

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
TEOLOŠKA FAKULTETA  
TEOLOGIJA ENOPREDMETNI UNIVERZITETNI**

**Miha (Melhior) Grošelj**

**STIGME**

**ZNAMENJA KRISTUSOVE LJUBEZNI**

**DIPLOMSKO DELO**

**Mentor: doc. dr. Miran Špelič OFM**

**Ljubljana, 2016**



## **Zahvala**

**„Vse zmorem v njem, ki mi daje moč.“ (Flp 4,13)**

Zahvaljujem se Bogu Vsemogočnemu za navdih ter Blaženi Devici Mariji za podporo. Prav tako se zahvaljujem mentorju in vsem, ki so potrpežljivi z menoj pri pisanju tega dela in za njihovo strokovno in drugo pomoč. Posebna zahvala gre vsem predavateljem na Franciscan International Study Centre v Canterburyju, VB, ki so s svojimi predavanji omogočili poglobitev in odkritje te teme.

## Seznam uporabljenih kratic in okrajšav

- 1 Cel - Čelanski, Tomaž. 2014. *Življenje svetega Frančiška*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- 2 Cel – Tomaž Čelanski, Drugo življenje sv. Frančiška
- 3 Cel – Tomaž Čelanski, Tretje življenje sv. Frančiška
- DS - Viller, Macel, Ferdinand Cavallera, Joseph De Guibert. 1990. *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Vol 14*. Pariz: Beauchesne.
- FAED - Armstrong, J. Regis, Wayne Hellman in William J. Short. 2000. *Francis of Assisi: Early Documents vol. II*. New York: Franciscan Institute of Saint Bonaventure University
- 2 FPKr – Sv. Frančišek Asiški, Drugo pismo vsem kristjanom
- FOp – Sv. Frančišek Asiški, Oporoka
- FOpom – Sv. Frančišek Asiški, Opomini
- FPVod – Sv. Frančišek Asiški, Vodilo manjših bratov
- LM – Sv. Bonaventura, Legenda Maior
- Življ. sv. Kat - Rajmund iz Capue. 1980. *The Life of St. Catherine of Siena*. Dublin: James Duffy and Co.

## **Kazalo**

|   |     |
|---|-----|
| Zahvala.....  | III |
| Seznam uporabljenih kratic in okrajšav.....                 | IV  |
| Kazalo.....   | V   |
| Uvod.....   | 1   |
| 1. Stigme kot pojav .....                                   | 3   |
| 1.0.1 Izvor in razvoj izraza.....                           | 4   |
| 1.0.2 Oblike stigem in razdelitev.....                      | 6   |
| 1.0.3 Stigme skozi številke.....                            | 10  |
| 1.1 Stigme kot psiho-somatski pojav.....                    | 12  |
| 1.1.1 Teorija patologije.....                               | 16  |
| 1.1.2 Teorija histerije.....                                | 19  |
| 1.1.3 Teorija hipnoze ali samohipnoze.....                  | 22  |
| 1.1.4 Teorija psihosomatike ali stresa.....                 | 29  |
| 1.2 Stigme kot mistični pojav.....                          | 35  |
| 1.2.1 Delitev drugih ekstaz glede na izvor.....             | 35  |
| 1.2.2 Notranji in zunanji vidiki pri krščanski ekstazi..... | 38  |
| 1.2.3 Mnenje nekaterih cerkvenih učiteljev.....             | 41  |
| 2. Stigme pri svetem Frančišku.....                         | 44  |
| 2.1 Zgodovinski pregled pogleda na stigme.....              | 45  |
| 2.2 Stigme glede na Elijevo pismo.....                      | 50  |
| 2.3 Stigme glede na kartulo.....                            | 54  |
| 2.4 Stigme, kot jih opisujeta 1 Cel in LM.....              | 57  |
| 2.5 Teološki pogled na Frančiškove stigme.....              | 68  |
| 3. Drugi znameniti stigmatiki.....                          | 72  |
| 3.1 Sv. p. Pij iz Pietrelcine.....                          | 73  |
| 3.1.1 Stigme in teologija patra Pija.....                   | 76  |
| 3.2 Magdalena Gornik.....                                   | 81  |
| 3.2.1 Stigme in teologija Magdalene Gornik.....             | 87  |
| Zaključek.....  | 91  |
| Povzetek .....  | 94  |
| Abstract .....  | 95  |
| Seznam referenc.....  | 96  |



## Uvod

Jezus Kristus, Božji Sin, je za nas umrl na križu in s smrtjo na križu nas vse očistil in odrešil. To je poleg trpljenja in vstajenja del velikonočne skrivnosti. Ljubezni, ki ni vedela, kako bi se drugače razdala za nas, kakor da je nedolžni šel v smrt za grešne in zapuščen ter pohabljen umrl ene najsrამotnejših smrti antičnega sveta. V njegovo telo so se vtisnile rane, rane, ki so s svojo Krvjo izmle grehe sveta in hkrati bile po vstajenju njegov izkaz. Čeprav so pri Luku učenci Jezusa spoznavali tudi po nekrvavi daritvi lomljenja kruha (Lk 24,13-28), je pri njem in zlasti pri Janezu videti, da ga učenci spoznavajo po ranah. To so njegova znamenja ljubezni, ki jih je nosil tudi, ko bi lahko svoje telo preoblikoval v popolno. Tudi ta znamenja so del nove zaveze z vsemi ljudmi.

Morda pa prav zato še vedno buri domišljijo poseben pojav imenovan stigme, ki so podobne tem znamenjem ljubezni. Ljudje iz različnih okolij in časov čutijo posebno povezanost s Križanim in pride do tega, da mu postanejo podobni sprva v trpljenju in kasneje tudi na zunaj. Nosijo znamenja, ki so zelo podobna ranam, ki jih je nosil Križani. V negotovih časih postmoderne je zgovoren podatek, da pojav stigem narašča in si tudi vedno več akademskih umov beli glave s tem skrivnostnim pojavom ter s svojimi ugotovitvami polnijo knjižne police tudi preprostih domov. Posebej jih vznemirja izvor teh ran, tega pojava. Je to moč pripisati mističnemu in skrivnostnemu, nečemu nerazložljivemu? Ali pa je to zelo zemeljskega in naravnega izvora, celo plod izzirjenosti in velike nepopolnosti?

To diplomsko delo se sprašuje ravno o tem: so stigme znamenje Božje ljubezni, neke mistične zaveze in naklonjenosti Boga izbrancu, ali pa so groteskna kazen in preizkušnja, ki zadane le nesrečnike? Tudi za svetega patra Pija je bilo znano, da ni razumel, zakaj mora trpeti stigme, in njegov nasprotnik pater Agostino Gemelli ni prizanašal s sodbo o njem. V tem delu bomo poskušali osvetliti te nianse in umestiti stigme v dinamiko odrešenjske zgodovine.

V prvem uvodnem delu se bomo spoznali s splošnimi pojmi o stigmah: od kod ta pojem prihaja, kako je dokumentiran, kaj pomeni danes in kaj je pomenil nekoč. Pogledali bomo na različne tipe stigem glede na izvor, na druge lastnosti in tudi skozi številke. Potem si bomo ogledali posamezne teorije glede izvora. Prvo bomo

obravnavali naravne in jih ovrednotili. Na koncu pa bomo pogledali še hipotezo o mističnem izvoru, predvsem skozi oči nekaterih cerkvenih učiteljev.

Drugi del se bo posvetil prvemu dokumentiranemu stigmatiku v zgodovini, začetniku frančiškanskega gibanja, svetemu očetu Frančišku Asiškemu. Skozi vire, ki so jih napisali njegovi sodobniki, si bomo ogledali njegove stigme in kako jih je dojemal on sam, njegovi tovariši in kako jih je sprejela Cerkev in vpletla v svoje oznanjevalno delo. Ogledali si bomo tudi Frančiškovo teologijo in v njej iskali seme, ki je privedlo do tega pojava.

Tretji del se bo posvetil predvsem svetovno znanemu sodobnemu stigmatiku svetemu patru Piju. Preučili bomo njegovo življenje in ga primerjali s prvim stigmatikom in kako je Frančišek vplival na tega svojega sina. Potem pa bomo spoznali še manj znano stigmatikinjo Magdaleno Gornik, ki je živela v Sloveniji in bila v svojem času odmevna mistikinja, saj so jo obiskovale množice tudi iz drugih držav. Zaradi spletov okoliščin ni postala uradno obravnavana in tudi sedaj je Cerkev še previdna o njej. Ogledali pa si bomo njene stigme in jih ovrednotili z njeno življenjsko teologijo.

Metoda bo deskriptivna s pomočjo študija virov od prvih virov o Frančišku, pa tudi do drugih, ki so pisali o tej tematiki. Skušali bomo analizirati te vire in o njih podati neko določeno sintezo. To delo želi podati nekakšen splošen pregled o stigmatizaciji, ki bi lahko bil koristen tudi pri katehezah odraslih.

Zakaj stigme? Kako lahko vplivajo na življenje povprečnega kristjana? Kako so pomagale stigmatiku in njegovemu okolju? To so vprašanja, ki iščejo odgovora.



## 1. Stigme kot pojav

Pojav stigem naj bi v zadnjem času doživel porast in širitev. Vendar pa se ne more govoriti o tem, da bi ta pojav postal epidemičen. (Harrison 1994, ix) Res je, da ni omejen več zgolj na eno celino (prej je bil povečini evropski pojav) ali pa da bi bil omejen zgolj na točno določeno denominacijo (Rimskokatoliško Cerkev). Stigme dejansko presegajo meje katoliškega in postajajo do neke mere splošno krščanski pojav.

Kaj sploh so stigme? Po *Leksikonu duhovnosti* Vladimirja Truhlarja je opredeljeno, da »‘Stigme’ označujejo reprodukcijo, obnovitev Kristusovega trpljenja, kakor ga pripoveduje evangelij (pet ran, sledi bičanja, trnjeve krone ...), na človekovem telesu.« (Truhlar 1974, 591). Podobna definicija je pri Oražmu: »Stigmatizacija je zaznamovanje s Kristusovimi ranami v mistično nevidnem ali zunanje vidnem znamenju.« (Oražem 1996, 3). Marianeschi pa v svojem delu citira Clementa Simona, ki pravi, da so to »tista znamenja in tiste bolečine, ki so se pojavile in so jih občutili določeni mistiki v istih delih telesa, kot jih je imel Jezus Kristus od svoje obsodbe na smrt do usmrčitve s križanjem. Obstajajo torej stigme, ki odgovarjajo kronanju s trnjem, bičanju, teži križa in pravemu ter resničnemu križanju.« (Marianeschi 2000, 18).

Prav tako pravi Katoliška enciklopedija, da so »mnogi ekstatiki nosili na rokah, nogah ali čelu znamenja Kristusovega trpljenja z odgovarjajočim in hudim trpljenjem. Ta se imenujejo vidne stigme. Drugi imajo samo trpljenje brez zunanjih znamenj in ti pojavi se imenujejo nevidne stigme.« (Poulain 1912).

Tako je navedenih že kar nekaj definicij, ki pa potrebujejo malce dodatnega pojasnila. Generalno gledano so stigme pojav, ki je neločljivo povezan s Kristusovim trpljenjem, in so nekakšna reprodukcija tega trpljenja. Očitno nastanejo v posebnem stanju zavesti, ki se imenuje ekstaza. A o tem v nadaljevanju tega poglavja.

Stigme so Kristusove rane, ki se pojavijo na tistih delih telesa, kjer so se pojavile pri Kristusu samem: na rokah in nogah od križanja, na ramenih od nošenja križa, na hrbtu od bičanja in na čelu ali obrazu od kronanja s trnjem ali od udarcev po obrazu. (Kraljič 2009, 160). Stigmatik tako lahko nosi le nekatere od teh ran ali pa vse. Lahko so rane, brazgotine ali izrastki (kot morda pri prvem stigmatiku, sv. Frančišku Asiškem). Pojavljajo se vse naenkrat ali pa ločeno posamezne in ponavadi na posebne dneve v

tednu. Zelo pogosto se pojavljajo v svetem tridnevju ali pa na splošno od četrтка zvečer do sobote (to je znano zagotovo za patra Pija (Kapucini 1998, 40)).

Zagotovo je pojav povezan z misticizmom in mističnim zamaknjenjem, vendar pa nekateri stigme pripišejo tudi drugim pojavom, kot so sugestija s strani zdravnika (hipnoza ipd.) ali celo avtosugestija. Ker stigme običajno niso osamljen pojav, jih lahko spremljajo bodisi parapsihološki bodisi psihopatični pojavi. (Truhlar 1974, 591). Tako je oseba lahko deležna prave ekstaze ali pa so ekstatični pojavi zgolj plod njene bolezni ali psihizma.

Zato je preučevanje stigem kot pojava od samih začetkov bila težavna naloga, ki je interdisciplinarnega značaja. V zgodovini je bilo veliko teorij glede tega, kaj stigme so in kaj jih povzroča. So le posledica zamaknjenja? So plod psihoze? So samozadane ali plod avtosugestije? Ali so morda posledica zunanjega delovanja presežnega? Ali pa je vse zgolj prevara?

### **1.0.1 Izvor in razvoj izraza**

Od kod sploh izraz *stigma*? Kot se avtorji strinjajo, ta izraz prihaja iz odlomka Svetega pisma, natančneje Gal 6,17. Tam sveti Pavel zatrdi: »Jaz namreč nosim Jezusova znamenja na svojem telesu,« kakor Schmucki bolje pokaže z latinskim citatom: »*Ego enim **stigmata** Domini Jesu Christi in corpore meo porto.*« (Schmucki 1991, 3; poudarek moj). Tu se prvič uporabi izraz *stigmata*, ki je v množini in predstavlja pač besedo, ki v grščini pomeni znamenje kot na primer znamenje pri sužnjih (Schmucki 1991, 3).

Nekateri avtorji so bili mnenja, da to predstavlja brazgotine, ki jih je Pavel nabral med svojim oznanjevanjem med pogani, kot se je „širokoustil“ v 2 Kor 11,23sl. To je od bičanja, udarcev, kamenjanja in podobno. Te brazgotine naj bi dokazovale, da je tudi Pavel sam Kristusov suženj, saj naj bi nosil znamenje, kot je bilo na vzhodu vžgano na telesa sužnjev, ki so tako nakazovali, komu so pripadali. Dölger je pri tem razvil zelo zanimivo razlago. Pavel naj bi si morda tetoviral prav ime Jezusa na svoje telo. (Dölger 1911, 45-51). Seveda je ta razlaga vprašljiva. Paul Andriessen, ki je sicer v mnogem sledil Dölgerju, pa je razlagal, da je Pavel pri tem mislil na neizbrisno znamenje krsta. (Schmucki 1991, 3).

Cerkveni očetje so imeli zelo podobno gledanje na ta odlomek. Izenačili so ga z znamenjem, ki naj bi ga nosili rimski vojaki (tisto znamenje je bilo sicer imenovano *character* ali pa *sphragis*), da so prikazali prehod kristjana skozi dejanje krsta k služenju Gospodu. (DS, s.v. stigmates 14, 1212). Temu zgledu naj bi sledili tako Janez Zlatousti kot tudi Avguštin. V podobnem smislu je ta izraz uporabljal tudi sveti Hieronim. Ne (samo) zato, ker je bil podobno preganjan kot Pavel, ampak ker je svoje telo podvrgel spokornim vajam. Tudi on naj bi mrtvil telo in s tem nosil znamenja Jezusa Kristusa na svojem telesu. (DS, s.v. stigmates 14, 1212).

Nekateri avtorji spekulirajo o tem, da naj bi bil Pavel zaznamovan s Kristusovimi ranami ne samo metaforično, ampak telesno. Morda je bil on dejansko prvi stigmatik v zgodovini. (Ensminger 2001, 206). Tudi ta teorija je le plod ugibanj ali bolj pobožnih interpretacij tega slovitega Pavlovega odlomka. Ted Harrison se sprašuje, če je morda nekaj na tem, saj naj bi se po njegovo Pavlov profil ujema s profili poznejših stigmatikov. (Harrison 1994, 23). S tem ne misli na druge mistične pojave, ki naj bi spremljali stigmatike, kot so bilokacija, levitacija, zamaknjenja, *inedia*, branje srca, ozdravljenja na prošnjo ipd. (Marianeschi 200, 57), ampak predvsem, da je po njegovo njegov splošni profil ustrezen, saj naj bi tudi Pavel tako kot ostali doživel velike vizije. Pri tem Harrison seveda ne razlikuje med pravimi videnji in zgolj psihološko ali celo psihopatološko povzročenimi.

Najsi sprejmemo to razlago ali iščemo kakšno drugo, vsekakor se stigme v tem smislu, kot jih poznamo sedaj, niso pojavile še dolgo časa od Pavla dalje. Uporabo besede *stigma* lahko zasledimo šele v 13. stoletju pri generalnem ministru reda manjših bratov fr. Eliju Kortonskem. Ta redovnik si je prvi v zgodovini krščanstva od Pavlovih znamenj preganjanja ali Kristusovega krsta sposodil izraz in ga prenesel na do tedaj še ne viden pojav mistike.

Čeprav srečam prvi uradni zapis stigem pri Eliju Kortonskem, pa so stigme v tistem zgodovinskem obdobju bolj pogost pojav. Med drugim naj bi menih Thomas Wykes, avtor neke kronike, poročal za leto 1222 o primeru moža iz Oxforda. (Harrison 1994, 24). Vendar pa ta najverjetneje ni bil prišteven. Wykes govori o njem, da naj bi bil neprišteven in naj bi si pet ran zadal sam. Prav tako naj bi trdil, da je sam Zveličar, ki je prišel na svet. Bil je doživljensko zaprt.

Da se vrnemo k stigmam. Uporaba tega izraza, ki se je uveljavila v kasnejših stoletjih in je v rabi še danes (prav tako je danes zaradi porasta medijev še bolj razširjena), se je pričela po smrti svetega Frančiška Asiškega. Prihaja iz: »Annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est crucifixus Dominus. Non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt **stigmata** Christi, portans in corpore suo.« (DS 14, 1213; poudarek moj). Ta odlomek, ki je zgodovinsko prelomen glede izraza *stigma*, prihaja iz *Okrožnice brata Elija vsem provincam reda ob smrti sv. Frančiška* in je v slovenščino preveden tako: »In sedaj vam oznanjam veliko veselje, izreden čudež. Nikoli se ni slišal na svetu podoben čudež, razen pri Božjem Sinu, ki je Kristus Gospod. Nekaj časa pred svojo smrtjo, se je naš brat in oče pokazal križan s peterimi vtisnjenimi ranami, ki so resnično Kristusove **stigme**.« (Kranjc 2004, 15).

S temi slovesnimi besedami je označil ta prvič dokumentirani mistični dogodek. Brat Elija se najverjetneje takrat ni zavedal, kolikokrat bo od očeta Frančiška dalje Gospod naklanjal ta dar tudi drugim po svetu. Tako se pavlinski izraz za znamenje pri sužnju, ki se uporablja za znamenje krsta, prvič prenese na mistični pojav, ko se osebi na njenem telesu reproducirajo rane Kristusovega trpljenja.

Od takrat, ko je Elijeva okrožnica zakročila po krščanskem svetu oktobra 1226, se je ta izraz sčasoma uveljavljal tudi pri drugih virih. Tako Tomaž Čelanski kot sveti Bonaventura ga omenjata sicer zgolj posredno, ne z izrazom *stigma*, ampak z različnimi drugimi, ki pomenijo znamenje (tj. *signum*) (Schmucki 1991, 183-184), a o tem več v naslednjih poglavjih.

## 1.0.2 Oblike stigem in razdelitev

Oblike stigem so bile omenjene že prej in jih bomo samo na kratko našteali. Kakor je že iz Oražmove definicije razvidno, obstajata na splošno glede očitnosti pojava dve obliki stigem: vidne in nevidne. (Oražem 1996, 3). Pri nevidnih je treba omeniti, da imajo na stigmatika enak vpliv kot vidne. Stigmatik tudi pri nevidnih stigmah izkuša Kristusovo trpljenje, to se pravi, da čuti bolečino na istih mestih, kot se pričakuje za vidne. Občuti tako žeblje na rokah in nogah, bič po hrbtu, težo križa na ramenih, sunek

sulice in prebadanje čela s trnjem. (Kraljič 2009, 160). Tako kot pri vidnih je tudi pri nevidnih lahko prisotna občutljivost na dotik ali *hyperesthesia*. Ta tip stigem je težje preverljiv zaradi tega, ker pravi stigmatiki ne oglašujejo prisotnosti stigem. Ker je neviden, zanj ve le manjše število ljudi. Zelo znana stigmatikinja z nevidnimi stigmami (in najverjetneje sploh prva tega tipa) je bila sveta Katarina Sienska, katere mistično izkustvo je popisal Rajmund iz Capue. (ŽKat 2, 5).

Pri njeni zgodbi je na primer značilno, da naj bi sprva nosila vidne stigme, vendar si je od Kristusa izprosila, da so postale nevidne. Tako je zanje vedel le njen spovednik, blaženi Rajmund iz Capue, dominikanec. Seveda je bilo tu prisotne veliko skepse, kakor je bilo tudi pri prvem stigmatiku sv. Frančišku Asiškem. (Herzig 2013b, 155).

Za vidne stigme je značilno, da so vidne vsem ljudem, tako da ta pojav sprejemajo tudi največji skeptiki (seveda pa jim to še odvzame možnosti prevare). Kot mistični pojav se za stigme štejejo prej omenjene rane. Ponavadi so simetrične in pri rokah nekje na sredi dlani in na drugi strani. Lahko so velike za kovanec kot pri patru Piju. (Ruffin 1982, 78-79). Te stigme, ki se pojavljajo, pa so lahko tudi na zapestju in spodnjem delu podlahti, kjer mnogi moderni avtorji predvidevajo, da so Rimljani dejansko križali. (Marianeschi 2000, 123). Zanimivo je, da so se do sedaj, ko to védenje ni bilo tako razširjeno med ljudmi, stigme na rokah nahajale prav na dlaneh. Sedaj, ko so preučevali skelete križanih ter so se ljudje tudi poglobljali v pojav turinskega prta, pa se stigme pogosteje pojavijo prav na zapestju. (Harrison 1994, 128; 145).

Vidne stigme so vedno prirejene za posameznika, saj jih vsakdo dobiva malce drugače. V posebno kategorijo bi lahko uvrstili stigme, ki so nevidne, a vseeno vidno krvavijo. Za ta tip je dokumentiran primer iz leta 1873 pri Francozinji Louise Lateau. Pri njej ni bilo nobenih vidnih ran. Kri je tekla iz nepoškodovane, cele kože. (Crowder 2008, 240).

Vidne ali nevidne stigme, kot smo že prej omenili, povzročajo periodične bolečine na različne dele tedna in tudi na posebne praznike. Pri vsakem stigmatiku se ta bolečina lahko izrazi drugače, a velikokrat lahko že najmanjši pritisk povzroči kar hude bolečine.

Že prej je bilo rečeno, da se stigme lahko delijo na prave ali neprave. Prave bi lahko prištevali k tistim, katerih povzročitelj naj bi bil Bog. Glede tega, kako dopušča te stigme, stvari niso povsem jasne. Eni menijo, da so stigme naravne, drugi pa so prepričani v njihov nadnaravni izvor. Pod nadnaravni izvor bi zagotovo uvrstili pristne. Za ugotavljanje pristnosti je pooblaščen Cerkev, saj so mistični pojavi del njenega preučevanja. Prav tako je njena dolžnost, da potrdi ali ovrže kakšen pojav, ki je bil deležen tolike pozornosti. Na kratko naštejmo kriterije, po katerih se ugotavlja pristnost stigem, ki jih je zbral Vargas Holguín:

- »1. Stigme se nahajajo na istih mestih kot znamenja Kristusovega trpljenja.
2. Stigme se pojavijo vse naenkrat.
3. Stigme se pojavijo spontano, ko oseba moli v ekstazi.
4. Ne morejo biti pojasnjene iz naravnih vzrokov.
5. Ne zapadejo v nekrozo.
6. Ne oddajajo smradu; nasprotno, včasih opažajo, da diše po rožah.
7. Stigme se ne vnamejo.
8. Stigme krvavijo dnevno in močno.
9. Ostanjejo nespremenjene, četudi jih zdravimo. Tudi poslabšajo se ne.
10. Povzročijo kar opazno spremenitev telesnega tkiva.
11. Ne zaprejo se popolnoma in nenadoma.
12. Stigme spremlja intenzivno fizično in moralno trpljenje, kakor da stigmatik deleži Kristusovo trpljenje. (Pomanjkanje bolečine je slabo znamenje in razlog za dvom.)« (Vargas Holguín, 2015).

To so kriteriji, ki so bili zbrani za katoliško spletno omrežje *Aleteia*, vendar pa se v kakšnih primerih razlikujejo pri drugih avtorjih, še posebej Harrisonu.

Obstaja še drug tip stigem, katerih izvor ne spada v domeno dobrega. To so t.i. *diabolične* stigme. Crowder podobno kot pri ljudskem pregovoru: »Kjer Bog svojo cerkev zida, ondukaj hudič svojo kapelico pritiska,« razmišlja, da se za vsak božji poseg ali pojav lahko pojavi tudi imitacija s strani slabega, to je hudiča. Stigmatiki so tudi zamaknjenci, saj je že preučevalec vsega mističnega Montague Summers trdil: »Vsi pravi stigmatiki so prejeli rane v ekstatičnem zamaknjenju.« (Summers 1950, 61). Tudi

kasnejši avtorji se v tem strinjajo. Vendar pa je že nekaj časa znano, da lahko tudi hudič poseže po stigmah oziroma jih upodobi na svojih žrtvah. Michael Fireze navaja kardinala Bona, ki pravi o diaboličnih stigmah: »Znamenja ran Kristusovega trpljenja lahko hudobec posnema in vtisne, kakor so to boleče potrdili mnogi primeri.« (Fireze 1989, 126).

Očitno je, da to prinaša dvom, ki se lahko pojavi pri preučevanju stigem. Crowder na primer te stigme na neki način primerja z drugimi primeri diaboličnega delovanja kot *dermatografija*. Diabolično ali demonsko delovanje včasih piše znamenja ali besede na žrtvino kožo. Sporočila so vse prej kot pobožna. Hudič pa naj bi včasih tudi posnemal znake trpljenja, samo najverjetneje z namenom, da bi to spreverčal. (Crowder 2008, 243).

Prav tako se razlikujejo tudi po kvaliteti, saj za razliko od pristnih te diabolične stigme nimajo daljše prisotnosti na telesih prizadetih. Prav tako ni nič govora o nezaceljenosti teh ran, poleg tega rane niso globoke, ampak površinske. (Carty 1958, 10). Podobni pojavi, ki se ponavadi povezujejo s stigmami samimi, niso prisotni. Ti pojavi so na primer prijeten volj po vrtnicah, vijolicah in nageljnih, kot pri patru Piju. (Kapucini 1998, 43).

Kaj bi bil namen takih ran? Morda, da bi sejal zmedo med verno ljudstvo, in bi bil tako preroški in zgledni učinek pravih stigmatikov zmanjšan, kot nas lahko spomni tudi prilika o ljuljki in pšenici iz Mt 13,24-30. Bog sicer dovoljuje prisotnost teh lažnih stigem med pravimi kakor v priliki, vendar pa se Carty sprašuje, če morda božja previdnost ravno zaradi tega ne dovoljuje daljšega obdobja prisotnosti teh ran. (Carty 1958, 10)

Primerov je sicer v preteklosti bilo več (kakor bi se dalo sklepati iz prejšnje navedbe kardinala Bona), navedli pa bomo primer najbolj znane, in sicer Magdalene de la Cruz. Oba, Fireze v svoji knjigi *They Bore the Wounds of Christ* in Carty v zbirki *The Stigmata and Modern Science*, omenjata ta primer kot najbolj znan iz zgodovine. Na kratko lahko povemo, da se je bila lažna stigmatikinja rodila v Cordobi leta 1487. Več kot petdeset let naj bi nosila lažne stigme in dani so ji bili nekateri pojavi, ki so bili podobni božjim, tako da je z njimi lahko slepila ostale ljudi. (Fireze 1989, 126). Carty pravi, da naj bi se ji pojavil hudič v človeški podobi pri dvanajstih letih in jo je imel pod oblastjo kar štirideset let. Leta 1504 se je pridružila samostanu Sancta Isabel de los

Angeles v Cordobi in tam postala opatinja. Vsi so jo imeli za svetnico in mistikinjo, a je šlo za veliko prevaro. Leta 1543 je hudo zbolela in v stiski vse priznala. Njene stigme so za vedno izginile in se po njenem priznanju niso nikoli več pojavile. Umrta je leta 1560. Menijo, da tudi stigme niso bile trajne, ampak jih je po potrebi proizvedla, kadar je hotela poudariti svojo domnevno svetost. (Carty 1958, 10).

### 1.0.3 Stigme skozi številke

Stigme in stigmatike si oglejmo še skozi številke. Kar nekaj avtorjev navaja kot prvega zbiralca teh faktov francoskega zdravnika dr. Imbert-Gourbeyra. (Harrison 1994, 9; Schmucki 1991, 11). Harrison in Schmucki se sprašujeta o znanstvenosti in zanesljivosti podatkov, a jih sprejemata kot vsaj nekakšen indikator razširjenosti pojava. Po Imbert-Gourbeyreju je bilo do leta 1908 321 stigmatikov. Ker Harrison domneva, da je stigmatizacija vezana sprva na mediteransko okolje, je pomembno, da je kar 229 primerov iz Italije. Dalje naj bi jih bilo 70 iz Francije, 47 iz Španije in 13 iz Portugalske. To so vse katoliške in mediteranske dežele. V prejšnjem, dvajsetem stoletju pa se trend spremeni, saj Harrison pravi, da naj bi bilo tudi kar nekaj stigmatikov izven teh področij. Več je ameriških primerov, en primer naj bi bil iz Avstralije in trije še živeči v letu 1994 prihajajo iz Velike Britanije. Tudi denominacije so druge (protestantske in tudi pravoslavne), vsaj trije primeri so anglikanski. Če se vrnemo k ugotovitvam Imbert-Gourbeyreja, pa je veliko stigmatikov redovnikov. Frančiškanski redovi naj bi prispevali čez sto primerov, prav toliko tudi dominikanski. Med stigmatiki na splošno do dvajsetega stoletja ni bilo skoraj nobenega duhovnika. Harrison navaja razmerje med moškimi in ženskami stigmatiki, v katerem ženske prekašajo moške v razmerju 7 proti 1. (Harrison 1994, 10). Števila še živečih stigmatikov v letu 1994 Harrison ne pozna, a domneva, da jih je okoli dvajset. Navaja, da naj bi obstajala legenda, da bi število 'aktivnih' stigmatikov moralo biti vedno okoli dvanajst, kakor je bilo število apostolov. Vendar pa je to zelo težko potrditi, še posebej, ker so se stigme razširile po vsem svetu in so nekateri stigmatiki že v letih ter so lahko že umrli. (Harrison 1994, 99).

Marianeschi, ki se naslanja na Boufleta, pa navaja, da je 20. stoletje videlo že kar nekaj stigmatikov, od katerih je že 93 pokojnih. (Marianeschi 2000, 16). Štirje izmed njih so moški, trije izmed njih (med katerimi je tudi sv. pater Pij iz Pietrelcine) so



bili kleriki, eden, Angelo Guardino (+1979) pa je bil laik. Žensk med njimi je 88: 36 jih je redovnic (pri čemer jih je 15 ustanoviteljic novih kongregacij), 58 pa jih je laikinj. Izmed teh laikinj jih je 10 poročenih, 8 jih je družinskih mater, 2 sta bili poročeni brez otrok (tu je omenjena Adrienne von Speyr, ki je bila zdravnica in je vstopila v drugi zakon, potem ko je odovela). Drugih 48 stigmatikinj pa je pripadalo tretjim redovom (med njimi je znana Gemma Galgani, ki je tudi svetnica).

Še živečih pa je po Marianeschiju kar čez sto. Vsem kriterijem ustreza do leta 2000 samo 45 stigmatikov. Ti domnevno ustrezajo tudi tistim dvanajstim kriterijem, ki jih je navedel Vargas Holguín. Razdeljeni so med 13 moških in 32 žensk. Med moškimi je eden duhovnik (Gino Burrese, rojen 1932), drugi so laiki, od katerih je 5 poročenih in očetov z družino. Med ženskami pa so 3 redovnice (ena izmed njih je tudi Marie de la Croix, rojena 1901, ki je ustanoviteljica kongregacije), od ostalih 28 pa je 13 mater z družinami. Seveda se je v petnajstih letih število stigmatikov lahko nemalo spremenilo (na primer mati Marie de la Croix je že pokojna).

## 1.1 Stigme kot psiho-somatski pojav

Po tem dokaj splošnem pogledu na stigme se bomo posvetili predvsem tistemu pogledu, ki je v današnjem času najbolj običajen. Marianeschi, doktor teologije in kirurg, navede, da medicina in psihologija sicer nista nikoli postavili pod vprašaj samega obstoja stigem, z njihovo resničnostjo so se strinjali tudi največji pozitivisti. Največ razprav pa še vedno poteka o njihovem izvoru in fiziopatologiji. (Marianeschi 2000, 23).

Ugotavlja, da se je zgodovina medicinskega preučevanja stigem delila v grobem na dve obdobji: prvo, ki je trajalo od 'izuma' besede stigma in prvega primera tega pojava, to je od sv. Frančiška Asiškega v 13. stoletju pa do 18. stoletja. Drugo obdobje traja od 19. stoletja pa vse do današnjih dni. V prvem obdobju je med zdravniki prevladovalo mnenje, da stigme niso naravnega izvora. Celo tako daleč je šlo, pravi Marianeschi, da je zdravnik, ki je leta 1502 preučeval stigmatikinjo, sedaj bl. Lucijo Viterbsko, izjavil, da naj bi bila »narava sama, mati vsega, presežena.« (Marianeschi 2000, 23). To naj bi izjavil Bernardo Recanatese, cenjen zdravnik slovitega papeža Aleksandra VI., ki se v zgodovino ni zapisal kot izjemno pobožen papež.

