷.

L'incapacità deve essere originata da cause di natura psichica, perché induca l'effetto di inabilitare il soggetto: deve cioè trattarsi di una anomalia nello psichismo del soggetto, che pur usufruendo del suo uso di ragione e di una sufficiente maturità, è tuttavia reso incapace di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio in conseguenza del suo particolare modo di essere della propria personalità. Il caso di un tossicodipendente dimostra proprio tali caratteristiche nel suo modo di vivere e nella sua personalità.

È opportuno infine rilevare che questa impossibilità ad assumere gli obblighi matrimoniali deve esistere al momento in cui viene espresso il consenso e deve dipendere da una causa psichica, essendo irrilevanti quelle difficoltà circa i doveri matrimoniali essenziali non causati da anomalie psichiche o derivanti anche da anomalie che sono superabili mediante impegno e sforzo morale.

4. Alcuni esempi e sviluppo della giurisprudenza di Rota Romana in tema di tossicodipendenza

Un'analisi oggettiva delle sentenze in tema di tossicodipendenza, emesse dal Tribunale Apostolico della Rota Romana, può indicare alcuni elementi importanti che riguardano il merito e il metodo, usato nelle rispettive sentenze. Sarebbe utile, infatti, un tentativo di far conoscere: a) quali classi di sostanze psicoattive appaiono nella giurisprudenza rotale; b) sotto quale capo di nullità si tratta il problema della tossicodipendenza, c) quale il rapporto tra giudici e periti in queste cause; d) e con quali mezzi gli uni e gli altri si servono per arrivare alla rispettiva valutazione e decisione finale sulla capacità o incapacità del tossicodipendente al matrimonio. Essendo la questione dell'influsso delle sostanze psicoattive sul sistema nervoso centrale strettamente legata al meccanismo e alla dinamica della vita psichica dell'uomo, si dovrebbe stare attenti anche all'antropologia sottostante alle decisioni rotali, con scopo di scorgere se la visione antropologica, manifestatasi nel percorso delle sentenze, dimostri una certa continuità oppure ci sono divergenze e linee di sviluppo nel modo di trattare le cause in tema di tossicodipendenza.

²⁷ Cfr. F. BERSINI, *È valido il mio matrimonio?*, Torino, 1990, 14.

A questo punto si apre necessariamente il compito di verificare il modo con cui questi disturbi, indotti da sostanze psicoattive, possono influire sulla capacità naturale al matrimonio, cioè essere tradotti in campo canonico. Essendo i contributi degli autori veramente scarsi in questo campo, la nostra ricerca è indirizzata ai casi concreti, trattati nella giurisprudenza del Tribunale Apostolico della Rota Romana²⁸.

Seguendo la solita struttura delle sentenze (divisa in tre parti: *Factispecies, In iure, In facto*), nell'analisi si dovrebbe procedere alla luce di due criteri principali: il merito e il metodo. Il merito riguarda l'argomento di cui tratta la singola sentenza: il *caput nullitatis* formulato, il tipo e il percorso della tossicodipendenza, la classe della sostanza psicoattiva abusata, i disturbi indotti da quella sostanza. Il metodo, invece, concerne il modo in cui hanno proceduto i periti e i giudici nell'esame del caso, cioè di quali mezzi e argomenti si sono serviti per arrivare alla valutazione finale.

La prima osservazione riguarda le classi di sostanze, riportate nel giudizio per l'accusata validità del matrimonio. Nel maggior numero delle sentenze analizzate, si trattava di psicofarmaci (sedativi-ipnotici-tranquillanti), ma anche di altre classi di droghe: oppiacei (morfina ed eroina), cannabinici (marijuana, hashish), allucinogeni (LSD), cocaina, inalanti (etere solforico, ossido di carbonio), senza escludere l'intossicazione da sostanze endogene (tossine, allergine).

Per quanto riguarda il dubbio formulato, dall'inizio degli anni trenta fino all'epoca del Concilio Vaticano II, nella giurisprudenza rotale figura quasi un unico capo di nullità rispetto alla tossicodipendenza: difetto dell'uso di ragione (ora sancito nel can. 1095, 1°), a causa dell'intossicazione acuta e transitoria, indotta dall'assunzione delle droghe. Per esempio, ciò è visibile già in una sentenza rotale *coram Jullien* del 23 febbraio 1935²⁹, che trattava il caso di intossicazione con morfina, L'intossicazione, se conferma, può gravemente compromettere il retto funzionamento della facoltà intellettuale. Secondo le prime sentenze, le sostanze psicoattive influiscono sulla ratio, che risulta così tanto perturbata da non poter svolgere regolarmente la funzione fondamentale, quella cioè di conoscere il significato delle proprie azioni. La condizione psichica del tossicodipendente viene equiparata alla malattia men-

²⁸ Cfr. S. ZEC, *La tossicodipendenza come radice d'incapacità al matrimonio (Can. 1095)*. Scienze umane, dottrina canonica e giurisprudenza, 77-207.

²⁹ Sentenza rotale *coram Jullien*, 23. 2. 1935, in: *SRR Dec.* 27 (1935), 76-90. L'indicazione dell'annata tra le parentesi si riferisce all'anno in cui furono emesse le sentenze rotali, scelte e pubblicate nel volume indicato dal Tribunale Apostolico della Sacra Romana Rota. Questi volumi portano il titolo: *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae* dal 1908 al 1975 e *Rotae Romanae Decisiones seu Sententiae* dal 1975 in poi. Per volumi si usano di solito abbreviazioni: *SRR Dec.* e *RR Dec.* L'espressione »coram« indica il giudice Ponente del Collegio giudicante una causa di nullità matrimoniale.

tale, denominata *amentia*, e considerata la causa che rende il soggetto incapace di intendere e di volere, e quindi, incapace dell'atto veramente umano. In un grave stato psichico di obnubilamento (o di ottundimento) della mente, sotto l'influsso della sostanza psicoattiva, il soggetto intossicato risulta incapace di emettere un consenso matrimoniale valido, come l'atto soggettivo del contraente.

Nella giurisprudenza rotale, in tema di tossicodipendenza, per la prima volta viene richiamata la necessità della discrezione di giudizio proporzionata al matrimonio (can. 1095, 2°) in una sentenza *coram* Wynen del 25 febbraio 1941³⁰. Si afferma, cioè, che non basta soltanto una conoscenza astratta e speculativa, ma anzitutto occorre la conoscenza apprezzativa e ponderativa della natura e del valore del matrimonio canonico, conoscenza che può essere perturbata per l'influsso delle droghe. La causa trattava l'intossicazione da cocaina.

La sentenza rotale *coram* Fagiolo del 21 marzo 1969³¹ ha segnalato l'inizio della prassi giurisprudenziale, in cui si considera prevalentemente la mancanza di discrezione di giudizio proporzionata al matrimonio, a causa della tossicodipendenza. Diciamo prevalentemente, perché insieme alla discrezione, rimane anche la mancanza dell'uso di ragione (per esempio in una sentenza *coram* Funghini, del 18 dicembre 1991)³². L'intossicazione da morfina, si ritiene in quella *coram* Fagiolo (21. 3. 1969), impedisce al contraente di prestare il consenso *revera sciens, revera volens*, perché l'azione della morfina priva il soggetto delle facoltà intellettivo-volitive e, di conseguenza, della sufficiente riflessione critica, necessaria per il valido consenso.

In una sentenza rotale *coram* Gianneccchini, del 29 ottobre 1982³³, sono proposti i criteri per valutare l'influsso delle sostanze sulla discrezione di giudizio: occorre, infatti, esaminare la natura e la potenzialità tossica della sostanza, la relazione tra l'assunzione e i disturbi psichici indotti, la durata e la quantità dell'assunzione, la tolleranza e gli effetti della sostanza. Questa causa trattava il caso della dipendenza da psicofarmaci tranquillanti (ansiolitici) che non ha impedito al contraente il giudizio critico richiesto per esprimere un valido consenso matrimoniale.

Invece, in una sentenza rotale *coram* Colagiovanni, dell'8 maggio 1984³⁴, l'eroina (della classe di oppiacei) ha indotto la contraente in una condizione persistente di dipendenza fisica e psichica. Sotto gli effetti dell'eroina si è verificata la vera e propria rottura tra il »mondo interiore« fittizio e la realtà sociale circostante, per cui

³⁰ Sentenza *coram* Wynen, 25. 2. 1941, in: *SRR Dec.* 33 (1941), 144-168.

³¹ Sentenza *coram* Fagiolo, 21. 3. 1969, *Dec.* 66/69, Prot. N. 9025 (non pubblicata).

³² Sentenza *coram* Funghini, 18. 12. 1991, in: *RR Dec.* 83 (1991), 788-805.

³³ Sentenza *coram* Gianneccchini, 29. 10. 1982, in: *RR Dec.* 74 (1982), 497-510.

³⁴ Sentenza *coram* Colagiovanni, 8. 5. 1984, in: *RR Dec.* 76 (1984), 263-271.

era inevitabile anche una grave alterazione del giudizio pratico, nel senso canonico. La discrezione di giudizio non è un termine astratto, ma coincide praticamente col processo decisionale psicologico, per cui è necessario, in queste cause, richiamare l'assistenza e il contributo delle scienze umane. Ciò si afferma palesemente in una sentenza rotale *coram* Stankiewicz, del 23 febbraio 1990³⁵, dove viene esaminato il caso della dipendenza da sostanze molteplici: da cannabinici, allucinogeni e cocaina. La discrezione circa i diritti e i doveri matrimoniali essenziali può essere impedita per i disturbi indotti da queste sostanze, che incidono sulla sfera intellettuale-volitiva, ma intaccano anche il campo delle emozioni, cioè l'affettività.

L'incapacità di assumere gli obblighi essenziali di matrimonio per cause di natura psichica (can. 1095, 3°), come capo di nullità, e in connessione con la tossicodipendenza, è stata trattata per esempio nelle sentenze rotali *coram* Funghini, 23. 11. 1988³⁶ e poi in una sentenza *coram* Doran, 20. 1. 1994³⁷. Per entrare in questa fattispecie d'incapacità al matrimonio, l'influsso delle droghe deve interessare non soltanto le facoltà mentali del contraente, ma si richiede che i disturbi intacchino la sua stessa struttura psichica (come per esempio nel caso del disturbo psicotico indotto dagli oppiacei). La gravità della dipendenza e l'assunzione costante e prolungata della sostanza si mette in relazione all'incapacità radicale di instaurare la vita di relazione e, a maggior ragione, quella »*intimissima vitae communio*« qual è quella matrimoniale (cfr. *coram* Colagiovanni, 8. 5. 1984).

Inoltre, la giurisprudenza rotale avverte che il giudice sarà attento non soltanto al fatto della dipendenza da droghe, ma anche ad un eventuale preesistente disturbo o malattia mentale (per es. nel caso del tossicodipendente che già prima soffriva da un disturbo di natura psicotica, nevrotica o psicopatica). In questo caso, il giudice valuterà con prudenza l'intossicazione da sostanze psicoattive, anche se saltuaria o modica, almeno come concausa della presunta incapacità (cfr. *coram* Funghini, 23. 11. 1988).

Nelle cause in cui viene esaminata la tossicodipendenza, come possibile radice d'incapacità al matrimonio, i giudici sono chiamati a nominare almeno un perito, »a meno che dalle circostanze non appaia evidentemente inutile« (can. 1680). Questa norma è stata osservata nella maggioranza dei casi analizzati e sopra menzionati.

Nel periodo prima del Concilio Vaticano II, mentre era in vigore il Codice Pio-Benedettino (1917), nella giurisprudenza rotale si rifletteva una visione antropo-

³⁵ Sentenza *coram* Stankiewicz, 23. 2. 1990, in: *RR Dec.* 82 (1990), 152-168.

³⁶ Sentenza *coram* Funghini, 23. 11. 1988, in: *RR Dec.* 80 (1988), 636-651

³⁷ Sentenza *coram* Doran, 20. 1. 1994, *Dec.* 6/94, Prot. N. 16.095 (non pubblicata).

logica ridotta, sotto l'influsso della filosofia scolastica. Si prendeva, infatti, quasi esclusivamente in considerazione il difetto dell'uso di ragione, come capo di nullità dominante. La visione antropologica si è però allargata nel periodo post-conciliare e, anzitutto, dopo la promulgazione del nuovo Codice (1983), per cui le cause, in tema di tossicodipendenza, sono trattate anche sotto l'aspetto della mancata discrezione di giudizio e d'incapacità ad assumere gli obblighi essenziali del matrimonio (secondo normativa contenuta in can. 1095, 2^o-3^o). Tale cambiamento, presente nelle sentenze degli ultimi decenni, si deve alla dottrina conciliare sulla famiglia e sul matrimonio³⁸, come anche all'insegnamento pontificio³⁹, in cui si mette accento sia all'integra antropologia cristiana che alla necessaria collaborazione tra le scienze umane e il diritto canonico.

5. Incidenza della tossicodipendenza sulla capacità consensuale secondo il can. 1095

Alla luce del contributo delle scienze umane (psicologiche e psichiatriche), da una parte, e della prassi giurisprudenziale, dall'altra, è possibile evincere alcune importanti osservazioni conclusive sulla tossicodipendenza, come eventuale radice d'incapacità al matrimonio nel senso di cercare un'appropriata soluzione canonica del problema di tossicodipendenze.

È utile soffermarsi anzitutto al primo disturbo, indotto da sostanze, cioè l'intossicazione. Per un lungo periodo, nell'ambito giurisprudenziale, l'attenzione si prestava prevalentemente all'influsso di questo disturbo sulla validità del consenso, il quale si considerava unicamente come l'atto umano soggettivo. In tale contesto, si faceva la differenza tra l'intossicazione acuta e l'intossicazione cronica. L'intossicazione acuta riguarda alterazioni momentanee della mente, che, se si presenta in grado elevato (c. d. *ebrietas perfecta*), può impedire al soggetto intossicato di essere cosciente e di compiere i propri atti con sufficiente avvertenza.

Diversa è, invece, la rilevanza e la valutazione dell'intossicazione cronica, da sostanze psicoattive, perché si tratta di una condizione psicopatologica ormai persistente, esternamente segnata con uno stile di vita alterato. Il tossicodipendente, cronico e costante, viene dominato dall'ossessione della droga, e nello stesso tempo, diventa indifferente ad altre realtà e valori circostanti. Questo fatto, percepibile a livello

³⁸ Cfr. Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, nn. 47-52 (Pars II, cap. I: *De dignitate matrimonii et familiae fovenda*), in: AAS 58 (1966), 1067-1074.

³⁹ Ricordiamo, in proposito, le due famose *Allocuzioni* del Papa Giovanni Paolo II: 5 febbraio 1987 e 25 gennaio 1988: GIOVANNI PAOLO II, *Allocutio ad Rotae Romanae Prealatos Auditores coram admissos*, diei 5 februarii 1987, in: AAS 79 (1987), 1453-1459; diei 25 ianuarii 1988, in: AAS 80 (1988), 1178-1185.

di comportamento, si verifica a livello *clinico* come una progressiva trasformazione della personalità tossicomane. In questa fase della tossicodipendenza, a livello canonico-giurisprudenziale, sono di particolare interesse i disturbi mentali indotti, o »alterazioni psichiche stabili e permanenti con un decorso progressivo sempre più grave«⁴⁰. Si deve stare attenti, soprattutto, all'insorgenza dei disturbi di natura psicotica⁴¹, come per es.: delirium e disturbo psicotico indotto da oppiacei, amfetamine, allucinogeni, cocaina; demenza e disturbo amnestico persistente, indotto da psicofarmaci e da inalanti; disturbo percettivo persistente da allucinogeni (c. d. »flashbacks«). La valutazione canonico-giurisprudenziale in questi casi può concernere sia l'eventuale difetto della discrezione di giudizio che l'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio. In quest'ultima fattispecie, tuttavia, le alterazioni psichiche devono intaccare non solo le facoltà mentali superiori (cioè la valutazione critica circa diritti e doveri matrimoniali), ma la stessa struttura psichica del contraente (tossicodipendente cronico), che risulta così perturbata da non permettergli l'adempimento degli obblighi essenziali del matrimonio, cioè di non disporre dell'oggetto formale del consenso.

Le cause matrimoniali in tema di tossicodipendenza richiedono, per la loro stessa natura, una retta e costruttiva collaborazione tra le scienze umane e il diritto canonico⁴². Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ha avvertito gli operatori nel campo canonico-giurisprudenziale che soltanto le più gravi forme della psicopatologia possono rendere nullo il matrimonio. Per poter convertire correttamente i termini psicologici in quelli giuridici, applicandoli cioè alla capacità consensuale, è necessario intendere prima la stessa nozione delle psicopatologie, e le relazioni con le rispettive strutture e processi psichici. È proprio in questo punto delicato che la moderna psicologia e la psichiatria possono dare un notevole contributo e offrire, secondo i propri mezzi e metodi d'indagine, le risposte al giudice ecclesiastico. Per quanto riguarda l'ambito delle tossicodipendenze, le scienze umane, qualora rispettino l'integra antropologia cristiana, sono competenti a spiegare la natura e il grado dell'intossicazione e di altri disturbi, indotti da sostanze psicoattive; e ci indicano anche quali strutture e processi psichici subiscono l'influsso di tali sostanze.

⁴⁰ F. BERSINI, Il matrimonio del tossicomane è valido per la Chiesa?, in: *Famiglia Cristiana*, n. 38, 1991, 17.

⁴¹ Cfr. G. Zuanazzi, Consenso matrimoniale, schizofrenia e psicosi endogene atipiche, in: *Studio Rotale* 2 (1987), 111-118.

⁴² Cfr. A. McGrath, At the Service of the Truth: Psychological Sciences and Their Relation to the Canon Law of Nullity of Marriage, in: *Studia Canonica* 27 (1993), 379-400.