V drugem obdobju pa se je čudežen značaj stigem začel postavljati pod vprašaj. Z razvojem različnih medicinskih in psiholoških znanosti so se začeli že prvi poskusi razlage na podlagi patoloških pojavov, znanih iz drugih vej medicine. Začeli so z dermatologijo. Prej omenjena Louise Lateau, ki je imela nevidne stigme, iz katerih je tekla kri, koža pa je bila nepretrgana, je bila ena najbolj preučevanih stigmatikinj v 19. stol. (Marianeschi 2000, 24). Vendar pa so njene stigme sprva pripisali *pemfigiusu*, avtoimunski bolezni, kjer se tvorijo mehurji na koži ali sluznici. (NIAMS 2007). Njen post in kasneje *inedijo* (razen evharistije naj ne bi uživala hrane) so pripisovali različnim naborom bolezni: od herpesa zoster, hemofilije, do malarične purpure, na koncu so ji pripisali celo *psihogenično purpuro* (ali kakor pravi Marianeschi, *purpura avtoeritrocitne senzitivacije*). To je »redko obolenje, ki zadene ženske. Karakteristične zanj so lokalna bolečina in predhodne žgoče ekimoze, ki se predvsem pojavijo na okončinah.« (Kuter 2014). Te ekimoze so podplutbe, ki se pojavijo predvsem pri ženskah, ki so doživele travme in imajo že kakšno spremljajočo psihiatrično bolezen.

Zato je to stanje imenovano psihogenično. Kako se to približa stigmam, je seveda vprašljivo, a o tem kasneje.

Take in drugačne diagnoze so uživale mednarodno priznanje, saj so prišle tudi iz zelo priznanih akademij za medicino, kot je bruseljska. Te diagnoze so bile osnova za kar nekaj člankov v medicinskih revijah, ki uživajo mednarodni sloves. (Marianeschi 2000, 24)

Toda, kot nadaljuje Marianeschi, take diagnoze in teorije, ki so definitivno patološke, niso imele veliko privržencev. To je zaradi tega, ker se stigme same po sebi tako razlikujejo od vseh bolezenskih stanj, ki bi jih lahko pripisali patologiji. Prav tako klinični testi niso pokazali nobenih drugih simptomov in spremljajočih sistemskih bolezni, ki bi jih morale imeti te osebe. Predvsem pa bi lahko rekli – ker za podobnimi boleznimi niso trpeli samo katoliki, med katerimi so bile stigme dolgo časa ekskluzivni pojav, ampak so se po opazovanju pojavljale tudi pri drugih skupinah ljudi ter celo v obdobju pred Kristusom –, da stigme niso patološko stanje.

Še ena veja razmišljanja in diagnoz, ki še zdaj uživa kar nekaj privržencev, pa so teorije, ki se povezujejo z nevrotrofičnimi ali psihogenetičnimi teorijami, ki obravnavajo stigme kot nekakšen proizvod psihe. Te številne teorije so se rodile iz miselnosti, ki je značilna za drugo polovico 19. stoletja in izhaja iz šole nevropsihiatrije Salpêtrière v Parizu, predvsem iz dela dr. Jean-Martina Charcota in njegovih učencev. Ti so bili znani kot salpetrierska šola. Charcot šteje za ustanovitelja moderne nevrologije (Lamberty 2007, 5) in je po njem poimenovano kar veliko število obolenj, ki jih je odkril on sam ali s svojimi kolegi. Če povzamemo, so pariški nevropsihiatri menili, da psihopatološke mehanizme sproži (kot so oni to poimenovali) histerični 'déséquilibre', to je histerična neuravnovešenost. Ta je lahko sprožila vse hude znake bolezni, kot so bili krči, slepota in paraliza ter morda tudi vrsto drugih fizičnih pojavov, kot bi lahko bile tudi stigme.

Marianeschi pravi, da je ta miselnost zelo vplivala na obravnavo stigem v začetku 20. stoletja. Tako so velika imena (kot je na primer tudi Charcotov sodobnik Hippolyte Bernheim, pripadnik nancyjske šole), slavni možje, ki so sloveli po svoji učenosti na področju medicine, dejansko stigmatike dajali v isti koš kot histerike. Med njimi so tudi pater Agostino Gemelli, OFM, ki je znan kot ustanovitelj katoliške univerze Sacro Cuore v Milanu in po tem, da je prišel v stik s sv. patrom Pijem, katerega

je v tistem času tudi sam obravnaval pozitivistično, torej v luči histerije. Vendar pa velja omeniti, da je med zagovorniki histeričnega izvora stigem kar nekaj razhajanj glede samega izvora histerije.

Po mnenju nekaterih izmed njih so stigmatiki histeriki glede na vse učinke: imajo histerično osebnost in temu sledi, da so tudi pod zelo znanim fenomenom *somatske konverzije*, v katerem svoje notranje konflikte spremenijo na še ne pojasnjen način v spremembe, ki so lahko zaznavne na telesni, čutni ali motorični ravni. Marianeschi pravi, naj bi ta način zagovarjal prof. Martini, direktor Bonnske medicinske klinike glede stigmatikinje Therese Neumann.

Drugi avtorji pa glede stigmatikov domnevajo, da sicer nimajo histerične osebnosti, pač pa pri njih pride do *histerične konverzije*, potem ko so podvrženi posebno močnemu čustvenemu dražljaju. To se je pojavljalo pri nekaterih, ki so doživeli čustvene travme v vojni in so kasneje začeli kazati znake histerije. To naj bi ugotavljal angleški nevrolog dr. Hurst.

Po mnenju nekaterih stigmatiki za dosego stigem sploh ne potrebujejo posebnih psihosomatskih pojavov in konverzij. Po njihovo bi zadoščal le starodaven element, ki je prisoten tudi pri zdravih: namreč prevara ali simulacija. Tako naj bi stigmatiki s pomočjo prevare in 'glumaštva' pritegnili nase potrebno pozornost in tudi sporočili drugače notranje nerazrešeni konflikt ali kompleks, ki ga ni moč posredovati verbalno. K temu je pritegoval znani patolog Rudolf Ludwig Carl Virchow in tudi dr. Amico Bignami. (Marianeschi 2000, 26). Zanj je bilo znano, da je bil drugi zdravnik, ki je pregledoval sv. p. Pija, in tudi, da ni bil veren, a o njegovi diagnozi več v tretjem poglavju. (Kapucini 1998, 43).

Naslednja skupina je povezana s teorijo o histeriji. To je namreč teorija o hipnozi. Pri opazovanju histerikov so nekateri ugotovili, da jih je moč zelo učinkovito zdraviti s pomočjo hipnoze. Histeriki so še posebej sugestibilni za hipnozo in je tako pri njih moč doseči tudi, da se s pomočjo hipnotične sugestije pojavijo telesne spremembe. Tako ti avtorji stanje ekstaze ali zamaknjenja, ki ga ima vsak stigmatik, razlagajo preprosto kot samo neki poseben trans hipnoze.

Vse te teorije niso imele veliko kritikov. Tako je glede stigem od druge polovice 19. stoletja pa do prve polovice 20. stoletja prevladovala ali ta ali druga teorija in se je na stigmatike gledalo le na te načine. Nekje sredi 20. stoletja pa se je začel razvoj novih

znanosti. Te so omogočile čisto nov in dosti bolj znanstven pristop k teorijam stigmatizacije. Do takrat je namreč manjkalo znanstven in kritičen pristop do fiziopatologije psihosomatskih pojavov. Rodila se je psihosomatska teorija somatizacije. To so razvili iz študije mehanizma človeške somatizacije, prav tistega mehanizma, ki ga v telesu aktivira stres po močnem čustvovanju.

Po mnenju tistih, ki se držijo te teorije, so stigme somatizacija, in sicer telesni učinek intenzivnih čustev, ki jih je proizvedel *stresor*, dejavnik stresa. Stigme so tako izjemne kot na primer ekstaza, to je posebno stanje zavesti, v katerem oseba doživlja faze Kristusovega trpljenja. (Marianeschi 2000, 27).

Tako se stigme lahko zlahka uvrstijo v tip obolenj, ki je povezan s povečanim delovanjem stresa, kot so različne oblike hipertenzij in tudi čiri. Te bolezni so ponavadi tretirane kot tipično psihosomatske. Marianeschi, ki se naslanja na učenje Hansa Selya, razlaga, da se tu čustva prevedejo v tkivne spremembe zaradi adrenalinskih žilnih krčev (strokovni termin je *adrenergična vazokonstrikcija*), ki je tipična za drugo fazo alarma. Ti adrenalinski žilni krči lahko v nekaterih osebkih, ki imajo določeno osebnost in predispozicijo povzročijo pomanjkanje oskrbe s krvjo (*ishemijo*) v periferna tkiva in kasnejšo nekrozo. Periferna tkiva pomenijo okončine, torej roke in noge, in to so kraji, kjer se pojavljajo stigme. Torej so po tej teoriji stigme le nekroze, povzročene zaradi določene količine stresa. Kolikor se to zdi verjetna teorija ali ne, v današnjem času naj bi uživala kar precejšno razširjenost in strinjanje.

Navedimo kar nekaj primerov, ki jih je zbral Marianeschi, preden bomo obravnavali vsak tip teorij posebej. Pri prof. Carlu Sirtoriju zvmemo, da ni nikakršnega motiva, da ne bi verjeli v obstoj stigem. Domneva, da lahko pride do rane na želodcu, do čira, če le dovolj trpimo in smo pod pritiskom. Na podoben način naj bi se, kot smo prej rekli, po njegovo pojavile tudi stigme na nogah in rokah. Po Sirtoriju je za pojav stigem dovolj samo, da nekdo ima posebno trpljenje in seveda tudi ustrezno strukturirano osebnost.

Nadalje ima prof. Ojetti še bolj zanimivo teorijo glede sv. Frančiška Asiškega. Stres je tudi pri njem vzrok za rane asiškega ubožca. Stigme naj bi bile *lezije*, nastale po dolgotrajnem čustvenem stresu sv. Frančiška, v katerega naj bi zapadel potem, ko je izkušal svoja zamaknjenja. Tako Marianeschi ugotovi, da Ojetti, ki se nasloni na učenje prej omenjenega Selya, vzame te ekstaze kot stresor. Zanimivo je, da pri svoji

interpretaciji ne izključuje Boga. Frančišek je stres doživljal zaradi ekstaz, božji poseg pri pojavu stigem pa vidi, da se ishemija in nekroza – stigme, pojavijo le na mestih, ki jih je določil Bog. To pa so mesta Kristusovega trpljenja.

Psihosomatski mehanizmi so tudi vodilo prof. Uga Teodorija pri ugotavljanju stigmatizacije sv. Frančiška. Dvomi, da bi to bil zgolj nadnaraven pojav, in bi ga raje pripisal fiziopatologiji. Spominja se, da zelo intenzivno in vztrajno čustvo, še posebej po vegetativnem živčnem sistemu, privede do rasti (*tropizma*) predruženja tkiv. In na koncu pripomni, da se stigme ne bi pojavile, če si jih Frančišek ne bi tako zelo želel. (Marianeschi 2000, 28).

### 1.1.1 Teorija patologije

Sedaj si bomo ogledali posebej vsako že omenjeno teorijo in jo skušali obravnavati v luči medicine. Vsaka od teh se seveda nanaša na drugačno skupino bolezni in z njimi povezanimi diagnozami, ki so lahko bolj ali manj verjetne. Začeli bomo z patologijo.

Marianeschi že od začetka poudarja, da je ta teorija imela dejansko najmanjše število privrženecv, oziroma se je izkazala kot manj verjetna kot stabilna teorija. To je zaradi tega, ker ni nobena od teh patoloških obolenj se zadostno približala tako po simptomatiki kot po spremljajočih znakih, ki bi jih morala kazati, da se zadovoljivo potrdi. To se je izkazalo tudi, ko so skušali primerjati z znanimi boleznimi bodisi v času prvega pojava bodisi v času moderne.

Teorija patologije predvideva, da so stigme tako ali drugače del simptomatike neke druge bolezni, ki prizadene telo. Ker je to ena 'naravnih' teorij, so te bolezni ponavadi take, ki bi bile razširjene in ki imajo morda zelo podobno podobo na splošno. V poštev tako pridejo take bolezni, ki bi povzročile rane, ki bi ne le na prvi pogled ustrezale stigmam. Poglejmo si torej nekaj primerov.

Dr. Edward Frederick Hartung, mož, ki je med prvimi predlagal, da je Frančiškova očesna bolezen, ki jo je sveti mož staknil na svojem potovanju po Sveti deželi, najverjetneje bila *trahom*. Razmišljal je tudi, da je k prerani Frančiškovi smrti najverjetneje prispevala oblika malarije, ki tudi pušča purpure, te podplutbe, ki bi jih nekateri radi enačili s stigmami. *Malaria kvartana* se sicer pojavlja na vsake štiri dni

(iz tega ime tipa), bila je razširjena po Italiji v času Frančiška in okuži jetra, vranico in želodec ter žrtvi povzroči močne bolečine. Po članku iz leta 1935 je Hartung domneval, da so stigmati te purpurne, saj je to pogost pojav. Te purpurne se pojavijo simetrično na rokah in nogah, skoraj kot stigmati. Frančišek naj bi imel ekimoze, večje oblike teh purpur. Z življenjem v divjini naj bi si jih poškodoval, da so imele izgled odprtih ran. (Hartung 1935).

Vendar pa se presenetljivo danes še vedno ohranja interes za te teorije, kot kaže že delo Joama Schatzleina in Daniela P. Sulmasya o Frančiškovih stigmatih. Za njuno delo *The diagnosis of St. Francis: evidence for Leprosy* iz leta 1987, je treba reči, da je v svojem bistvu vredno pozornosti, ne samo zato, ker se ponovno soočita s starimi teksti iz časa Frančiška, marveč ker se tega preučevanja lotita z novo metodologijo zgodovine medicine.

Frančišek naj bi po njuno glede na opise avtorjev bolehal za gobavostjo. V svojem članku sta predlagala dve diagnozi: tuberkulozno gobavost ali 'borderline' (tj. mejno) gobavost. Pri prvi se na telesu pojavi malo lezij, ponavadi je prisotna vsaj ena velika pordečitev kože (*eritema*). Prav tako so prisotni temni madeži, ki so lahko po vsem telesu. Prav tako so lahko že prizadeti živci v udih. Za drugo, ki je že naprednejša oblika, pa je značilno, da so lezije rdeče in asimetrične. Razporejene so po celem telesu in jih je več. Prav tako otekajo limfne žleze. (Lewis 2014).

Avtorja dokazovanje opravita po štirih stopnjah. Pri prvi sta avtorja pregledala simptome in znake, ki jih je Frančišek kazal v zgodnjih biografijah, in jih primerjala s tistimi, ki jih poznamo v okviru našega sodobnega poznavanja naravne zgodovine bolezni. Na drugi stopnji se je treba soočiti na stopnji zdravstveno zgodovinskega in primerjati, katere medicinske termine so uporabljali življenjepisci in kako so jih razumeli takratni zdravstveni delavci. Tretja stopnja dokazov je na stopnji paleo-epidemiologije in tu je treba preučiti geografsko razširjenost, pogoje za to bolezen v tem obdobju. Na koncu pa je treba si ogledati stvar še iz paleo-patološkega vidika. To bi pomenilo preučevanje anatomskih patoloških sprememb, ki bi bile vidne na človeških ostankih (v tem primeru na relikvijah).

Tako avtorja trdita, da za Frančiška ni moč trditi nič drugega kakor, da vse velja po kriterijih bolezni, ki jo je prvi dobro preučil Gerhard H. A. Hansen. Za prvi in drugi del postulirata, da klinična podoba, ki jo predstavljajo življenjepisci v starih tekstih,

dejansko opisuje gobavost. Obliki gobavosti sta že prej omenjeni (tuberkoloidna in 'borderline'), Marianeschi pa dodaja, da je to neka oblika granulomatozne gobavosti.

Za tretjo stopnjo Schatzlein in Sulmasy trdita, da je bila ta oblika bolezni dokaj močno razširjena v osrednji Italiji in Umbriji. Za četrto stopnjo pa naj bi preučevanje relikvij pokazalo stigme v luči posledic te bolezni.

Vendar pa, če sledimo Marianeschiju, je ta teorija še vedno daleč od tega, da bi bila trdno dokazana in sprejeta. Kot prvo, je že oblika pojavov drugačna. Avtorja bi morala nekako dokazati, da se ta oblika gobavosti lahko vsaj približno razporedi tako, kot jo imamo pri klinični podobi za stigme. Vendar pa vpliv na telo pri tej bolezni ne ustreza razporeditvi po telesu: pri stigmah gre za izrazito simetrijo in specifičnost na nogah, rokah in prsni strani. Gobavost pa ni nikoli kazala take razporeditve in simetrije.

Pod vprašaj lahko damo tudi izsledke glede relikvij. Marianeschi pravi, da na osnovi relikvij ne moremo z gotovostjo trditi, da bi Frančišek imel gobavost, če ne zaradi drugega, zaradi slabega stanja ohranjenosti relikvij. Vse, kar je bilo moč ugotoviti iz ostankov asiškega ubožca, je, da njegov skelet kaže delovanje osteoporoze.

Glede tekstov pa Marianeschi že zaradi same razširjenosti bolezni in dejstva, da so tedaj dobro poznali vso simptomatiko, ne verjame, da bi stigme lahko kakorkoli zamenjali za gobavost. Prav tako bi, resnicoljubni kot so bili, zagotovo kaj omenili, da se je Frančišek nalezl gobavosti, in bi to omenili v katerikoli biografiji.

Na podoben način bi bilo moč ovreči tudi domneve dr. Hartunga. Če je bila malarija tako razširjen pojav v Italiji, tudi Frančišek ne bi bil prvi, ki bi imel ravno take purpure kot pri malariji. Te purpure bi lahko opazil tudi njegov lečeči zdravnik, ko je zdravil njegov trahom z razbeljenim železom in bi zagotovo kaj sporočil bratom. Tako pa je pri sodobnikih vedno znova pokazan fenomen stigem kot nekaj novega, kar se prej na svetu še ni pojavilo. (prim. Krajnc 2004, 15; Benfatti 2011, 140)

Zagotovo je pojav stigem drugačen, pa naj gre za tuberkoloidnega ali granulomatoznega. Za nobenega od teh dveh ni rečeno, da imata razporeditev po rokah, nogah in strani in periodično krvavitev, ki se ne zaceli in zagotovo ni vneta. Prav tako je to smešno trditi, saj je za stigme kar nekaj očitcev in izpričanih zgodovinskih virov. Ti pa niso povedali niti besede o Frančiškovi gobavosti.

Marianeschi na koncu glede patološke teorije pove, da ima sedaj moderna medicina pred seboj dve podobi in dva pojava. Takrat, v času Frančiška, so zagotovo



imeli medicinsko sliko o gobavosti, saj je bila zelo razširjena bolezen. Če bi celotna medicinska slika sv. Frančiška ustrezala gobavosti, bi ga obravnavali kot gobavca. Nobenega razloga torej ne vidi, zakaj bi si strokovnjaki, ki so imeli dovolj izkušenj s to boleznijo, sedaj izmislili čisto drugačno medicinsko sliko in pojav.

### 1.1.2 Teorija hysterije

Če ima prejšnja teorija sicer nekaj zagovornikov, prav gotovo pa ne moremo reči, da je med bolj popularnimi. Naslednja je po razširjenosti in obravnavanju druga, takoj za psihosomatsko. Tudi prej smo že omenjali, da so Therese Neumann pripisovali stigme na podlagi hysterije. Marianeschi meni, da povsem neupravičeno. Kot prvo meni, da je tu razlika že v sami definiciji, ki se na nikakršen način ne more uskladiti.

Poimenovanje hysterije izvira iz izraza *ὑστερα* (*hystera*), ki pomeni maternico. Prva uporaba sega v čase starih Grkov. Takrat je veljala predvsem za žensko motnjo, in sicer do 19. stoletja, ko je Freud vpeljal tudi »moško hysterijo«. Prav tako so takrat začeli deliti hysterijo na dva večja pojavi: hysterično osebnost in konverzivno motnjo. Slednja je hujša oblika, saj deluje v veliki meri tudi somatsko, prva pa se je kasneje preimenovala v histrionično motnjo osebnosti. Ta sedaj nima izvora več v grški besedi za maternico, pač pa pride pridevnik '*histrioničen*' iz latinske besede '*histrionicus*', ki se nanaša na igrilstvo (prej omenjene prevare in glumaštvo). (Gedei 2012).

Pri tej teoriji so učeni možje predvidevali, da so stigmatiki oboleli na živcih in so do stigem prišli preko osebnostne motnje in simuliranja ali samozadanja teh ran kemično, z ostrim orodjem ali na kakšne drugačne načine (slovenska prevarantka Ivana (Ivanka) Jerovšek, znana pod imenom Vodniška Johanca, je na primer uporabljala tanke cevi, po katerih je do 'ran' dovajala telečjo kri). Konverzivna motnja pa bi pojasnila, kakor smo že prej povedali, da bi psiha na ta način izrazila na telesu svoje nerazrešene konflikte.

Marianeschi, ki se nasloni na raziskave, ki so jih opravili Jannet in Freud, pa povzame definicijo WHO (Svetovna zdravstvena organizacija) in American Psychiatric Association nekako tako, da je »tipična psihogenična hysterična motnja tista, ki je povezana s čutnimi ali motoričnimi motnjami.« (Marianeschi 2000, 33).

Tako je vse enačenje histeričnih pojavov s stigmami spoznavoslovna napaka. Po njegovem mnenju je potrebno dejansko kar nekaj napora, da bi vse te za te primere sicer neuporabne simptome združili in stigme kar tako pripisali kot del simptomov motnje histerične osebnosti (tu Marianeschi uporablja ta izraz, toda najverjetneje je tu mišljena histrionična motnja osebnosti).

Vendar pa je treba vzeti v zakup, kadar preučujemo hipotezo o histerični simulaciji kot izvoru stigem, da preučimo rane po fiziopatoloških zakonih, ki so prisotni pri vsaki rani. Treba je pregledati, kako se rana zdravi ali kako se vname ali kako se mogoče pod kronično stimulacijo pojavi kaka neoplastična sprememba. Zakaj ravno neoplastična sprememba? »Neoplastična sprememba pomeni spremembo tkiva z normalno rastjo v malignen tumor.« (*Mosby's Medical Dictionary* s.v. neoplastic transformation, 2009). To bi lahko bil pokazatelj pristnosti, kajti Marianeschi pravi, da se stigme same po sebi ne spreminjajo in ohranjajo svoj značaj ran, ki so take, kot so.

To se je že pokazalo po dolgotrajnemu preučevanju in celo poskusih zdravljenja. Marianeschi nato tudi zaključí, da je sam značaj histeričnih lezij drugačen kot pri stigmah. Vsak psihiater in zdravnik naj bi se po njegovo zavedal, da histerične lezije, za razliko od stigem, niso nikoli globoke.

Prav tako velja pregledati tudi nove definicije histerije, ki je po eni strani nevroza, ki se izraža v somatski hiperekspresivnosti idej, podob in podzavestnih učinkov. Novi modeli se sedaj od tega oddaljujejo in po Marianeschiju histerija ni več bolezen, proizvedena iz psihične neuravnovešenosti ali iz nevrotičnega konflikta, ki prihaja iz podzavesti, ampak bolj psihofiziološki odziv na anksioznost, do katere je prišlo zaradi okoljskega stresa. (Marianeschi 2000, 34).

V tem pogledu mehanizem konverzijske motnje ni več kot psihopatološka tvorba, ko nezavedno prenese (na še vedno skrivnosten način) na telo čustva in vse nezavedno, kar je proizvedla anksioznost. V tem pogledu vsa konverzijska motnja dejansko postane zelo podobna psihosomatski teoriji, o kateri malce kasneje.

Na koncu, ko je dokazano, da so histerične lezije drugačnega izgleda in razvoja, pa je potrebno samo pogledati na osebnostni del te motnje, in sicer zaradi tega, ker je Thurson zapisal, da naj bi veliko število stigmatikov imelo tudi histrionsko osebnostno motnjo.

Za ta del je rečeno, da je po definiciji taka oseba zelo sugestibilna, mitomanična (patološki lažnivec), ima seksualne motnje, njena osebnost ni uravnovešena. Prav tako je odmaknjena od realnosti in nagnjena k potvarjanju resničnosti. Na koncu pa je to osebnost, ki sebe postavlja kot objekt svoje ljubezni (egocentričnost).

Osebe s histrionično motnjo vedo, da postavljajo sebe v ospredje preko telesne govornice, ki hoče izraziti fiksne ideje z erotično seksualnim ozadjem, ali dosti bolj tipično nimajo nikakršnega altruističnega nagnjenja ali transcendentalne logike. Nasprotno, izražajo se na izrazito malenkosten in puerilen (otročji) način, da bi potrdili ego, ki je prav neodvisen od drugega in vsake objektivne stvarnosti.

Ker je bilo mnogo stigmatikov kanoniziranih (po Boufletu okoli 90) ali pa so v procesu kanonizacije, lahko potrdimo, da za pojasnitev stigmatizacije nikakor ni potrebna histerična osebnost. Že sam duh po svetosti in potreben izkaz herojskih kreposti bi lahko ovrgel tako teoretiziranje. Prav tako v samem procesu kanonizacije primere podvržejo pozornim očesom, kjer se ugotovi še tako majhna oblika egocentričnosti ali simulacije. Najbolj očitna razlika, ki jo je treba poudariti, pa je, da v nasprotju s histerikom, tisti, ki je primeren za kanonizacijo (torej kar nekaj stigmatikov), v življenju ne išče samega sebe in svojega 'kraljestva', ampak se trudi, kakor pravi redovna tradicija, 'umirati samemu sebi' (torej ni usmerjen izključno le vase) in posvetiti življenje drugemu – svojim bratom in Bogu. Tudi stigmatik torej išče najprej Božje kraljestvo (Mt 6,33), da je pri njem ugotovljena sled svetosti.

Na koncu pa velja tudi omeniti, kako čudno je, če se osebe s histerično ali histrionično motnjo primerja z velikimi in požrtvovalnimi osebami, ki so bile dovolj močne, da so preživele različna preganjanja. Od teh velja omeniti Frančiška Asiškega in Katarino Siensko, ki sta oba bila velika zgleda krščanske ljubezni. Katarina Sienska je celo postala cerkvena učiteljica. In kdo ni slišal, koliko osebam je sv. pater Pij pomagal v stiski v svoji spovednici! Prav tako je za slednjega, ki so mu dejansko očitali podobno, značilna velika umirjenost brez primere. Za osebnosti, ki imajo pričujoče motnje, pa česa podobnega ne moremo trditi.

Še enkrat je treba poudariti, kako je logika histerika drugačna od logike stigmatika: histerik hlepi po potrditvi svojega lastnega ega in z zunanjim svetom ne vzpostavlja zdravega odnosa. Center histerikovega delovanja pa je on sam ne glede na posledice. Pri stigmatikih smo ugotovili, da je kar veliko število stigmatikov dejansko

usmerjeno na drugega in še kako v stiku z realnostjo objektivnega sveta. (Marianeschi 2000, 36).

### 1.1.3 Teorija hipnoze ali samohipnoze

Pričujoča teorija se naslanja na posebne pojave okoli hipnoze, ki se izrazijo somatsko ali psihosomatsko. Stigmatiki bi tako lahko bili ljudje, ki so bolj sugestibilni za hipnozo ali so hipnotizirali sami sebe, da so se preko psihosomatskih vplivov hipnoze na njihovih telesih pojavile stigme. To teorijo so razvili, ker je vsak pravi stigmatik tudi zamaknjeneč ali ekstatik. To posebno stanje zavesti so nekateri začeli mešati s transom, ki je del hipnoze. Tako so mislili, da se stigmatiki hipnotizirajo in se po transu začnejo na njihovih telesih pojavljati stigme.

Hipnoza je posebno stanje, kjer je človek dosti bolj sugestibilen. Izraz prihaja iz grške besede ὕπνος (*hypnos*) in pomeni spanje. Hipnoza naj bi bila znana že v antiki, v medicinske namene jo je leta 1775 pričel uporabljati Franz Anton Mesmer, bolj znanstveno in izpopolnjeno pa James Braid, kateremu tudi pripisujejo izraz. Prej omenjena Charcot in Bernheim sta bila glavna voditelja razvoja hipnoze za klinično uporabo. Charcot je trdil, da so k magnetizmu (star izraz za hipnozo) nagnjeni le hysteriki, medtem ko je Bernheim trdil, da je moč hipnotizirati vsakega človeka, ki je za to odprt. (Pajntar 2012).

Čeprav se je hipnozo v drugi polovici 20. stoletja sprejelo za medicinsko vejo, pa je še vedno vprašanje, v kakšno stanje je človek spravljen pri njej. Tudi Marianeschi ugotavlja, da je to še vedno deljeno vprašanje in strokovnjaki nevrologije in psihologije si še vedno niso čisto na jasnem. (Marianeschi 2000, 37).

Klasična nevropsihiatrična šola Charcota in Bernheima je trdila, da je hipnoza dejansko restrikcija človeške zavesti, podobna spancu, ki jo hipnotizer vpelje na osebe, ki so psihopatološke in tako niso odgovorne za svoja dejanja v hipnozi. Nasprotno pa moderna šola uvršča pod hipnozo tudi samovpeljane sugestije in tiste, ki jih sprožimo na subjektih, ki so sugestibilni, a psihično normalni, in ohranijo v večji ali manjši meri celotno zavest in odgovornost za to, kar se je v tem stanju dogajalo.

Tudi do kod sežejo vplivi hipnoze v psihosomatskem smislu, je še vedno nejasno. Eni pravijo, da lahko hipnoza vpliva zgolj na motorično-čutne in vegetativne

sisteme, drugi pa zagovarjajo, da ima hipnoza dejansko večjo moč in lahko vpliva tudi na tkiva.

Zagotovo je moč sugestije res velika. Ted Harrison se v nasprotju z Marianeschijem na primer resno sprašuje, če pojav stigem ni dejansko bolj povezan s hipnozo, kot zgloda na prvi pogled. Za primer navaja sprva neko študijo raziskovalcev iz Clevelanda, Ohio. Tam naj bi na štirih ženskah preučevali moč hipnoze. Vse ženske naj bi imele rane, ki so odgovarjale preteklim poškodbam. Imeli so jih v nadzorovanih pogojih in na opazovanju, da so poskrbeli, da se ne bi te rane izkazale za samozadane. V hipnozi naj bi eni izmed njih, ko ji je bilo sugerirano, sprva noga postala boleča in ji je kasneje celo otekla.

Harrison navede še en primer, ki pa je bolj povezan s stigmami. To je poskus, ki ga je leta 1928 izvedel nemški zdravnik dr. Alfred Lechler na zelo moteni pacientki, ki jo je zdravil. V hipnozi ji je predlagal, da je na njeno glavo položena trnjeva krona. Po kakšni uri naj bi se ji na glavi pojavilo večje število majhnih pik, ki so krvavele. Izgledalo je, kakor da so pacientki zares na glavo položili trnjevo krono. Tožila naj bi tudi o glavobolu in občutku, da jo prebadajo igle. Doktor in njegove medicinske sestre so vse to opazovali in ugotovili, da to ni bilo samozadano. Krvavitve so nastale čisto spontano. (Harrison 1994, 13). Harrison navede še en primer hipnoze, ki pa je bolj etičen. Hipnoza naj bi pomagala pri zdravljenju zelo hude oblike luskavice. Več let običajnega zdravljenja ni zaleglo. Po eni seansi hipnoze pa naj bi se stanje znatno izboljšalo in luskavica je popustila.

Posvetimo se še razlikovanju med ekstaz0 in hipnotičnim transom. Po vsem tem lahko spoznamo, da ju zagovorniki naturalističnih teorij ne razlikujejo. Kaj je ekstaza, smo le na hitro omenili. Oglejmo si torej definicijo, ki jo podaja Truhlar: »Beseda 'ekstaza' označuje duševno in telesno stanje, v katerem človek čuti, kako 'stoji zunaj' sebe in svojega življenjskega okolja, – kako ga ob oslabitvi ali skoraj popolni izgubi čutnega zaznavanja nekaj prenaša v popolnoma drugo območje, – kako mu pojavi navadnega izkustva niso več zavestno navzoči, – kako ga nekaj, predmet, vsebina ... priteza, zajema, izčrpava in uklepa vso pozornost. To 'iz-stanje' čuti človek zvečine kot dvig v višji svet, gre pa včasih tudi za pad v podčloveško območje.« (Truhlar 1974, 171).

V tej daljši definiciji izrazi večino tega, kar si bomo sedaj ogledali po Marianeschiju. Sicer Truhlar ne uporablja samo definicije, ki jo bomo obravnavali v luči klasične nevropsihologije, ampak ji prišteva še druge elemente. Kot je že tu razvidno, k ekstazam prišteva tudi pojave, ki niso nujno nadnaravni, saj naprej nadaljuje, da v ekstazo ne padajo samo zdravi, ampak tudi histerični. Prav tako naj bi ekstatična stanja občutile druge religije ali pa celo čarovniki, torej ekstazo povezuje tudi z magijo.

Po Marianeschiju pa bomo drugače definirali ekstazo, in sicer s pomočjo zamejitve hipnotičnega transa. Po najnovejših raziskavah do leta 2000 je bilo celo znanstveno zamejeno, da sta trans in ekstaza dve različni stanji. Razlike so obdelane v sedmih točkah (Marianeschi 2000, 38):

1) Hipnoza je stanje zavesti, podobno spancu, ki je ustvarjeno na umeten način. Aktivni subjekt z različnim sugestivnimi tehnikami (izrazi ali pogledi, fiksacija na objekte itd.) vpliva na drug pasiven ter sicer sugestibilen subjekt.

Ekstaze pa nastanejo kot spontano stanje, ki je popolnoma odporno in neodzivno za sugestije.

2) V globoki hipnozi je oseba nezavestna in se pri prebujenju pokaže kot mentalno zmedena in se ničesar ne spominja (anamnetična).

Za ekstazo pa je rečeno, da je oseba pri zavesti, a se njeni čuti ne odzivajo. Ko se ekstaza zaključi, se vsega spomni in je popolnoma lucidna.

3) V hipnozi je oseba popolnoma odvisna od hipnotizerja in dokumentirano je, da je sugestibilnost največja ravno v tem stanju.

Mnogi ekstatiki pa ne kažejo značaja, ki bi ga povezovali s sugestibilnostjo in tipičnimi lastnostmi pasivnih subjektov. Dejansko se kažejo bolj podobni aktivnim subjektom.

4) Oseba, ki jo je moč hipnotizirati, je ponavadi nevrotična in po klasični definiciji trpi in tudi drugim povzroča trpljenje.

Ekstatik pa prevladujoče nima psiho-patološke osebnosti. To je bilo predvsem podprto z mnogimi raziskavami, kajti mnogi so bili vzeti pod drobnogled zaradi morebitne povezanosti z anksioznostjo in ostalimi pojavi.

5) Pri hipnozi so pogosti pojavi razcepljene osebnosti.

Pred ekstazo, med njo in tudi po njej osebe ohranijo polno zavest lastnega jaza in jo obdržijo v spominu.

6) Pri hipnozah je možno govorjenje in momljanje, ki je nasilno in grobo. Morda tisto, kar je prej omenjal tudi Truhlar kot „pad v podčloveško območje“, čeprav je to drugače uvrščal pod ekstazo.

V ekstazah je tudi možno neko verbalno komuniciranje, a je na dosti višji intelektualni ravni, je moralno in celo estetsko.

Ekstatičar v ekstazi tako lahko pokaže dosti višji nivo intelekta, morale in duhovnosti kot v svojem običajnem stanju.

7) V hipnozi je zavest zelo omejena.

V ekstazah, kakor je bilo pokazano v nekaterih primerih, se zavest kaže, kakor da bi bila razširjena.

Marianeschi to sekvenco zaključuje z ugotovitvijo, da je veliko sodobnih raziskav pokazalo na nevrofiziološko razliko med 'hipnotičnim transom' in 'ekstatičnim transom'. Predvsem, če se naslonimo na raziskave dr. Marca Margnellija in dr. Giorgia Gagliardija, lahko ugotovimo, da so prišli do podobnih zaključkov. (Marianeschi 2000, 40).

Vendar pa je to zgolj klasična šola in njene definicije. V znanosti je lahko prisotno mnogo tokov in v tem pogledu imamo pred seboj tudi drugačne definicije. Moderna šola hipnoze ima na primer malce drugačne poglede na razlike ali podobnosti. Oglejmo si torej še mnenje profesorja Franca Granoneja, ki je med bolj znanimi iz italijanske šole moderne hipnoze, ki morda še bolj osvetlijo, kaj bi bila hipnoza.

Prva trditev, ki jo zagovarja ta šola, pravi, da je hipnoza psihofizično stanje, na katero vplivajo tako psihični kot somatski pogoji, po njihovem mnenju ni potreben hipnotizer. Za njih je dovolj, če se ustvari ideoplastičen monoideizem. To nastopi, ko neka ideja vpade in prevzame celotno zavest (ideoplastično bi tudi pomenilo, da se ideja dejansko manifestira oziroma se tvori v dejanskem svetu tj. na telesu). Hipnoza je s tem pogledom tako lahko avtoindicirana ali heteroindicirana (s strani hipnotiziranca samega ali pa jo sproži hipnotizer).

Kot drugo trdijo, da se pri hipnozi amnezija ne pojavi vedno in da je ta pojav odvisen od globine transa. Nadalje se hipnotično stanje nujno ne nanaša na psihopatološka stanja, ampak se lahko hipnotizira tudi 'normalne' osebe, ki pa imajo v tem primeru posebno fiziološko predipozicijo.

Kot četrto je trans lahko bolj ali manj globok. Pri tem se ne govori več o globini hipnoze, pač pa bolj o vplivu, ki ga lahko ima na konstitucijo hipnotiziranega (glede notranjih organov, čutil, psihe) glede na prirojene ali pridobljene faktorje.

Na koncu pa mora hipno-terapija imeti namen kako kreativno uporabiti možnosti nezavednega, da oseba uresniči samo sebe na določen način.

Tako, pravi Marianeschi, hipnoza zgubi značaj kot bolj precizno in skrivnostno psihofiziološko stanje in postaja slabo definiran način sugestije psihosomatskega tipa, ki je neomejen. Pri iskanju točne definicije je tako predstavljen problem, ker o tem govori veliko mnenj in veliko zamejitev ni čisto začrtanih, tako da je hipnoza lahko hitro precej zabrisana in ima vsaka šola svoj pristop. (Marianeschi 2000, 41).

Profesor Granone tako znova uvršča tudi stigmatizacijo med učinke hipnoze, natančneje samohipnoze. Oseba, stigmatik naj bi v trans padel zaradi mistične krize in njegovo telo ter zavest naj bi reagirala na to ideoplastično, tako da bi se tkivo pretvorilo v stigme na njihovih značilnih mestih preko fiziološko organskega nivoja.

Na te mistične sile, ki bi vodile v stigme in prej še avtohipnotično stanje, ki tvori ideoplastične pojave, naj bi vplivala vernost, pričakovanje okolice (ko bi se zgodilo na svetih krajih). Primerja ta trans tudi s stanjem, ko človeka 'nosi luna', pri katerem je zavest tudi v bolj somračnem stanju, veliko delovanja pa bi lahko izhajalo iz dela podzavesti, ki je instinktivno-afektivna.

Granone se tako po Marianeschiju dotakne tudi čudežnih ozdravitev na primer v Lourdu, ki so bile opazovane na osebah, ki so med 15 in 30 letom starosti. Takrat naj bi bilo insintktivno-afetktivno življenje bolj bujno in tudi živa plastična sila podob. Da pa pride do dogodka, je potreben energetski potencial, ki ga lahko povzroči trpljenje ali pa hipnotični trans. Tudi ko je organizem premlad ali prestar, nima take predispozicije v smislu energetske polnosti in vitalne zmožnosti ter ne pride tako lahko do čudežnega dogodka. Marianeschi celo pravi, da mu je prof. Granone pisal glede tega pojava in na koncu celo zatrdil, da nekaj časa pred smrtjo, ko človek v sebi nima več toliko vitalnih moči, 'stigme' lahko izginejo (v narekovajih, ker je dvom o pristnosti stigem). To pa je predvsem zaradi tega, ker je ideoplastična moč v človeku dejansko vezana na vitalno moč. Ko pojenja vitalna, tako pojenja tudi ideoplastična. (Marianeschi 2000, 42).

Čeprav se zdi, da Harrison morda sledi tej moderni šoli, morda pa jo zabriše z psihisomatsko teorijo, bi veljalo na tem mestu omeniti njegovo razmišljanje o stigmah.



Omenja Ashleya Deana, odrskega hipnotizerja. Ko ta prepriča nekoga, ki je izpričano alergičen na volno, da je predmet, s katerim se ga dotakne volnen, bo ta oseba dobila alergijsko reakcijo, kot da bi se je dotaknil z volno. Tako Harrison premišljuje, če ni bilo podobno pri sv. patru Piju. Na začetku je zaradi svoje mistične 'pobožnosti' zapadel v stanje avtohipnoze in se prepričal, da je neki predmet, ki se je dotaknil njegove kože, morda žebelj ali sulica. Tako so pojavile stigme. (Harrison 1994, 161-162).

Te stigme je morda zavestno vzdrževal, najverjetneje z močjo avtohipnoze ali natančneje ideoplastične moči. Čeprav Harrison izrecno ne omenja ideoplastičnih moči, pa nadaljuje, da je morda sv. pater Pij, ko je videl, da je star, ni mogel več tako dobro vzdrževati svojih stigem in so se tako postopoma zacelile kot vsaka rana. Zanimiva teorija, ki do neke meri sledi prof. Granoneju, a, kot je prej rekel Marianeschi, ponavadi vsaka rana pušča brazgotino, še posebej tako globoka. Vprašanje je tudi, kako globoka je lahko rana, 'zadana' s pomočjo ideoplastije.

Za konec pa zopet pogledimo učence Granoneja. Profesor Aureliano Pacciolla, ki velja za učenca Granoneja, podobno sledi svojemu učitelju in stigme, krvavi pot in ostale podobne pojave uvršča v široko paleto ideoplastičnih pojavov avtosugestije, zavestne ali nezavestne. Nadalje se posveti ozdravljenjem v Lourdu in jih opiše kot pojave, ki so povzročeni s strani zelo prisotnih fideističnih (verovanjskih) elementov in ozračja, ki je močno sugestivno. Po njegovo vsi ti elementi povzročijo nastanek tudi raznih patologij.

Tako pravi Marianeschi, da je sam Bureau Médical di Lourdes tudi sam pri svojih raziskavah prevzel kar nekaj elementov teorije prof. Granoneja glede ozdravitev. Pravijo namreč, da je pri teh primerih delovala ideoplastična moč na podlagi vere. Ta vera je dejansko po njihovem podlaga za te nerazložljive čudeže.

Vendar pa Marianeschi ugotavlja nepravilnosti glede njihovih postopkov ne samo na ravni hipotez ampak tudi same uporabe deduktivne metode. Svoje ugotovitve povzame nekako v štirih točkah (Marianeschi 2000, 43-46):

- 1) V prvi točki povzame, da je hipnoza posebno psihofizično stanje, ki je nujno psihopatološko in je v večji ali manjši meri dostopno vsem in se da v tem stanju vplivati psihično, somatsko in na notranje organe in s katerim se lahko pojasni ne samo mnogi mistični pojavi, temveč tudi čudeži Lourda in evangelijev. Če vse to drži, se potem sprašuje, zakaj ne bi bilo dosti bolj primerno in humano, če bi to metodo uporabljali pri

zdravljenju organskih bolezni, kakor so maligni tumorji (neoplastika), bolezni centralnega živčnega sistema in razne kužne bolezni. Zakaj do tega ne prihaja?

2) Ugotavlja, da je žal domet pozitivnih učinkov hipnoze manjši. Dobro naj bi dokazano vplivala na določene bolezni: astmo, hipertenzijo, druge kožne bolezni, ki so na vazomotorični ali alergični bazi in čire na dvanajstniku. To je tudi večinoma izpričano. Tudi psihoterapijo so videli na splošno kot medicino, ki ni vedno zanesljiva in ima takšno ali drugačno učinkovitost zdravljenja. Klinično pa še ni bilo dokazano, da bi hipnoza pomagala pri zdravljenju organskih in smrtnih bolezni. Tudi prej omenjeni prof. Granone našteje, da hipnoza in psihoterapija pomagajo pri zdravljenju le tistih bolezni, ki ne sodijo v ti dve kategoriji (npr. alergije, obsesije, nervoze, odvisnosti in podobno).

3) Nadaljuje, da teorije, da so stigme produkt hipnoze ali avtosugestije, niso še klinično potrdili v nobenem laboratoriju. Nasprotno, pravih stigem, ki kažejo spremembe na konkretni organski ravni nikoli niso reproducirali v laboratorijih. Tiste 'stigme', ki jim jih je uspelo proizvesti, so na vazomotorični (pojavi povezani s krčenjem in širjenjem žil) kožni ravni, ali pa največ, kar je, da se pojavijo na ravni mehurjev na koži. To je preučeval predvsem Paul Gordon L. Marianeschi pa nadaljuje, da nekateri drugi tudi niso poskusov izvajali po metodah, ki jih je predlagal J. P. Stuclyffe, eden vodilnih raziskovalcev hipnoze v Avstraliji. On je vzpostavil neki standard kontrole. Vsekakor nobena laboratorijska raziskava ni pokazala na stigme. Sicer hipnoze lahko pod takšnimi in drugačnimi pogoji privedejo do vazomotoričnih kožnih pojavov, nikoli pa jim ni uspelo dokazati kožni pojav neprestane krvavitve, simbolične, nenadne, brez *flogoz* (vnetij zunanjih delov telesa), ki ne oddajajo gnoja in so včasih celo dišeče.

4) Tudi če se ozremo na hipotezo idoplastičnosti po Granoneju, lahko vidimo, da marsikaj ne drži. Na primer malo pred smrtjo ni dokazano, da se ideoplastična moč tako zmanjša, da ne morejo več vzdrževati stigem. Primer je že sv. Frančišek Asiški, ki je izpričano imel stigme tudi po smrti (večina ljudi je šele takrat odkrila ta pojav pri njem). Ostali mistiki, kot je bl. Lucija Viterbska, pa so jih nehali imeti še, ko so imeli obilo življenjske energije. Če pa se je nanašal na patra Pija, pa smo že prej prišli do zaključka, da so rane sicer izginile malo pred smrtjo, a niso pokazale nobenih znamenj normalnega celjenja, to je brez vsakršnih sledov brazgotin. Morda je prof. Granone menil, da je v

svoji agoniji našel dovolj ideoplastične sile, da je tako pozdravil svoje rane proti vsem naravnim zakonom. Te rane so bile luknje, ki jih je nosil čez teh 50 let. Razen če profesor ni mislil, da lahko ta sila sploh na prvem mestu povzroči take rane.

Glede ozdravljenj ima Marianeschi tudi zadržke, saj če se pogleda arhive, se ugotovi, da je ljudi med 15. in 30. letom starosti, ki so ozdraveli, ravno toliko, kot je tistih, ki so izven tega intervala. Tako je v področju, ki je pod 15. letom starosti kar nekaj otrok starih 2-3 leta. Tem pa bi zelo težko pripisali katerokoli obliko ideoplastike. Hipnoza kot vzrok stigem je tako ovržena zaradi nedoslednosti in tudi različnosti pojavov. Hipnoza je tako uporabna le pri zdravljenju nekaterih oblik psihičnih obolenj, ne moremo pa reči, da so stigme del njihovega delovanja. Stigme lahko le posnema do zelo omejene mere, pa še to ne potrjeno na dovoljšnji količini primerov.

#### **1.1.4 Teorija psihosomatike ali stresa**

Sedaj pa posvetimo še nekaj pozornosti zadnji teoriji, ki je hkrati v današnjih časih postala zelo popularna. Kot smo že prej omenili je po tej teoriji značilno, da naj bi prišlo do somatizacije pri osebah, ki so stigmatiki. Te osebe naj bi imele neko mistično doživetje. To mistično doživetje naj bi jim prineslo veliko čustvenih vplivov in predvsem stres. Ta naj bi se preko psihosomatskih kanalov pretvoril v stigme.

Marianeschi sicer pravi, da je po nekaterih novejših raziskavah bilo prikazano, da se to, kar je doživeto po psihi, lahko prevede v telesno spremembo, torej v somatizacijo, preko kanalov, ki so jih prepoznali kot enake strukture, ki se aktivirajo po stresu. Te strukture proizvedejo psihofiziološke ali psiho-vedenjske odzive, ki so namenjeni vzdrževanju fiziološkega ravnovesja (homeostaze) in preživetju vrste.

To so štiri fiziološki kanali, ki vplivajo na somatizacijo: sam živčno-mišični aparat, nevo-vegetativni sistem, psiho-nevroendokrini sistem in imunski sistem. Ti kanali se lahko aktivirajo z voljo ali s čustvi. Medtem ko dejanje, ki je sproženo in motivirano od volje dejansko lahko vpliva le na prečnoprogasto mišično tkivo, pa čustva, ki zadevajo vse prej omenjene štiri sisteme, niso pod direktnim nadzorom volje

in so do velike mere avtonomna.

Iz tega izhaja potreba po preučevanju čustev, da bi razumeli somatizacijo. Trenutno pri preučevanju tega fenomena sodelujeta dve znanstveni veji, in sicer znanost psihosomatike skupaj s specializirano znanostjo, ki preučuje psiho-fiziologijo pri čustveni aktivaciji in temelji na eksperimentalnih študijah, ki pa po Marianeschiju z vidika metodologije niso kaj posebnega.

Somatizacija je po njihovih raziskavah čisto normalen pojav, ki se lahko razvije v patologijo, ko dolgotrajen stres spremeni delikatno ravnovesje, ki ponavadi obstaja med psihoemotivnimi izkustvom, fiziološkimi reakcijami in vedenjem. Odpoved ravnovesja, ki vzdržuje odnos med psihofiziološkimi in psiho-vedenjskimi faktorji, kakor razlaga Paolo Panchieri (Marianeschi 2000, 48), je odvisna od silovitosti in tega, kako kroničen je ta čustveni stres, po drugi strani pa tudi od drugih pogojev, ki jih lahko uvrstimo v psiho-patološko strukturo osebe. Te dedne predispozicije za psihopatologijo, ki jih v študijah pridevajo k pogojem za somatizacijo, ki so do zdaj dobro znane, pa so navzoče pri nezrelih ali celo histeričnih osebnostih.

Tako pri vsemu naštetemu Marianeschi upravičeno zaključi, da v luči povedanega zares obstaja klinično dokazana entiteta, ki je definirana kot psihosomatska bolezen. Ta bolezen pa se izraža na dveh področjih: psiho-vedenjski del je zanimiv predvsem za psihiatrijo, psiho-fiziološko organski del pa je zanimiv za interno medicino ali kirurgijo.

Drugače povedano pa moramo reči, da do zdaj še ni bilo zadostno pokazano, da bi lahko organi oboleli tudi iz psihoemocionalnih razlogov. Tako se moramo vprašati, če lahko tudi fizični pojavi mističnega stanja privedejo v psihosomatsko tvorjenje bolezni. Še posebej je tu vprašanje, ker ima mistična ekstaza skoraj vse karakteristike močnega stresorja, predvsem takrat, ko se pojavlja pri osebah, ki so psiho-organsko krhkejše, če morda do tega dejansko ne privede zaradi teh navedenih razlogov. Kot je bilo prikazano pri hipnozi, pa je morda pripisovanje tolikšne moči spremembam, ki bi jih prinesel stresor, malce prenačljeno.

Napredek, ki ga je znanost prinesla, nam sicer že kaže različne relacije povezanosti med delovanjem stresa na telo, potrebno pa je priznanje, da še v marsičem nismo prišli do konca delovanju človeškega telesa ter vsem kompleksnim povezavam

med psiho in telesom. Tako je tudi somatizacija izmuzljiva in bi jo težko označil za tipičen pojav. Kot smo morda izrazili tudi pri hipnozi, učinki hipnoze na telo niso bili klinično dosledni. Od tistih primerov na primer, ki jih je omenjal Harrison, jih je le nekaj pokazalo želeno stopnjo spremenljivosti telesa (Harrison 1994, 12-16), pa še ta, kot smo ugotovili, ni bila tako velika, kot se povalja pri pravih stigmah (le kožne spremembe v dosti manjši meri).

Tudi tu Marianeschi ugotavlja netipičnost delovanja somatizacije na ciljne organe. (Marianeschi 2000, 48-49). To pomeni, da pri somatizaciji ni vedno tipičnega organa, ampak so lahko prisotne variacije mest delovanja (to pomeni različni organi) somatizacije od primera do primera. Študije Selyeja v petdesetih letih prejšnjega stoletja so pokazale, da različnost stresorja ne vpliva na različnost neuroendokrinih odzivov. Selye je sicer res imel klinično testirane le stesorje, ki so po kvaliteti bolj kritični, to je bolj nasilni in intenzivni. Bolj splošno so to ugotavljali drugi avtorji. (Marianeschi 2000, 49).

Predvsem pa bi bilo potrebno tudi izvorno ugotoviti, zakaj splošna sistemska reakcija, kot je stres, lahko vpliva z lezijami le na neki določeni organ in ne na drugega. Da bi se to pokazalo, mora obstajati že neka bolezen na organu samem, poleg pa je treba vzeti v zakup še splošno neravnovesje v temeljnih obrambnih sistemih (imunski, nevrovegetativni in endokrini) in druge patogene dejavnike, kot so konstitucija, dednost in ostalo, kar se potem izrazi tako, da je lahko en del (ciljni organ) manj odporen na sicer splošno delovanje stresa.

Za psihološki del preučevanja pa je rečeno, da je možno, da se razvijejo različne bolezni na organih. Žal pa kliničnih dokazov ni dosti. Vse raziskave, ki skušajo pokazati anamnetično in psihodinamično delovanje, so se izkazale za nekoristne. Prav tako je splošno sprejet kriterij, da pojav psihosomske bolezni še nujno ne kaže na prisotnost katerega od specifičnih psiholoških stanj. Tudi izkušnje iz psihologije in psihoanalize kažejo na to, da morajo biti psihološki elementi izraženi verbalno in ne preko simbolne govornice telesa.

Tako lahko rečemo, da je stigmatizacija dejansko drugačna od človeške somatizacije. (Marianeschi 2000, 50). Pri stigmatizaciji ne moremo opaziti tipičnih elementov, ki so pri somatizaciji. Za primer si lahko vzamemo že, da je pri somatizaciji

značilen pojav, da ima netipično delovanje na ciljne organe. Za stigmatizacijo pa moramo reči, da je vse prej kot netipična, saj so ciljni organi zelo tipično razporejeni: pri pravi stigmatizaciji vedno gre za lezije na rokah in nogah ter prsni strani (ostali pojavi pa so različni od primera do primera). Prav tako so lezije specifične in tipične za čustveni vzrok, ki te lezije proizvede, ter nedvoumno predstavljajo križanje. To križanje je po navadi kontemplirano in si ga v živo predstavljajo. To naj bi bil čustveni vzrok za nastanek stigem.

Po drugi strani pa je dovzetnost za somatizacijo zopet podobna kot pri histeriji in hipnozi, tj. oseba, na katero somatizacija še posebej vpliva, je tudi prej omenjena nezrela osebnost in dovzetna za nevroze. V našem primeru pa je zopet dokazano nasprotno. Pri stigmatikih so prisotne kvalitete, ki preprosto onemogočajo nastanek psihosomatskih bolezni. Mnogo oseb s stigmami je kazalo, da imajo odsotnost konfliktno anksioznosti predvsem zaradi zaupanja v Božjo Previdnost, da imajo sposobnost, da ne delujejo narcisistično, imajo smisel za humor, živo bistroumnost. (Marianeschi 2000, 51). Te kvalitete so pomagale, da so nekateri stigmatiki postali zelo vplivni v svojem času tudi na politični sceni. Zelo težko je verjetno, če bi blažena Lucija Viterbska kazala znake bolj značilne za somatizacijo, da bi tudi za dalj časa ohranila mesto svetovalke na dvoru ferrarskega grofa. Prav tako ne gre pozabiti reformatorske dejavnosti svete Katarine Sienske.

Tako je zelo težko šteti stigme pod psihosomatske bolezni že, če jih vzporejamo samo glede na nekatere pojme vzete iz psihofiziologije, prav tako pa je psihosomatska teorija neosnovana, če jo poskušamo razložiti zgolj na temelju fiziologije človeka. Marianeschi na temelju raziskav že prej omenjenega Sirtorija, Ojettija in ostalih stigmatizacijo in somatizacijo dokončno loči v petih točkah (Marianeschi 2000, 51-53):

- 1) Vazokonstrikcija (oženje žil), ki je simpatično-adrenalinska, je značilna za prvi telesni odziv na stres in je ne moremo imeti za patogenski mehanizem stigmatske nekroze zaradi zelo preprostega dejstva, da stigme takoj po pojavitvi začnejo krvaveti. Tega pa ne moremo reči za ishemijo, ki se pojavi pri vazokonstrikciji.
- 2) Pri stresu ne moremo reči, da je vazokonstrikcija omejena le na neki določen del telesa in se nikoli ne more omejiti po definiciji, ampak je – kakor na primer naravni pojav poraščenosti – razširjena po skoraj vsej površini kože. Za stigme pa je znana

omejenost na določena področja Kristusovega trpljenja.

3) Stigme se od nekroze razlikujejo po sami obliki in so dosti bolj okrogle ter so resnično videti, kakor da jih je povzročil koničast predmet.

4) V psihosomatski medicini še ni znana nobena spontana lezija, ki bi se pojavila tako hipoma. Samo lezije, ki so nastale zaradi travme, so lahko praktično spontane, toda stigme pa so po definiciji hipnega nastanka. Kar je še več, vse spontane lezije še vedno potrebujejo čas, da se pojavijo: globlja ko je rana, več časa potrebuje, da nastane. Rane na želodcu, ki so stresnega izvora, so najverjetneje najhitrejša lezija, ki lahko nastane, a še vedno potrebuje 72 ur, da se umesti v želodčni steni.

5) Stigme so edinstvene. Katerekoli drugo tkivo, ki je bilo na telesu dlje časa, po navadi pusti brazgotine, ko se pozdravi. Prav tako velja za somatizacijo. Stigme pa po izginotju ne puščajo nikakršnih brazgotin.

Tako zaključujemo obravnavo teorij, ki so povezane z naravnim, telesnim izvorom stigem. Kakor smo videli, je naravna teorija za stigme dokaj mlada, saj je za ta osemstoletni pojav bila prisotna zgolj zadnjo četrtino. Že iz tega podpoglavja pa je razvidno, da je ta teorija zelo razvejana in razširjena. Naravne teorije so tako uživale veliko popularnost ne samo velikih množic navadnih skeptikov, ampak so po njih posegale tudi zelo velike in učene osebe. Na koncu lahko povemo, da vsekakor zaradi tega ne moremo tega imeti za suho zlato, saj so zgolj teorije, ki so jih predlagali iz take ali drugačne dobre vere. Ker pa so že stari Rimljani govorili, da *errare humanum est*, torej, da je motiti se človeško, moramo tudi to vzeti *cum grano salis*.

Zunanja dovršenost teorij, ki jim lahko posodi dobro ime še tak znanstvenik, še ne pomeni njihove vsebinske dovršenosti, kot je bilo mogoče spoznati preko del, ki jih je obravnaval predvsem Marianeschi. Stigme se tako kažejo kot pojav, ki je še nepojasnen, a že kar do neke mere definiran s strani interne in psihološke/psihiatrične medicine. V grobem, če človek pošteno in odprto pristopi do tega pojava, naleti na skrivnostne prvine, ki pa jih naša medicina še ne zna zadostno pojasniti. Kakor na primer pri nekaterih teorijah, ki se tiče psihosomatskih izvorov stigem, lahko trdi, da je vse nekako del delovanja nevroendokrinega sistema in možganov kot odziv na stres, pa lahko tudi trdimo, da na področju možganov kar nekaj stvari še ostaja skrivnost.

Delovanje možganov in stresa je še v stanju preučevanja in lahko rečemo, da se s pridnostjo raziskovalcev vsak dan odkrije kakšen nov del te skrivnostne sestavljanke. Tu govorimo o delovanju možganov, ki je s pogleda medicine večinoma naravni pojav.

Stigme pa so pojav, ki je do neke mere začrtan, a vsekakor še bolj skrivnosten, kot je naše znanje o enem najosrednejših organov. Po tem poglavju pa je bilo prikazano, da je naravni izvor stigem izrazito postavljen pod vprašaj, saj niti ena teorija ne zdrži kritike in se do potankosti ne ujema z opažanji, ki jih predpisuje že osemstoletna tradicija preučevanj stigem. A tudi stigme niso pojav, ki bi bile tako točno določene, da bi jih vse spravili v eno šablono. Resda da popolne stigme, kakor pravi Summers, zajemajo pet osnovnih mest Kristusovega trpljenja. (Summers 1950, 118). Še vedno pa lahko ugotovimo, da imajo stigme kar nekaj variacij gledano od osebe do osebe. Kot ugotavlja Harrison, pa se širijo ne samo geografsko ampak tudi meddenominacijsko. (Harrison 1994, ix). Stigme se torej na neki način spreminjajo ali pa niso nikoli bile statične, saj njihov izvor morda ni zgolj naravno delovanje, ampak bi lahko pojav pravih stigem dejansko bil nadnaravna resničnost.



## 1.2 Stigme kot mistični pojav

V prejšnjem poglavju smo si ogledali stigme kot zgolj naravni pojav, oziroma kot bolj telesni pojav. Razni avtorji imajo o tem še vedno svoje mnenja, o čemer smo povedali že kar nekaj. V tem poglavju pa se bi malce ustavili pri vidiku, da so stigme v svojem bistvu nadnaravni, mistični pojav. Pogledali bi nekaj teologov in njihovih pogledov na vso pojavnost stigem kot mistični, nadnaravni pojav. Vendar pa je treba že na začetku opozoriti, da so stigme na neki način še vedno do neke mere telesni pojav, tako da bo morda prišlo do križanja s prejšnjim poglavjem. Kot prvi del, ki je lahko dan v razmislek, je že prej povedana povezava stigmatikov z ekstatiki. Vsak stigmatik je ekstatik (obratno sicer ni moč trditi, saj vsak ekstatik nujno ne kaže znamenj stigmatizacije), ekstaza pa je večji del domena mistike. Za stigmatizacijo je bilo ugotovljeno, da je pridobljena v ekstazah, tako trdijo mnogi avtorji, med katerimi omenim zgolj Marianeschi in Summersa (Marianeschi 2000, 54; Summers 1950, 61). Zakaj so mnogi avtorji stigme pripisovali prej zgolj naravnim pojavom? Problem bi lahko bil že v samem pojmovanju izvora ekstaz ali zamaknjenj.

### 1.2.1 Delitev drugih ekstaz glede na izvor

Kot smo že prej ugotovili s Truhlarjem, je ekstaza definirana le kot stanje človeškega telesa. Ekstaza ima lahko po definiciji več izvorov. Obstajajo torej druge ekstaze, ki nas sicer pretirano ne zanimajo, je pa dobro, da jih omenimo vsaj za definiranje nekega okvirja delovanja. Omenimo prvo, ki je bila že malce izpostavljena. To je ekstaza patološkega stanja. Pri njej pride, ko ima oseba psihopataloško nagnjenje. Omenjeno je bilo histerično stanje in pri teh osebah bi lahko prišlo do neke določene ekstaze. Marianeschi k temu prideva tudi ekstazo, ki je inducirana s pomočjo farmakoloških sredstev, to je s kemičnimi substancami. (Marianeschi 2000, 55). Vendar pa bi jo bilo treba od tega ločiti, ker je možno enako 'neravnovesje' doseči zgolj s kemičnimi substancami in to bi bila še ena, kemična ekstaza. Tam bi s pomočjo teh substanc (droge, drugih kemičnih sredstev s podobnim delovanjem) oseba poskušala preseči zgolj zemeljsko zaznavanje in bi prešla v druga stanja ali pa tudi ne bi imela

tega namena in je to zgolj stranski učinek nekaterih od teh substanc, ki jih bi uporabila v drug namen. Seveda pa je dejanski prehod v druga stanja tu vprašljiv in še nedokazan ter je morda le produkt možganskih valovanj in ne kakšnega drugotnega vira.

Vrnimo se raje k psihopatološki ekstazi, ki jo priznavata oba, Truhlar in Marianeschi, kot dokaj pogosto. Pri tem pojavu je moč reči, da je oseba, ki doživlja to izventelesno izkustvo, to dobila iz drugačnega vira. To je psihokemično neravnovesje v možganih, ki se kaže le kot fiktivna fiksacija na neki določen objekt. Ta oseba torej ni deležna ekstaze v pomenu, da je mistično preseljena na drugo raven, ampak si jo zgolj zamisli. Tako ni v nobenem primeru povzdignjena v višje sfere bivanja, ampak se v svoji bolezni zgolj oklepa zemeljskega in se tako plazi po človeški ravni ali pa celo zdrkne še nižje in postane podčloveška. To bi pomenilo – kakor smo omenili že v prejšnjem poglavju –, da se oseba začne vesti grobo in napadalno, dosti drugače kakor prej.

Nadalje pa obstaja še drugačna ekstaza, ki jo bomo definirali kot filozofsko ekstazo. Lahko bi termin bil drugačen, a morda se je ta pojav začel prav pri filozofih. Gre za ekstazo, ki se lahko pojavi tudi pri drugih dejavnostih in zahteva vključevanje tudi drugih čutov, na primer tudi pri skladanju glasbe (tam je bolj artistična ekstaza). Človek se tako poglobi v materijo preučevanja in tudi v druge povezave, in po nekem nedoločenem času takega napora pride do nekakšnega preboja. Iz intenzivnega intelektualnega naprezanja in prizadevanja človek za nekaj časa preide v novo stanje. V tem stanju mu je marsikaj, kar je prej dosegel le z veliko težavo, dosti bolj dostopno in jasno. Iz tega stanja tako odnese to, za kar si je prizadeval, in morda še kaj več, česar ni nikoli pričakoval. Spomnimo se za primer filozofa Arhimeda. Ta je imel vsaj dvakrat takšno stanje. To je oboje anekdotično, a nekako prikaže, kako lahko pride do pojava filozofske ekstaze.

Prvič je bilo, ko je poskušal odkriti, ali je krona, ki mu je bila zaupana, iz čistega zlata ali ne. O tem je premišljeval venomer, tudi ko se je kópal. Končno se mu je utrnila ideja in najverjetneje je takrat bil v ekstatičnem stanju, saj je kar gol stekel na ulice in vpil sloviti »Eureka!« oziroma »Našel sem!«. Drugič pa je bilo že blizu njegove smrti, ko so Rimljani prebili v oblegane Sirakuze in so tam, kjer je študiral (naj bo to na pesku ali v kakšni knjižnici), vdrli rimski vojaki. Arhimed je bil v ekstatičnem stanju, saj ni niti čutil meča, ki mu je prebodel telo. (Summers 1950, 95). Zabrusil pa naj bi znani rek:

»*Noli tangere circulos meos*,« ki ga najverjetneje ni izustil v latinščini. Kdo bi lahko trdil, da je potem to stanje značilno kar za nekaj predanih profesorjev ali drugih intelektualnih delavcev, a to še ne pomeni, da filozofska ekstaza ne bi obstajala. Drugače pa te tri ekstaze pozna tudi Marianeschi (te so pri njem poimenovane kot filozofska, artistska in mistična). (Marianeschi 2000, 56).

Vmes med filozofsko in demonično ekstazo je še nekaj nedefiniranih ekstaz. Tu gre omeniti ekstaze neoplatonikov (zlasti Plotina). V svojem izvoru so najverjetneje filozofske, a gredo v drugo stanje ne samo na podlagi intelektualnega napora in se križajo z neko misterijsko ekstazo, ki je podobna mistični. (Summers 1950, 86). Prav tako bi v ta koš lahko dal ekstaze nekaterih verstev, na primer pri budizmu ali hinduizmu. Tam s pomočjo joge in ostalih praks verniki prehajajo v druga stanja. Zlasti pri teh je lahko velik del teh vplivov demonično delovanje, že samo, če prisluhnemo mnenju kakšnega pravovernega eksorcista. Izkušnje kažejo, da so spolnjevanje teh vzhodnih praks in demoničnega delovanja večkrat povezana. (Amorth 2013, 140-142).