In questo contesto è rilevante il contributo dello psicologo L. M. Rulla⁴³, secondo cui la vita psichica ordinaria dev'essere vista in tre fondamentali dimensioni. La prima si riferisce alla responsabilità morale (la motivazione conscia e la scelta libera); la seconda riguarda l'ambito dell'inconscio, ma è soltanto nella terza dimensione che si può considerare la vera e propria psicopatologia. Le condizioni psichiche, determinate per la tossicodipendenza, toccano tutte e tre dimensioni: all'inizio, la tossicodipendenza sporadica può lasciare le facoltà mentali ancora sufficientemente integre (la prima dimensione); le emozioni e le abitudini (appartenenti alla seconda dimensione) possono portare all'uso di sostanze psicoattive e alla dipendenza. Rispetto ai fini canonico-giurisprudenziali è, tuttavia, decisiva la terza dimensione, in cui l'assunzione di sostanze induce nuove emozioni e disturbi psichici (allora ci troviamo già nell'ambito di una forma di anomalia psichica vera e propria). Se questi disturbi sono lievi e moderati, non viciano la validità giuridica del consenso; se, invece, sono gravi, possono dare luogo all'invalidità del matrimonio. Dal momento che la dipendenza da droghe non tocca soltanto le facoltà intellettivo-volitive, ma influisce, anche, sul largo ambito delle emozioni e dell'affettività, è utile richiamarsi alla nozione della volontà, proposta dal filosofo B. Lonergan⁴⁴. Lui ha, infatti, introdotto una distinzione tra: »will« (= mera capacità di volere), »willingness« (= stato di prontezza per una decisione) e »willing« (= atto della volontà). L'azione psicoattiva delle sostanze dipendogene può produrre nuove emozioni e, quindi, influire sullo stato di prontezza per fare la decisione (»willingness«), per cui il soggetto preferisce di decidere in un modo piuttosto che in un altro. Se l'influsso delle sostanze induce una psicopatologia in senso classico, questa può intaccare le potenze intellettivo-volitive, cioè la stessa capacità di volere (»will«); in questo caso, infatti, non è soltanto ridotta la libertà effettiva, ma viene impedita la stessa libertà essenziale, che significa essere incapace di porre in atto una decisione.

Gli elementi, finora esposti, corrispondono ai diversi momenti del processo psicologico della decisione umana, quale è appunto il consenso matrimoniale. Il tossicodipendente, sotto l'influsso della droga, risulta perturbato già nella prima fase della percezione, e poi nelle sue emozioni e valutazione intuitiva. Si tratta delle fasi che precedono le funzioni critiche, intellettivo-volitive, e che, come tali, non hanno la rilevanza giuridica. Questo, però, non significa che le fasi sono irrilevanti, perché proprio da queste attività dipende la qualità della riflessione critica. L'essere umano, infatti, non può essere meccanicisticamente diviso in diverse »parti«, senza nessuna connessione tra di loro; al contrario, tutti gli elementi della sua vita psichica con-

⁴³ Cfr. L. M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana. I. Basi interdisciplinari*, Casale Monferrato (AL), 1985, 128-134.

⁴⁴ Cfr. B. Lonergan, *Insight: a Study of Human Understanding*, London, 1958, 619ss.

servano la necessaria unità, e devono essere considerati integralmente. Per questo, se si afferma, a livello clinico-nosografico, che l'influsso delle sostanze psicoattive hanno indebolito la sfera affettiva, ciò non può non avere una certa risonanza anche nella sfera intellettuale-volitiva. Nel campo canonico-giurisprudenziale è doveroso, allora, esaminare e valutare la gravità delle alterazioni intellettuale-volitiva, perché soltanto le più gravi patologie possono non solo ridurre, ma anche togliere una minima e sufficiente riflessione critica (secondo sopra menzionato B. Lonergan, sono i casi più gravi in cui viene impedita la libertà essenziale dell'uomo).

Data la complessità del fenomeno della tossicodipendenza, e il coinvolgimento di varie strutture e processi psichici che possono subire danni sotto l'influsso delle droghe, appare necessaria l'assistenza dei periti in queste cause nel senso dei cann. 1574-1581⁴⁵. Il loro compito è di offrire al giudice gli elementi sufficienti e necessari, in ordine alla valutazione giuridica della capacità del tossicodipendente al matrimonio, che non si limita soltanto al sufficiente uso di ragione, ma comprende anche l'influsso delle sostanze psicoattive sul grave difetto della discrezione di giudizio e sulla incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio (can. 1095). Le relazioni peritali, per essere veramente utili al giudice, devono comprendere: il percorso della concreta tossicodipendenza (inizio, frequenza, durata e quantità della dose assunta), la classe e le caratteristiche psico-farmacologiche della sostanza abusata (la gravità dell'azione della sostanza), gli effetti e i disturbi psichici indotti da sostanze (anzitutto, l'insorgenza di eventuali psicopatologie). A questo punto non basta soltanto precisare una diagnosi descrittiva, ma il perito è chiamato a fare un ulteriore sforzo, per indicare al giudice quali strutture e processi psichici siano intaccati dall'azione psicoattiva della sostanza dipendogena. Il compito del giudice è di valutare queste perizie, cercando di tradurre termini psicologici proposti nelle categorie canoniche. Secondo il capo di nullità addotto nel giudizio, e in base alla valutazione periziale (insieme ad altre circostanze della causa), il giudice procede con la valutazione giuridica. Questa valutazione sarà compiuta in relazione alle facoltà mentali di intendere e di volere, alla capacità del tossicodipendente di arrivare ad un sufficiente giudizio critico circa i diritti e i doveri essenziali del matrimonio (can. 1095, 2°); in presenza di una grave e comprovata patologia psichica (indotta dall'assunzione di sostanze psicoattive), che ha intaccato e gravemente alterato la stessa personalità del tossicodipendente⁴⁶, il giudice è chiamato a valutare, in tale

⁴⁵ Cfr. G. ZUANAZZI, *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*, Città del Vaticano, 2012, 461-463.

⁴⁶ »Il soggetto, ormai schiavo delle sostanze tossiche, finisce per cadere in uno stato di ebetismo, con ottundimento generale della sensibilità, dell'intelligenza e della volontà, degradazione del pensiero sempre più grave e crescente dissociazione psichica delle varie attività mentali, accompagnata da un susseguirsi di stati stuporosi, allucinazioni e deliri« (F. Bersini, *Il matrimonio del tossicomane è valido per la Chiesa?*, 17).

condizione, anche la capacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°).

Il perito e il giudice, ognuno nel proprio campo di competenza, contribuiscono così a trovare la verità oggettiva circa la capacità consensuale di un tossicodipendente, della quale non può esserci una risposta, antecedente e comune, ma occorre valutare attentamente uno per uno, ogni caso di tossicodipendenza.

Considerazioni conclusive

Sembra opportuno osservare dapprima che la volontà del nubente, per essere proporzionata al matrimonio, deve avere come termine di riferimento »i diritti e i doveri matrimoniali essenziali da dare e accettare reciprocamente« (can. 1095, 2°) e tra questi vanno compresi i beni di matrimonio, e cioè l'unità, l'indissolubilità e la prole.

La Chiesa ha sempre insegnato e codificato che l'uomo e la donna, col consenso libero e responsabile costituiscono quella »intima comunità di vita e di amore coniugale«⁴⁷, un rapporto cioè, in cui i soggetti si uniscono non solo per tutta la vita, ma anche per tutti gli aspetti della vita, per tendere al bene dei coniugi stessi, strettamente connesso con un altro termine di aiuto reciproco dei coniugi⁴⁸.

Tenendo presente tali presupposti si deve stare attenti perché i soggetti dotati di insufficiente uso di ragione (tossicomani, alcolisti cronici o acuti, frenastenici, oligofrenici ecc.) potrebbero spesso essere incapaci, altresì, ad assumere gli obblighi essenziali del matrimonio.

È ormai incontestabile che l'uso abituale di sostanze psicoattive determina un cambiamento comportamentale nell'individuo che si manifesta in regressione istintivo-affettiva, squilibrio psicopatico, aggressività, profondo malessere che sfocia a volte in istinti suicidi od omicidi; sostanzialmente ciò determina che il soggetto non solo non è in grado di conoscere, valutare e liberamente volere quanto è richiesto dal matrimonio ma è incapace di realizzare tutto ciò che il matrimonio comporta nel senso del can. 1095, 1°-3°.

Riteniamo, tuttavia, che non potendo assolutamente fare di un caso una regola generale, diventa necessario procedere, caso per caso, a un accertamento giudiziale con l'aiuto dei periti psichiatri o psicologi, i quali presenteranno degli elaborati pe-

⁴⁷ Il Concilio Vaticano II comprende il matrimonio come »intima communitas vitae et amoris coniugalìs«: Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 48, in: AAS 58 (1966), 1067.

⁴⁸ »Mutuum sibi adiutorium et servitium praestant«: *Gaudium et spes*, n. 48, in: AAS 58 (1966), 1068.

ritali (perizie) che saranno valutati dai giudici chiamati a emettere la conseguente statuizione, cioè la sentenza giudiziale sulla validità o invalidità di un matrimonio canonico, contratto dalle persone dipendenti da sostanze psicoattive⁴⁹.