Naslednja ekstaza, ki jo bomo definirali je izvenzemeljskega izvora, namreč demonskega. Kako se oseba podvrže temu stanju, je lahko znano že iz osnovnega poznavanja krščanske vere. Včasih je to skrivnost, ki je znana le Bogu in demonu, ki je dobil oblast nad določeno osebo. Včasih pa je razlog dosti bolj očiten. Vsako ukvarjanje z okultnim ali magičnim ali celo spiritističnim lahko demonične sile pritegne na določeno osebo, predmet ali kraj. Če je to na osebo, bo ta izkušala stanje obsedenosti, posedenosti in ostale pojave, ki so v domeni diaboličnega. Ker hudič lahko po dovoljenju Boga tudi replicira skoraj vsak božji čudežen pojav mistike, kakor smo že prej omenili, je diabolična ekstaza tudi del tega.

Za ilustracijo bomo omenili primere, ki jih navaja Summers. Denimo, da je obstajalo nekakšno zamaknjenje, ki so ga imele coprnice oziroma čarovnice, da so bile lahko nekako prisotne pri svojih srečanjih. Summers to navaja tudi po bolj znanih knjigah, ki pa niso katoliško podprte, kot je na primer *Malleus Meleficarum*, znano delo o čarovništvu in preganjanju čarovnic, ki ga je napisal Heinrich Kramer *alias* Inquisitor. Zanimivo za tega avtorja pa je bilo, da je bil veliki zagovornik stigem Katarine Sienske. (Herzig 2013a, 316). Čarovnice same naj bi doživljale nekakšna zamaknjena, potem ko so se namazale s svojimi groznimi mazili. Njihova telesa so kakor mrtva ležala dve ali

več ur, medtem – Summers navaja inkvizitorja Ciruela – naj bi njihovi duši zlodej prikazoval različne umazanije in grozodejstva čarovniških srečanj. (Summers 1950, 90). Okultizem je tako velika vstopna točka za diabolično delovanje, in če se z njim ukvarjajo tudi kleriki, ni nujno, da so pred njim zaščiteni.

Navedli bomo samo še en primer diaboličnega zamaknjenja. Spiritizem je zelo nevarno početje. Summers navede, da se je po J. Godreyu Raupertu neki bolj svobodomiselni duhovnik začel baviti z okultnim, s samodejnim pisanjem in podobnimi spiritističnimi aktivnostmi. To, kar je prejemal, naj bi bilo čudovito in čisto. Po nekaj tednih pa je delovanje pokazalo svoj pravi obraz, saj zamaknjenj ni več moral kontrolirati in tudi vanje se je vtihotapilo nekaj prostaškega in grdega. Ekstaze so ga dejansko izčrpavale in na koncu naj bi klavno končal. (Summers 1950, 92).

### **1.2.2 Notranji in zunanji vidiki pri krščanski ekstazi**

Že zdaj ko smo se sprehodili po natančnejši definiciji tega, kar ni prava, mistična ekstaza, smo lahko ugotovili, kako hitro lahko torej človek začne mešati različne ekstaze in potem tudi stigmatike lahko da v ta ali oni tip. Važno pa je poudariti, da nas zanima predvsem tisti tip ekstaz, ki privede do pristnih stigem. Te ekstaze privedejo človeka iz sebe, kot je bilo pokazano že pri drugih ekstazah. To je nadnaravni pojav, ki človeka vzdigne nad njegov navaden nivo in mu omogoči dosti višjo zaznavo in kontemplacijo transcendentnega ali celo Božjega. Za tvorjenje stigem pa se moramo dejansko omejiti ne samo na mistično ampak na mistično krščansko. Le krščanska ekstaza je stigmotvorna. (Marianeschi 2000, 56). Ta pa je sestavljena iz dveh elementov.

Prva se tiče notranjega. Ekstaza človeka popelje do videnja in kontempliranja Boga in njegovih milostnih darov ter danosti. Kar se dogaja ,je skrito pogledom vsem razen morda ekstatiku in Bogu samemu. Drugi elementi take ekstaze pa so dodatni in so večkrat nenavadni in vidni. Ti elementi so seveda tudi večkrat nepojasnljivi s strani današnje znanosti, čeprav se kažejo psihično ali fizično.

Prvi del je težko preverljiv, saj se lahko izrazi le verbalno pred ekstazo, med njo in po njej (včasih pri ekstazah oseba dobi razodetja, ki jih nato posreduje zbranim).

Problem pa je, ker je oseba v tako visokih sferah, da pri vrnitvi ne more najbolje posredovati svojih izkustev. Ker je bila prej v višjih sferah, kjer je vse lepše, resničnejše in boljše, ter potem zopet pride v navadno zemeljsko sfero, je težko s takimi 'omejenimi' komunikacijskimi sredstvi zajeti in posredovati nekaj tako skrivnostnega. Ekstatiki so potopljeni v morje sladkosti ali bolečine, ki pa se v navadno zemeljsko govorico ne more prevesti. Edino, kar lahko ugotovimo pri njih, je, da so dejansko spremenjeni na bolje. Pri diaboličnih ali drugih ekstazah se tudi zaznava spremembe na osebah. Zlasti pri diaboličnih lahko trdimo, da se osebe nezadržno bližajo propadu. Pri pravih, krščanskih ekstazah pa se opazi razširjeno zavest, krepitev volje in delovanja ter izboljšanje psiho-vedenjskega ravnovesja. Prav tako se krepi inteligenca in krščanska ljubezen. Osebe so tako dosti bolj socialno aktivne, kot so bile pred ekstazo.

Drugi način in tudi možnost za preučevanje ekstaz pa je preučevanje pojavov, ki spremljajo ekstaze. Ti so resnično neka posebna simbolna govorica, s katero tudi Najvišji pokaže na to, kaj sporoča ostalim. Preučevanje teh pojavov se je v zgodovini kar nabralo. Summers tako lahko našteje kar devetnajst pojavov, ki spremljajo mistike, in veliko se jih razodeva med ekstazo. (Summers 1950, 60-79). Cel nabor se lahko najde na navedenih straneh, nekateri pojavi pa so tudi med temi, ki jih navaja Marianeschi: »Lebdenje, *fotofanija* ali prežetost s svetlobo, *hematohidroza* (krvavi pot), bilokacija, neznanska teža, podaljšanje udov, glosolalija, pojav prijetnega vonja, daljša *inedija* preko fiziološke omejitve, **stigme**.« (Marianeschi 2000, 57; poudarki moji).

Tako vidimo, da je stigmatiziranost del krščanske mistike, čeprav ni nujno zelo razširjen. Prav tako je potrebno omeniti, da se cerkveno učiteljstvo uradno še ni izjasnilo glede pojavov stigem. (DS, s.v. stigmatas 14, 1242). Obstajajo sicer kriteriji glede pristinih stigem (ki smo jih omenili v prejšnjem poglavju), je pa res, da noben krščanski mistični pojav avtomatično ne zagotavlja, da bi dotična oseba bila spoznana za svetniško. Tako se Cerkev raje posveti njihovim herojskim krepostim ali odsotnosti le-teh kakor pa preobilici mističnih pojavov, ki bi jih spremljali. Cerkev se torej ravna po načelu, ki je opisano v Mt 6,20: *Po njih sadovih jih boste torej spoznali*.

Često so stigmatiki svoje stigme prejeli v videnjih, potem ko so kontemplirali križanega Kristusa, ali je 'skrivnostna oseba' zadela njihovo telo z žarkom luči ali z ognjem ali z razbeljenimi orodji. Njihovo notranje zrenje je naravnano na Ljubljene

in je izrazito kristolično. Stigmatiki so v kontemplaciji, zrenju križanja in Križanega začutili veliko željo po tem, da bi se priličili Kristusu in mu postali podobni v vsem. V duhovno-teološki tradiciji tako vzhoda kot zahoda je bila ekstaza karizmatičen kraj za tako preobličenje in je tako postala običajen pogoj za prejem stigem. (Marianeschi 2000, 57).

Stigmatiki so tako podobni Kristusu po svojih dušah, saj živijo kot mnogo mistikov ali zelo dobrih kristjanov. Za stigmatike pa je še posebej značilno, da zadostujejo dvema pogojema: prvi je, da imajo veliko osebne in nežne ljubezni do Jezusa Kristusa. Drugi pogoj pa je želja, da za vsako ceno pridobijo zveličanje vseh duš, tudi grešnikov. Seveda pa ne moremo reči, da se tak način razmišljanja pojavlja zgolj v ekstazah. Ta stanja ponavadi služijo, da v stigmatikih med drugim tudi ojačajo že prisotne kreposti, ki so jih razvili v vsakdanjem življenju.

Glede prvega pogoja lahko rečemo, da je ljubezen zastopana v vsakršni mistični literaturi in da je, ker razmerje stigmatikov govori predvsem v prid ženskam, ta odnos sinovski ali pa zaročniški. Ne smemo pa omejevati tega z definicijami, saj je na primer pri moških morda manj poudarjen zaročniški del odnosa in je bolj sinovski ali pa celo drugačen, saj ima vsaka oseba svobodo, da razvije drugačen odnos do Odrešenika. Kar se tiče tega odnosa, je velikokrat poudarjen odnos do človeškosti Jezusa, ki pa je le redko ločena od njegove božanskosti. Marianeschi tako tu omenja Katarino Siensko in patra Pija. (Marianeschi 2000, 65-66).

Ta ljubezen do Zveličarja privede do tega, da stigmatik čuti še močnejšo ljubezen do bližnjega. Ljubezen ga použiva kot ogenj in kar gori v ljubezni do svojega Ljubljenega. Tako večkrat postane njegovo prizadevanje podobno kot prizadevanje Njega, ki ljubi vse. Tako stigmatik postane nadomestna žrtev za druge in bi naredil vse, da bi se rešilo čim večje število duš. Pojem nadomestne žrtve pozna mnogo religij, še posebej v polnosti pa je to prisotno v liku Kristusa, kateremu pa se v polnosti skuša približati tudi stigmatik. (Girard 2011, 243).

### 1.2.3 Mnenje nekaterih cerkvenih učiteljev

Za konec tega poglavja pa si bomo ogledali še mnenja nekaterih cerkvenih učiteljev, ki so se tako ali drugače ukvarjali s tematiko mistike in ekstaze ter seveda tudi stigem. To so sveta Terezija Avilska, sveti Janez od Križa in sveti Frančišek Saleški.

**Sveta Terezija Avilska** je edinstvena v tem, da je spojitev mističnega izkustva in učenosti. Vse, kar je Terezija Avilska razmišljala o mističnih doživetjih, pride iz zadnjih poglavij njenega dela *Notranji grad*. Tam obravnava vsako mistično doživetje kot izredno in dano od Boga samega. Marianeschi se nasloni na Castellana in pokaže, da je učenje Terezije Avilske glede življenja v Kristusu razdeljeno na tri točke:

- 1) Mistični pojavi so božja milost.
- 2) Vsaka milost, v kolikor je božji dar, dobro učinkuje na vest, duhovno moč in vsakršno vrlino.
- 3) Milosti, v kolikor jih osebno posreduje Bog, preobražujejo k liku Kristusa, k njegovim čutenjem in njegovim delom.« (Marianeschi 2000, 79).

Tako po sveti Tereziji ne smemo prezreti nobene milosti, ki jo spoznamo za Božjo in bi se kot taka izkazala po pravem razločevanju. Imajo absolutno in višjo vrednost. Hkrati pa so mistični darovi sredstva Previdnosti, ki ne posvečujejo absolutno ampak relativno glede na prekarnost človeškega stanja. Ljudje imamo potencial v svojih nezanesljivih življenjih doseči svetost ali se pogubiti, pri čemer mistični darovi pomagajo na naši poti k svetosti, je pa ne zagotavljajo absolutno.

Tudi **Janez od Križa** je svetoval previdnost pri mističnih pojavih. Večkrat je citiran kot zelo previden in meni, da je mogoče mistične pojave slabo razumeti ali da so lahko celo škodljivi. V njegovem času je vladalo pretirano navdušenje in navezanost na karizmatične in mistične pojave kot znamenja svetosti. Obstajalo je veliko število navdušencev, bili pa so nekateri inkvizitorji, ki so vse te pojave spremljali s sumničanjem in so jih pripisovali tudi svetu magičnega. Sveti Janez se je postavil nekje na sredino.

Ni zanikal, da je veliko pojavov dejansko dar od Boga, ampak je kazal na razliko med fenomenologijo in avtentičnim teologalnim izkustvom. Vsaka milost od Boga služi

zedinjenju z Bogom-Ljubeznijo. Človek naj se ne bi le veselil nad darovi ali pa bi se od njih celo prevzel, ampak mora vedeti, da je vsak dar tudi v službi drugega. Po tej španski šoli tako Terezija kot Janez ne vabita k prezrtju Božjih darov, ampak jih je potrebno vzeti kot sredstvo za osebno in skupnostno posvečevanje preko žrtvovanja vseh telesnih želja in sposobnosti. (Marianeschi 2000, 80).

Janez od Križa glede stigem pravi, da se duša lahko združi z Bogom. Ko je ta tako združena in se očisti, ne ovira Duha pri delovanju. Tako Bog v dušo vtisne rane, te pa se potem posledično prikažejo na telesu. Stigme so tako samo posledica mistične združitve duše z Bogom. Pravi, da se je pri Frančišku Bog sprva dotaknil njegove duše in mu odtisnil petero ran na duši. Potem ko je to storil, pa naj bi se to pojavilo tudi na telesu. Zaključuje, da Bog sploh ne deluje na človeškem telesu, ne da bi prej to dal čutiti na duši. Na koncu lahko rečemo, da edino pri temu pojavu Janez naredi izjemo in teh telesnih pojavov ne tretira kot ovire na poti k Bogu. (Marianeschi 2000, 82).

**Frančišek Saleški** podobno sledi vsemu temu s tem, da ima neko določeno novost. Za Frančiška Asiškega je sicer rekel glede stigem, da naj bi v njem ljubezen povzročila, da se notranje trpljenje izrazi tudi v zunanji obliki. Z isto puščico bolečine se tako prebode Asižanovo srce (notranjost) kot tudi njegovo telo (zunanost). Frančišek Asiški naj bi se ves raztopil v Božji ljubezni in zrenju svojega Ljubljenegega. Zrl naj bi Jezusove rane z očmi, ljubezen naj bi prežela Asižanovo voljo in volja bi ga priličila s trpljenjem in križanjem. Tako nedvomno se duša Frančiška Asiškega preobliči v drugega Križanega.

Tu vidimo drugačen poudarek pri mističnem prejemu stigem. Pri Janezu je poudarek bolj na tem, da je Bog tisti, ki vtisne na duši, kar se zrcali na telesu, pri Frančišku Saleškem pa je vidno že večje sodelovanje. Stigmatik naj bi prejel stigme po intenzivnem doživljanju trpljenja in tudi sodelovanju volje. Volja naj bi v polnosti sprejela to trpljenje in bi se izrazilo nekako psihio-somatsko z Božjo milostjo. (Marianeschi 2000, 84).

Tako tudi končujemo to ugotavljanje izvora stigem. Ali so stigme zgolj del naravnih pojavov ali so resnično del mističnega nabora darov, ki jih Bog naklanja nekaterim, ki se uspejo bolj priličiti in približati njegovemu trpljenju, ostaja do neke mere skrivnost. Pokazano pa je bilo s tem poglavjem, da bi morda res lahko iskali izvor



zunaj nas in hkrati v naši najgloblji notranjosti, kjer deluje pristna povezava s Transcendentnim. To pa je povezava, ki ni nikoli naravnana zgolj samo nase, ampak se daruje za drugega.

## 2. Stigme pri svetem Frančišku

V prejšnjem poglavju smo predstavili splošen pogled na stigme. Prav tako smo zajeli dve vrsti pogleda na stigme: naravni in mistični oziroma čudežen pojav. Izvor smo malce zajeli in obravnavali. Sedaj pa bomo svojo pozornost posvetili prvemu dokumentiranemu stigmatiku, svetemu Frančišku Asiškemu, svetniku, ki je že na začetku svojega delovanja izzval različne odzive in že takrat buril duhove. Njegova karizma je od vsega začetka pretresala Cerkev in ta ubogi Asižan je že pri svojih začetkih sprožal vprašanja, ki jim še zdaj nekateri iščejo odgovora.

Ne govorimo le o njegovi prodornosti na področju naravovarstva oziroma ekologije, saj so ga ekologi vzeli za svojega zavetnika. Je še vedno nerazumljen glede veliko svojih pogledov, saj ga tudi v prej omenjenem naravovarstvu napačno interpretirajo tudi preučevalci srednjeveške zgodovine. To je bil na primer dr. Lynn Townsend White Jr. v svojem eseju *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, ki je sicer ponovno zagnal krščansko razmišljanje o ekologiji kljub svoji zgrešeni aplikaciji Frančiškovih pogledov na stvarstvo. (White 1967, 1203-1207).

Frančišek Asiški je bil nerazumljen tudi glede svoje *imitatio Christi*, kot se je takrat imenovala ta doktrina, po kateri je živel v srednjem veku (in tudi kasneje) veliko število duš. To je prej omenjeno priličenje Kristusu. Chatterjee na primer omenja, da se je v njegovem času, to je v dvanajstem stoletju po Kristusu, zelo razmahnilo posnemanje Kristusa, predvsem trpečega Kristusa. Frančišek je bil eden od mnogih, ki so sotrpeli in kontemplirali trpljenje. (Chatterjee 2012, 40). Posnemanje Kristusovih ran tudi ni bilo neznano. Že prej so bili različni 'stigmatiki', ki so si morda te rane zadali sami, še posebej pa velja opaziti porast stigem (Harrison 1994, 27), naj bodo prave ali samozadane, po Frančiškovi smrti ali najverjetneje, ko se je vest o tem razširila sprva s pismom brata Elija in kasneje z uradnim razglasom kanonizacije ali prvim uradnim življenjepisom izpod peresa Tomaža Čelanskega in kasneje bila podprta z Leonovimi pripisi (Leon je bil eden najožjih tovarišev svetega Frančiška).

Oglejmo si torej sprva kratek zgodovinski bibliografski pregled, ki ga je izbral Octavian Schmucki in je eden prvih tako izčrpnih. Ta pregled nam bo pokazal izsledke prvih kritičnih avtorjev, ki so začeli preučevati stigmatizacijo v obdobju racionalizma,

to je v drugi polovici 19. stoletja. Tu in tam bomo navrgli tudi gledanje na primer sodobnikov, ki so se bali tega novega svetnika novega reda (Frugoni 1998, 124), in ostalih.

## 2.1 Zgodovinski pregled pogleda na stigme

Hkrati s poplavo različnih tiskanih oblik biografij o svetemu Frančišku in ponovnim odkrivanjem in tiskanjem že skoraj izgubljenih, je raslo tudi bolj kritično in včasih še pretirano racionalistično preučevanje Ubožčevih znamenj Kristusove ljubezni do človeštva. (Benfatti 2011, 10).

Primarni zagon za kritično gledanje na obstoj stigem po Schmuckiju najdemo v biografiji svetega Frančiška izpod peresa cerkvenega zgodovinarja na Univerzi v Jeni Karla Gustava von Haseja. Leta 1830 naj bi ta sicer zelo cenjeni in talentirani profesor izrazil svoje mnenje, ki ni ušlo takrat razširjenemu racionalizmu in zgodovinskem relativizmu. Po njegovo naj bi bil obstoj stigem nezanesljiv, saj bi pismo brata Elija bilo v nasprotju z Mathewjem Parisom. Ker je njegov rokopis veljal za zanesljivega, je jenski profesor predvideval, da si je brat Elija vse izmislil ali je celo vtisnil 'stigme' v telo svetega Frančiška po smrti. Komentiral je to glede na naglico, v kateri je bilo telo pokopano (to naj bi bilo v nasprotju z običaji v Italiji) (Schmucki 1991, 8).

Drugo zanimivost imamo pri Henriju H. Prevostu de Longperierju, ki je odkril cerkev sv. Fargeauja in tam vitraj iz 13. stoletja s Frančiškom, ki ne nosi stigem. Na vitraj naj bi bilo napisano še ime svetega Frančiška. Tako je Longperier kolegom izrazil mnenje, da je prisotnost stigem za svetega Frančiška bila skrivnost celo za zgodnje obdobje.

Od kasnejših avtorjev velja omeniti Ernesta Renana, ki je o Frančišku govoril podobno kot že von Hase, vendar Schmucki priznava, da je ostale dele te razprave sicer izpeljal na moč spretno. Jezuit Stefan Beissel pa je leta 1887 jasno izpostavil in ovrgel razprave obeh (Haseja in Renana) ter pokazal na dejanski pomen Frančiška v cerkvi, njegove nenavadne karizme in njegov vpliv na umetnostno zgodovino. Pokazal je, da ne moremo priti do zanesljivejših podatkov, če zanikamo pričevanja sodobnikov, ki so bila potrjena s prisego in objavljena za časa njih življenja. (Schmucki 1991, 10).

Paul Sabatier se v svojih dodatkih k Frančiškovi biografiji iz leta 1894

presenetljivo oddalji od mnenja svojega učitelja Renana. Ta mož je na podlagi novo odkritega rokopisa *Speculum Perfectionis* (*Ogledalo popolnosti*, Frančiškove biografije iz 14. stoletja) dejansko načel tako imenovano 'frančiškansko vprašanje'. To je bilo gibanje za vrnitev k virom, ki se je začelo v 19. stoletju. Klicalo je k bolj kritični tekstni analizi. Odkrivanje prave podobe Frančiška lahko opravimo le tako, da se posvetimo izvirnejšim spisom in biografijam. Vsi poznejši spisi so zanimiva interpretacija, več pa povedo o frančiškanskem gibanju kot pa o Frančišku samem. (Benfatti 2011, 1).

Glede stigem je Sabatier izrazil mnenje, da ne vidi nikakršnega razloga za dvom o njihovem obstoju. Njegov argument je, da je toliko sodobnih prič, ki tako živo opisujejo ta dogodek, da so stigme dejansko s tem zelo verjetne. Zavrne Hesejeve trditve in uporabi psihološko metodo. Meni, da so stigme tako organsko umeščene, da nimajo nobene sledi potvorbe.

Naslednji bolj zanimivi val je leta 1893 začel Albert Bournet, sicer specialist medicinske kriminologije, ki se je spraševal, kaj je privedlo Frančiška do stigem. Po njegovem mnenju naj bi bilo stigme moč pripisati bodisi čudežu bodisi neki duševni bolezni bodisi duševnem odklonu, ki se je pojavil zaradi prevelike ljubezni do drugih. Podobno je Theodore Cotelle leta 1895 napravil podroben oris fizičnega in duševnega zdravja svetega Frančiška in zaključil, da je najverjetneje stigmatizacija nastopila iz čudežnega vzroka. V ta val se šteje že prej omenjeni Antoine Imbert-Gourbeyre s svojim seznamom stigmatikov iz leta 1894, v katerem je Frančišku posvetil celo poglavje. (Schmucki 1991, 11).

Naslednji zdravnik Giuseppe Portigliotti je v letu 1909 predlagal res čudno hipotezo, ki bi bolj sodila v prejšnjeme poglavje. Po njegovo naj bi Frančišek imel halucinacije, še posebej, ker si je v svoji mladosti resno ogrožal zdravje, ko se je postil in hujšal svoje telo. Stigme naj bi bile plod avtosugestije in bi bile rdeče obarvana znamenja, ki so se pojavila na njegovem telesu. Podobne neosnovane stvari, pravi Schmucki, naj bi zdravnik objavljaj že dve leti prej.

Kar nekaj prahu pa je leta 1906 dvignila objava kratkega komentarja Karla Hempeja, ki je tudi bil profesor na Univerzi v Jeni. On se je sicer specializiral za staufovske cesarje. Ni se naslanjal glede stigem na Haseja, a je uporabil njegov princip glede Elija. Stigem pa je samo razvrednotil. Po njegovem naj stigme ne bile prave rane kot luknje od žeblicev ali izrastki, ampak naj bi bile le brazgotine temne barve. Ker pa ni

bilo pravih prič prejetja stigem, so življenjepisci na prejem stigem preprosto sklepali. Če izvora stigem ne bi želeli pripisati Bogu in tako odpisati vsakršne znanstvene metode, je morda mogoče sklepati le na prejem stigem tik pred smrtjo, in to na tri načine: samozadanje v ekstazi, pojav zaradi avtosugestije ali pa so se pojavile na telesu, ki je bilo razrvano od dolge bolezni in so čudežen izvor le-tem ranam pripisali opazovalci.

Na to se je odzval frančiškan Michael Bihl in poudaril, da je Elijev kanon nepopoln v smislu časa prejetja ran (tik pred smrtjo). Za to je uporabil Leonovo *kartulo* (listič, ki ga je Frančišek lastnoročno napisal za brata Leona in ga hranijo v Sacro Covento v Assisiju, od zdaj naprej kartula), ki govori o prejemu ran dve leti pred smrtjo na La Verni. Elijevo pismo je poskušal uskladiti s Čelanskim glede samih oblik ran. Prav tako je resno opozoril in se spraševal o predsodku, ki vnaprej odstrani vsakršno čudežnost iz znanosti zgodovine. (Schmucki 1991, 18).

Iz tega obdobja velja omeniti tudi Josefa Merкта, ki je svojo doktorsko disertacijo na Univerzi v Tübingenu pisal o tej temi. Pri njem je značilno, da izpostavi dejstvo o ostalih, ki so se pohabljali v Frančiškovem času, glede Elijevega pisma in preučevanja virov je znova postavil v kratek čas pred Frančiškovo smrtjo. Proti Hampu pa so po njegovo stigme bolj izbočeno preoblikovano tkivo kot pa rane v obliki lukenj. Ta znamenja so počrnela zaradi strjene krvi pod kožo. Glede izvora je zanj najbolj verjetna teorija avtosugestije. Potrdil naj bi, da bi avtosugestija združena z ekstazo pridobila določeno moč nad telesom, ki je že oslabele zaradi bolezni in postenja. Seveda je proti Bihlu takoj predlagal protiargumente za Elijevo datacijo in dokazoval pravo obliko ran iz Čelanskega. Hampu pa je vse dalo zagon, da je zaključil, da so bile Frančiškove rane samozadane v ekstazi. (Schmucki 1991, 20-21)

Okoli sedemstoletnice vtisnjenja (1924), oziroma eno leto prej, se je tudi Walter Jacobi odločil prispevati k razpravi o Frančišku in stigmah. Bil je psihiater in je trdil, da je Ubožec živel v času, ko se je svet posvečal ranam Jezusa Kristusa in trpljenju, v miselnem okvirju, ki so ga napajale križarske vojne in pisanje svetega Bernarda. V tej dobi so preprosti ljudje nasedali masovni sugestiji in nič ni čudnega, da so se nekateri ranili, kakor je opisano za Baalove svečenike in nekatere druge prakse. Tako Frančišek ni bil prvi v tej mistični 'avtostigmatizaciji'. Proti Hemptu je zagovarjal La Verno, zanimivo pa je, da je Čelančev opis ran označeval za mit. (Schmucki 1991, 26).

Psihiater Francesco P. Calamita, je, da bi ovrigel absurdnosti prej omenjenega

Portigliottija, zbral in preučil vse hipoteze stigmatizacije do 1913, ki so zagovarjale naravno ali naturalistično razlago stigem in jih je vse razglasil za nesmisel. Zaključil je, da so Frančiškove stigme ali izmišljene, kar je moral zavreči zaradi vseh pričevanj, ali pa so nadnaravne in presegajo domeno znanosti. (Schmucki 1991, 24). Kasneje je tudi Lorenzo Guarino preučil človeškost Ubožca in kakor Calamita v luči medicine pregledal pojav stigmatizacije. Leta 1932 je izjavil, da ni mogla nastati zaradi psihosomatskega mehanizma. (Schmucki 1991, 32).

Michael Bihl je bil v razpravi o stigmah sicer še bolj aktiven, a sedaj omenimo še kratek komentar, ki ga je objavil leta 1940. Nanašal se je na pričevanje svetega Bonaventura o vitezu Hieronimu in ga je tudi potrdil. Vitez Hieronim, sin Janeza, naj bi se, ko je izrazil silovit dvom o stigmah, približal telesu svetega Frančiška in se jih namenoma dotaknil. (Schmucki 1991, 36).

Velja omeniti še prispevke dveh ruskih pravoslavnih nadškofov Antona in Vasilija iz leta 1963. Anton je začel z dokaj jasno začrtanim razlikovanjem, saj so po njegovem stigme samo tiste, ki posnemajo ali upodabljajo in lahko reproducirajo Kristusove rane. Takoj je izločil simbolne (razni verski simboli, ki se pojavijo na koži) in notranje (podobe, besede na organih). Obravnaval je te in tudi druge pojave, kot so krvave solze ali krvavi pot, ki so jih sicer obravnavali kot del stigmatizacije, a so dvomljivo pripisane mističnemu izvoru in so po njegovem mnenju izven precizne znanstvene obravnave. Stigmatizacija predvideva pobožnost, ki je lahko čutna in čustvena. Pri tem gre ali za patologijo ali za duhovnost. Kot mnogi katoliški znanstveniki ni videl nobenega problema v pripisovanju izvora stigem nekemu globoko zakoreninjenemu psihološkemu mehanizmu. Brez izjem pa so stigmatiki ljudje herojske ljubezni in sočutja. Na podlagi primerov bolgarske stigmatikinje iz 19. stoletja in stigmatika iz leta 1940, ki je bil član monofizitske cerkve, je tudi zavrnil monopol Katoliške cerkve pri stigmatizaciji. (Schmucki 1991, 44).

Nadškof Vasilij pa je bil za razliko od svojega sobrata dosti bolj oster in je prestavil nekaj točk iz svojega čisto pravoslavnega zornega kota. Pri njem so za stigme torej potrebni: 1) molitev, in to predvsem sanjaška; 2) skoraj nestorjansko razklanje enega bitja Kristusa v dve osebi skupaj z ekskluzivnim osredotočanjem na njegovo človeškost skoraj do popolnega zanemarjanja njegove božanskosti; 3) povzdignjena vloga Kristusovega trpljenja, tako da njegovo vstajenje ostaja v senci. Po mnenju

nadžkofa Vasilija je »za pravoslavne kristjane stigmatizacija izraz enostranske, pomanjkljive in obubožane vizije, sicer iskrene in goreče vere in duhovnosti, ki uporablja metode molitve, ki bi jo zavrnilo vsi veliki učitelji patristične duhovnosti.« (Schmucki 1991, 45).

Okoli 750-letnice vtisnjenja so se znova zganila peresa in velja omeniti zanimiv prispevek zgodovinarja Walterja Freija iz leta 1977. Ta profesor cerkvene zgodovine na Katoliški fakulteti v Bernu gleda na zgodovinsko resničnost stigmatizacije kot na katerikoli drugi zapisan dogodek zgodovine. Po njegovem tisti, ki zanemarijo take skrivnostne dogodke v zgodovini niso tako neverni, kot so nespametni ali jim manjka modrosti. Psihološke razlage kaj malo prispevajo k priličenju s Kristusom (*conformitas cum Christo*). Večji del tega prispevka sicer daje vtis, da je stigmatizacija sicer bolj zahodni pojav in malo je referenc na vzhodne svetnike in mučence, ki bi imeli rane in vzhodni koncept, ki govori o povezavi med mističnem stigmatiziranjem in telesom. Zahodni asketicizem ima v sebi sledi mazohizma in nekaj ga lahko najdemo tudi pri Frančišku, četudi izraža rajski obrat k sprejemanju vsega stvarstva. Vendar pa je v nasprotju s kasnejšimi stigmatiki, ki so izražali neko morbidnost, Frančiškova stigmatizacija bolj zdrava. (Schmucki 1991, 55).

Sedemdeseta leta so prinesla navdušenje nad kriptografijo. Tako je leta 1978 frančiškan Theo Zweerman na primer primerjal *Hvalnico Bogu najvišjemu*, ki je na kartuli in Frančiškov Opomin 27 (od zdaj naprej FOpom 27) in zaključil, da vrstice 4-6 FOpom 27 dejansko vsebujejo Frančiškov kriptogram, v katerem je uporabil svojo izkušnjo iz La Verne kot molitev k Trojici. Še posebej peta vrstica tega opomina naj bila referenca na šestkrilnega serafa. Schmucki o tem izrazi dvom, saj se spominja, kako malo je verjetno, da bi bil Frančišek zelo več srednjeveške in patristične alegorije, in kako je na drugih mestih neposredno in brez zadržkov izražal svojo prepričanje o Trojici. Zato se sprašuje, zakaj bi jih skrilo v opomine. (Schmucki 1991, 57). Tudi mi se sprašujemo, zakaj bi človek, ki je zase govoril, da je »preprostež in nevednež«, tako trudil skriti nekaj častivrednega.

Seveda pa bi naštevanje pomembnih in manj pomembnih prispevkov o stigmah terjalo večje delo. Še celo Schmucki priznava, da je uskladitev in sinteza vsega tega zaradi raznolikosti in številčnosti kar težko, če celo nemogoče delo. Za leta 1850-1985 je do leta 1991, ko je izšlo njegovo delo, nekako naštel vsega skupaj vsaj 372 del.

(Schmucki 1991, 65).

Omenimo samo nekatere številke, ki jih je zbral Schmucki, ki so resda že malce zastarele, a vsaj nekoliko povedo o razširjenosti obravnav o Frančiškovih stigmah. V šestih delih se avtorji ukvarjajo le z predstavljanjem in urejanjem literature, ki govori o stigmatizaciji. Kar 107 del z avtorji iz različnih kulturnih okolij se ukvarja z zgodovinskimi pričevanji o stigmah, pojavu serafa, oblikami ran in tudi s kartulo. Štiri izmed teh so bile monografije, ki so izpodbijale zgodovinskost stigem. Drugih 69 je bilo člankov, ki so skušali na medicinski, psihološki, filozofski in teološki način razložiti pojav stigem. Tu se je pokazalo, kako na izsledke in mnenja vpliva izobraženost, odnos in poklic preučevalca. Za še 42 študij, ki se lotijo religijskega pomena, pravi, da njihov sicer pastoralni in pragmatičen pristop kar nekaj prinese, opaža pa, da jim večkrat manjka kritičnega zgodovinskega duha. 44 se jih ukvarja s kultom na La Verni in liturgijo. 44 pa se jih posveča ikonografiji stigmatizacije. (Schmucki 1991, 66-67). Koliko del je bilo še dodanih tej številki (372), je neznano, a stigme še vedno burijo duha človeka 21. stoletja, kakor so bile del polemik v stoletjih moderne dobe.

## 2.2 Stigme glede na Elijevo pismo

Kot smo že omenili v prejšnjem poglavju, je *Okrožnica brata Elija vsem provincam reda ob smrti sv. Frančiška* (od zdaj naprej Elijevo pismo) dejansko prvo delo, ki v zgodovini uvaja izraz stigme v tem pomenu, ki ga uporabljamo za znamenja Kristusovega trpljenja. Vendar pa bomo sprva rekli nekaj besed še o samem pismu, preden si ogledamo tiste dele, ki nas bolj zanimajo.

Besedilo se pripisuje bratu Eliju Bombaroneju, ki je bil v času pisanja (nekaj po 4. oktobru 1226) generalni vikar Reda manjših bratov (OFM ali frančiškani). Službo generalnega vikarja ali splošnega, svetovnega namestnika je brat Elija opravljal od leta 1221, ko ga je za to pooblastil Frančišek sam. Samo pismo je enciklika, razglasitev smrti svetniškega ustanovitelja. Pismo je dvakrat podpisano od brata Elija in ohranjena verzija je naslovljena na provinciala francoske province, čeprav se je najverjetneje širila v več kopijah po vsej Evropi. Ker je dobro podprta s svetopisemskimi aluzijami, nekateri menijo, da ni bila pisana takoj po smrti, ampak so si za to vzeli malce več časa. (Benfatti 2011, 20).



Pismo je nekako razdeljeno na dva dela in morda je sestavljeno iz dveh pisem. Vsekakor se prvi del začne z osebnim žalovanjem brata Elija ob smrti ustanovitelja in s povabilom bratov, naj naredijo enako. Potem avtor opiše Frančiška kot luč za svet in poleg tega, da je Frančišek pred smrtjo vsem vse odpustil, daje razlog za veselje. To so stigme in jih tudi opiše. Elija spodbudi brate, naj slavijo Boga v Frančišku in ga ohranijo v spominu. Ta del zaključuje z »Amen.« Ta del je po mnenju nekaterih konec izvirnega pisma. (Benfatti 2011, 21).

Drugi del je resnejši in razglasi uro Frančiškovega *transitusa* (prehoda v nebesa) in ponovi spodbudo k žalovanju in tudi radovanju. Konča z opisom molitev, ki jih morajo opraviti vsi bratje, doda še zadnji »amen« in se podpiše.

Tu moramo sedaj navesti nekaj stvari. Kot je že prej omenil Schmucki, se je dejansko v 19. stoletju začelo gibanje predvsem s Karlom Hampejem. Ta je predlagal, da je zgodovinskost vseh prvih treh virov (to so Elijevo pismo, Leonove opombe na kartuli in seveda prvi uradni življenjepis – *Življenje svetega Frančiška*, ki ga je napisal Tomaž Čelanski) različna. Dejansko lahko v zgodovinskost vzamemo le Elijevo pismo. To je postuliral iz dveh vzrokov, ker je prvi neposredni vir in je dosti bolj preprosto. Drugi razlog je, da je v vzdušju navdušenja začelo nastajati dosti bolj legendarno gradivo, ki pa je že odstopalo od zgodovinske resnice. To je uvrstil v 'Elijev kanon', v katerega je dodal tudi pismo papeža Aleksandra IV., ki je pričevalo za stigme. Temu so pritrjevali tako Hase kot Mertk (čeprav je slednji imel svoje verzije 'kanona'). Oporekal pa mu je predvsem Bihl. (Schmucki 1991, 71-73),

Zanimivo, če ne že ironično pa je dejstvo, da je bil glavni steber 'kanona' iz 19. stoletja pred kratkim vzet pod drobnogled glede avtentičnosti. Dvome, ki jih je leta 1984 začel Regis Armstrong, je leta 1999 razširil Felice Accrocca. Samo pismo imamo šele iz leta 1620, ko ga je izdal nemški frater Wilhelm Spoelberch. Trenutno nimamo niti enega rokopisnega dela izpred tega obdobja. Če je to res bila enciklika, poslana vsem provincam, bi lahko pustila kakšno večjo sled. Prav tako je vprašanje, če ni bila združen iz dveh delov (sledovi morda uredništva), tiste molitve za brate na koncu spominjajo na Narbonske konstitucije 1260 (torej anahronizem), tudi prikazovanje Frančiška naj bi izpadlo anahronistično in nekaj točk naj bi si avtor sposodil iz 1Čel. Po mnenju Accrocca naj bi pismo bilo ponaredek, ki bi pomagal v boju proti protestantom. (Benfatti 2011, 22).

Kakorkoli že je, trenutno je to pismo še vedno uradni priznani vir in Benfatti si tudi vzame čas, da ovrže te trditve. Za to razpravo pa je važen sedaj le še opis stigem, ki jih nudi ta prvi vir, ki je skozi zgodovino bil spoznan za prvo pričo stigmatizacije. Ogledali so bomo odlomek, ki je za nas bolj pomemben:

Latinsko besedilo:

Et his dictis, annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Dominus. Non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo. Nam manus eius et pedes quasi puncturas clavorum haberunt, ex utraque parte confixas, reservantes ciacatrices et clavorum nigredinem ostendentes. Latus vero eius lanceatum apparuit et saepe sanguinem evaporavit.

Slovenski prevod:

»In sedaj vam oznanjam veliko veselje, izreden čudež. Nikoli se ni slišal na svetu podoben čudež, razen pri božjem Sinu, ki je Kristus Gospod. Nekaj časa pred svojo smrtjo, se je naš brat in oče pokazal križan s peterimi vtisnjenimi ranami, ki so resnično Kristusove stigme. Njegove roke in noge so bile prebodene, kot bi jih predrli žebliji z ene in z druge strani in brazgotine so bile črne barve. Njegova stran je bila takšna, kot bi bila prebodena s sulico in je pogosto krvavela« (Krajnc 2004, 15-16)

Tu si lahko ogledamo prvi opis stigem. Brat Elija jih sprva označi le *kot miraculi novitatem* (tu prevedeno kot izreden čudež), kar pomeni, da je to stvar, ki je bila tu prvič videna v zgodovini človeštva. Prej smo že slišali, da naj bi bilo v tem času veliko spokornikov, ki so se hoteli približati Kristusovem trpljenju. Ti so najverjetneje nosili znamenja svojega trpinčenja. Dejansko velja omeniti teorijo Richarda Trexlerja, ki pravi, da so je bilo takrat tudi veliko flagelantov (ljudi, ki so se bičali iz spokornosti) in so njihove rane imenovali celo za *stigme*. (Benfatti 2011, 134). Toda Elija ovrže vse te ljudi, najverjetneje je, da so vsaj nekateri ljudje, ki so pričali, videli te spokornike, in reče, da je to nova stvar in celo pripiše njen izvor Bogu. Kaj drugega je čudež, kakor pa delo Boga?

Nadalje še celo svetega Frančiška primerja z Jezusom oziroma telo svetega Frančiška s telesom trpečega Kristusa. Izpostavi, da je imel ran pet, kot jih je bilo tradicionalno pri Kristusovem trpljenju, in potrdi Ubožčevo podobnost z Kristusom. Uporabi že prej diskutirano besedo – stigmat. Pomembno je, da potrdi, da so bile to prave Kristusove rane (*vere*). Potem jih začne opisovati: rane naj bi bile odprtine od žebeljev, roke in noge so izgledale, kakor da so bile skozi in skozi prebodene in so razodevale brazgotine, ki so bile podobne po črnini kot žebelji. Zanimivo je, da tu se sliši, kakor da bi šlo le za odprte rane, pri katerih se je kri morda le strdila, da je izgledala kot črnina žebeljev. To je lahko prva naravna razlaga na prvi pogled. Žal je tu opis skop in nam ne pove dosti več o rokah in nogah. Ali so te kdaj krvavele, ali so bile le prekrte s tanko kožico ali pa so bile nenavadne, kot jih opisuje zadnji vir (1 Cel) pri temu poglavju? Očitno je, da si je lahko to ogledal, a morda bi lahko skopost podatkov pripisali faktorjem, da je bilo pismo napisano v naglici? Te *quasi puncturas clavorum* so skope in morda zmedejo. Tako so tudi kritiki radi imeli te ali druge interpretacije, če so se naslonili le na to pismo. (Schmucki 1991, 305). Zagovorniki, kot na primer Bihl, pa so hoteli v tem videti usklajenost s 1 Cel, namreč, da so izgledali kot črni žebelji. To je povezoval s tem, da je prej uporabil namesto *miraculum novum* (novi čudež) uporabil *novitas miraculi* (novost čudeža). Za črne žebelje je tako uporabil enak abstrakten substantiv *nigretudo clavorum* (črnina žebeljev) namesto *nigri claves* (črni žebelji). (Schmucki 1991, 266).

Med stigmami opiše še stran, zopet zelo lakonično, saj omeni le, da izgleda kakor, da bi bila povzročena od sulice (*lanceatum apparuit*). Elija je najverjetneje že videl kakšno od teh ran, saj je bila v tistih vojnih časih lahko kar pogosta. Četudi ne bi imel medicinskih izkušenj, kot so očitali nekateri kritiki, pa je zagotovo kdo od prisotnih imel nekaj izkušenj vojnih ran. Če nihče drug pa vsaj prej omenjeni vitez Hieronim, sin Janeza, ki je po pričevanju svetega Bonaventura bil tako drzen, da je potipal in si rane ogledal od blizu. Prav tako je čisto možno, da je bil blizu eden od Frančiškihovih zdravnikov, če ne Janez Dobri, ki je omenjen v Asiški kompilaciji 100. A tega iz Elijevega pisma ne moremo razbrati.

Torej je rana na strani (ne opiše, ali je to desna ali leva stran, ne kako globoka je videti rana in ali je le prekrita s kožico) in piše, da naj bi pogosto krvavela. Ali je bila videti še sveža? Je Elija že prej vedel za rano, saj je izjava, da je pogosto krvavela,

precej zanimiva, saj morda nakazuje, da je bilo dejstvo ran Eliju že prej znano.

Na neki način se to lahko tepe s prvo izjavo, da se je pojavila *non diu ante morte*, torej ne dolgo pred smrtjo. Ta vrstica je tudi dajala zagona velikim polemikam, a ne moremo mimo dejstva, da je tako zapisano. Morda pa je Elija tudi mislil na dogodek na La Verni ali pa mu v časa pisanja ta dogodek še ni bil tako znan in je ravnal pač po občutku. Prav tako Benfatti izpostavi pomanjkljivost, da ni omenjena nobena priča, kraj prejetja in tudi čas je zelo slabo definiran. Vsekakor pa je Elijevo pismo eden izmed prvih virov o stigmah sploh (dejansko je prvi vir) in tako pomembno za zgodovino preučevanja stigem.

### 2.3 Stigme glede na kartulo

Naslednji vir, ki si ga bomo ogledali je dejansko čudo in veselje tekstne kritike. Namreč kartula ni le avtograf za brata Leona, Frančiškovega tovariša, ampak je tudi najverjetneje edini ohranjeni avtograf svetega Frančiška Asiškega. Avtograf pomeni besedilo, ki ga je napisal avtor sam, torej ni prepis ali kopija (apograf). To kartulo trenutno hranijo v Sacro Convento. Gre za košček pergamenta iz kozje kože dimenzije 10 cm krat 13,5 cm in na njem se dejansko nahajajo trije avtografi: na eni strani je Frančišek napisal *Hvalnico Bogu najvišjemu*, ki je sedemnajstvrstična hvalna molitev. Na drugi strani pa je Frančišek za Leona napisal Aronov blagoslov (4 Mz 6,24-27), pod ta blagoslov pa je narisal glavo in veliki križ tau (v obliki črke  $\tau$ ), ki poganja iz ust te glave. Glava sicer izgleda, kakor da je v neki jami.

Veliko interpretacij je, kaj bi lahko ta slika pomenila. Najbolj sprejeta naj bi bila, da tau predstavlja Kristusa na Kalvariji, iz katerega se preлива milost na mrtvega Adama. Po neki tradiciji naj bi Jezus umrl na mestu, kjer je bil pokopan Adam. (Benfatti, 44). Prej omenjeni avtorji (Fleming) so tudi razmišljali, da bi pozicija taua med *dominus bene f le  $\tau$  o te dicat* dejansko ne pomenilo *Dominus benedicat f Leo te* (Gospod naj te blagoslovi, brat Leon), ampak, da naj bi tau tvoril črko t in bi tako Frančišek dejal *dominus bene fletote dicat* (gospod naj govori: Dobro jokajte!). (Schmucki 1991, 58).

Kar pa je bolj pomembno za nas je, da je tu ohranjeno bolj precizno pričevanje glede časa in kraja stigmatizacije svetega Frančiška Asiškega, ki ga je napisal brat Leon. To je namreč Leonov avtograf, glosa ali razlaga, kdaj je prejel oba Frančiškova

avtografa in kaj točno naj bi pomenila. Če Leonova rubrika zlahka datira druga dva avtografa (Frančiška), pa je glede datacije njegovih rubrik še vprašanje. Ker uporablja za Frančiška *beatus*, to pomeni, da je to nastalo po kanonizaciji 16. julija 1228. Brat Leon je umrl 13. novembra 1271. To daje kar nekaj časa, kdaj naj bi napisal rubrike. Glede na zbledelost Frančiških besedil in ohranjenosti Leonovih rubrik je splošno sprejeto, da je to bilo okrog leta 1263.

Oglejmo si torej celotno besedilo Leonovih rubrik:

Latinsko besedilo:

Slovenski prevod:

Beatus Franciscus duobus annis ante mortem suam fecit quadra gesimam in loco Alverne ad honorem beate Virginis matris dei et beati Michaelis archangeli a festo Assumptionis sancte Marie Virginis usque ad festum sancti Michaelis septembris. Et facta est super eum manus domini. Post visionem et allocuti onem Seraphym et impressionem stigmatum Christi in corpore suo fecit has laudes ex alio latere cartule scriptas, et manu sua scripsit, gratias agens Deo de beneficio sibi collato.

\*\*\*

Beatus Franciscus scripsit manu sua benedictionem mihi fratri Leoni.

\*\*\*

Simili modo fecit istud signum thau cum capite manu sua.

Sveti Frančišek je dve leti pred smrtjo opravil post na La Verni v čast sveti Devici materi božji in svetemu nadangelu Mihaelu od praznika vnebovzetja svete Marije Device vse do praznika svetega Mihaela v septembru. In nanj je bila položena Gospodova roka. Po videnju in nagovoru serafina in vtisnjenju Kristusovih stigem v njegovo telo, je sestavil te hvalnice, ki so napisane na drugi strani lističa in jih je napisal lastnoročno. Bogu se je zahvaljeval za dobroto, ki mu je bila podarjena.

\*\*\*

Sveti Frančišek je z lastno roko napisal blagoslov meni bratu Leonu.

\*\*\*

Enako je z lastno roko napravil ta znak tau z glavo.

Tu imamo pred seboj takoj na začetku zelo precizno omenjen kraj in čas ter okoliščine prejema stigem. Brat Leon jih tako v nasprotju z bratom Elijem iz prejšnjega dokumenta ne postavlja v neki nedoločen kratek čas pred smrtjo, ampak ne samo, da

celotno dogajanje okrog prejema stigem prestavi dve leti pred smrtjo, temveč jih tudi zameji dosti bolj natančno. Tako ni več negotovo ampak gotovo dejanje s svojim časom in krajem, elementoma, ki v prejšnjem dokumentu nista bila zastopana. Čas je torej postavljen nekje v 40-dnevnem obdobju od Marijinega vnebovzeta 15. avgusta pa do praznika nadangela Mihaela na 29. septembra.

Povedane so tudi okoliščine, kajti ta post je bil značilen za Frančiška, saj ne vemo, če so ga opravljali tudi kateri od bratov, ki so bili z njim. Čas in okoliščine so torej dosti bolj pojasnjene kakor prej, ampak še vedno ne zvedemo vsega. Zakaj je ravno takrat to počel ni povedano, zakaj je bil na La Verni in kje točno se je to dogajalo. Potem ni nič rečeno, kaj je bilo pred samim videnjem, samo da je bil post in kdo je bil sploh s Frančiškom To, da ga je najverjetneje spremljal Leon, je jasno iz dejstva, da je rubrike zapisal sam. Sicer je res, da bi jih lahko slišal od nekod, a zakaj bi potem zapisal okoliščine nastanka Frančiškovih avtografov na ta način?

Nadalje se omeni, da je bila na Frančiška položena Gospodova roka. Očitno je, da gre tu za videnje in zamaknjenje, ki je izraženo v bolj pesniškem jeziku. To je biblijska referenca. Gospodova roka je zelo znan rek v celotnem Svetem pismu. Tako imamo lahko Gospodovo roko, ki dela velika dela, a so mišljena kot kazen (2 Mz 9,3) ali pa vojaška premoč (1 Sam 7,13). Stegnjeni laketi in močna roka je del Jahvejevega arzenala zoper sovražnike. Tu pa je roka položena, torej spominja na kaj drugega. Lahko je uporabljena kot nekaj, kar lajša, na primer za Savla je Davidovo brenkanje bila Gospodova roka (2 Kr 3,15), in tudi pri Izaiju je Gospodova roka kot usmiljenje do Izraelcev (Iz 25,10). Elija je imel roko položeno, ko je bežal v puščavo po poboju Baalovih prerokov in je lahko ušel (1 Kr 18,4-6). To je torej preroški termin.

Pri Ezekielu je ta termin tudi zelo prisoten, saj je uporabljen tako za njegov prvi poklic (Ezk 1,3) kot tudi za druga videnja in preroštva (Ezk 3,22; 33,22; 37,1; 40,1). V Novi zavezi pa se ta termin uporabi za Janeza Krstnika (Lk 1,66). Leon kot izobražen duhovnik je imel lahko večji dostop do podobnih referenc in obstaja velika možnost, da je tu lahko tudi posredno namignil, da je to videnje serafa dejansko bilo preroško videnje. Ni nujno, da primerja Frančiška z Elijem, Ezekielom ali Janezom Krstnikom (čeprav bi morda tudi lahko), a lahko to razumemo samo kot aluzijo. Frančišek se je podobno kot preroki odmaknil v puščavo in tam je Gospod nanj položil svojo roko ter mu dal videnje.

Takoj zatem je omenjeno, da je videnje imelo v središču serafa. Škoda, ker je seraf samo omenjen. Nikjer ni nobenega opisa, ali je bil križani ali je bil v podobi človeka ali kako drugače, kot je pokazano v kasnejših besedilih. Dober in unikaten element, ki je uveden pri serafu samem, pa je, da omenja, da naj bi ta seraf Frančišku nekaj spregovoril. Okoliščine govorijo, da je Frančišek sicer takrat doživljal krizo in mu je red uhajal vedno bolj iz rok, a o tem govorijo dosti več drugi viri. Kaj neki mu je zaupal seraf, je tu odprto vprašanje. Zagotovo pa je, da je morda kaj od videnja in govorjenja navdihnilo *Hvalnico Bogu najvišjemu*.

Sedaj pa na same stigme. Žal je tudi ta tekst izredno skop glede samega opisa oblike ran. V tem pogledu je še slabši od prejšnjega, čeravno je prejšnji dejansko bil v opisu še nekoliko dvoumen. Tu je resnično lakoničen. Ne našteva ne števila ran ne postavitve ne oblike. Skoraj nič ne pove o njihovem izvoru. Sklepati bi se dalo, da so nastale po videnju, a ne vemo, ali je bilo to takoj po videnju ali malce kasneje. Vse, kar ta skopa omemba potrди, je, da je Frančišek resnično prejel Kristusove stigme. Posredno je res, da bi bile lahko čudežnega izvora, a o tem ne pove nič, in vse, kar bi o tem nadaljevali, bi bilo le sklepanje glede na okoliščine.

Na kratko je ta kratek dokument eden od avtografov tako Frančiška in Leona, ki malce bolje umesti okoliščine okoli nastanka stigem, bolj pa se posveti okoliščinam nastanka same kartule in dveh Frančiških avtografov, ki sta na njej. Ni sicer niti besedice o tem, kar o okoliščinah govorijo drugi viri, kot na primer o skušanem bratu, ki mu Frančišek napiše nekaj z lastno roko kot je namigoval 2 Cel 49. (Benfatti 2011, 61-62).

## 2.4 Stigme, kot jih opisujeta 1 Cel in LM

Pri obravnavi Frančiških stigem ne moremo mimo uradnega življenjepisa izpod peresa spretnega Tomaža Čelanskega. *Vita Beati Franisci* ali *Življenje svetega Frančiška* je bila prva in uradna hagiografija o življenju novega svetnika. To je namreč prvi bolj konkreten vir od kanonizacije svetega Frančiška z bulo Gregorja IX. *Mira circa nos* iz 16. julija 1228. Po Elijevem pismu je bula bila edina, ki je omenila stigme, a je to naredila tako posredno, da je ne bomo posebej obravnavali. Lahko pa rečemo, da je v preteklosti tudi ta bula in še sedaj dejansko zelo obravnavana pri raznih teorijah.

*Življenje svetega Frančiška* oziroma *Vita prima* (1 Cel), kot je označena v drugi literaturi, je hagiografija. Že takoj na začetku je treba opozoriti, da je ta zvrst posebna v tem smislu, da ni enaka biografiji. Če bi to bila biografija, bi imela namen govoriti bolj o življenju Janeza Bernardoneja, ki je kasneje postal znan kot ustanovitelj redov Frančišek Asiški. Hagiografija pa govori o **svetem** Frančišku Asiškem in o tem, kako je postal svet. Med tema zvrstema je določena razlika in to se vidi tudi po sami razporeditvi snovi in posebnostih zvrsti. Pri biografiji se začne z rojstvom neke osebe, pri hagiografiji pa je rojstvo svetnika pri spreobrnjenju, ki nastopi kmalu v pripovedi. Kljub temu jo lahko z vso gotovostjo vzamemo za enega prvih virov iz zgodovine, v čemer se nanaša na stigme, kakor bomo tudi videli, saj se Tomaž Čelanski ni tako trdo oklepal zvrsti, da ne bi v tem delu odkrili tudi nekaj zgodovinskega Frančiška Asiškega (mimogrede nekateri pravijo, da morda prej omenjenega 'frančiškanskega vprašanja' ni načel prvi Sabatier, pač pa bi ga lahko prvi začel ravno Tomaž Čelanski s 3 Cel 198).

To hagiografsko delo je nastalo borih sedem mesecev po kanonizaciji svetega Frančiška Asiškega. Naročil ga je Gregor IX., ki je sicer kot kardinal Hugolin sam osebno poznal Frančiška. V spisu je Tomaž zbral veliko čudežev, ki jih je napravil sveti Frančišek za časa življenja in še po smrti, in vse strnil v značilno pripoved te zvrsti. Sam Tomaž je bil izobražen frančiškanski duhovnik, ki je obvladal tako latinščino kakor jezik hagiografije. (Benfatti, 35). Prvič je omenjen, ko se je redu pridružil veliko izobraženih mož leta 1215 (1 Cel 57). Po vsej verjetnosti je leta 1221 odšel na drugo misijonsko potovanje v Nemčijo, ki ga je vodil Cezarij iz Speyerja. Predvidevajo, da je bil tam nekaj časa kustos. S Frančiškom se je tudi on najverjetneje vsaj srečal. Drugače pa je za vire imel Elijevo pismo, bulo, papirje iz postopka za kanonizacijo in najverjetneje neke vrste pričevanj, ki so bila ustna ali pisna. Prav tako je imel nekaj Frančiškovih spisov, če ne drugega, obe *Vodili* (Nepotrjeno in Potrjeno) in *Sončno pesem* ali *Hvalnico stvarstva*, saj strokovnjaki ugotavljajo po delu raztrosene sledi Frančiškovih spisov.

Delo je razdeljeno na Predgovor in tri knjige. Prva knjiga (1 Cel 1-87) govori več ali manj kronološko od Frančiškovega rojstva do božiča (dneva Jezusovega rojstva) leta 1223 v Grecciu. Druga knjiga (1 Cel 88-118) obravnava zadnji dve leti njegovega življenja od septembra 1224 pa do noči 3. oktobra 1226. Opisuje predvsem, kako je Frančišek iz Jezusovega trpljenja prešel v svoje trpljenje, predvsem, ker je v tem delu



poudarek na stigmah, raznih boleznih in njegovi smrti. Zadnja knjiga (1 Cel 119-150) pa opisuje stanje okrog njegove kanonizacije 16. julija 1228 in mnogo čudežev, ki jih je kronološko naredil pred smrtjo in tudi po smrti. Tomaž Čelanski je sicer sledil hagiografski strukturi, saj ima tipično spreobrnjenje in kasneje živi kot svetnik. Veliko stvari si sposodi od drugih, kot je na primer od Martina Turskega glede plašča, od Antona Puščavnika glede spreobrnjenja na Božjo besedo in celo od Benarda za njegov fizični opis (čeprav ga je najverjetneje sam dejansko videl). Ampak Tomaž gre dlje od tega: res, Frančišek je svetnik podoben drugim, a v njem je neka novost (beseda 'nov' se v delu ponovi 39-krat). Ta novost odzvanja v drugi knjigi: stigme. (Benfatti 2011, 87).

Stigme so velik pokazatelj zrcaljenja Frančiška s Kristusom. Kot je bilo prikazano že pri zgradbi, se tudi naslanja na to. Prva knjiga je dejansko pot ponižnosti ali inkarnacije (zato od Frančiškovega rojstva do dneva rojstva Jezusa), druga je pot ljubezni ali trpljenja (od zrenja Kristusovega trpljenja do Frančiškovega trpljenja in smrti) in zadnja govori o slavi svetništva. Stigme same pa so posredno omenjene že v prvi knjigi, saj se Frančišek na začetku svojega spreobrnjenja »že spremenil v duši, ne v telesu« (1 Cel 6).

Druga knjiga ima v nekakšnem predgovoru stigmatizacije (88-90) omenjeno, da je njegovo življenje »še z jasnejšo lučjo osvetljuje polnost svetnikov« (kar je referenca na Tomaževo prizadevanje, da bi pokazal novost svetnika) in da je »na petih delih telesa zaznamovan z znamenji trpljenja in križa«, kar je »velika skrivnost« (90; Ef 5,32), ki jo je »svetnik delno razodel samo eni osebi«. (Vprašanje je, kdo je ta ena oseba, po Bonaventuru bi lahko to bil brat Iluminat (Benfatti 2011, 167)).

Same stigme nastopijo v dveh odlomkih, ki se nahajata v drugi knjigi: 1 Cel 94-95 (sama stigmatizacija) in 112-113 (stigme po smrti). Oglejmo si torej prvo pripoved. Tomaž piše, da se je Frančišek umaknil v samotišče na La Verni, ker naj bi se hotel otresti prahu posvetnosti. Ali naj bi bilo to zaradi tega ali zaradi kakšnih drugih napetosti, to ni pomembno. Pri tej zgodbi se je spraševal, ali naj ostane v molitvi ali še naprej pridiga ljudem. Zateče se kakor prej v časih preizkušnje k *sortes sanctorum*. Po molitvi k Bogu, naj ga razsvetli, trikrat odpre knjigo in vsakič naleti na zapis trpljenja. To je 1 Cel 93. V 94 pa se zgodi videnje:

Ko je prebival v samotišču, ki se po kraju, kjer je postavljeno, imenuje La Verna, je, dve leti preden je dušo izročil nebesom, v božjem videnju videl nekega moža kakor serafa, ki je imel šest kril in je bil nad njim z razprostrtimi rokami in

stisnjenimi nogami ter pribit na križ. Dve krili sta se dvigali nad glavo, dve sta se širili, da je letel z njima, dve sta slednjič pokrivali celo telo. Ko je blaženi služabnik Najvišjega to videl, je bil poln kar največjega občudovanja, a ni vedel, kaj mu hoče to videnje sporočiti. Zelo se je tudi veselil in silno radoval v blagem in naklonjenem pogledu, saj je videl, da ga je seraf, katerega lepota je bila povsem neprecenljiva, opazil; močno pa ga je plašilo, ker je bil pribit na križ in je bilo njegovo trpljenje strašno.

Zopet je pred nami opisana lokacija in čas. La Verna in dve leti, »preden je dušo izročil nebesom« (pred smrtjo). Nič ni rečenega o postu kot pri Leonovih opombah, tisti del bodo dopisali kasneje. Čas je torej zopet nedorečen, ker je najverjetneje bil tudi manj določen. Spomniti se moramo, da so v času pisanja te hagiografije za to vedeli le redki, med katerimi je sicer bil Leon in morda prej omenjeni Iluminat. Morda pa Tomaž takrat ni uspel govoriti z njima, morda mu tega nista povedala ali pa se tega ni odločil uporabiti.

Končno je opisano videnje, ki pa je zelo nejasno. Frančišek je zaposlen z razmišljanjem o svojem poslanstvu in služenju drugim, kakor je bilo omenjeno za stigmatike že prej, da jih použiva ljubezen za druge. Ne vemo, ali je tudi trpel zaradi notranjih trenj v splošnem bratstvu, saj je red postajal dosti težje obvladljiv, kar vidimo tudi iz njegovih pisem. To je Božje videnje, ekstaza, ki spremlja vsakega stigmatika. Za Frančiška je bilo to stanje, ekstaza, značilno že prej. Če ne drugega, se spomnimo, kako je imel videnje Jezuščka v jasliah v 1 Cel 86.

Kar pa zadeva videnje, se tudi Schmucki sprašuje z Rahnerjem, če ni v videnjih prisotna neka subjektivna nota (Schmucki 1991, 201). Vsekakor je možno, da je Frančišek iz brevirja kdaj pa kdaj slišal in molil tudi odlomek o poklicu Izaija (Iz 6,1-7). Tam je bil seraf nazorno opisan. Lahko pa so krožili tudi spisi Bernarda iz Clairvauxa in Gregorja Velikega, ki sta se oba razpisala na to temo. Vsekakor pa ta seraf ni popolnoma formiran na tipičen način. Predvsem za razliko od Leona, ki omenja samo serafa, in Elija, ki se ga sploh ne spomni, to sploh ni samo seraf. Naveden je, kakor vidimo, kot mož, ki je *kakor* seraf. Ima šest kril *kakor* seraf. Enkratno pri tem je, da je pribit na križ. To je lahko blaga aluzija na Križanega, a Čelanski tega ne omenja. Je mož, ki ima serafska krila in tudi njegovo (angelsko) čudovitost in je pribit na križ. Morda je ravno zaradi tega nekako enkratnega načina to videnje popisano zelo avtentično.

Edina težava je, da je Leon prej omenjal, da naj bi videnje Frančiška nagovorilo. Tu ni nič omenjeno, saj se Frančišek celo čudi, kaj neki bi mu videnje lahko sporočilo.

Lahko da ni imel dostopa do virov ali pa je bila vsebina teh besed del »velike skrivnosti«, omenjene že v 1 Cel 90. Vsekakor je tudi res, da je vsako videnje težko razložljivo zaradi dejstev, ki sem jih omenil v prejšnjem poglavju. Ekstaze so po navadi doživete na višji ravni od normalne in ko se človek ponovno 'spusti' na normalni nivo, je veliko tega neizrekljivo. Naprej pa je opisano, kako ga je to videnje navdalo z veseljem pa tudi strahom nad lepoto tega serafskega moža in njegovim strašnim trpljenjem.

Čelanski tako v 94-95 še nadaljuje:

In tako je vstal, da tako rečemo, žalosten in vesel, radost in otožnost sta se v njem izmenjavali. Zaskrbljen je premišljeval, kaj bi moglo to videnje pomeniti, in njegov duh je bil v veliki stiski, da bi iz tega doumel smisel in pomen. Ko v umu ni iz tega dojel nič jasnega in je novost tega videnja zelo begala njegovo srce, so se na njegovih rokah in nogah začela pojavljati znamenja žebljev, kakor je malo prej nad seboj videl križanega moža.

Njegove roke in noge so bile videti v sami sredini pribite z žabljem, tako da so se glave žebljev prikazale na notranji strani dlani in na zgornji strani stopal, njihov zašiljeni del pa na drugi strani. Ta znamenja so bila znotraj na rokah okrogla, zunaj pa podolgovata in nekakšno meso se je kazalo kot nekakšna konica žebljev, zakrivljena in potolčena, ki je segala iz ostalega mesa. Tako so bila vtisnjena tudi znamenja žebljev na nogah in dvignjena nad ostalo meso. Tudi desna stran je bila kakor prebodena s sulico, prekrita z brazgotino, ki je pogosto krvavela, tako da je bila njegova srajca s hlačami večkrat oškropljena s sveto krvjo.

V tem delu odlomka pa lahko vidimo, da je sicer vstal od videnja, a je vprašanje, če je resnično prišel iz ekstaze. Če pa že je, Čelanski ne govori, da bi se lahko stigme pojavile takoj po videnju serafa. Dejansko lahko vidimo, da Frančišek prebije še nekaj nedoločenega časa (kakor je dokaj nedoločen čas prejema videnja) v premišljevanju zelo begajočega videnja. Njegova pamet ne more dojeti kompleksnosti sporočila tega videnja in tudi ves je zbežan. V tem stanju se stigme začno pojavljati. Čelanski ne reče, da se pojavijo nenadoma, kot bi morda bilo po pravilu, ampak da so se pojavile polagoma. Ali je to izvedel od svojih virov ali pa se je tako pač odločil napisati po drugem nagibu, ne vemo. Vsekakor so znamenja žebljev podobna tistim, ki jih je imel križani mož-seraf.