Alla fine si deve aggiungere che la riforma sui processi per la dichiarazione della nullità di matrimonio, voluta e operata nell'anno 2015 dall'attuale Sommo Pontefice Francesco con i due motupropri: *Mitis Iudex Dominus Deus* (MIDI) per la Chiesa Latina e *Mitis et misericors Iesus* (MMI) per le Chiese Cattoliche Orientali⁵⁰, tocca, anche se indirettamente, cause matrimoniali in tema di tossicodipendenza. Mentre d'una parte richiama i principi già riconosciuti e praticati nella giurisprudenza nei processi ordinari, riguardo alle investigazioni prelieve, alle prove e alle perizie, d'altra parte papa Francesco con la riforma introduce anche una nova possibilità del processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo, quando la nullità matrimoniale è manifesta. Infatti, secondo il nuovo, riformato can. 1683 »allo stesso Vescovo diocesano compete giudicare la causa di nullità del matrimonio con il processo più breve ogniqualvolta: 1° la domanda sia proposta da entrambi i coniugi o da uno di essi, col consenso dell'altro; 2° ricorrano circostanze di fatti e di persone, sostenute da testimonianze o documenti, che non richiedano una inchiesta o una istruzione più accurata, e rendano manifesta la nullità.« Poi alla fine del motupropri MIDI papa Francesco aggiunge anche »Regole procedurali per la trattazione delle cause di nullità matrimoniale«. Nell'art 14 § 1 delle »Regole procedurali«, papa Francesco riporta alcune »circostanze che possono consentire la trattazione della causa di nullità del matrimonio per mezzo del processo più breve secondo i cann. 1683-1687«. Tra queste circostanze si annovera anche »la mancanza di uso di ragione comprovata da documenti medici«. Nell'art 14 § 2 spiega ulteriormente che »tra i documenti che sostengono la domanda vi sono tutti i documenti medici che possono rendere inutile acquisire una perizia d'ufficio.« Riteniamo che queste disposizioni e possibilità offerte dal Romano Pontefice potrebbero essere applicate

⁴⁹ Per un valido contributo diretto alla conoscenza delle norme che determinano la nullità del matrimonio canonico si rinvia a: P. BIANCHI, *Quando il matrimonio è nullo? Guida ai motivi di nullità matrimoniale per pastori, consulenti e fedeli*, Milano, 1998.

⁵⁰ FRANCISCUS PP., *Litterae apostolicae motu proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 15. 8. 2015, in: AAS 107 (2015), 958-970. Versione italiana è ritrovabile sul sito della Santa Sede: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html (accesso: 15. 7. 2023); IDEM, *Litterae apostolicae motu proprio datae Mitis et misericors Iesus quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur*, 15. 8. 2015, in: AAS 107 (2015), 946-957. Versione italiana: https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-et-misericors-iesus.html (accesso: 15. 7. 2023).

proprio quando si tratta delle cause di nullità matrimoniale in tema di tossicodipendenza, dove potrebbero succedere i casi di tossicodipendenza così evidenti e comprovati con l'appropriata documentazione medica che veramente risulta inutile acquisire ancora una perizia. Potrebbero esserci casi nei quali anche la nullità del matrimonio potrebbe risultare manifesta a causa non solo del mancato uso di ragione (can. 1095, 1°), ma anche del grave difetto di discrezione di giudizio e della gravemente compromessa valutazione critica (can. 1095, 2°) e, infine, dell'alterata personalità e struttura psichica dovuta alla gravissima e prolungata dipendenza da sostanze psicoattive, che alla fine rende incapace contraente ad assumere gli obblighi essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°). In questi casi sono allora soddisfatte le condizioni sopra menzionate nel riformato can. 1683 per procedere con il processo più breve davanti al Vescovo.

Sia che la causa matrimoniale per tossicodipendenza si tratti nel processo ordinario sia nel processo più breve davanti al Vescovo, si deve sempre stare attenti ad arrivare all'oggettiva verità e giudizio affondato su solidi argomenti e su prove sorte dalle investigazioni e dagli atti della causa per arrivare alla sentenza finale sul matrimonio.

OVISNOST O DROGAMA I SPOSOBNOST ZA KANONSKU ŽENIDBU

Slavko ZEC*

Sažetak: Ovisnost o drogama zasigurno pripada najraširenijim pojavama među ljudima i različitim kulturama suvremenoga doba. Nažalost, često su mladi oni koji zbog različitih motiva upadaju u ovisnost o psihoaktivnim tvarima, koja se može razvijati od početne znatije do najtežih oblika navezanosti na drogu. Posljedice mogu biti kobne za mladu osobu na pragu života. U ovom se radu bavimo tim problemom, ali pod sasvim specifičnim gledištem: Kako ovisnost o drogama može utjecati na sposobnost sklapanja valjane kanonske ženidbe?

Metoda pristupa uključivat će i konzultaciju znanosti koje se bave čovjekom i njegovom psihom, kao što su psihologija i psihijatrija, nakon čega ćemo nastaviti s primjenom tih saznanja na području kanonskoga prava i crkvenoga pravosuđa. Nastojat će se najprije protumačiti osnovni pojmovi kao što su ovisnost o drogama, fizička i psihička ovisnost, uzdržljivost, psihoaktivna tvar. Ponudit ćemo i jednu od više mogućih klasifikacija droga u različite skupine prema posljedicama koje izazivaju i prema njihovu utjecaju na središnji živčani sustav.

Rad će se u nastavku baviti pitanjem prirodne sposobnosti ili nesposobnosti ovisnika o drogama za izricanje valjane kanonske ženidbene privole prema kan. 1095 Zakonika kanonskog prava iz 1983. godine. Tu se donose odredbe o nesposobnosti za sklapanje ženidbe onih koji nisu dovoljno sposobni služiti se razumom (br. 1), onih koji boluju od teškoga manjka prosuđivanja o bitnim ženidbenim pravima i dužnostima koje se trebaju uzajamno predati i primati (br. 2) te onih koji zbog razloga psihičke naravi ne mogu preuzeti bitne ženidbene obveze (br. 3).

Poslužili smo se i nekim primjerima iz sudske prakse Rimske rote te prenijeli neke presude koje su ispitivale ženidbu zbog ovisnosti o drogama, što nam je omogućilo da u glavnim crtama vidimo razvoj pravosuđa Rimske rote u toj temi. Na temelju takve studije na kraju predlažemo neke zaključke te upozoravamo na potrebu da se i u parnicama zbog ovisnosti o drogama treba voditi obnovljenim normativom, odnosno reformom postupaka za proglašenje ženidbe ništavom koju je poduzeo papa Franjo 2015. godine.

Ključne riječi: ovisnost o drogama; opijenost; psihoaktivna tvar; psihička struktura osobe; esencijalna sloboda; ženidbena (ne)sposobnost; pravosuđe Rimske rote.

* Izv. prof. dr. sc. Slavko Zec, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu – Teologija u Rijeci (područni studij), Omladinska 14, 51000 Rijeka, Hrvatska, slavko.zec@ri.ht.hr

Prikazi / Book Reviews

**Kristijan KUHAR, Zoran TURK,
Maja ŽVORC (ur.)**

*Sanctus Hieronymus Stridone
parva natus. Zbornik radova o
štovanju svetoga Jeronima u Štrigovi*

– Varaždinska biskupija – Ogranak
Matice hrvatske u Čakovcu –
Centar za istraživanja Međimurja
– Hieronymianum – Centar za
proučavanje života i djela svetog
Jeronima, Varaždin – Čakovec –
Mursko Središće – Split, 2023.,
227 str.

Velika 1600. obljetnica smrti crkvenoga
naučitelja sv. Jeronima u jednoj je – od
svih koje se u literaturi drže mogućima
– svetčevoj rodnoj grudi obilježena izda-
njem luksuznoga zbornika (2023.) čijih
osam autora ponovno razmatra život i
djelovanje sv. Jeronima pišući o počeci-
ma njegova kulta u Hrvatskoj, napose u
njezinu sjeverozapadnom dijelu, točnije
u međimurskoj Štrigovi koju predaja –
još od kasnoga srednjega vijeka, a pose-
bice od 18. stoljeća – imenuje svetčevim
rodnim mjestom.

Uvodnu riječ (6–9) zbornika potpisuju
urednici ističući da u publikaciji dono-
se osam znanstvenih radova autora koji
su – svatko u svome rukavcu, primjerice
(crkveno)povijesnom, književnoznan-
stvenom ili teološkom – osvjedočeni
poznavatelji života i djelovanja crkveno-
ga naučitelja sv. Jeronima, ali i Štrigove,
uopće međimurskoga prostora s kojim je
sv. Jeronim u predaji najtješnje povezan.

Poticaj nastanku zbornika prepoznali
su u znamenitoj obljetnici kojom se, ti-
jekom pretpandemijske 2019. i pande-
mijske 2020. godine, obilježavalo 1600
godina od smrti sv. Jeronima (30. rujna
420.). Pojašnjavajući pitanje svetačkoga
štovanja (lat. *cultus*), na čiju se liturgijsku
osnovu naslanja književno-umjetnička,
pastoralno-pučka, obredno-običajna i
ina nadgradnja, urednici zbornika na
kraju uvodnoga slova otkrivaju namje-
ru i cilj svoga znanstveno-izdavačkoga
pothvata: istraživanjem štovanja sv. Je-
ronima u Štrigovi i Međimurju osnažuje
se ta – pet i pol stoljeća duga – tradicija
bez koje nije moguće razumjeti, a ni opi-
sati duhovni i kulturni krajolik Štrigove;
njezinu prošlost, sadašnjost te – u svjetlu
planiranih kulturnih i turističkih proje-
kata – njezinu sv. Jeronimom protkanu
budućnost.