Zdaj pa prvič pogledamo še bolj konkreten opis Frančiškovih stigem. Te v nasprotju z ikonografskimi upodobitvami nimajo izgleda odprtih ran ali lukenj. Kakor je morda namignil Elija s svojo retorično tvorbo, so stigme opisane kot žblji. Ti žblji imajo glave in zašiljeni del. Glave so okrogle, nahajajo se na notranji strani dlani (očitno

ne na zapestjih ampak dlaneh) in na nartih nog, konice podolgovate in zakrivljene ter segajo iz vrhov rok in se pojavljajo na stopalih. Ne vemo, iz kakšnega materiala so te stigme. Iz železa zagotovo niso, Čelanski pa jih opiše, da izgledajo, kakor da so tvorjene iz mesa. Morda so dejansko organskega izvora, ker pa so stigme bolj mistični pojav, na to ne moremo dobiti pravega odgovora.

Vsekakor je opis stigem nekaj nenavadnega, le malo stigmatikov je dejansko imelo tako obliko stigem na rokah in nogah. Tomaž tudi žal nič ne reče, če so roke ali noge krvavele. Lahko pa si predstavljamo, da so mu, mistične ali ne, povzročale bolečine in preglavice pri mobilnosti.

Za stran končno pove, kje na prsih se je nahajala (vsaj splošno), čeprav zopet ni nič povedano o njeni globini, širini. Njena oblika je opisana kakor pri bratu Eliju zopet kot od sulice zadana rana. Tudi pri Tomažu je to brazgotina, ki pa očitno ni nikoli zaceljena, saj je pogosto krvavela. Tomaž doda še, da je večkrat oškropila njegove hlače. Pripoved se sklene z navedkom, da brat Elija in Rufin tudi vesta za rane in da se jo je Rufin celo po nesreči dotaknil, ko je negoval Frančiška. Frančišek pa naj bi te rane skrival pred svetom. Zato in tudi zaradi tega, ker je zadnja leta preživel le v določeni družbi in ni veliko hodil med ljudi, je morda za stigme vedelo zares malo ljudi do razglasa brata Elija.

Zdaj pa si oglejmo še, kaj pravi Čelanski v drugi pripovedi o stigmah v 1 Cel 112-113:

Vendar pa so sinovi žalovali, ker so izgubili takega očeta in so blago čutenje srca kazali s solzami in vzdih. Žalost pa jim je blažilo nezaslišano veselje in novi čudež je njihovega duha navdal z neizmernim začudenjem. Jok se je spremenil v pesem in pretakanje solza v vriskanje. Še nikoli namreč niso slišali niti brali v knjigah, kar je bilo dano videti očem in o čemer bi se komaj pustili prepričati, če ne bi imeli izpričanega tako očitnega dokaza. Resnično je bila v njem zapisana oblika križa in trpljenja brezmadežnega jagnjeta, ki je izmilo pregrehe sveta. Videti je bilo, kot da bi bil ravnokar snet s križa, roke in noge je imel pribite z žebli in desno stran kot s sulico ranjeno.

Gledali so namreč njegovo prej črnkasto telo, kako kar sije od velike beline in z lepoto blaženega vstajenja obljublja nagrado. Zrli so slednjič njegovo obličje kakor obličje angela, kot da bi bil živ, ne kot bi bil mrtev; tudi drugi njegovi udje so si pridobili mehko in okretnost nedolžnega otroštva. Njegove kite se niso skrčile, kakor se to zgodi mrličem, koža ni otrdela, udje niso okoreli, ampak so ostali gibki sem ter tja, kakor so jih polagali.

Ko je vsem, ki so ga gledali, sijal s tako čudovito lepoto in je njegovo telo postalo še bolj belo, je bilo čudovito videti sredi njegovih dlani in stopal ne le

lukenj od žebļjev, ampak žebļje same, ki so zrasli iz njegovega mesa, ohranili črnino železa, desna stran pa je bila rdeča od krvi. Znamenja trpljenja opazovalcem niso vlivala groze, ampak so nudila velik kras in milino, kakor to na belem tlaku storijo črni kamenčki.

Tu je opisano, ko se je po Ubožčevi smrti zbral ves Assisi pri Porciunkuli, da bi počastili njegovo telo. Frančišek je bil očitno zelo priljubljen svetnik, saj naj bi že za časa življenja delal čudeže in veliko ljudi s svojih zgledom obračal k Bogu. Zato je žalovanje za njim bilo veliko. Nič kaj neposredno ni omenil bolj praktični vidik, ki se je pojavil takoj po smrti. Vedeti moramo namreč, da je v tem času med Assisijem in Perugia še vedno vladala tekmovalnost in v interesu mesta Assisi je bilo, da relikvije ostanejo v mestu. Tako so naslednji dan prišli vsa duhovščina z množico in so ga slovesno prenesli v Assisi (1 Cel 116). Kako zares je šlo glede relikvij, pove dejstvo, da so še 1442 Peružani najeli najemnike pod poveljstvom Nicolaja Piccinina in so uradno zaprosili papeža Evgena IV., da bi dovolil prenos. (Benfatti 2011, 152).

Znova je opisano čudenje in enkratnost, novost dogodka, ki ga je omenjal že brat Elija. Čelanski poudari, da tega še niso brali v knjigah in celo zelo močno primerja Frančiška s Kristusom (jagnje božje itd.). Ker Čelanski zaključuje z delom o trpljenju in ljubezni, seveda opiše, da je bilo najverjetneje zaradi premnogih boleznih, ki jih je trpel, in še zaradi stigme, ki jih je nosil, Frančiškovo telo videti, kakor da bi bilo ravnokar sneto s križa. Žebļji so bili očitno na telesu in ponovi, da je desna stran ranjena s sulico.

Zanimivo je, da omeni, da je bilo svetnikovo telo prej črnkasto. Čudno, ko v 1 Cel 83 pri opisu ne zasledimo ničesar, da bi bil kakorkoli drugačne polti, naj bi bil celo »nežne kože«. Je bil umazan ali pa od boleznih izredno izmučen, saj je pri 1 Cel 105 rečeno, da naj bi hudo zbolel na želodcu in jetrih. Te bolezni lahko tudi spremenijo barvo polti (zlatenica). Zato je toliko bolj poudarjeno, da je sedaj po smrti telo zapustila ta bolezen in se je vzdignila stran kakor senca, telo pa je postalo zelo belo. Obličje angela se najverjetneje nanaša na Štefana, saj naj bi tudi on v Apd 6,15 imel obraz kakor angel. Tomaž je izbral ravno primerjavo s Štefanom zato, ker naj bi bil on prvi kakor Kristus. (Benfatti 2011, 89). Naslednji stavek pa ponovi, kar je bilo rečeno o telesu po smrti tudi v Elijevem pismu. Seveda je stilistično obdelan, a referenca je vidna.

Izpostavi stigmat, da niso le luknje od žebļjev kakor bi bil samo križan. Pravi, da so tam žebļji, in to ne katerikoli žebļji, ampak žebļji iz posebnega materiala. Te žebļji so črni, zrasli pa naj bi iz Frančiškovega mesa. Pri tem je Tomaž bolj jasen: žebļji so pri

Frančiškovih stigmah čudežno nastali iz Frančiškovega lastnega mesa. Zares naturalistična interpretacija za ta čudežni dogodek. Nič čudnega, da so nekateri imeli svoje teorije in dvome. Človek bi samo iz tega opisa lahko pomislil na gobavost. Toda že prej smo navedli medicinske razloge proti tej teoriji. Tudi ljudje, ki so se zbrali – in to je bilo pol Assisija –, ne bi počeli tega, kar so, namreč da so poljubljali roke in noge Frančiška. Zdelo bi se izredno čudno, da bi se taka množica ljudi zvrstila in poljubljala rane gobavca, ko pa so tako bežali stran od njih in je biti gobavec pomenilo socialno smrt.

Prsna stran je rdeča in polna krvi. Morda je še pred kratkim, ko je Svetnikovo srce še bilo, še krvavela. Krvavljenje in nezaceljenost ran je del pojava stigem. Pri tem velja omeniti dejstvo, da če bi se tista rana kakorkoli začela vnemati, bi jo zagotovo moral zdraviti tudi zdravnik, saj je Frančiška zdravil tudi zaradi jeter in želodca (1 Cel 105; 108). Tudi Tomaž najverjetneje ni omenil tega dejstva, namreč, da se rana, četudi se zdravi, ne zaceli, hkrati pa se ni vnela. Je pa res, da za to ni imel kakšnega razloga, saj je Frančišek takrat veljal za edinstven primer glede tega. Vsekakor bi za tako nezdravljeno rano moral Frančišek umreti prej kakor v dveh letih, zato je že zaradi tega morala biti drugačnega izvora.

Na koncu še zaključim, da se Frančiška niso bali, čeprav je bil prava slika trpljenja. Dejansko prikaže njegovo od trpljenja izmučeno telo kot bleščeči mozaik trpljenja, v katerem črni žebli in rdeča stran ustvarjajo čudovit kontrast z njegovo bleščeče blede poltjo (1 Cel 113).

Ne moremo govoriti o hagiografiji svetega Frančiška, ne da bi omenili velikega dela svetega Bonaventura iz Bagnoregia. Delo je nastalo nekako 40 let po Frančiškovi smrti, ko je red doživljal velike spremembe in pretrese. Takrat je bilo vmes napisanih nekaj drugih del Čelanskega (vmesno delo, 2 Cel in 3 Cel), ki so jih imenovali *legenda antiqua* oziroma starodavna legenda. (King 2012). Takrat je so v ospredje stopile druge reči, ki so se tikale predvsem reda in njegovega čisto drugega pogleda na svojega ustanovitelja. Vsekakor so pereče probleme morali reševati bolj učeni možje, ker je vse postalo bolj kompleksno. Bratje so se delili na dve struji: na *sprituale*, ki so zahtevali dobresedno upoštevanje Vodila, in *relaksate*, ki so imeli na vse dosti bolj sproščen, če ne celo laksen pogled. Prvi pa so imeli še to lastnost, da so v leoninsko dediščino (dediščino tovarišev sv. Frančiška) dajali še nevarne poglede Joahima iz Flore, ki so bili

takrat že spoznani za zmoten nauk. Zato so morali poleg drugih poenotenj po Narbonskih konstitucijah (te so urejale vsakdanje življenje) leta 1260 poleg zatrtja vseh joahimskih zmot nekaj narediti tudi glede hagiografske interpretacije, ki bi bolj ustrezala časovnim razmeram v redu. Problem je bil, da so poleg samo literarnih vsebin nosile še polemične vsebine različnih interesnih skupin. (Merlo 2007, 178)

Tako so na istem kapitlju, kjer so napisali konstitucije, ki so rešile manjše brate, določili takratnega generalnega ministra, svetega Bonaventura, da ponovno pregleda vse vire (nekateri bratje, na primer Leon in Iluminat so takrat še živeli) in znova napiše hagiografijo, ki bo lažje sporočala ta premik, ki se je zgodil po kapitlju. Napisati pa mora dobro legendo, ki bo služila namesto drugih. Tako je začel in poleg *legendae antiquae* in ustnih prič (če jih je zares uspel vse izprašati) je imel na razpolago tudi veliko materiala iz leta 1244, ki ga je za potrebe *legendae antiquae* uporabil Tomaž Čelanski (King 2012), a to le do neke mere. Veliko materiala je namreč pustil in tako je Bonaventura lahko tudi to uporabil.

Do naslednjega kapitlja za binkošti 1263 so v Pisi predstavili dve novi legendi. Prva se je imenovala *Legenda Maior* (LM) in druga, ki je bila krajša verzija za uporabo na koru, je bila *Legenda Minor*. Takoj je bila prepisana v več kopijah, da so jo poslali po vseh provincah (King 2012; Merlo 2007, 178). Potem se je zgodilo, kar še vedno lahko gledamo z bolj mešanimi občutki. Na naslednjem, pariškem kapitlju leta 1266 so izdali odlok, da se vsi ostali hagiografski viri uničijo razen novih legend, in to tudi izven reda. (Merlo 2007, 178-179). Kar mogoče sedaj pojmuje kot tekstnokritično tragedijo (čeprav je nekaterim bratom in drugim redovom uspelo ohraniti legendo antiquo in ostale hagiografije), je takrat predstavljalo nujo, saj je bilo potrebno uskladiti vse tokove za ohranitev reda manjših bratov, podobno kot so za uveljavitvijo Narbonskih konstitucij morali počistiti vse prejšnje konstitucije. Zanimivo pa, da to ni vplivalo na *Florilegium* (Rožice), vir, ki so ga napisali Leon in tovariši, saj so jih še naprej uporabljali v Sacro Convento in ostalih frančiškanskih krajih. (King 2012).

Sama *Legenda Maior* obsega petnajst poglavij. Sama po sebi ni toliko hagiografsko, kot je mistično teološko delo. Po enem od prejšnjih Bonaventurovih del se ukvarja veliko z milostjo in načinom njenega prejemanja od Boga. Prav tako je razdeljena nekako v tri dele, sprva po zgodovinskosti na šest poglavij (I-IV, XIV, XV) kot šest dni stvarjenja, na vrlinski del, ki ima osem poglavij (V-XII) kot osmi dan

popolnosti in se nanaša na večnost. XIII. poglavje ima stigme in je vmesni del, kjer se zgodovina meša z večnostjo. (King 2012).

V LM je Frančišek dopolnil vzpenjanje po evangeljski lestvici in je postal tudi malce istoveten z apokaliptičnim angelom šestega pečata (Raz 7), ki naj bi zaznamoval izvoljene s pečatom Boga. Frančišek v odrešenjski zgodovini nastopi kot oznanjevalec Kristusovega ponovnega prihoda in je celo povzdignjen kot *alter Christus*, drugi Kristus. To vse je sicer podobno joahimizmu, a Bonaventura Frančiška začrta še drugače. On naj bi bil ideal, ki ga ne moremo posnemati, ki pa spodbuja, da bi bilo po 'prehodnih' poteh (univerzitetni študij in apostolat v svetu) omogočeno doseči kakšne duhovne vrhove, ki jih je dosegel že Frančišek. (Merlo 2007, 180). Prej omenjene stigme so Božji pečat Frančišku, ki kaže in potrjuje to posebno mesto Asižana v zgodovini.

Stigme same se kakor pri Čelancu pojavljajo večkrat kot odmev na križ. Tako se v LM pojavijo šestkrat in sicer: I:3, I:5, II:1, III:5, IV:9 in IV:10. Oglejmo si torej odlomek, ki govori le o videnju in pozneje stigmah in je v XIII, 3:

»Na določeno jutro v času praznika povišanja svetega križa je Frančišek, medtem ko je molil, videl serafa, ki je imel šest kril, ki je bil ognjen in sijoč, da se je spustil iz veličastva nebes. In ko je prispel v urnem letu v zraku nad božjega moža, se je pokazala med krili podobnost moža, ki je bil križan, z iztegnjenimi rokami in nogami v obliki križa in pritrjen na križ. Dve krili sta bili vzdignjeni nad glavo, dve iztegnjeni za let in dve sta pokrivali celotno telo. Ko je to videl, je bil silno prevzet, njegovo srce je preplavljala mešanica veselja in žalosti. Veselil se je, kako milostno je Kristus gledal nanj v podobi serafa, vendar pa je ob dejstvu, da je bil On pritrjen na križ, njegovo dušo presunil meč sočutne bóli.«

Čeprav v tem odlomku ni omenjeno, da je kraj La Verna, je kraj in motivacija predstavljena tudi malce prej v tem poglavju. Zopet je omenjeno, da se je Frančišek oddaljil od množic, da bi bolje izkusil Božjo bližino in pri Bonaventuru je še omenjena paralela z Jakobom in njegovo lestvijo. Kontemplacija je najbolj pomemben del tega. Tudi post v čast svetemu Mihaelu je omenjen in tudi tu se posvetuje s trikratnim odpiranjem evangelija. Tu je samo prisoten še neki tovariš in dejansko mu evangelij ne sporoča samo, da bo prešel v trpljenje podobno Kristusovemu, ampak se bo priličil Kristusu (*conformitas*).

Tudi pričujoče videnje je rahlo drugačno in bolj podrobno opisano. Križani



človek, podoben serafu, tu sprva hitro prileti, kar prej ni omenjeno; in tu je Kristus, pribit na križ, v podobi serafa. Iz neke nejasne podobe serafa-moža je videnje spremenjeno in dejansko povzdignjeno. Frančišek ni videl le serafa-moža, ki je sicer iz najvišjega zbora angelov, marveč je sam Rešenik prišel do Frančiška in mu izkazal to milostno prikazanje. Ponovno je omenjen blagi pogled serafa-Kristusa in kasneje tudi občutek veselja in žalosti ali bolečine. Nič pa ni rečeno o strahu, da naj bi ga prikazen pretresla v smislu strahu kot pri Čelancu. Bonaventura nadaljuje, da je Frančišek spoznal, da se bo priličil Kristus in bo popolnoma predrugačen v Trpečega ne »z trpljenjem mesa, ampak z zanetenjem njegove duše«. Dogodek, ki je za Čelanskega morda še ločen, se pri Bonaventuru poveže. Tu ni nobene dodatne kontemplacije ali zaskrbljene ekstaze. Zamaknjenje ne prinese skrbi in zmedenosti, temveč v Frančiškovem srcu zaneti ogenj. Na njegovem mesu pa se ne pojavijo, ampak celo *odtisnejo* čudoviti znaki:

»Nemudoma so se pojavili znaki žebļjev na njegovih rokah in nogah, kakor je malo poprej videl na podobi križanega moža. Njegove roke in noge so bile videti, kakor da so na sredini prebodene z žebļji, glave žebļjev so se pojavile na notranji strani rok in gornji strani nog ter njihove konice na nasprotnih straneh. Glave žebļjev na rokah in nogah so bile črne in okrogle; njihove konice so bile podolgovate in zakrivljene, kakor bi jih potolkel s kladivom, ko so prihajale iz mesa, in so štrlele stran od njega. Tudi njegova desna stran, kakor prebodena s sulico, je bila označena z rdečo rano, iz katere je pogosto tekla sveta kri in močila njegovo tuniko in hlače.«

Križani mož je zopet omenjen kot model za te rane, ki jih prejme Frančišek. Rane se kaj dosti ne razlikujejo od tistih pri prejšnjem hagiografskem delu. Zopet črni žebļji, ki so dvignjeni nad meso, okroglih glav in na drugi strani potolčene in zakrivljene konice. Edina razlika, ki se da opaziti pri obeh tekstih, je pri strani. Tu ni omenjene nobene brazgotine, vendar je pri Bonaventuru rdeča rana. Očitno pri Bonaventuru ne gre za na pol zaceljeno rano, ampak dosti bolj odprto rano. Tudi ta je povzročena s sulico in na desni strani. Še ena razlika pa je, da je sveta kri spodnje dele obleke, ki so bili pod habitom, močila in ne oškropila. Lahko pa gre tu samo za minimalno razliko.

Kar je bolj zanimivo, je, kar se nadaljuje v pripovedi. Pri Čelanskem je to o skrivanju ran po dogodku. Tako kot sta ekstaza in stigmatizacija malce ločena dogodka,

pri Bonaventuru naslednji dogodek sledi takoj. Frančišek namreč skliče brate, ki so bili z njim na La Verni, in jim deloma posreduje, da se mu je nekaj zgodilo, a ne ve, kaj naj zdaj stori. Tu je omenjen Iluminat, ki mu svetuje, naj svoje videnje deli s svetom. Tako deloma tudi pove nekaj o videnju. Videnje in rane se pojmujejo kot zakrament, to pa mora biti deljeno. Edina stvar, ki je še dodana in ki se pojavlja v vseh tekstih samo že enkrat (pri kartuli), je, da se omeni, da je videnje dejansko spregovorilo. Vendar pa je videnje skrivnost, ki se je ne da izraziti, kakor smo tudi že prej povedali za ekstaze in sestope iz njih. Vsebina tako ni nikoli povedana v celoti drugi duši (čeprav pa imamo tekste, ki namigujejo na to, kaj neki naj bi seraf takrat povedal).

Iz povedanega je moč razbrati, da je do neke mere sama stigmatizacija sicer ohranjena v izvorni obliki. Spremenijo se okoliščine. Od tega, da Bonaventura iz liturgičnih nagibov bolje locira datum prejema videnja, do tega, da videnje in stigme poveže med seboj, kot je morda to videl tudi sam Frančišek. (Benfatti 2011, 182). Videti je, da je Bonaventura prišel do nekih virov, oziroma jih je uporabil, ki jih je Tomaž morda izpustil, morda pa nikoli prišel do njih. Njegova specifičnost je v podatkih, da je navzoč samo seraf, pa do tega da seraf dejansko nekaj spregovori Frančišku. Očitno je Bonaventura imel nekaj stikov z Leonom ali drugimi 'stebri', posebej najverjetneje Iluminatom, ki je dejanska oseba in je takrat še živel. Vidi pa se drugačen, bolj teološki koncept, saj začrta drugače okoliščine in tudi namen stigem. Prav tako je Kristus sam, ki Frančišku vtisne rane, da Frančiška priliči samemu sebi, ga spremeni v drugega Križanega. Tu se vidi še večje povzdigovanje dogodka, ki ga je Bonaventura glede na svoje filozofsko-teološko ozadje in glede na razmere moral tako interpretirati. Morda je zaradi tega besedilo nekako oddaljeno od prvotne izkušnje, ker se na Frančiška tudi začne gledati drugače. Vendar pa je v tem besedilu tudi nekaj, kar ostaja Frančiškovega, četudi je sedaj že bolj zavito v višje oblike teologije. Pravijo, da je Bonaventura izhajal iz Frančiškove mistike, in to se do neke mere lahko tudi občuti.

## **2.5 Teološki pogled na Frančiškove stigme**

Kaj lahko torej glede na rane rečemo o Frančišku? Vsi viri, ki smo jih obravnavali, so prišli iz več ali manj uradnih krajev. Pismo Elija je bil prvi uradni odziv reda manjših bratov oziroma nekoga, ki naj bi predstavljal uradno oblast, kateri se je

tudi Frančišek pokoraval za časa življenja. Kartula je bil dejansko odziv nekaterih, ki so bili Frančišku najbližji, dejansko enega od štirih glavnih stebrov (1 Cel 102), Leona (drugi so še lahko Rufin, Angelo in Iluminat). Ti so bili nekakšna podtalna skupina, ki je na rastočo bolj 'pomenišeno' skupnost gledala drugače. Ti naj bi tudi najbolj poznali Frančiška.

Tudi Tomaž Čelanski se je srečal s Frančiškom in je potem vsaj občeval z nekaterimi od njegovih tovarišev. Kaj torej povedo o Frančišku oni? Frančišek je za vse tri svet. Nobeden od njih ni dvomil v to. Frančišek je za vse tri stigmatik, čeprav niso vedeli, kaj sploh to pomeni. Za njih je Frančišek bil zgled uboštva in ponižnosti. Bil je človek, ki je bil karizmatičen in je dobil svojo vizijo od Boga samega. Če interpretiramo njegovo življenje dejansko glede na 1 Cel, vidimo sicer, da je bil grešnik kot vsi. Da je imel blodne dni. Da je bil mlad in popularen med mladci kot kralj zabav, da je hotel biti vitez. Kaj je postal po spreobrnjenju?

Težko reči, če sledimo zgolj hagiografskim prvinam. Bil je svetnik kot drugi sveti (Martin, Avguštin idr.). Sam Frančišek pravi v svoji Oporoki, da je ravno v srečanju z gobavci začel postajati drugačen, da mu je to obrnilo svet na glavo. Kar je bilo njemu mrzko (objeti gobavca), je postalo »sladkost za telo in dušo« (FOp 3) po Božji milosti. Začel je delati s svojimi rokami, in to pošteno. Tu lahko vidimo njegovo preprostost in pripravljenost za delo. Tako mu je uspelo po takratni spokorniški navadi obnoviti različne cerkvice začeni s sv. Damjanom, kjer je po drugih spisih (2 Cel 10) doživel preobrat in končal pri svetem delčku (Porciunkula, cerkva posvečena Mariji Angelski), kjer je na koncu tudi hotel umreti (1 Cel 108).

Ta zgled in žar in pridiganje z zgledom je prepričal veliko mladeničev in drugih iz vseh slojev, da so tvorili bratstvo. Frančišek pa je vedno želel živeti po evangeliju, brez posebnih učenih razlag (FOp 39). Lahko rečemo, da je imel kar nekaj mističnih darov že pred prejemom stigem. Pravijo, da je tako molil, da je sam ves »postal molitev« (2 Cel 95). Naj bi imel tudi vlito znanje Svetega pisma, da je včasih razlagal učenim možem kakšen del Svetega pisma kot pravi strokovnjak, čeprav je bil sam deležen le osnovne izobrazbe in je bil le »nevednež in preprostež«.

So ga Čelanski in ostali (Bonaventura z LM) začeli potvarjati, da hoče biti podoben Kristusu zaradi kakšnih drugotnih skritih razlogov? Frančišek sam večkrat izraža evangeljsko prepričanje, da hoče slediti Kristusu. Če pogledamo zgolj Potrjeno

vodilo manjših bratov, je to dejansko zapisano za vsakega brata, ki mu ga je poslal Gospod: »Življenje in vodilo manjših bratov je spolnjevanje svetega evangelija našega Gospoda Jezusa Kristusa« (FPVod 1). Pred tem je bilo v Nepotrjenem vodilu napisano vzporedno besedilo, ki je mišljeno, kakor da vsakega brata Kristus vabi, da mu sledi. Prav tako ne smemo pozabiti, da v Pismu vsem kristjanom (2FPKr 13) Frančišek uporabi odlomek iz Prvega Petrovega pisma (1 Pt 2,21), da bi poudaril, da moramo vsi hoditi po Kristusovih stopinjah.

Frančišek je želel biti predvsem sledilec Kristusa, ne v smislu *imitatio* (posnemanje), ampak *sequi* (sledenje). Tudi iz drugih spisov od Opominov (6) do raznih psalmov, ki jih je sam sestavljal, lahko ugotovimo dve temi glede sledenja. Prva se nanaša na 1 Pt 2,21 in govori, da moramo Jezusa, ker je dejansko trpel vse nadloge, preizkušnje, ker je Dobri pastir dejansko imel pot žalosti in trpljenja tudi za svoje ovce, tudi mi ubogati in mu slediti. Druga tema pa je, da sledimo Jezusovi stopinjam tako, da vstopimo v življenje Trojice in sledimo Očetovi volji na poti k Njemu. (Benfatti 2011, 199).

Frančiška dejansko ne moremo označiti samo kot kristocentričnega ali da posnema le Kristusa. Frančiškova duhovnost je trinitarična. Kristusu sledi po njegovih stopinjah trpljenja in težav, da vstopi v odnos z vsemi tremi osebami Trojice. Res je: če si v odnosu z eno osebo, si tudi z drugima, a Frančiškov pristop je dosti bolj holističen. On se ne omejuje le na Kristusovo človeškost in božanskost ter trpljenje, ampak se hoče pokoravati Očetovi volji, slediti Kristusu in poslušati Svetega Duha. (Benfatti 2011, 201).

Ta vpogled v Frančiškovo duhovnost je pomemben, ker kaže, da je tudi tu Frančišek lahko poseben stigmatik, ki je Gospodovo trpljenje razumel zelo zrelo in brez pretiranih čustvenih nagibov. Res je, da pravijo, da je bil v ekstazah čustven (1 Cel 86), a bilo bi krivica, če bi rekli, da je bil otročji, bolj je bil včasih otroški z ozirom na Mr 10,15 in Mt 18,3.

Stigme, ki jih je prejel, so mu bile najverjetneje v breme, a če sledimo pripovedi s kartule, lahko zremo, da tisti seraf, ki ga Čelanski uvršča med bolj mešana videnja, v resnici Frančišku ni prinašal zgolj zbezanega premišljevanja ali kakšnega strahu. Stigmatikova roka je po tistem dogodku zapisala *Hvalnico Bogu najvišjemu*, katere ton je vse prej kot obupan. Prav tako je verjetno, da je za Frančiška bil tolažeči seraf in

stigmatizacija na neki način en dogodek, čeprav sta morda zgodovinsko to bila dva dogodka. (Benfatti 2011, 172). Frančišek v hvalnici tako pokaže tisto vedrino in trdnost, ki sta bili značilni za stigmatike, ki so prišli za njim. Morda ni več kazal velike reformatorske moči v dveh letih od prejema stigem, a v zakup moramo vzeti, da je bil takrat že na različne načine bolan. Sámó telo mu je počasi odpovedovalo, njegov duh je bil zelo preizkušan, a še vedno je ohranil vero v Trojico in neko vedrino.

Četudi morda njegovo življenje in teologija ni do pike sledila Tomaževi interpretaciji, ga je Tomaž zadel v tem, da je bil Frančišek *res novi* svetnik, ki je svetu prinesel nove poglede na Kristusa, ki ni le trpeči, ni le kraljujoči, ampak je Kristus, ki trpi z najbolj ubogimi, s tem pa sledi Očetovi volji in to počne vedno dejavno v ljubezni do bližnjega. V tem lahko spoznamo, da so stigme znamenja Kristusove ljubezni. Ljubezni do drugega iz ljubezni do Očeta.

### 3. Drugi znameniti stigmatiki

Kakor smo že omenili prej, se pojav stigem ni osredotočil samo na lik svetega Frančiška Asiškega. Ko gledamo zgodovino, lahko ugotovimo, da je dejansko po svetem Frančišku prišlo še veliko mistikov in domnevnih mistikov ali pa celo prevarantov, ki so tako ali drugače kazali znamenja Kristusove ljubezni. Seveda ne bomo obravnavali vsakega, kajti že prej smo govorili, da je njihovo število že do leta 1908 bilo kar nekaj sto, kaj šele sedaj, ko naj bi se ta pojav začel še bolj širiti iz nam še neznanih razlogov. (Harrison 1994, 10; 99; Marianeschi 2000, 16).

Na kratko lahko omenimo še zgodovinsko dejstvo, da sprva stigme in stigmatiki niso bili splošno sprejeti. Red manjših bratov je na primer prej, ko je bil nekako preganjan tudi zaradi opiranja na Frančiška (stigem niso takoj vsi sprejeli), najverjetneje najkasneje pod svetim Bonaventurom (generalni minister 1257–1274) dejansko sprejel stigme kot nekakšen pečat za božjo potrditev reda. Pojav stigem so tako zelo povezovali s svetim Frančiškom, da so vsakega novega stigmatika hoteli dejansko diskreditirati, češ da je le Frančišek imel prave Kristusove rane. To se je na primer videlo v nekakšni ikonografski vojni, ki se je odvijala glede upodabljanja svete Katarine Sienske med frančiškani in dominikanci (Giunta 2012, 267-273). Slednji so poskušali uvesti in so tudi z vso ognjevitostjo zagovarjali obstoj ran svete Katarine Sienske, ki so bile večino njenega življenja dejansko nevidne. Postopoma po več stoletjih je bilo tudi drugim svetnikom dovoljeno upodabljanje in tako na neki način priznanje stigem kot stigem.

Tako so tudi sprejemali ljudi kot stigmatike do omenjenega začetka 19. stoletja, ko so vzeli bolj naturalistični pristop. Za potrebe te naloge pa se bomo posvetili sedaj še najbolj znanemu stigmatiku, ki je moški (torej v manjšini med številčno močnejšimi stigmatikinjami) in poleg tega še duhovnik. Zagotovo je to prvi kanonizirani stigmatik, ki je duhovnik. Govorimo seveda o svetemu patru Piju iz Pietrelcine. Poleg njega pa bomo na splošno in glede na stigme obravnavali tudi domačo mistikinjo Magdaleno Gornik, ki je umrla v sluhu svetosti, a zaradi razmer (med drugim prej omenjene prevarantke Vodiške Johance) ni prišlo do kakšnega nadaljnega postopka in je počasi tonila v skorajšnjo pozabo. Sedaj obstaja gibanje, ki promovira njeno beatifikacijo. Postaja tudi do neke mere pomembna za slovenski prostor. (Kraljič 2009, 8, 193-214)

### 3.1 Sv. p. Pij iz Pietrelcine

Pater Pij se je rodil v južni Italiji v vasi Pietrelcina, v Apeninski dolini. Vas naj bi v času rojstva štela le okoli tri tisoč prebivalcev, a se je število sedaj skoraj podvojilo. (Kapucini 1998, 7). Rodil se je v revni kmečki družini. Hiša, v kateri je bil rojen, je bila majhna in je imela samo en prostor; tudi sama zemlja v tistih krajih ni pretirano rodila, tako da je bilo življenje kar težko.

Očetu je bilo ime Grazio Forgione, materi pa Maria Giuseppa (rojena De Nunzio). Bili so pošteni kmečki ljudje, zelo delovni, a zaradi razmer takratnih časov se nista nikoli naučila pisati. Družina je štela osem otrok, s tem da so trije umrli še zelo mladi. Fanta, ki sta preživela, sta bila Michele, ki je bil starejši in je podedoval kmetijo. Drugi se je rodil 25. maja 1887 in je bil krščen za Francesca po Frančišku Asiškem, kateremu je postal podoben v nekaterih rečeh. Prav tako naj bi prevzel ime svojega brata, ki je umrl v ranem otroštvu. Ostale so bile sestre in ena, Grazia, je šla v samostan sv. Brigite Švedske. Postala je sestra Pija in umrla leta 1969.

Krščen je bil dan po rojstvu v grajski cerkvi. Krstil ga je njegov domači župnik don Salvatore Pannullo, njegov daljni sorodnik. Vzgoja pri Forgionejevih je bila stroga in globoko verska. Čeprav mati in oče nista znala ne brati ne pisati, sta se naučila veliko svetopisemskih odlomkov, ki sta jih posredovala svojih otrokom. Prav tako je bil zvečer vedno na sporedu družinski rožni venec. Mladi Francesco je kmalu, že pri petih letih, začel čutiti globoke verske pojave. Ponoči naj bi ga mučili duhovi in prikazovali so se mu Jezus, Devica Marija ter redno naj bi se pogovarjal z angelom varuhom in imel še druga mistična doživetja. (Ruffin 1982, 21–23, 79). Mali Francesco je mislil, da se to podobno dogaja vsem in da se vsak lahko pogovarja s svojim angelom varuhom. Prav tako je bil občutljiv za vsako hudo stvar in ko je slišal kletvico, naj bi se skrnil. Tudi igral naj se ne bi preveč z drugimi, ampak je rajši molil. (Preziuso 2000, 10). Prav tako je svoje življenje že pri petih posvetil Jezusu. Bil je pastirček do desetega leta, kar je njegovo izobrazbo malce zavrlo, drugače pa ni bil na polju nič kaj prida dober delavec. (Kapucini 1998, 11). Rad je sicer hodil k maši in v desetem letu prejel obhajilo, pri dvanajstih pa je bil birman. Prav tako naj bi rad ministriral.