Kristijan Kuhar u prvoj se studiji zbor-
nika – naslovljenoj **Štovanje sv. Jeroni-
ma u rimskoj Crkvi (10–25)** – zanima
za prikaz štovanja svetaca u zapadnoj
Crkvi u čijem okrilju sv. Jeronim zauzi-
ma posebno mjesto. Autor si u zadatak
daje istražiti liturgijske temelje Jeroni-
mova kulta s kojima se, zbog opsežnosti
prikaza, ne će sjedinjavati pitanja pučke
pobožnosti, ikonografije i hagiotopo-
grafije. Liturgijski tekstovi kojima se to
utvrđuje dijele se u nekoliko cjelina: mi-
salske molitve za misu (misni obrazac),
čitanja za noćnu službu časova u brevi-
jarima koja sadrže hagiografske tekstove
i martirologij (inače ne samo kao litur-
gijsku knjigu). Iako se spomen sv. Jero-
nima od 420. godine pa sve 12. stoljeća u

zapadnoj Crkvi rijetko pronalazi, ne može se tvrditi da posve izostaje. Spis Bede Časnoga (Baeda Venerabilis; Wearmouth, Durham, oko 673. – Jarrow, Durham, 735.) iz 7. stoljeća ističe ga s atributom *sveti*. Svetost mu priznaju i sakramentari franačkoga podrijetla iz 8. stoljeća. Njegovo ime zabilježeno je u dijelu *Communicantes* kanona mise s drugim svetcima nemučenicima (*hilarii, martini, augustini, gregorii, geronimi*) jer franačka je liturgijska reforma imena svetaca nemučenika u kanon mise također uvela u 8. stoljeću. Najstariji rimski spomen sv. Jeronima nalazi se u knjizi *Vetus missale monasticum Lateranense* iz 11. st., a prijenos njegovih zemnih ostataka iz Betlehema u baziliku sv. Marije Velike u Rimu (lat. *Translatio s. Hieronymi*), oko 1230. godine, djeluje poput otponca za jačanje Jeronimova kulta u liturgiji zapadne Crkve. Na franačkom području oslovljavan kao *presby(e)ter* ili *confessor* (*ispovjedalac vjere*), sv. Jeronim ubrzo će dobiti i cjeloviti – *spomendanski*¹ – misni obrazac u sakramentaru iz Fulde (10. st.), na čijoj su osnovi sastavljani misni obrasci rimskih misala nakon 13. stoljeća. Prvo tiskano izdanje rimskoga latinskoga misala iz 1474. godine sv. Jeronima vezuje za formulu *doctor maximus* (*naučitelj*) koja će se u rimskoj liturgiji zadržati sve do Drugoga vatikanskoga sabora, što je u vezi s činjenicom da ga je papa Bonifacije VIII. 1295. godine, nakon prenošenja relikvija iz Betlehema u Rim, proglasio naučiteljem Crkve (lat. *doctor ecclesiae*), zajedno s Augustinom, Ambrozijem i

Grgurom Velikim. U 15. stoljeću počinje se obilježavati blagdan Prijenosa tijela sv. Jeronima (*Translatio s. Hieronymi*) čija liturgijska tradicija prestaje s reformom Tridentskoga sabora,² dok je 16. stoljeće obilježeno pravim procvatom svetčeva lika i djela u zapadnoj Crkvi. Kao pustinjač i pokornik Jeronim počinje inspirirati redovničke pokrete u čijim su temeljima iste ili slične vrijednosti, što mogu potvrditi nazivi triju franjevačkih provincija osnovanih u Dalmaciji i Istri, podsjeća Kuhar, uz štovanje koje sv. Jeronimu daje red pavlina. Već spomenuti prostor Dalmacije i Istre, inače uporište hrvatskih glagoljaša, još se u srednjem vijeku čvrsto vezuje za sv. Jeronima, a od 15. stoljeća njegov se kult širi i na prostor sjeverozapadne Hrvatske. Od 16. stoljeća sv. Jeronim – prevoditelj i redaktor Svetoga pisma, tj. *Vulgate* – postaje uzorom i intelektualcima, filozofima i teolozima, recimo Erazmu Roterdamskomu koji je 1516. godine izdao prvo kritičko izdanje svetčevih tekstova. S tim je njegovim atributima u uskoj vezi autorovo upozorenje u zaključnom poglavlju rada: hrvatska znanost i kultura trebaju se povesti za Jeronimovom predanošću, na što nas najprije podsjeća činjenica da su njegovi tekstovi »zaista slabo prevedeni na suvremeni hrvatski jezik«. U posljednjem poglavlju rada saznajemo nešto više o najstarijem zapadnom martirologiju (*Martyrologium Hyeronimianum*) koji se – kao kompilacija više ranosrednjovjekovnih kataloga svetaca – pripisuje sv. Jeronimu. Najstariji je predložak toga

¹ Spomendan sv. Jeronima obilježava se 30. rujna, na dan njegova preminuća.

² Poslijetridentski rimski martirologij ipak bilježi spomendan njegova prijenosa na 9. svibnja.

martirologija iz 6. stoljeća iz Galije, a veže se i uz Akvileju. Doznajemo i za koje se (spomendanske) datume vezuje ime sv. Jeronima u poslijetridentskom rimskom martirologiju te kako su tekstovi martirologija utjecali na oblikovanje euhologija, molitvenih tekstova u misalima i brevijarima.

Zoran Turk u radu *Kapela sv. Jeronima u Štrigovi – hodočastište za spas duše Fridrika Celjskoga (26–47)* problematizira pitanje Štrigove kao mogućega rodnoga mjesta sv. Jeronima, koje se inače pronalazi u mjestima diljem Hrvatske, Bosne i Hercegovine, Slovenije i Mađarske. Štrigovu, zapravo, motri kroz korpus srednjovjekovnih izvora i materijalnih (graditeljskih) ostataka koji mogu ponuditi odgovor na pitanje o tamošnjim počecima kulta sv. Jeronima. U prvome redu to su isprave povezane sa Štrigovom u srednjem vijeku pa literatura i izvori o međimurskome odsječku povijesti obitelji Celjski, kao i njihovoj vezi s posjedima na kojima je zabilježeno štovanje sv. Jeronima. U srednjovjekovnoj povijesti Štrigove prijelomna je godina 1447., kada se podiže kapela i hodočastište sv. Jeronima, zaslugama Hermana II. Celjskoga i, posebice, njegova sina Fridrika II. (Celje, 1379. – zamak Žovnek, 1454.). Papa Nikola V. bulom je ubrzo blagoslovio kapelu i hodočastište istaknuvši da je »plemeniti muž Friderik (...) dao projektirati i sagrađiti te svečano i bogato opremiti crkvu sv. Jeronima u Štrigovi Zagrebačke biskupije koja je nekad bila očinski dom samoga sveca i u kojoj je bio othranjen i odgojen«, što su

mnogi povjesničari poslije protumačili kao krunsku potvrdu pretpostavke da je Štrigova Jeronimovo rodno mjesto iako se taj dokument – upozorava autor – uklapa u širu sliku Papina podržavajućega ponašanja upućenoga tamošnjem visokom plemstvu koje se prihvaća širenja i obrane kršćanstva. Dokazuju se k tomu veze Celjskih i Frankapana koje postoje i u vrijeme podizanja motrenih sakralnih objekata u Štrigovi, na temelju čega bi se moglo pretpostavljati o mogućem dolasku tradicije štovanja sv. Jeronima u Štrigovu – upravo pomoću frankapanskih posjeda koji su pripali Celjskima. Godine 1448. Fridrik II. Celjski kapeli i njezinu rektoru Ivanu daruje selište Leskovec stavljajući im u obvezu da svake srijede služe misu sv. Jeronimu, a svake subote sv. Mariji Magdaleni (zaštitnici župe). U sačuvanom se latinskom primjerku/prijepisu te isprave Štrigova prvi put bilježi kao *Strydo*. Pavlini kapelu preuzimaju 1644. godine, a u prvoj polovini 18. stoljeća podiže se nova crkva, što je vrijeme učvršćivanja kulta sv. Jeronima u Štrigovi, pa i objelodanivanja knjige Josipa K. Bedekovića *Natale solum magni ecclesiae doctoris sancti Hieronymi in rudibus Stridonis occultatum, probatorum nihilominus historicorum, et geographicorum opinionibus, ac brevis Illyricanae chronologiae adjumento erutum, atque cum vita ejusdem purpurati Dalmatae*³ (1752.).

³ Rodna gruda velikog crkvenog naučitelja sv. Jeronima skrivena pod ruševinama Stridona, potkrijepljeno mišljenjima vrsnih povjesničara i zemljopisaca zajedno s kratkom ilirskom kronologijom i životom istoga grimiznog Dalmatinca.

Pokušavajući odgovoriti na pitanje tko je Jeronimov kult donio u Štrigovu, autorovo se traganje – usmjereno povijesnim izvorima poput Bedekovićeve knjige, pojačane zapisima povjesničara Michaela Bombardija (1718.) i Marka Forstala (1664.) – zaustavlja kod mogućega zadržavanja svećenika (glagoljaša) u Štrigovi, koji su onamo prispjeli s frankapanskih ili kojih drugih posjeda. Njihovo je podrijetlo u toj radnoj hipotezi još uvijek nerazjašnjeno, a nije, na žalost, moguće ni sa sigurnošću vezivati njihov dolazak s dolaskom Jeronimova kulta u Štrigovu (40. godine 15. st.) iako su njegovu očuvanju i jačanju zasigurno pridonosili.