Gimnazije v kraju ni bilo, Francesco je sam želel postati eden od sinov svetega Frančiška, oče in mati pa sta si želela, da bi bil tudi duhovnik. Leta 1898 naj bi Rudolfo

Masone, krajevni fant, vstopil k kapucinom. Ko je mladi Francesco videl kapucina, ki je prišel ponj, ga je presunilo, da mora tudi on postati kapucin, čeprav bi mati raje videla, da gre k frančiškanom. Za vstop v samostan pa so zahtevali vsaj nižjo gimnazijsko izobrazbo. Oče je zato šel delat v Ameriko, kajti izobrazba je bila takrat draga. Sprva se je učil pri nekdanjemu duhovniku don Domenicu Tizzani. Žal se pri njemu ni maral učiti zaradi tega, ker je bil njegov učitelj bivši duhovnik, ki je živel z žensko, zato ga je profesor spoznal za neukega. Poiskali so mu drugega, Angela Caccava. K njemu je hodil skoraj tri leta in se odlično izkazal. Pri petnajstih je zaključil šolanje in vstopil h kapucinom v noviciat. Ta je bil v kraju Moncone.

Kot novic je bil zelo strog in se je zlahka prilagajal trdi redovni disciplini. V njej je šel morda še predaleč in se je veliko postil. 22. januarja je prejel redovno obleko, habit, in novo ime, fra Pij, po svetemu Piju V., katerega relikvije so imeli v lokalni cerkvi sv. Ane v Pietrelcini. (Ruffin 1982, 35, 39). Še vedno pa je imel bližnja srečanja z hudimi duhovi. Predstojniki so ga premestili v samostan sv. Elija v Pianisiju, kjer je končal noviciat in napravil zaobljube. (Kapucini 1998, 17).

Po noviciatu so ga proti običajnim navadam poslali domov, ker se je predstojnikom zdel slabega zdravja. Doma je hitro okreval. Potem je šest let študiral po različnih samostanih, kjer so pač bivali profesorji. Rad se je učil in zelo trdo. Nobenega leta ni izgubil in je vse izpite opravil redno. Veliko se je postil, zato so se predstojniki vedno znova bali za njegovo zdravje. Zadnje leto mu je šlo še slabše z zdravjem, zato je zaprosil za spregled in bil prej posvečen v duhovnika. Novo mašo je pel v nedeljo 14. avgusta leta 1910, dan pred praznikom Marijinega vnebovzetja. Njegov profesor teologije pater Agostino mu je v pridigi napovedal, da zaradi slabega zdravja ne bo nikoli pridigar, lahko pa bo velik spovednik. (Kapucini 1998, 21).

Za prvo službo so ga poslali domov, kjer je maševal v cerkvi sv. Ane. Ker so njegove maše trajale predolgo, ga je lokalni župnik pomagal 'zbuditi' s zvonjenjem in maše so potekale lažje. Še vedno je bil bolehen in imel srečanja z demoni. Nevidne stigme je leta 1910 prejel pod brestom, kjer je rad molil. (Kapucini 1998, 27). Vmes je bil med prvo svetovno vojno vpoklican v vojsko, a je bil zaradi zdravja odpuščen.

Vidne stigme so se mu pojavile leta 1918, ko je že bival v San Giovanni Rotondo. Pred tem pa je doživel prebodenje srca oziroma *transverberatio*. To je mistični pojav, ki ga sicer nismo posebej obravnavali, je pa lahko kdaj povezan s stigmami. še Z



drugo besedo se imenuje *ferita*. Pri tem oseba prejme srčno rano, ki bi morala biti smrtna, toda jo preživi in včasih se na srce vtisnejo simboli ali črke. (Summers 1950, 118). To je nosil tudi pater Pij od 5. avgusta, ko je v videnju k njemu prišlo nebeško bitje in mu prebodlo srce z razbeljenim orodjem. To mu je povzročalo neznosne bolečine. V tem času je že začel svojo karizmo spovednika.

Zunanje in vidne stigme pa naj bi prejel 20. septembra po maši in jih imel neprekinjeno 50 let, do nekaj dni pred smrtjo. (Kapucini 1998, 38). V obdobju 1918-1920 so stigme pregledali trije zdravniki: dr. Luigi Romanelli, dr. Amico Bignami in dr. Giorgio Festa. Vsi so preučili rane in poročila oddali v Rim. Leta 1923 so pod papežem Pijem XI. sporočili, da niso mogli ugotoviti nadnaravnega izvora ran. (Kapucini 1998, 54). Pater Pij je bil v nemilosti pri škofu in ta je sprva hotel doseči, da ga prestavijo, a so se uprli župan in prebivalci mesta. Tako je pater Pij dobil prepoved iti iz samostana. Še vedno pa je spovedoval. V letih 1931-1933 pater Pij ni smel javno maševati ne spovedovati. (Kapucini 1998, 56).

Vse življenje je pater Pij ostal v San Giovanni in spovedoval. Spovedal naj bi okoli 20 oseb na uro, za vsakega si je povprečno vzel 3 min. Delal je za lajšanje duševnih bolečin in imel veliko mističnih darov. Za lajšanje telesnih bolezní pa je imel vizijo bolnišnice, saj je bila najbližja v Foggii in je bila oddaljena 40 km. Tako so 9. januarja 1940 k Piju prišli trije možje: zdravnik, arhitekt in lekarnar, in Pij jim je vse razložil. Po nekaj zapletih jim je do 1946 uspelo zbrati dovolj denarja za začetek gradnje. (Kapucini 1998, 145). Po desetih letih se je 5. maja 1956 odprla Hiša lajšanja trpljenja. Po dovoljenju Pija XII. je bil Pij odvezan uboštva, da je bil pred državo lastnik. Brž ko je lahko, pa je leta 1964 vse prenesel na Sveti sedež. To je bila zelo moderna bolnišnica, ki je lahko sprejela veliko bolnikov (leta 1998 več kot tisoč).

Druga zapuščina, za katero je zaslužen pater Pij, pa so njegove molitvene skupine, ki jih je ustanovil predvsem na pobudo papeža Pija XII. Njegovo zdravstveno stanje se je slabšalo. Leta 1967 je dobil astmatske napade in je pešal. Za 50. obletnico prejema stigem mu je bilo razodeto, da bo kmalu umrl. Dan pred smrtjo je še maševal, zvečer je dal blagoslov. Zanimivo je, da so imeli procesijo z lučkami, ko je umiral. Čelanski je v 1 Cel 118 omenil, da so tudi Frančiškovo telo nesli v procesiji z lučkami in petjem mimo sv. Damjana v Assisi. Zanimivo naključje je, da je svetnik, ki je živel po zgledu sv. Frančiška, tudi sam izdihnil v podobnih okoliščinah. 23. septembra 1968 je umrl na

naslonjaču, njegove roke so še vedno oklepale rožni venec, molitev, ki jo je imel zelo rad. (Kapucini 1998, 159).

### 3.1.1 Stigme in teologija patra Pija

Pater Pij je imel drugačne stigme, kot jih je imel Frančišek Asiški, kakor je bilo opisano v prejšnjem poglavju. Predvsem je bilo malo stigmatikov po Frančišku, ki bi imeli prav takšne rane. Za stigme izgleda, kakor da so včasih od osebe do osebe drugačne po obliki. Pater Pij je imel takšne, kot so se začele pojavljati v ikonografiji. Niso bile realistično (vsaj glede najdenj okostij žrtev križanja) na zapestjih, ampak na dlaneh samih. Tam so bile tudi pri svetem Frančišku, Frančišek naj bi imel črne žeblice iz so bili iz mesa, medtem, ko pri Piju gre za nekaj drugega.

Pater Pij je imel, kot smo omenili, sprva le nevidne stigme. Prejel jih je že osem let pred vidnimi stigmami. Zanimivo je, da so bile te stigme včasih tudi vidne. Tako se je prvič, ko jih je prejel, posvetoval z župnikom in jih pokazal tudi zdravniku dr. Cardoneju. Šele po enem letu, ko so se občasno pojavljale, a skoraj vedno bolele, je v pismu priznal njihovo obliko: »V sredini mojih dlani se je pojavil rdeč madež, velik kot čentezim (kovanec s premerom 1,5 cm) hkrati z ostro bolečino. To bolečino čutim v sredini leve roke in ne preneha. Tudi na nogah čutim neko bolečino.« (Ruffin 1982, 78-79).

Moramo omeniti, da mu ni bilo za to, da bi drugi vedeli za to. Ko je šel k župniku, je tudi izrazil, kako mu je nerodno, in kasneje naj bi spodbudil župnika, da sta molila, da se stigme skrijejo. Bolečine je čutil še naprej. Tukaj se že kaže, da pater Pij ni bil kakšen histerik (oziroma ni imel histrionične osebnosti), kajti ti bi radi vedno bili v središču pozornosti. Omeniti pa je treba, da je imel tudi zamaknjena oziroma ekstaze, ki so eden izmed elementov, ki je vedno prisoten pri stigmatizaciji in stigmatikih na sploh (čeprav vsak ekstatični mistik ni nujno stigmatik). Pater Agostino omenja v svojih zapiskih, ko je Pija spremljal in si zapisal kar nekaj teh zamaknjenj, da je bilo povprečno za Pija, da se zamakne dvakrat do trikrat na dan. Sicer je bil prisoten samo pri sedmih in si kaj zapisal. Povečini so bila zamaknjenja povezana z Jezusom, Marijo ali pa njegovim angelom varuhom.

Pri zamaknjenih je bilo opaziti, da je bil po njih in pred njimi mučen z

diaboličnimi videnji in celo mučenjem. To spominja tudi na svetega Frančiška, ki v nekaterih virih potoži, kako je skušan, in da ga bi bratje bolj ljubili in bili sočutni, če bi vedeli kako ga mučijo demoni. (Benfatti 2011, 59). Hudič ga je mučil z udarci, se prikazoval kakor črna mačka ali črn pes ali pa tudi v obliki golih deklet, ki so zapeljivo plesale. Njegov duhovni vodja je zapisal trajanje ekstaz in tudi diaboličnega mučenja. Ekstaze so trajale dlje: od pol ure pa do tri četrt ure, medtem ko so mučenja traja manj kot petnajst minut. (Ruffin 1982, 85).

Prebodenje srca je doživel 5. avgusta 1918 vmes, ko je poslušal spovedi fantov. V očesu uma je zagledal neko Bitje in napolnjen je bil z veliko grozo. Bitje je v roki držalo ostro orodje kot sulico ali bolj puščico. V istem hipu naj bi bitje zagnalo to puščico v njegovo srce in stežka se je zadržal, da ni zakričal. Fanta je odslovil, češ da mu je postalo slabo. Pater Pij je imel občutek, kakor da so mu prebodli drobovje in zadali smrtno rano, da umira. Ta agonija je zdržema trajala dva dni, medtem ko je bil smrtno ranjen celo življenje. (Ruffin 1982, 151).

Kasneje je 20. septembra 1918, potem ko se je zahvaljeval po maši v koru zdrknil v ekstazo. V luči je zagledal trpečega Kristusa. Razpelo, ki so ga imeli na koru, se je spremenilo v nebeško bitje, ranjeno s prebodenimi rokami in nogami, iz katerih je kapljala kri. Pija je to navdalo z grozo. Iz teh ran so švignili žarki, plameni, ki so se ustavili na Piju na istih mestih. Tako je pater Pij dobil celotne stigme (transverbatio iz avgusta je dejansko bila rana na strani). Potlej, ko se je pobral, je videl, da mu rane na rokah, nogah in strani krvavijo. Tu vidimo, da njegove izkušnje sicer do neke mere odstopajo od vzorca prvega svetnika stigem. Za Frančiška so se spraševali, če morda ni imel že prej nevidnih stigem, samo je težko reči, ali je Čelanski res vedel za tak pojav ali je o tem govoril zgolj simbolično, da naj bi Frančišek bil zaznamovan že prej.

Prvi zdravnik, ki ga je preučeval, je bil dr. Romanelli, ki je v 15 mesecih petkrat obiskal patra Pija. Bil je natančen in je uporabljal vse metode za zdravljenje teh ran, ki se seveda niso hotele pozdraviti na naraven način in ne z zdravniško pomočjo. Njegovo zdravniško poročilo Rimu pa med drugim pravi: »Rane, ki jih ima p. Pij na rokah, so pokrite z lahno kožico rdečkaste barve. Ni nobenih krvavih točk ne oteklina ne vnetja tkiva. Prepričan sem, da te rane niso površinske. Ko sem jih stiskal s prsti, sem začutil praznino, ki je segala skozi vso roko. Nisem mogel ugotoviti, ali so se pri močnejšem stisku moji prsti staknili, ker je vsak tak poskus povzročil bolniku hude bolečine. Klub

temu sem zjutraj in zvečer napravil tak hud poskus. Priznati moram, da sem ugotovil vedno isto.«

Vidimo, da je že pri opisu teh ran bilo ugotovljeno, da so dejansko čudne. Videti so bile kakor sveže nezaceljene. Prav tako pa hkrati niso imele nikakršnih vnetij ali nekroz, ki bi se lahko pojavile. Doktor je preizkušal globino teh ran večkrat in moral zaključiti, da je po vsej verjetnosti šlo za rano skozi celotno roko. Žal mu je boljše preverjanje preprečila *hyperesthesia* (občutljivost na dotik), ki je značilna za stigmatike. (Kapucini 1998, 42-43). Te rane so sicer vse zelo krvavele (tudi na nogah in strani) in njegovi bratje so trdili, da je na dan zgubil kar nekaj krvi, na dan je jedel en skromen obrok, ki ne bi preživel niti majhnega otroka, in spal zgolj tri ure na noč, pa še vedno ni zgubljal na teži. Pater Pij pa je bil kar krepke postave. Doktorji so se temu zelo čudili. (Ruffin 1982, 237). Torej pri vsem tem ni imel inedije in tudi je ostal mobilen razen v zadnjih letih, ko je opešal zaradi drugih razlogov.

Romanelli nadaljuje: »Rane na nogah kažejo iste znake kot na rokah. Zaradi debeline nog pa nisem mogel napraviti enakega poskusa kot na rokah.« (Kapucini 1998, 43). Noge so bile ponavadi problematično za spoznavanje stigem, kajti večkrat so stigmatiki nosili tudi nogavice. Pater Pij naj bi si te nogavice, kakor tudi rokavice brez prstov, ki jih je tudi nosil razen pri maši, sam pral. Tako je sramežljivo skrbel za ohranjanje ponižnih stigem. Ni jih hotel niti malo kazati svetu. Prav tako kot sveti Frančišek, za katerega so te bile skrivnost in naj bi jih tako ali drugače skrival v Čelančevih poročilih. Zanimivo pa je, da je lahko hodil. Frančišek je le stežkoma hodil, ker so njegove rane bile bolj zakrivljeni žebli kot zanka, skozi katero si lahko vtaknil prst (to je prisotno pri Bonaventurovi korni legendi).

Za stran pa je napisal: »Rana na srčni strani je zareza, ki teče vzporedno z rebri, dolga 2 do 8 cm; reže mehko tkivo; globina je težko ugotovljiva, močno krvavi. Kri ima znake arterijske krvi; ustnice rane kažejo, da rana ni površinska. Tkivo, ki obdaja rano, ne kaže vnetja; najmanjši pritisk povzroči bolečine.« (Kapucini 1998, 43; Ruffin 1982, 147). Pri tej zarezi je zanimivo, da jo najverjetneje ni videlo veliko ljudi. Poleg vsej treh zdravnikov so jo videli še nekateri bratje. Opis rane je zanimiv, ne reče ničesar o orodju, ki jo je povzročilo, razen nakaže, da je bilo ali ostro ali koničasto. Ponovno pove, da ni nobenih vnetij, a rana še vedno ni pozdravljena in celo krvavi. Tu je tako, kot bi jo povzročila sulica. Drugje pa so še zapisali, da naj bi bila ta rana nekako stilizirana.

Bignami naj bi to preučil in jo videl kot v obliki obrnjenega križa in naj bila površinska. (Castelli 2011, 49). Bignami je bil drugi zdravnik, ki je preučeval patra Pija. Bil je ateist, a je zadevi hotel priti do dna. Več časa je stigme hotel zdraviti in na preveze dajal pečat, da ne bi prišlo do drugotnih vplivov, pa ni nič zaleglo – stigme so se upirale vsakemu zdravljenju in so ostajale več ali manj enake.

Ran naj bi včasih oddajale skrivnostno luč. Kri pa naj bi dišala po različnih rožah: od vijolic, vrtnic, nageljnov. To je bil zares skrivnosten pojav, ki ga nekateri imenujejo tudi 'svetniški vonj' in je eden izmed mističnih pojavov. (Summers 1950, 62).

A kakšna je bila teologija takšnega svetnika, da je lahko zdržal vse to preganjanje, ki ga je imel? Pravijo, da če bi bil Pij zares histrionik ali kaj podobnega, bi se zagotovo zlomil pod vsemi preganjanji in klevetami, ki so jih širili o njem. Omenimo samo primer zdravnika Bignamija, ki pa patru Piju ni nasprotoval pretirano. V poročilu o stigmah denimo pravi, da so za to možne samo tri razlage: ali so rane povzročene umetno in svojevoljno ali so povzročene zaradi bolezenskega stanja ali pa so deloma posledica bolezenskega stanja in povzročene samovoljno. Pater Pij je bil zelo odkritosrčen do Bignamija in je zato slednji presodil, da lahko velja le tretja: pater Pij je zanesenjaški menih, ki si v zamaknjenih sam zada rane. (Kapucini 1998, 46). Njegovi nasprotniki pa so bili tako že prej omenjeni frančiškanski učenjak Gemelli, ki ga je imel za histeričnega ali pa prevaranta, kakor močni manfredonski nadškof Pasquale Gagliardi, ki je Pija skoraj izgnal iz San Giovanni Rotonda, zagotovo pa je dosegel suspenz 1931-1933. (Ruffin 1982, 17; Kapucini 1998, 56 ).

Pater Pij je bil moderen v smislu, da je svojim učencem vedno priporočal, naj preučujejo Sveto pismo. Iz njega si je sam izvolil preučiti mnogo reči in je trdil, da je to literatura, ki človeka odpira za mnoge navdihe. Prav tako naj bi cenil cerkvene očete. (Ruffin 1982, 50). Poleg njih pa je svojo teologijo temeljil na dveh stebrih: na dominikancu svetem Tomažu Akvinskem in frančiškanu svetem Bonaventuru. Oba je zelo cenil, saj govorita o notranjem duhu molitve in pobožnosti, ki dviga k Bogu. (Ruffin 1982, 56). Tu bi se poleg njegovega duha molitve dalo omeniti njegovo najljubšo molitev, ki jo je molil po večkrat na dan: rožni venec. Tega je tudi priporočal drugim. Gojil je veliko pobožnost do Marije in zanjo rekel, da gredo vse Božje milosti čez njene roke. (Bruno 1981, 219).

Imel je rad svetega Frančiška in naj bi ga v veliki meri posnemal, saj je tudi

vstopil v Frančiškov red in živel uboštvo, čistost in pokorščino. Vse te vrline in zaobljube je spolnjeval karseda vestno in natančno. Kakor pa smo omenili, je zelo veliko razmišljal o žrtvovanju za druge in reševanju duš na način žrtve. Poleg tega je bil velik spovednik, ki se je ves razdajal za druge.

To naj bi črpal iz teologije dveh že omenjenih svetnikov: Terezije Avilske in Janeza od Križa. Zanimivo je, da sta oba govorila o stigmah in žrtvovanju. Tudi pater Pij je veliko razmišljal o darovanju nekaterih pobožnih oseb Kristusu v zadoščevanje. To naj bi bile žrtve Božje ljubezni. Prostovoljno trpljenje za drugega, odvajanje od vsega zemeljskega in svoje bolečine in kontemplacija po teh dveh avtorjih je dejansko bila del duhovnosti kapucinskega reda v tistem času (Ruffin 1982, 57). Tega se je Pij zelo oklepal in dosegel v tem veliko sadov in darov. Občudoval je tudi drugo mistikinjo Gemo Galgani, ki je bila stigmatikinja.

### 3.2 Magdalena Gornik

Za časa življenja je bila Magdalena Gornik še kar znana po slovenskem prostoru, a ker je bila sodobnica prevarantke Johance, je morda njena zgodba in tudi prizadevanje za beatifikacijo zastalo. To naj bi napovedala tudi sama Magdalena; čeprav so se duhovniki in ostali izobraženci, ki so vedeli zanjo, baje medsebojno spodbujali, naj se kaj zapiše, se iz tega ni kaj dosti zgodilo ali napisalo. (Oražem 1996, 29).

To so sicer popravili tako France Oražem kot tudi Martina Kraljič, ki sta boljše preučila vse dostopne vire. Cerkev na Slovenskem pa ostaja glede svoje mistikinje še vedno zelo previdna in ni sprožila še nobenega uradnega postopka za beatifikacijo in kanonizacijo. Glede tega se naj bi čudil tudi slovenski kardinal Rode. (Kraljič 2009, 211).

Cerkev in tudi Slovenci smo očitno previdni, ko gre za stvari, ki so v mističnih okvirih, in Magdalena Gornik je morda ena večjih slovenskih mistikinj, ki se je pojavila v zadnjih nekaj stoletij. Je pa res, da Cerkev mističnih pojavov ne prizna takoj, ampak previdno preučuje karakter osebe in njeno učenje. Sam pojav mističnih in čudežnih fenomenov še ne pomeni, da je oseba pravi karizmatik. Odločilno je, kako ta oseba deluje in če je pokorna Cerkvi in ima tudi posebne vrline, ki so preverljive.

Oglejmo si torej življenje Magdalene Gornik. Njeni starši so živeli na Gori pri Sodražici, na meji med Notranjsko in Gorenjsko. Niso bili pretirano bogati in tako kot pri starših patra Pija so se morali znajti, kakor je pač vsak znal. V teh ribniških krajih je to pomenilo, da so svoje kmetovanje oplementili še s krošnjarjenjem in suhorobarstvom. (Kraljič 2009, 15). Oče Jožef Gornik je bil osminski kmet, kar pomeni, da je bival v skromnih razmerah in bil skoraj izenačen s kajzarjem. Živel je v vasi Janeži in se poročil z dekletom iz vasi Petrinci, Ano Gornik. Bila sta pobožna in njuna zveza je bila blagoslovljena s kar sedmimi otroki. Magdalena je bila tretji otrok, takoj za sestrama Ano in Marijo. Za njo se je rodil Alojz, edini sin, ki je pozneje postal gospodar domačije.

Magdalena se je rodila v domači hiši 19. junija leta 1835. Še isti dan sta jo botra Mihael Levstek in Marjeta Košir prinesla v domačo cerkev. Bila je krščena za Marijo Magdaleno. V življenju so jo klicali Lenka ali Alenčka, a se je v svojih pismih vedno podpisovala Magdalena. Kot pri patru Piju so bili njeni starši zelo krščanski in pošteni ljudje. Mati Ana je imela rada svojo tretjo hčer, ker je bila zelo pokorna in je ubogala na

prvo besedo in ji rada pomagala pri hišnih opravilih. Magdalena je bila sicer šibke postave, a je materi bila v veliko pomoč pri gospodinjstvu in hišnih opravilih. Za razliko od patra Pija je bila zelo rada v družbi svojih vrstnic pri delu in igri. Ker pa je bila zelo pobožna, je svoje vrstnice tudi rada poučevala o verskih resnicah, ki jih je slišala pri krščanskem nauku. Bila je krotka in ubogljiva in ni marala preprirov, zato pa je znala vrstnike pomiriti, kadar je prišlo do njih. V veliko veselje ji je bila molitev, in kadar je le imela čas, je rada molila in poslušala duhovne pogovore. Posebno ljubezen je gojila do češčenja Najsvetejšega. Še preden je prejela prvo sveto obhajilo, je pogosto obiskovala cerkev in se tam z Jezusom zaupno pogovarjala. Večina njene pobožnosti pa je dolgo ostala skrita drugim ljudem.

Ko je Magdalena nekega dne spomladi leta 1847 po materinem naročilu šla na bližnjo njivo po plevel za prašiče, se ji je prvič prikazala devica Marija. Prikazala se ji je kot kmečka žena oblečena v belo preprosto obleko z belo naglavno ruto in modrim predpasnikom. Poučila je Magdaleno o tem, da mora Jezusu darovati vsako delo, ki ga opravlja. Po tem prikazanju je Magdalena postala tako resna kot pater Pij in tudi ona je vedno bolj molila in ljubila Jezusa. Z vrstnicami pa se ni več toliko igrala. Tisto leto je po trdnih določilih kaplana Jožefa Žagarja prejela sveto obhajilo pri dvanajstih, na katerega se je z vso ljubeznijo in resnostjo pripravila. (Kraljič 2009, 19). Pri svetem obhajilu je doživela nekaj podobnega ekstazi (Kraljičeva tu govori le o telesni slabosti in videnju) in je bila v veliki ljubezni do Najsvetejšega ter zrla v podobo Marije Snežne kleče vsaj četrt ure. Razodeto ji je bilo, naj tega ne govori drugim.

Leto 1847 je bilo sicer še za Magdaleno pomembno. V tem letu ji je bilo naročeno, naj poroma k Novi Štifti, božji poti na Dolenjskem. Cerkev tam je posvečena Mariji Vnebovzeti. Z mamo se je tja odpravila 30. maja. Pri maši je znova doživela ekstazo med povzdigovanjem in zopet bila opomnjena, naj o tem nikomur ne govori. V tem letu je bila tudi še bolj pokorna svojim staršem in rasla v pobožnosti. Prav tako pa je bila pripravljana na svoje dolgoletno poslanstvo trpljenja. V adventnem času je namreč zbolela. Nobeni zdravniki, ki so jih le s težavo plačali, niso pomagali. Magdalena je postala vedno bolj neješča. Zelo je trpela v predelu trebuha in vedno manj je lahko jedla. Julija 1848 že ni mogla uživati nič drugega kakor vodo in malo belega kruha. (Kraljič 2009, 24). Marija se ji je že v drugo prikazala in ji povedal za papežev beg iz Rima in prikazanje v La Sallete. Vedno bolj je slabela do prve uradne ekstaze po



Kraljičino (ostalih virih). Tu jo je mati našla in jo skušala priklicati nazaj, a je bila Magdalena popolnoma drugje. V videnju ji je bila pokazana trnjeva pot, po kateri bo morala v nebesa, in Magdalena je to sprejela z veseljem.

Od 24. avgusta 1848 pa do smrti se videnja niso umaknila od nje. To sicer ne pomeni, da jih je doživljala vsak dan, še posebej v kasnejšem obdobju. Na začetku pa so bila dokaj pogosta. Ostali so mislili, da zelo trpi in da ni morda božjastna. A le po razločevanju kaplana Žagarja so ugotovili, da je Magdalena postala zamaknjenka. (Oražem 1996, 59). 10. septembra naj bi začela uživati jed, ki jo je uživala skoraj vsak dan še 47 let. To so bila skrivnostna zrnca različnih barv. Po štirinajstih dneh od prejema te hrane je tako postala popolnoma inedična in že sam vonj hrane ji je povzročal slabost in včasih omedlevico. Prav tako je septembra nehala hoditi in je to lahko počela le v posebnih zamaknjenih, drugače pa je v noge popolnoma ohromela. (Kraljič 2009, 105). Kaplan Jožef Žagar, ki je Magdaleno spremljal, je spričo tega, da se je že razširilo, da naj bi Magdalena bila mistikinja, moral posredovati pri cerkveni oblasti. Pisal je župniku na Sodražico in dekanu v Ribnico, a se nista odzvala, zato je 20. septembra pisal knezoškofu Alojziju Wolfu. To je prvo poročilo sploh o Magdaleni. (Kraljič 2009, 34). Škof je bil zelo previden in se ni odzval na poročilo, sklenil je, da bo stvar samo spremljal od daleč. Temu zgledu so sledili mnogi njegovi nasledniki, ki so se večinoma zavedali, da je Magdalena nekakšna mistikinja, razen enega pa glede tega niso dosti naredili. Problem je bil, da je takrat cvetel moralni rigorizem, v svetnih krogih pa je vladala skepsa, liberalna miselnost, ki je bila zelo proti ljudski vernosti ali čudnim pojavom, ki se povezujejo z mistiko. Tako je tudi Magdalena ščasoma postala del teh pogromov.

Kar je pomembno, pa je, da je Magdalena novembra 1848 prejela stigme, ki so ji krvavele vsak petek. Te je navadno skrivala, ljudje pa so jih lahko videli v zamaknjenih. Te stigme so trajale do leta 1855. Do takrat so bile vidne. Po tem je v zamaknjenih kmalu začela posredovati, kar so ji govorile osebe, drugim ljudem. Predvsem je svarila in pozivala k spreobrnjenju. (Kraljič 2009, 38). Ker so ta zamaknjenja spremljali drugi mistični pojavi, pa je bilo zanjo vedno več zanimanja in se je glas o Magdaleni širil in začeli so prihajati ljudje iz Hrvaške, Italije in Nemčije. Med njimi so bili pobožni, pa tudi zijala in ljudje, ki so prihajali iz drugačnih nagibov. Vse to vrvenje je razkačilo nekaj novinarjev. Neznani avtor je v Kmetijskih in rokodelskih novicah pisal že 6. julija

1849. Kar na slepo jo je imel ali za bolnico (najbrž histerično) ali pa za sleparko. V Der Lloyd, dunajskem časopisu, pa je verjetno isti avtor poleg tega še pozval cerkvene oblasti in obtožil lokalne cerkvene oblasti, da so za njene sleparije morda celo oni odgovorni. (Kraljič 2009, 42). Tako se je zganila svetna oblast in sprožila tri preiskave, ki so na koncu pristale tudi pri Wolfu.

Ta je sklenil še vedno čakati, a je dobil dopis kranjskega deželnega namestnika Welzersheimba. Ker ni hotel, da bi civilne oblasti naredile kaj prenačljivega, je obvestil ribniškega dekana Holzapfla, naj podrobno poizve glede pravovernosti Magdalene in naj se kaplan odstrani, da ne bodo še naprej govorili o sodelovanju cerkvene oblasti. To je izvedel diskretno in o Magdaleni podal pozitivno poročilo. (Kraljič 2009, 46). Tako je škof Wolf Magdaleno lahko zaščitil tudi pri svetni oblasti.

Dveletno zatišje je pri Magdaleni prineslo dobro. A leta 1851 je neki lokalni kmetijski novinar pod imenom Križnogorski znova sprožil gonjo proti Magdaleni. V tem času pa je Magdalena poučevala nedeljsko šolo in svoje učence poučevala z vso skrbnostjo. To naj bi delala kar dve leti samostojno in še celo leta 1854 naj bi še vedno poučevala. (Kraljič 2009, 101). Tokrat je škof pozval, naj zadevo preišče sodraški župnik Lesjak. Ta je zadevo opravil strogo, a korektno. Plaper, ribniški ekonom in notar, ki je Magdaleno spremljal že od leta 1850, pa je Lesjaku je šel v nos, ker je širil vesti o Magdaleni med tujo duhovščino, zato so leta 1852 Plaperja izgnali iz teh krajev. Lesjak je po škofovem dovoljenju tudi Magdaleno odvedel na dom in izvedel prvo preiskavo na njej. (Kraljič 2009, 63). To je storil s pomočjo kaplana Žagarja, ki jo je osebno spremljal od začetka, saj starši Magdalene samemu župniku niso pustili, kljub strinjanju in prigovarjanju Magdalene same. Tako je bila Magdalena v času velikega tedna 1852 pri župniku in jo je preiskoval, oskrbovali pa so jo v župnišču. Od takrat je torej ohranjen zapis o njenih zamaknjenih v tem času. (Kraljič 2009, 70). Magdalena je na lastno voljo zopet obiskala Lesjaka, ko je poromala k Novi Štifti. Zopet jo je lahko opazoval in je doživel, kako iz pokorščine do Boga postane nema in gluha. (Kraljič 2009, 92). Prav tako je k Magdaleni prišla Katarina Krulec, ki je zaradi zla zelo trpela in bila celo obsedena. Že nekaj duhovnikov ji ni moglo pomagati. Magdalena je molila zanjo in Katarina je odšla ozdravljena. (Kraljič 2009, 98).

Magdalena pa je hrepenela, da bi postala redovnica in bivala v samostanu. To je povedala svojemu duhovnemu voditelju in si celo dopisovala med drugim s

frančiškanskim bratom Tobijem Vernikom, ki mu je leta 1853 tudi pisala o tem, kako si želi vstopiti k usmiljenkam in če bi zanjo zastavil dobro besedo. To je omenila že župniku, a je o primernosti dvomil zaradi glasne narave zamaknjenj. Ta so se kasneje spremenila v tiha. Vendar pa ni nikoli bivala v samostanu, čeprav je vzdrževala lepe stike z ljubljanskimi uršulinkami in pri njih bivala. Zato so le-te ohranile tudi nekaj poročil o njenih zamaknjenjih. (Kraljič 2009, 100). Lesjak je škofa zaman pozival k ustanovitvi komisije. Gledano nazaj je precej slabo za slovenski narod, da tega ni naredil. Če bi uradna komisija našo mistikinjo proglasila za pristno, se morda vse ne bi tako zavleklo. Problem pa je ostajal v takratnem ozračju in tudi kasneje v prevarantki Johanci, zato je delovanje škofa morda bilo do neke mere modro.

Lesjak je nadaljeval s pozivanjem škofa, a ta tega ni naredil. Tako je leta 1855 Lesjak tudi nehal pošiljati poročila o Magdaleni. (Kraljič 2009, 103). Tega leta so se Magdaleni zaprle vidne stigme na rokah in nogah (Kraljičeva piše o zunanjih). To se ji je zgodilo na veliki petek. Srčna rana pa se ji do smrti ni zaprla in je še naprej krvavela pri večjih premikih. V tem letu se ji je povrnila mobilnost. Po navadi so jo nosile njene vrstnice ali celo deklice mlajše od nje ali pa jo prevažale na posebnem vozu. Ker pa se je čutila vedno bolj v breme, je prosila Gospoda za ozdravljenje. 9. aprila 1855 je bila uslišana in je shodila, za kar so pričevali mnogi prisotni in tudi kaplan Žagar.