Zrinka Blažević u radu *Svetojeronimski topos u okviru ranonovjekovnoga ilirskog ideologema (48–71)* analizira diskurzivne realizacije i ideološke upotrebe svetojeronimskoga toposa u okviru ranonovjekovnoga ilirskoga ideologema; od početka 16. do sredine 18. stoljeća. Ondje doznajemo da ranonovjekovni ilirizam većinu svojih topoloških sadržaja preuzima od ranijih srednjovjekovnih historiografskih narativa i suvremenih konkurentskih (proto)nacionalnih ideologema, kao što je njemački teutonizam i poljski sarmatizam. Topos o sv. Jeronimu kao nacionalnom svetcu ubraja se u ključne diskurzivne elemente ranonovjekovnoga ilirizma, u čijem se okviru pronalaze tematske varijacije sabrane oko triju svetojeronimskih uporišta: njegova slavenskoga podrijetla, otkrivanja (iznašašća) glagoljice i prijevoda Biblije na slavenski jezik. Legenda

o slavenskom podrijetlu sv. Jeronima, upozorava autorica, još je starija i vezuje se za kasnosrednjovjekovnu crkvenoslavensku tradiciju, izražavanu glagoljičnim i ćiriličnim pismom, koja se njegovala u rimokatoličkom bogoslužju hrvatskoga, češkoga, šleskoga i poljskoga prostora. Zaživjela je potom u poljskom sarmatizmu, a njegovim posredstvom i u djelu *O podrijetlu i zgodama Slavena (De origine successibusque Slavorum)* hvarskoga dominikanca Vinka Pribojevića. Nadalje, djelo *O smještaju Ilirije i grada Šibenika (De situ Illyriae et civitate Sibenici)* autora Jurja Šižgorića uvelike je formiralo topos o sv. Jeronimu kao nacionalnom svetcu. Sedamnaestostoljetno »zlatno doba« interkonfesionalnih (antiosmanskih) ilirizama mijenja ideološka značenja i političke funkcije svetojeronimskoga toposa. Mljetski benediktinac Mavro Orbini u djelu *O kraljevstvu Slavena (Il Regno degli Slavi)* ponavlja naslijeđenu tvrdnju o sv. Jeronimu kao pronalazaču glagoljice i prevoditelju Biblije na slavenski jezik kojim se »govorilo u Dalmaciji i prije pojave Slavena«. Njemu pak supostavlja sv. Konstantina Ćirila, »vjerovjesnika u Bugara, Rašana i ostalih Slavena iz Dalmacije i Moravske«, koji je iznašao ćirilicu i preveo Stari i Novi zavjet na slavenski. U tom se stoga djelu začinje teorija *lingua illyrica = lingua mater* koja dominira osamnaestostoljetnim ilirizmom, napominje autorica, a s Orbinijem i sv. Jeronim zadobiva kvalitete međuvjerskoga svetca, kakvim ga vide kasniji sedamnaestostoljetni reformnokatolički ilirizmi. Šibenski kanonik i suradnik Kongregacije za širenje vjere Ivan

Tomko Mrnavić ilirski je ideologem cjelovito razrađivao u dvama djelima: *Sedam knjiga razgovora o Iliriku i ilirskim carevima* (*De Illyrico Caesaribusque Illyricis dialogorum libri VII*) te u knjizi *Obilje ilirske kraljevske svetosti* (*Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas*). U svetojeronimski topos unosi novinu teritorijalnoga definiranja užega Ilirika koji, prema Jeronimovu određenju, zahvaća prostor »od Konstantinopola do Julijskih Alpi«. Posredstvom Rattkayeva staleškoga ilirizma,⁴ Mrnavićeva 17-stoljetna *pietas illyrica* (što zastupa ilirski primogenitet) postaje dijelom 18-stoljetne artikulacije ilirskoga ideologema. Nju ponajbolje predstavlja već spomenuta knjiga *Natale solum magnae Ecclesiae doctoris sancti Hieronymi in ruderibus Stridonis occultatum* (*Rodna gruda velikog crkvenog naučitelja sv. Jeronima skrivena pod ruševinama Stridona*, 1752.) pavlinskoga povjesničara Josipa Bedekovića. Njegov pavlinski ilirizam autorica definira kao diskurzivnu i ideološku mješavinu reformnokatoličkoga, staleškoga i hrvatskoga ilirizma (pri čemu je potonji zastupan u historiografskom opusu Pavla Rittera Vitezovića). U pretposljednem poglavlju rada autorica nudi iscrpnu analizu ilirskih toposa u Bedekovićevu žanrovskom hibridu *Natale solum* (zajedničko podrijetlo, jezično jedinstvo, teritorijalna definicija Ilirika koja završava ilirskim mikrokozmosom – Hrvatsko-Slavonskim Kraljev-

stvom i Međimurjem sa Štrigovom). Bedekovićem oprimjeren pavlinski ilirizam autorica na kraju imenuje specifičnim 18-stoljetnim odvjetkom reformnokatoličkoga ilirizma koji je usklađen s političkim programom tadašnje hrvatske staleške oligarhije (obrana i jačanje municipalnih prava, političkih institucija i katoličkoga pravovjerja itd.). Teorija kulturnih transfera prepoznaje polisemičnost, diskurzivnu produktivnost i polifunkcionalnost svetojeroninskoga toposa kvalitetama koje ga promoviraju u kompleksan ideologijski kod kadar odražavati razvoj ranonovovjekovnoga ilirskog ideologema u cjelini.

Rad *Životopis sv. Jeronima u Cvetu svetih Hilariona Gašparotija* (72–103) autorice **Vesne Badurine Stipčević** usredotočen je na hagiografski korpus starije hrvatske književnosti, a unutar njega posebice na Jeronimove legende. Jeronimov je kult u hrvatskoglagoljskoj tradiciji prisutan od polovine 13. stoljeća, kada su mu posmrtni ostatci preneseni u Rim. U 18 glagoljskih brevijara nastalih između 14. i polovine 16. stoljeća, u sanktoralu se, na 30. rujna, nalazi oficij Jeronimu u čast, koji sadrži himan posvećen Jeronimu, svetčev životopis i odlomak Jeronimove poslanice Eustoхији (Ep. 22, 6–7). Dvije su inačice sačuvanih svetčevih brevijarskih životopisa, a sadržaj brevijarskih glagoljskih legendi u sažetom se opsegu podudara s latinskom srednjovjekovnom Jeronimovom legendom *Vita divi Hieronymi incerto auctore*. Glagoljski tekst *Translacije sv. Jeronima* nalazi se u dva brevijara, *Prvom*

⁴ Djelo zagrebačkoga kanonika Jurja Rattkaya: *Spomen na kraljeve i banove Kraljevstava Dalmacije, Hrvatske i Slavonije* (*Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas*).

beramskom (14. st.) i *Prvom novljanskom* (1459.). *Petrisov zbornik* sadrži opširno *Čtenie s(ve)tago Eronima Hrvatina* i svetčevu legendu koja dijeli elemente s njegovim životopisom u *Zlatnoj legendi* Jacopa de Voragine te u češkom *Pasionalu* (14. st.). Najpopularnije srednjovjekovno djelo o sv. Jeronimu *Vita et Transitus sancti Hieronymi* u prijevodu s latinskih izvornika bilježi se u glagoljskom *Ivančićevu zborniku* (početak 15. st.) te u odlomku kodeksa iz polovine 15. st., dok je tiskovina *Transit svetoga Jerolima* (Senj, 1508.) pripremljena prema talijanskoj inkunabuli *Transito de Sancto Girolamo* (Venecija, 1487.). Nisu rijetke ni latinske i latinične legende o sv. Jeronimu, a *Život svetoga Jerolima*, kakav je potvrđen u dvama rukopisima iz 16. st. (Zagreb, Arhiv Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti; Firenza, Laurenziana), pripisivao se Marku Maruliću. Jeronimova se legenda nalazi i u najopsežnijem zborniku svetačkih legendi naše dopreporodne književnosti – *Cvet sveteh, ali Življenje i čini svecev* (1752., 1756., 1760., 1761.) – kajkavskoga pavlinskoga autora Hilariona Gašparotija.⁵ U četirima knjigama svetačkih biografija Gašparoti primjenjuje novu, autorsku metodu oblikovanja hagiografske literature kojoj se priklanja i *Žitek svetog Hijeronima*. Autorica rada utvrđuje da se Gašparotijev tekst značajno oslanja na latinski ulomak *Vita s. Hieronimi doctoris Ecclesiae* iz djela *Flos Sanctorum* Jacobusa Canisiusa,

iako nema sumnje da se Gašparoti služio i drugim hagiografskim izvorima. U Canisiusa je, naravno, i u Gašparotija – u odnosu prema *Zlatnoj legendi* – dodano da je Jeronim rođen u Štrigovi (»vu Štrigove poleg Mure«). Autorica potom, rukovodeći se usporednom metodom, nastavlja nizati sadržajne, izražajne i oblikovne posebnosti dvadeset i jednoga poglavlja Gašparotijeva teksta o sv. Jeronimu. Ondje je također, uz svetčevo slavensko podrijetlo, zabilježena Jeronimova zasluga za uvođenje liturgijskih knjiga na slavenskom (materinskom) jeziku te za oblikovanje glagoljice (»on je načinil i spravil pismo glagoljsko«). Potonje se može usporediti sa sličnim zapisom hagiografa Franje Glavinića u zborniku *Cvit svetih* (1657.) koji je pretodio Gašparotijevu četveroknjižju.