Škofje in tudi novinarji so se v obdobju do 1867 za Magdaleno manj zanimali. V tem času je Magdalena še naprej imela videnja, a le ob posebnih priložnostih in v svetih časih. Zlasti je imela videnja še na veliki teden in posebna videnja na praznik Svetega Rešnjega Telesa in Krvi. Lesjak je Magdaleno nehal nadzirati, Magdalena pa ni nikoli prišla med usmiljenke, čeprav je imela tako željo. Še vedno pa je poučevala mnoge, ki so prihajali k njej, in od darov pobožno vzdrževala lokalno kapelico k Mariji. Od mističnega se je ohranilo prejetje Rešnje krvi (ni bilo več pod obema podobama) in vidno prejetje mistične jedi (še vedno ni užila nič normalni človeške hrane do svoje smrti). Njena srčna rana se ni nikoli zacelila, in kadar je pretrdo stopila na desno nogo, se ji je pogosto od same sile pocedila kri iz ust. To je ohranila do smrti. Njen odnos s kaplanom Kaplenkotom je bil pristrčen, kajti bil je njen spovednik in duhovni oče, ki je večkrat maševal po njenem namenu. (Kraljič 2009, 112). Za Magdaleno se je začelo naslednje obdobje, ko je Kaplenek končno dobil prestavitev na drugo faro kot župnik. To se je zgodilo 25. junija 1867 pod škofom Vidmarjem. Iz sočutja do Magdalene in

njenih dveh sester (Marije in Apolonije) jih je vse povabil k sebi na Bloke. Tako je Magdalena celih 26 let preživela kot dekla pomočnica v župnišču na Blokah. Seveda pa vse ni bilo rožnato, saj so župan in nekateri liberalno misleči takoj začeli ostro nasprotovati namestitvi Magdalene na Bloke. Leta 1868 so celo pisali škofu dopis, v katerem so Magdaleno označili kot sleparko, in pozvali škofa, naj jo izžene na njen dom, češ da na Blokah ne marajo za take sleparije in javne komedije. (Kraljič 2009, 115). Škof Vidmar je Magdaleno poznal iz svojih let v Sodražici in se je zanjo zavzel. Za tri dni so jo povabili na škofijo in se prepričali o njeni pristnosti. Kaplenek je do leta 1873, ko se je vse umirilo, izrazil prošnjo za premestitev, a vse je ostalo, kot je bilo. Magdalena je pomagala župniku pri lažjih opravilih, vedno pa je molila ali kaj svetovala tistim, ki so prihajali k njej.

Leta 1893 je Magdalenin dobrotnik Kaplenek umrl za vodenico, tako da se je morala zopet vrniti na Goro. Sestre so si v Petrincih sezidale hišo zase in tu je Magdalena ostala do svoje smrti. V tem času si je dopisovala z dr. Lampetom in mu je zelo zaupala. Ker je po Kapleneku podedovala njegovo premoženje in predvsem dolgove za obnovo cerkve na Blokah, je morala veliko finančnih stvari urediti. To je zaupala sposobnim ljudem, ki jim je zaupala, predvsem pooblaščenca Jakobu Turku in prej omenjenem dr. Lampetu. Nekaj časa je bil njen duhovni voditelj in imela sta pristrčen odnos, saj se mu je priporočala v molitev ali pa ga svarila, da si nalaga preveč dela. V tem času se je navadno zamaknila tudi proti večeru in v teh zamaknjenih hudo trpela. Mistično obhajilo je prejemale enkrat na teden in ga zauživala po eno uro. Prav tako je še vedno zaznala prisotnost Najsvetejšega (in se takrat zamaknila). V tem obdobju je veliko brala tako nabožno kot svetno literaturo proti večeru, tako da so ji opešale oči. Dominik Janež, kaplan, je vse to popisoval, tako je bil leta 1896 precej pozoren na njeno stanje, ki se je počasi dopolnilo. 21. februarja jo je mazilil in ji dal popotnico, ker je to slišal iz njenega zamaknjenja. Čez dva dni je Magdalena Gornik še zadnjič zatisnila oči. Umrla je v zamaknjenju in niso je mogli več obuditi. V mrliški knjigi je bilo zapisano, da je umrla zaradi tuberkuloze. (Kraljič 2009, 127). Glede njenega pogreba je njene domače skrbelo že prej, a Magdalena je napovedala, da bo zanj poskrbel Bog. Takrat je bil tako hud snežni metež, da so na pogreb 26. februarja prišli le nekateri domačini in kaplan Dominik Herlež.

### 3.2.1 Stigme in teologija Magdalene Gornik

Magdalena je, kakor smo že prej omenili, prejela stigme, ko je bila stara trinajst let. Prejela jih je novembra 1848. (Kraljič 2009, 36). Sama sicer ni zapisala neposredno, da naj bi jih prejela v ekstazi, a preučevanje prejšnjih primerov lahko pokaže, da je se je tudi to zgodilo tako. Vsekakor sama Magdalena opiše neko videnje v katerem je prejela te rane in tudi omeni, da so jo na to pripravljali (v videnjih) Jezus, Marija in sveti Frančišek Asiški. Videnje je bilo po njenih besedah: »Iz neba so šli dol v roke in noge prav tenki krvavi curki. V desno stran pa je šel debel curek. Močno me je zbolelo. V četrtek in petek mi je tekla kri. Od tistega časa mi rane krvave vsak petek.«

Znova imamo videnje, ki je povezano z nebom. Če primerjamo videnje s svetim Frančiškom, bomo ugotovili, da tu ni nikakršnega serafa ali serafskega Kristusa. Pri Frančišku pa tudi, kot smo že prej spoznali, ni prisotno to, kar postane dejansko skorajda vzorčni primer prejema stigem. Pri Frančišku je prava narava videnja nekako zavita v skrivnost, saj smo tekom naloge videli drugačne interpretacije in dojetanje. Videnja Frančišek ni posredoval sam, pač pa so za to izvedeli od njega njegovi bratje in njegovi hagiografi od samih bratov, ki so bili z njim.

Pri Piju smo videli njegov opis videnja: skrivnostna oseba, iz katere šinejo skorajda serafski žarki. To govorimo bolj metaforično, saj pater Pij sam pravi, da so zgolj zelo svetli in goreči obenem. Prvi opis pojava teh žarkov, ki se je ikonografsko potem povezal tudi s Frančiškom, pa bi lahko pripisali pri Rajmondu iz Capue, natančneje pri njegovi duhovni materi in spovedanki Katarini Sienski. Ona je prva imela videnje Kristusa, ki je prihajal k njej v veliki luči. Njena duša se je vzdigovala k njemu in sledilo je tudi telo. Iz Kristusovega telesa so šinili krvavi žarki v roke in noge in stran (kot pri Magdaleni). Ko se je zavedla pomena vsega tega, je Kristusa takoj prosila, da se te rane ne bi vidno pojavile na njenem telesu. Takrat so se žarki spremenili v sijajne (podobno kot pri Piju). Učinek tega je bil, da je do konca nosila nevidne stigme, za katere so videli le njeni privrženci. (Rajmund iz Capue, *ŽKat* 2, 5). Še ena zanimivost pa je, da je kot pri Piju Katarinina stran bila prebodena pri srcu, na levi strani. Žarki so zrcalno šinili, ko sta bili telesi Jezusa in Katarine vzporedni in ni bilo prisotnega navzkrižnega zrcaljenja kot pri Frančišku (ko bi on imel tako videnje, pa ga ni imel na

ta način) in Magdaleni. Oba sta namreč nosila svojo rano na desni strani.

Iz povedanega razberemo, da so Magdalenine stigme bile prejete v bolj preprostem in neposrednem videnju, saj so njeni »krvavi curki« prišli iz neba in ne iz kakšne mistične osebe, ki bi se ji kakorkoli približevala in kakor pri Frančišku in Piju vzbujala kakšne večje občutke veselja, strahu in čudenja. O tem, če jo je to tudi prevzelo v tistem trenutku, Magdalena molči, kakor je Frančišek molčal o večini podrobnosti njegovega videnja.

Za same rane pa izvemo, da so bile na rokah in nogah, desni strani, desni rami (od križa), okrog glave (od trnjeve krone) in občasno tudi po telesu (od bičanja). Tedenske rane so bile do leta 1855 rane na rokah, nogah, strani in glavi. Posebne, ki jih je imela na veliki teden, pa so bile še rane bičanja, nošnje križa, sledovi krvavega potu in tudi unikatne rane od nošnje železnega predpasnika oziroma obroča, posutega z ostrimi žebli, ki so se pojavile na kolenih, trebuhu in vratu. (Kraljič 2009, 162). Stigme, ki so bile bolj stalne, je skrivala (kot vsi prej omenjeni), tako da so jih drugi lahko videli le, ko se je zamaknila in ni mogla svoje pozornosti posvetiti skrivanju ran. Noge je imela oblečene v nogavice in strani same ni pokazala niti materi.

Odpiranje in krvavenje ran je spremljala huda bolečina, tako da je včasih omedlela. Včasih je kri kapljala, včasih curljala. Kot Frančišek in pater Pij je bila Magdalena izredno občutljiva na dotik (*hyperesthesia*). Stigme so se obnavljale (krvavele) navadno vsak petek okoli poldneva. Takrat je v zamaknjenju doživela videnja Kristusa, visečega na križu. Iz njegovih ran so vedno znova izšli krvavi žarki in treščili v Magdalenine rane. Takrat je zavpila, omedlela in začela vidno krvaveti do nekako treh popoldne. (Kraljič 2009, 37; 162).

Ko so bile stalne stigme še vidne, so izgledale na rokah na zunanji strani kot kraste in na notranji strani dlani kot zrastki. Edina oseba, ki je videla rano na desni strani, je bila dekla župnika Lesjaka, Marija Pirnat. Ta je rano na strani opisala, kot da je nekako na sredi reber, »štirioglata in tako dolga, da bi vanjo vtaknili dva prsta. Prevlečena je bila s tanko kožico.« (Oražem 1996, 93).

Krvavenje je bilo različno močno, a na veliki teden je krvavi pot bil tako silovit, da je čisto premočil njena oblačila. Kasneje, po letu 1855, je nosila nevidne stigme, ki so še bolele. Vidno sta se odpirali zgolj dve rani: trnjeve krone in na strani. Rana od trnjeve krone je izgledala kot dvanajst vbodov, ki so bili po glavi razporejeni

neenakomerno. Od desetih je na veliki teden kapljalo, od dveh pa je kri izhajala kar v curkih. Za rano od trnjeve krone je značilno, da jo je kot rana na strani spremljala do smrti. Odpirala pa se je večkrat na teden, ko je bila sodeležna Kristusovega trpljenja, odprla pa se ji je lahko tudi med mašo. Rana na strani pa se je odpirala, če je pretrdo stopila na desno nogo (zato je začela šepati na desno nogo) in ob tem, ko je doživela videnja žarkov iz Jezusovega Srca. Takrat jo je zbolelo, kot bi jo zabodli z nožem. Prav tako ji je kri iz strani prihajala v grlo, tako, da je grgrala kri.

Glede njene teologije lahko rečemo, da je Magdalena rada veliko brala, zato ji je pod roko prišla marsikatera knjiga. Posebne izobrazbe sicer ni imela, brati se je naučila v šoli, pisati, pa jo je naučil dobrotnik in je celo pisala v gajici, pisavi, ki je bila naprednejša kot bohoričica, ki so jo uporabljali izobraženci v tistem času. Kakšne posebne izobrazbe kot dekle ni imela, saj je za zamaknjenje slišala šele, ko so ji to razložili, čeprav ga je prej seveda izkusila. Vendar pa je v sebi imela neko posebno nagnjenje do modrosti in njena zamaknjenja so ji v tem pogledu kar nekaj dodala. Prav tako je bila zelo prijazna in prijetna, a tudi odločna.

Kadar je bilo potrebno kaj reči o spodobnosti ali za rešitev duše, se je vedno rada zavzela ali pa celo razburila, če je morda šlo predaleč (bila je seveda tarča klevet). Vedno je zase bila skromna in nerada je pokazala svoje trpljenje, za trpljenje drugih pa je vedno našla čas za tolažbo ali spodbudno besedo. V pismih je delila nasvete in modrosti tudi izobraženim in nasploh je rada vedela o svetu okoli nje. V poznejših letih je posegala po vseh različnih knjigah.

Druge je postavljala pred sebe in je raje skrbela za dobrotelost drugih, kot pa da bi se okoriščala z darovi, ki so jih morda pustili njeni obiskovalci. Tako je obnavljala kapelico, skrbela je za mašni sklad po smrti Kaplenka, sicer ne neposredno, a si je znala poiskati sposobne in poštene može, ki so ji pomagali.

Kakor pater Pij je bila zelo pobožna in je rada molila. Prav tako je bila delovna in si je vedno našla delo; kakor bi priporočal tudi sveti Frančišek, je podila stran lenobo, to sovražnico duše. V vsem trpljenju je ohranila tudi smisel za humor in vedrino, čeprav ji res ni bilo prizanešeno z javnimi pogromi, telesnim in moralnim trpljenjem. Čeprav v njenem primeru ni bilo odkrito strokovnih raziskav ali komisij (ker jih škof Wolf ni dopustil), so vsi, ki so bili odprtega duha, preprosti in izobraženi videli, da ne bi bilo mogoče, da bi Magdalena hotela kogarkoli kakorkoli prevarati. Cerkvi je bila zelo

pokorna, pokorščina staršem in cerkvenim dostojanstvenikom ter duhovnim očetom ji je bila nad vse. Prav tako je imela neko osebno trdnost, tako da ni podlegla vsemu trpljenju in tegobam, ki so jo pestile. Prav tako kot mnogi veliki molivci, pa je tudi ona občutila duhovno sušo.

Predvsem pa je potrebno omeniti glede njene teologije, da je bila naravnana na premišljevanje in sodarovanje v Kristusovem trpljenju. To znamenje je tudi jasno po tem, da je morda za Magdaleno datum 20. september 1848 bolj pomemben kot tisti teden pred adventom, ko je dejansko prejela stigme. Namreč ta dan je Magdalena v videnju videla svojega angela varuha, ki jo je s Svetim Duhom pripeljal do Križanega. Tam jo je angel varuh vprašal, katero krono bi si izbrala: trnjevo ali svetlo. Magdalena se je odločila za trnjevo. Tako ji je bila zapisana pot žene, ki sotrpi in svari k spreobrnjenju. Prav tako je ravno trnjeva krona bila tisti del stigme, ki jo je kasneje najdlje spremljal, poleg njene rane na desni strani. Vse ostale rane so postale nevidne in niso več krvavele po skoraj osmih letih prisotnosti. Ti dve pa sta jo zaznamovali, saj jih je nosila od časa, ko je bila trinajstletno dekle, pa do svoje smrti.

Magdalena je bila kot vsi stigmatiki torej trdna, vedra in duhovita. Bila je pripravljena darovati svoje telo in življenje za večjo stvar od sebe, za zveličanje duš in ugajanje Križanemu. Prav tako je gojila posebno pobožnost do evharistije. Bila je res žena Cerkve in od nje ni krenila ne na desno ne na levo. Morda je škoda le, ker je bila rojena v takšnih razmerah liberalizma, najverjetneje je ravno zaradi tega bila poslana v tisti čas. Namreč, da druge pridobi za pravo stvar in za Kristusa. Če bi bila druge narodnosti, bi se morda zgodilo, da bi že krasila oltarje tistega naroda, sedaj pa ostaja sicer znana, a ponižna dekla in čaka, kako jo bo mati Cerkev obravnavala po več kot sto letih od njene smrti.



## Zaključek

Kaj lahko povemo za konec tega našega poskusa razlage stigem? Njihov izvor ostaja ovit v tančico skrivnosti. Skrivnosti, ki jo dopušča Bog, ta naš tkalec odrešenjske zgodovine. Jezus Kristus je nosil rane tudi po svoji smrti in to je bilo znamenje njegove ljubezni do nas in dokaz njegove istovetnosti.

Cerkev sama se glede stigem ni izjasnila. To lahko rečemo za uradno učiteljstvo Cerkve, ki se je dosti bolj posvetilo kvalitetam stigmatikov (tako imenovanim herojskim vrlinam), kakor pa da bi se posvečalo izrekom o pristnosti njihovih stigem. Tu že lahko nekaj izvemo. V prvem poglavju smo ugotovili, kaj so stigme, kje se pojavljajo in kako. Predvsem je bil pomemben podatek, da so se stigme vedno povezovale z zamaknjenji oziroma ekstazami. Ekstaza je bila opredeljena kot posebno stanje, ko človek gre iz sebe in doživi višja stanja. Pokazala pa se je tudi razlika med ekstazo in hipnotičnim transom. Nobena naravna teorija ni popolnoma ustrezala stigmam in ni uspela zajeti vseh morfoloških in drugih značilnosti. Same zdravnike je dolgo begala nezaceljivost pristinih stigem in hkratna odsotnost kakršnegakoli vnetja. Begala jih je tudi interakcija s kožo. Normalne rane, ki bi bile povzročene mehanično, kemično ali s sugestijo, bi lahko puščale kakšne sledi. Tega pri stigmah ni bilo moč zapaziti. S temi kriteriji smo se oddaljevali od naravnih teorij za izvor stigem in približali mističnemu.

Da je človek ekstatik, je potrebno kar nekaj kvalit, ki se lahko tudi ujemajo s herojskimi krepostmi. Predvsem je tu prisotno zaupanje v Boga, značaj, ki je veder navkljub nasprotovanju in ohranja duhovitost v največjem trpljenju. Prav tako je prisotna želja po delovanju širše in za drugega. Stigmatiki (ki so bili vsi zamaknjenci) so se še posebej odlikovali, da so želeli sotrpeti s Kristusom, biti deležni njegovega trpljenja in so ga tudi premišljevali. To pa ni bil odraz kakšnega mazohističnega nagnjenja, ampak globoke empatije z Jezusom in želja po sodelovanju pri delu za zveličanje duš.

Stigmatiki so bili vedno trezni ljudje, ki so čutili s časom. Tako se je obnašal že naš oče sveti Frančišek. On v osnovi ni razmišljal toliko o priličenju Kristusu in njegovim ranam, čeprav je to kasneje tudi dosegel in so mu to dejansko pripisali. Frančišek je bil preprost, a tudi inteligenčen mož, ki je to inteligenco izražal v tem, da je čutil z vsakim človekom, ki je bil pahnjen v ta tuji svet. Želel je postati sledilec

Kristusa, ki je postal ubog in ponižen. Želel je le iti po poti, ki jo je prehodil Kristus, in slediti njegovim stopinjam s tem, da si ničesar ni lastil, da je bil pokoren Božji volji in je vso svojo ljubezen posvetil v službi Bogu, Cerkvi in ljudem.

Stigmatiki so v ta svet postavljeni kot znamenje Kristusove ljubezni. Skoraj nikoli niso imeli le enega mističnega daru, ampak so jih imeli kar čedno število. Bili so zgled molitve in pokorščine. To je bilo poudarjeno tako v življenju svetega Frančiška, svetega patra Pija in tudi naše stigmatikinje Magdalene Gornik. Izžarevali so veliko ljubezen do soljudi in so jim veliko pomagali. Če ne z modro besedo, kot bi bil z njimi Jezus sam, pa s tem, da so tudi sami delili ljubezen Zdravnika. Že sveti Frančišek je bil znan po tem, da so njegove stigme zdravile in za časa njegovega življenja so popisali kar nekaj čudežev. Zanimivo je, da so bile stigmatikinje v večini ženske in posledično tudi duhovnikov med njimi skoraj ni bilo. To mesto pa je zasedel v 20. stoletju pater Pij. Stigmatiki, ki so bili večinoma zunaj hierarhije, a so z njo z veseljem sodelovali, so torej bili znamenje Kristusove ljubezni. Bili so gonilo laičnih gibanj in političnih preobratov (spomnimo se Katarine Sienske in njenega dela po Evropi). Kjerkoli so se pojavili stigmatiki, jim je bila dana neka določena naloga, kajti nobena milost ni bila podarjena zgolj njim samim, ne da bi jo nesebično širili in delili drugim.

Kaj torej lahko rečemo o izvoru stigem? Pristne stigme so vedno od Boga in so znamenje njegove milosti. Podobnost z naravnimi pojavi stigem še ne uvrščajo med le-te, saj naravni pojavi nikoli ne zajamejo vseh lastnosti stigem.

Kaj pa lahko stigme povedo sodobnemu človeku? V nalogi smo že na začetku odkrili, da se stigme širijo tudi v drugih vejah krščanstva. Prav tako smo v zgodovinskem pregledu videli razmišljanja nekaterih pravoslavnih škofov glede stigem. Vsekakor je to premisleka vredno, kaj hoče Bog povedati glede ekumenskega gibanja. Vendar pa če pogledamo večino stigmatikov: kaj nam ti sporočajo v teh negotovih časih? Bogu je mar zate. Bogu je mar zate, da je umrl na križu zate pred 2000 leti, ko se je s teboj še prej pobratil, saj je postal človek. Prav tako sedaj po stigmatikih sporoča gotovo tudi to: »Okleni se matere Cerkve, okleni se molitve. Čeprav morda ne boš nikoli dojel zakaj trpljenje, vedi, da sem jaz trpljenje zate spremenil v dobro.« Tako vidimo, da tudi stigmatiki in njihove rane izžarevajo neko upanje na ozdravljenje. Stigme same so nepojmljive, svojim nosilcem povzročajo veliko trpljenja in gorja. Podvržejo jih pozornosti drugih in s tem pride tudi preganjanje in nevera. Hkrati pa

lahko stigme prinašajo upanje in ozdravljanje mnogih. Prebodena srca stigmatikov tako lahko omehčajo trda srca skeptikov, saj pri pravih stigmatikih še kamni lahko spregovorijo o tem, da so stigmatiki dejansko ljudje, v katerih ni zvijače.

To delo je le deloma odgovorilo na vprašanje, ali so stigme Božjega izvora in ali so res znamenje neke Božje ljubezni. Že ko se je pisalo, je bilo na svetu nekaj deset stigmatikov. Nekateri so bili znani, drugi so dar šele prejeli. O stigmatikih se bo torej še pisalo, saj burijo domišljijo. Stigmatiki so pomemben simbol za verne in na koncu koncev tudi za tiste, ki so v nevarnosti, da bi verni lahko postali. Stigme so tako resnično znamenje ljubezni pšeničnega zrnja: če stigmatik le skriva svoje stigme, njegove stigme nič ne koristijo, če pa svoje roke razprostre med nebom in zemljo, lahko po njih pride Življenje v mnoga srca. To ne pomeni, da stigmatik dejansko stremi po razkritju svojega daru, nasprotno, če natanko pogledamo, so vsi krepostni stigmatiki odklanjali, da bi se obstoj njihovih ran obešal na veliki zvon. Začeni s Frančiškom in Katarino Siensko, ki je od Jezusa celo izprosila, da so bile njene stigme drugim nevidne. Opaža pa se, da so stigme dar, dan od Boga, ki so nedoumljiv in skrivnostni.

Na stigmatiku pa je, ali ga sprejme in s pomočjo tega daru živi poslanstvo, ki mu ga daje Bog, ali pa napravi, da ljudje raje kot Bogu sledijo zgolj znamenjem, ki ne služijo ljubezni. Bog vsak dar daje iz ljubezni; od vsakega posameznika pa je odvisno, kako ga bo sprejel. Stigme so znamenje Kristusove ljubezni in ker ljubezen svobodna, stigmatik ni avtomatično svetnik. Vsekakor pa je stigmatik nekaj posebnega v Božjem načrtu in če sprejme to poslanstvo, postane vidno znamenje te Kristusove ljubezni za druge.

## Povzetek

Avtor v diplomskem delu »Stigme – znamenja Kristusove ljubezni« predstavi problematiko pojava stigem. Ali so naravnega ali so mističnega izvora? Po uvodni opredelitvi vrst stigem glede na izvor in oblike avtor začne predstavljati različne teorije, ki zagovarjajo naravni izvor stigem. Tako se posveti patološki teoriji, teoriji hipnoze in stigmam kot psiho-somatskemu pojavu. Vse primerja glede na primarno definicijo in ne najde ustrezne teorije. Zato se posveti še stigmam kot mističnemu pojavu, glede na to, da se vsake stigme pojavijo hkrati z ekstazami. Poda mnenja nekaterih cerkvenih učiteljev, ki so bili mistiki.

V drugem delu avtor vzame pod drobnogled prvega dokumentiranega stigmatika sv. Frančiška Asiškega. Na osnovi prvih virov in poročil ter dveh uradnih in glavnih življenjepisov avtor poda analizo prvega pojava stigem. Potem razkrije teologijo prvega stigmatika in kako je ta povezana s stigmami.

V tretjem delu avtor obravnava dva stigmatika: svetega patra Pija iz Pietrelcine in Magdaleno Gornik. Prvi je dejansko prvi duhovnik stigmatik v zgodovini, druga pa je najbolj znana slovenska mistikinja. Pri obeh najprej predstavi njuno življenje in kreposti. Potem obravnava njune stigme, njihovo obliko primerja z drugimi. Zatem obravnava tudi njihovo teologijo in jih primerja s teologijo Frančiška in drugih stigmatikov. Pri tem upošteva kriterije, do katerih je prišel že v prvem in drugem delu.

Na koncu avtor prizna simbolično razsežnost stigmatikov in vlogo, ki jo igrajo v odrešenjski zgodovini in življenju v sodobnem času.

Ključne besede: stigme, Kristus, ljubezen, mistika, trpljenje, Frančišek Asiški, pater Pij, Magdalena Gornik

## **Abstract**

In the thesis entitled »Stigmata - Signs of Christ's Love« the author the problem of the phenomenon of the stigmata. Are they of natural or mystical origin? After the introductory presentation of the various forms of stigmata depending on their origin and form, the author presents different theories that presuppose a natural origin of the stigmata. The author presents the pathology theory, theory of hypnosis and the stigmata as a psycho-somatic phenomenon. The author then compares all with the primal definition of the stigmata and doesn't find a suitable theory. The thesis then explores the stigmata as a mystical phenomenon in light of the fact that every stigmata appear in ecstasy. He lists some of the opinions from Church doctors that were mystics.

In the second part the author examines the first stigmatic saint Francis of Assisi. Through the first sources, reports and the two official biographies the author analyses the first ever phenomenon of stigmata. Then the author examines the theology of the first stigmatic and its connection to the stigmata.

In the third part the thesis introduces two stigmatics: saint padre Pio from Pietrelcina and Magdalena Gornik. The first is actually the first priest stigmatic in history, the latter is the most famous Slovenian mystic. The author firstly describes their life and virtues. Secondly he examines their stigmata and compares their forms to that of the others. Thirdly he delves into their theology and compares them to that of Francis and the other stigmatics. In that he adheres to the criteria already listed in the first and second part of the thesis.

In conclusion the author acknowledges the symbolic reality of the stigmatics and the role that they play in the history of salvation and life in modern times.

Keywords: stigmata, Christ, love, mysticism, suffering, Francis of Assisi, padre Pio, Magdalena Gornik

## Seznam referenc

- Amorth, Gabriele. 2013. *Močnejši od zla*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.
- Armstrong, J. Regis, Wayne Hellman in William J. Short. 2000. *Francis of Assisi: Early Documents vol. II*. New York: Franciscan Institute of Saint Bonaventure University.
- Benfatti, Solanus M. 2011. *The Five Wounds of Saint Francis*. Charlotte: TAN Books.
- Bruno, Clarice. 1981. *Roads to Padre Pio, Seventh Edition*. Barto, PA: National Centre for Padre Pio.
- Castelli, Francesco. 2011. *Padre Pio Under Investigation: The Secret Vatican Files*. San Francisco: Ignatius Press.
- Carty, Charles Mortimer. 1958. *The Stigmata and Modern Science*. St. Paul, MI.
- Chatterjee, Paroma- 2012. *Francis's Secret Stigmata*.
- Crowder, John. 2008. *The Ecstasy of Loving God: Trances, Raptures and the Supernatural Pleasures of Jesus Christ*. Shippensburg: Destiny Image Publishers Inc.
- Čelanski, Tomaž. 2014. *Življenje svetega Frančiška*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Dölger, Franz Joseph. 1911. *Sphragis*. Paderborn: Schöningh.
- Ensinger, Paul. 2001. Paul the Stigmatic. *Journal of Higher Criticism*. 8/2 (jesen): 183-209.
- Forte, Bruno. 2014. *Seguire Gesù con San Francesco*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Freze, Michael. 1989. *They Bore the Wounds of Christ: The Mystery of the Sacred Stigmata*. Huntington: OSV Publishing.
- Frugoni, Chaiara. 1998. *Francis of Assisi: A Life*. London: Continuum
- Gedei, Maja. 2012. Histrionična motnja osebnosti, *Inštitut Satori*. 30. september. [http://www.institutsatori.si/html/histrioniena\\_motnja\\_osebnosti.html](http://www.institutsatori.si/html/histrioniena_motnja_osebnosti.html) (pridobljeno 17. julij 2015)
- Girard, René. 2011. *Grešni kozel*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Giunta, Diega. 2012. The Iconography of Catherine od Siena'a Stigmata. V:

Carolyn Muessig, George Ferzoco in Beverly Mayne Kienzle, ur. *A Companion to Catherine of Siena*. 259-294. Boston : Brill.

- Harrison, Todd. 1994. *Stigmata a Medieval Mystery in a Modern Age*. New York: St. Martin's Press.
- Hartung, Edward Frederick. 1935. "Medicine: St. Francis' Stigmata", *Time*. 11. marec. <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,883261,00.html> (pridobljeno 16. julij 2015)
- Herzig, Tamar. 2013. »Italian Holy Woman against Bohemian Heretics: Catherine of Siena and the 'Second Catherines' in the Kingdom of Bohemia« v: *Catherine of Siena*, vol 13. Turnhout: Brepols.
- Herzig, Tamar. 2013. »Stigmatized Holy Women as Female Christs.« V: *Archivio italiano per la storia della piet , vol 26*. Rim: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Kralji , Martina. 2009. *Magdalena Gornik – druga, dopolnjena izdaja*. Medvedica: Kulturno dru tvo Magdalene Gornik.
- Krajnc, Slavko. 2004. *Transitus serafskega očeta sv. Frančiška Asiškega: srečanje s sestro smrtjo*. Ptuj: Minoritski samostan.
- King, Stephen. 2012. Predavanja v okviru predmeta Francis and Clare Writings and Official Sources. Franciscan International Study Center v Canterburyju, postni semester. arhiv avtorja.
- Kožuh, Štefan, ur. 1998. *Vodilo in življenje : spisi sv. Frančiška Asiškega in sv. Klare*. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca.
- Kuter, David John. 2014. Autoerythrocyte Sensitization - Hematology and Oncology, *Merck Manual Professional Edition*. September. <http://www.merckmanuals.com/professional/hematology-and-oncology/bleeding-due-to-abnormal-blood-vessels/autoerythrocyte-sensitization> (pridobljeno 14. julij 2015).
- Lamberty, GJ. 2007. *Understanding Somatization in the Practice of Clinical Neuropsychology*. Minneapolis: Oxford University.
- Lewis, Felisa S. 2014. Dermatologic Manifestations of Leprosy: Clinical Presentation, *Medscape*. 9. april. <http://emedicine.medscape.com/article/1104977-clinical#b4> (pridobljeno 16. julij 2015)
- Marianeschi, Paolo Maria. 2000. *La stigmatizzazione somatica*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Merlo, Grado Giovanni. 2007. *V imenu svetega Fran iška*. Ljubljana: Zalo ba brat Fran i ek.

- *Mosby's Medical Dictionary, 8th edition*. 2009. S.v. "neoplastic transformation." <http://medical-dictionary.thefreedictionary.com/neoplastic+transformation> (pridobljeno 18. julij 2015).
- National Institute of Arthritis and Musculoskeletal and Skin Diseases (NIAMS). 2007. Questions and Answers about Pemphigus. 1. april. [http://www.niams.nih.gov/health\\_info/pemphigus/](http://www.niams.nih.gov/health_info/pemphigus/) (pridobljeno 14. julij 2015).
- Oražem, France. 1996. Magdalena Gornik – neznana zamaknjenka. *Božje okolje* 20: 29-32, 58-64, 92-96.
- Pajntar, Marjan. 2012. O hipnozi: kratka zgodovina. <http://www.hipnoza-pajntar.si/kratka-zgodovina> (pridobljeno 20. julij 2015).
- Poulain, Augustine. 1912. *Mystical Stigmata*. v *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 14 New York: Robert Appleton Company.
- Preziuso, Gennaro. 2000. *The Life of Padre Pio: Between the Altar and the Confessional*. Society of Staten Island, NY: Society of St. Pauls.
- Rajmund iz Capue. 1980. *The Life of St. Catherine of Siena*. Dublin: James Duffy and Co.
- Ruffin, C. Bernard. 1982. *Padre Pio: The True Story*. Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor.
- Schmucki, Octavian. 1991. *The Stigmata of St. Francis of Assisi*. New York: Franciscan Institute.
- Slovenski kapucini. 1998. *Pater Pij stigmatik današnjega časa – Križan brez križa*. Koper: Ognjišče.
- Summers, Montague. 1950. *The Physical Phenomena of Mysticism*. London: Rider & Co.
- Truhlar, Vladimir. 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Vargas Holguín, Henry. 2015. What are the Stigmata and How do We Know if They are Authentic?, *Aleteia*. 6. januar. <http://www.aleteia.org/en/religion/article/what-are-the-stigmata-and-how-do-we-know-if-they-are-authentic-6417572303994880> (pridobljeno 10. julij 2015).
- Viller, Macel, Ferdinand Cavallera, Joseph De Guibert. 1990. *Dictionnaire de Spiritualite Ascetique et Mystique. Vol 14*. Pariz: Beauchesne.
- White, Lynn. 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* 155: 1203-1207.