Silvio Koščak u radu *Pravilo monaško-ga života u Pismima CXXV i LII sv. Jeronima (104–135)* posvećuje se interpretaciji razvoja istočnoga monaštva i uloge Jeronimova pogleda na monaški život koji podastire u pismu monahu Rustiku (*Pismo CXXV*) i Nepocijanu (*Pismo LII*). Jeronimov tekst *Vitae Patrum* presudan je za razumijevanje početaka istočnoga monaštva jer donosi hagiografije pustinjaških otaca (npr. sv. Pavla Pustinjaka i sv. Hilariona). Zapadno monaštvo formira se u 341. godini s biskupom Atanzijem Aleksandrijskim i Marcelom kao pokret monaha u zajednici i onaj koji se ostvaruje solitarno. U drugom i trećem dijelu rada autor se usmjerava na analizu Jeronimovih pisama, posebno dvaju izdvojenih na teme-

⁵ Na kraju ovoga rada autorica donosi prvu suvremenu transkripciju Gašparotijeva teksta *Žitek svetog Hijeronima*.

lju kojih se oblikuje prigodan *jeronimski korpus* za razumijevanje monaškoga života. Do danas očuvana Jeronimova korespondencija broji oko 150 tematsko-stilski varijantnih pisama koja pokazuju da Jeronim krugu svojih korespondenata privodi važne figure onodobnoga crkvenoga i duhovnoga života (papa Damaz, sv. Augustin, sv. Rufin itd.). Njegovo pismo monahu Rustiku (*Pismo CXXV*) iz 411. godine funkcionira kao malo monaško pravilo sazdana od nekoliko uputa za monašku svakodnevnicu, među kojima autor izdvaja sljedeće: odnos prema ženama; monaška odjeća, izvanjsko vladanje i post; monaška ćelija; vrijednost zajedničkoga života monaha; monaška svakodnevica; samostanski autoriteti i poniznost monaha. U pismu Nepocijanu (*Pismo LII*), monahu koji želi postati svećenikom, Jeronim također iznosi važne upute i savjete: o krjeposnom životu i simbolici grčkoga pojma *kleros*, odnosima *svećenik – zajednica* i *svećenik – biskup* te o svakodnevnom svećeničkom životu, a najprije o učenju naroda u crkvi. Autor naposljetku nastoji razmotriti kako se Jeronimove poruke mogu tumačiti u suvremenoj Crkvi te što one govore o svetčevoj teološkoj kompetenciji. Osim toga doznajemo da u Hrvatskoj danas djeluje osam ženskih monaških zajednica i jedna muška – benediktinska – na otoku Pašmanu (Tkon – Čokovac), uz pomoć kojih autor poentira »da nije svaki monah svećenik, ali svaki svećenik morao bi živjeti kao monah«.

Zidne slike Ivana Krstitelja Rangera u Štrigovi (1744.) u kontekstu jeronim-

ske ikonografije (136–177) naslov je rada kojim se, zaslugom autorice **Sanje Cvetnić**, velika Jeronimova obljetnica istodobno dotiče i Međimurja i povijesti umjetnosti. Taj je umjetnik zidnim i svodnim oslicima u trolisnom svetištu crkve sv. Jeronima u Štrigovi 1744. godine inovirao dotadašnje jeronimske ikonografske obrasce koji od humanizma i renesanse poznaju isposničkoga pustinjaka, pokajnika i pisca te učenoga kardinala, pisca u radnoj sobi, dok poslijetridentsko doba uvodi dvije povezane likovne naracije: Posljednju pričest i Smrt sv. Jeronima, uz Nebesku proslavu sv. Jeronima (apoteozu), kao tada popularan i učestao ikonografski pristup. Ivan Krstitelj Ranger u štrigovskoj crkvi odlučuje vizualizirati trijumfalnu povorku i translaciju/prijenos svetčeva tijela iz Betlehema u Rim, čime zasigurno proširuje album jeronimskih ikonografskih motiva, potičući čak i svoga suvremenika Josipa Bedekovića – inače predvodnika⁶ ondašnjih pavlina koji su bili naručitelji crkvene gradnje, uresa i opreme – na prvi ikonografski opis štrigovskoga crkvenoga oslika, zapisan u već spominjanoj knjizi o sv. Jeronimu (*Natale solum*, 1752.). Opremajući rad brojnim suvremenim i povijesnim slikovnim priložima, što prate interdisciplinarni znanstveni opis baroknih štrigovskih oslika i natpisa, autorica zaključuje kako je Ivan Krstitelj Ranger njima povezo svetčev

⁶ Kao prior pavlinskoga samostana u Šenkovcu, Bedeković je pokrenuo izgradnju nove jeronimske crkve u Štrigovi, i to nakon što je stara oštećena u potresu 1738. godine.

»*locus nativitatis* (Štrigovu), *locus mortis* (Betlehem) i *locus translationis* (Rim)«.

Maja Žvorc radom ***Uloga obitelji Althann u jačanju kulta sv. Jeronima (178–201)*** proučava vezu plemićke obitelji Althann, koja je između 1720. i 1791. posjedovala međimursko vlastelinstvo, i kulta sv. Jeronima u Međimurju. Ta obitelj, podrijetlom iz Donje Bavorske, u posjed Međimurja dolazi za Johanna Michaela III. Althanna i njegove supruge Marije Anne, koja je nakon muževe smrti, kao osvjedočena pokroviteljica likovne i književne umjetnosti, dala preurediti palaču čakovečkoga Staroga grada. K tomu je poduprla izgradnju glavnoga oltara franjevačke crkve sv. Nikole biskupa u Čakovcu (1742. – 1750.), kao i izgradnju crkve sv. Ivana Nepomuka u Razkrižju (1752.). U kurašanečkoj šumi, na mjestu legendarne pogibije Nikole VII. Zrinskoga podignula je kameni obelisk njemu u čast (1728.). Bedeković u knjizi *Natale solum* (1752.) zapisuje da su Althanni u čakovečkoj palači uredili dvije kapele: jednu sv. Franje Ksaverskoga, namijenjenu službenicima i posluži, drugu pak sv. Jeronima s istaknutom svetčevom oltarnom slikom koja ga, prema ustaljenim ikonografskim obrascima, prikazuje kao isposnika u pustinjačkoj odjeći. U toj je maniri izrađena i Jeronimova skulptura koja se nalazi u parku Staroga grada. Istražujući sekundarnu literaturu, ali i dosada slabo poznate arhivske izvore, autorica pokazuje da se u privatnu jeronimsku kapelu samoga gospodara (»*sacellum privatum Domesticum*«), na drugome katu pala-

če, ulazilo iz velike blagovaonice (»Sala, sive Coenaculum amplum«), što znači da se može podržati ranije postavljena pretpostavka Ivana Srše o smještaju kapele u sjevernom rizalitu palače. U drugome dijelu rada donosi se podrobna analiza svetčeve skulpture smještene u starogradskom perivoju (1766.). Privatnim i javnim jeronimskim narudžbama Maria Anna Althann (rođ. Pignatelli) i njezin najstariji sin Johann Michael IV. iskazali su se kao promicatelji kulta sv. Jeronima u Međimurju, i to baš u vrijeme afirmacije teze o Štrigovi kao mjestu njegova rođenja, ponajprije zahvaljujući spisateljskom, graditeljskom i pokroviteljskom djelovanju pavlina Josipa Bedekovića.

Rad ***Izvori o razvoju zaštite sakralne kulturne baštine u Međimurju u poratnom razdoblju nakon 1945. godine (202–219)*** autorice **Jasne Požgan** usustavljuje prikaz razvoja zaštite sakralne kulturne baštine u Međimurju od 1945. godine naovamo, odnoseći se u prvom redu na spomenike arhitekture. Istraživanje je utemeljeno na arhivskom gradivu Državnoga arhiva za Međimurje. U uvodu se autorica osvrće na povijest razvoja zaštite sakralne baštine u Hrvatskoj i Međimurju od humanizma, preko 19. stoljeća pa sve do 1945. godine, kada se oblikuje *Odluka o zaštiti i čuvanju kulturnih spomenika i starina uz Opći zakon o zaštiti spomenika kulture i prirodnih rijetkosti Federativne Narodne Republike Hrvatske* (4. listopada 1946.). Međimurje je u tom poslijeratnom vremenu začinjavanja moderne zaštite kulturne ba-

štine ulazilo u nadležnost Regionalnoga zavoda za zaštitu spomenika kulture u Varaždinu, a dio je poslova evidentiranja i zaštite kulturne baštine na sebe preuzimao i Gradski muzej Čakovec (od 15. ožujka 1954.), koji 1965. godine mijenja naziv u Muzej Međimurja Čakovec. Pobrojani su potom arhivski fondovi Državnoga arhiva za Međimurje u kojima se čuvaju informacije o zaštiti međimurskih kulturnih spomenika sakralnoga karaktera, posebice između 1962. i 1980. godine. Uglavnom su zabilježene obnove, sanacije i slični zahvati poduzeti na međimurskim sakralnim spomenicima čijim su inicijatorima bile tamošnje vjerske zajednice i župe. Regionalni zavod za zaštitu spomenika kulture iz Zagreba 1968. i 1969. provodio je konzervatorsko-restauratorske radove na sanaciji i obnovi objekta Staroga grada u Čakovcu te u crkvi sv. Jeronima u Štrigovi, sve uz financijsku podršku tadašnje Općine Čakovec. Bilježe se još i poslovi inventarizacije i nadzora nad izvođačima radova obnove sakralnih i svjetovnih spomenika kulture u Međimurju.

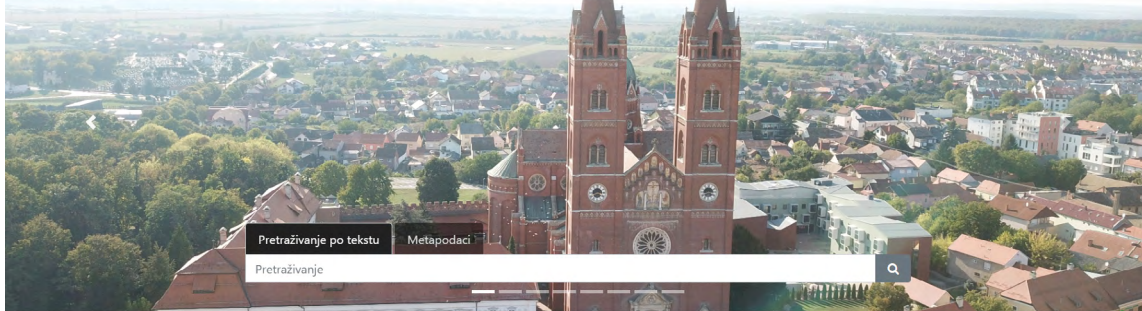
Odjavljujući se *Popisom i izvorima ilustracija* (220–223) te *Kazalom imena i pojmova* (224–227), zbornik radova o štovanju sv. Jeronima u Štrigovi pokazuje se kao kvalitetno interdisciplinarno štivo kojim se rasvjetljuje život i djelovanje sv. Jeronima, a potom i tradicija njegova štovanja u Hrvatskoj, najprije u glagoljaškoj sredini, a potom i u sjeverozapadnoj Hrvatskoj, na čijem je prostoru

posebno važna Štrigova, moguće rodno mjesto toga crkvenoga učitelja. Kult sv. Jeronima ondje se ustaljuje podizanjem kapele u 15. stoljeću, a svakako jača u 18. stoljeću kada se podiže nova crkva s impozantnim baroknim zidnim i svodnim oslicima. U zborniku, zapravo, nema autora koji se na te događaje nije osvrnuo, najprije, naravno, konzultirajući Bedekovićevu knjigu o sv. Jeronimu, Štrigovi i Međimurju (*Natale solum*, 1752.). Motivirani 1600. obljetnicom Jeronimove smrti, autori i urednici toga zbornika oblikovali su vizualno dojmljivu knjigu čiji sadržaj nadilazi svoje primarne znanstvene zadaće, djelujući kao zavičajna pohvalnica i slikovnica koju će u ruke rado uzimati baš svaki Međimurac, odnosno Međimurka. Budućim posjetiteljima međimurskoga kraja ta bi se knjiga, svakako, trebala darovati jer će iz nje crpiti zanimljive kulturno-povijesne podatke i jer se na nju, prateći kvalitetne fotografske priloge, mogu oslanjati kao na turistički vodič. Posebno kada uđu u štrigovsku crkvu sv. Jeronima i stanu motriti zidne i svodne oslike, o kojima je u ovome prikazu možda bilo i najmanje riječi, baš pri opisivanju središnje zborničke studije autorice Sanje Cvetnić. Neki se prizori, i njihovi opisi, na licu mjesta trebaju upijati. Tom mišlju vođena, vjerujem da ću se sa spomenutim radom, ma s čitavom tom knjigom, potpuno suživjeti tek kada iznova posjetim svetčevu crkvu u Štrigovi, kada se cijela uglavim u to Međimurje »poleg Mure«.



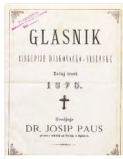



Vera Blažević Krezić

Adresse autora – Addresses of the Authors

- Dr. Claudio Calabrese, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, 20296 Aguascalientes, Ags., México, ccalabrese@up.edu.mx
Dr. sc. Claudio Calabrese, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes, México), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, Villas de Bonaterra, 20296 Aguascalientes, Ags., Meksiko, ccalabrese@up.edu.mx
- Dra. Ethel Beatriz Junco, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, 20296 Aguascalientes, Ags., México, ejunco@up.edu.mx
Dr. sc. Ethel Beatriz Junco, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes, México), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, Villas de Bonaterra, 20296 Aguascalientes, Ags., Meksiko, ejunco@up.edu.mx
- Dott. Ivan Benaković, Assistente, Facoltà di Teologia Cattolica di Đakovo, Università Josip Juraj Strossmayer di Osijek, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Repubblica di Croazia, ivan.benakovic@gmail.com
Dr. sc. Ivan Benaković, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Petra Preradovića 17, p. p. 54, 31 400 Đakovo, Hrvatska, ivan.benakovic@gmail.com
- Dr. sc. Katarina Perić Pavišić, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Marulićev trg 19, p. p. 277, 10 000 Zagreb, Hrvatska, katarina.peric@pilar.hr
Katarina Perić Pavišić, Ph.D., Institute of Social Sciences *Ivo Pilar*, Marulićev trg 19, P. O. Box 277, 10 000 Zagreb, Croatia, katarina.peric@pilar.hr
- Dr. sc. Ivana Bendra, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar – Područni centar Vukovar, J.J. Strossmayera 25, p. p. 58, 32 000 Vukovar, Hrvatska, ivana.bendra@pilar.hr
Ivana Bendra, Ph.D., Institute of Social Sciences *Ivo Pilar* – Regional Center Vukovar, J.J. Strossmayera 25, P. O. Box 58, 32 000 Vukovar, Croatia, ivana.bendra@pilar.hr
- Dr. sc. Dražen Živić, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Marulićev trg 19, p. p. 277, 10 000 Zagreb, Hrvatska, drazen.zivic@pilar.hr
Dražen Živić, Ph.D., Institute of Social Sciences *Ivo Pilar*, Marulićev trg 19, P. O. Box 277, 10 000 Zagreb, Croatia, drazen.zivic@pilar.hr
- Mia Bašić, mag. paed. soc., Centar za autizam, Vinkovačka cesta 3, 31 000 Osijek, Hrvatska, mbasic@foozos.hr
Mia Bašić, MA in Social Pedagogy, Autism Center, Vinkovačka cesta 3, 31000 Osijek, Croatia, mbasic@foozos.hr
- Prof. dr. sc. Emina Berbić Kolar, Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, Cara Hadrijana 10, 31 000 Osijek, Hrvatska, eberbic@foozos.hr
Full Prof. Emina Berbić Kolar, Ph.D., Faculty of Education, Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Cara Hadrijana 10, P.O. Box 330, 31000 Osijek, Croatia, eberbic@foozos.hr
- Dott. Ljubo Zadrić, Facoltà di Teologia Cattolica di Sarajevo, Università di Sarajevo, Josipa Stadlera 5, 71000 Sarajevo, Bosnia ed Erzegovina, ljubo.zadric@gmail.com
Dr. sc. Ljubo Zadrić, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Sarajevu, Josipa Stadlera 5, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, ljubo.zadric@gmail.com
- Prof. Slavko Zec, Professore Straordinario, Facoltà di Teologia Cattolica, Università di Zagabria – Teologia di Fiume (lo studio dislocato), Omladinska 14, 51000 Rijeka, Repubblica di Croazia, slavko.zec@ri.ht.hr
Izv. prof. dr. sc. Slavko Zec, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu – Teologija u Rijeci (područni studij), Omladinska 14, 51000 Rijeka, Hrvatska, slavko.zec@ri.ht.hr



Dostupna građa: Digitalizirani Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije (1873 - 2020)

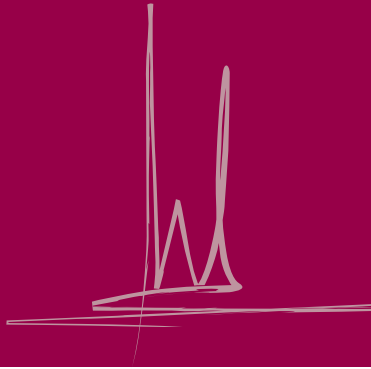
 <p>GLASNIK Nadbiskupije Đakovačko-Osječke</p>	 <p>GLASNIK Nadbiskupije Đakovačko-Osječke</p>	 <p>GLASNIK Nadbiskupije Đakovačko-Osječke</p>	 <p>GLASNIK Đakovačko-Osječke</p>	 <p>GLASNIK Nadbiskupije Đakovačko-Osječke</p>	 <p>GLASNIK Nadbiskupije Đakovačko-Osječke</p>
God. 1 (1873)	God. 2 (1874)	God. 3 (1875)	God. 4 (1876)	God. 5 (1877)	God. 6 (1878)

[Pokaži više ...](#)



Digitalna knjižnica Đakovačko-osječke nadbiskupije
Digitalizirani *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije* (1873. – 2020.)

<https://digitalna.djos.hr>



ISSN 1330-2655



9 771330 265001