



## POSLANICA FILEMONU U JERONIMOVU TUMAČENJU

MARIJAN MANDAC

Franjevačka teologija Makarska

UDK 227 (264.067)

Izvorni znanstveni rad

Auktor nas upoznaje s Jeronimovim tumačenjem Poslanice Filemonu. Ističe da je to najvjerojatnije prvo tumačenje te Pavlove poslanice na latinskome jeziku. Auktor najavljuje prijevod toga Jeronimova djela na hrvatski jezik a ovdje rezimira sadržaj i razlaže pojedine naglaske, osobe i nosive teološke pojmove. Uočene su razlike u citatima koje upotrebljava Jeronim od Vulagatina prijevoda. Auktor također donosi i Jeronimove kritike Pavlovu tekstu i njegova razrješenja tih dilema.

### 1. OPĆA PRIPOMENA

Pitanje gdje je sv. Pavao sastavio svoju *Poslanicu Filemonu* donekle je podijelilo istraživače.<sup>1</sup> Kao mogućnost navodi se Efez i Rim. Ipak se predaja kao cjelina opredijelila za Rim. Isto je već dokazivao i Jeronim smatrajući da je Pavao *Poslanicu Filemonu*

---

<sup>1</sup> U radu se služimo ovim kraticama: DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*; DAFC = *Dictionnaire aplogétique de la foi catholique*; DB = *Dictionnaire de la Bible*; DBS = *Dictionnaire de la Bible, Supplément*; DoB = *Dictionary of the Bible* (Hastings); DS = *Dictionnaire de spiritualité*; DTC = *Dictionnaire de théologie catholique*; HThG = *Handbuch theologischer Grundbegriffe, I - II* (H.Fries); LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. izd.); NCE = *New Catholic Encyclopedia*; NJBC = *The New Jerome Biblical Commentary*; RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*; TRE = *Theologische Realenzyklopädie*; ThW = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*; VB = *Vocabulaire biblique* (von Allmen).

Od suvremenih radova o poslanici imali smo pred očima ove: P. BENOIT, *Philémon*, DBS, 7,1204-1211; E.H. MALY, *Philemon*, NCE, 11,268-269; C. TOUSSAINT, *Philémon*, DTC, 12, 1399-1402; J. A. FITZMYER, NJBC, 869-870; K. STAAB, *Philemon*, LThK, 8, 445-446.

napisao dok je bio u rimskome zatočeništvu. Jeronim izrijeckom kaže da je Apostol pisao Filemonu "zasužnjen u zatvoru u Rimu".<sup>2</sup> Time se ujedno utvrđuje i vrijeme postanka *Poslanice Filemonu*. To je najvjerojatnije bilo pod kraj 63. g. kada se dovršavalo prvo Pavlovo rimsko zatočeništvo. Sam pak Pavao navodi kome je pisao svoju poslanicu. To su: Filemon, Apija, Arhipa i kršćani koji se oko njih okupljaju. Nije nimalo teško uočiti da je *Poslanica Filemonu* kao spis uglavnome i prvenstveno upravljena Filemonu. Jeronim bilježi da od r. 4. unaprijed "sam Pavao govori samome Filemonu".<sup>3</sup> Otada Apostol "piše samo Filemonu i kao pojedinac s pojedincem besjedi".<sup>4</sup>

*Poslanica Filemonu* veoma je kratko pismo. Ipak je građena kao i sve druge Pavlove poslanice. Na početku je uvod. To su r. 1-7. Potom dolazi glavni sadržaj u r. 8-21. Pismo se r. 22-25 završava na uobičajeni način.

Među Apostolovim spisima *Poslanica Filemonu* ima nekoliko pojedinosti što je izdvajaju kao nešto naročito. U prvome redu ona je najkraći Pavlov pisani rad. Tom se kratkoćom ne može usporediti s ničim drugim što nam je Pavao ostavio pisano. Apostol je jedino *Poslanicu Filemonu* pisao vlastitom rukom od početka do kraja. To je istaknuo i Jeronim koji primjećuje da je bio Pavlov "uvriježeni običaj" pisma "kazivati u pero". Kod *Poslanice Filemonu* na djelu je Apostolova "ruka" koja je "napisala" pismo.<sup>5</sup> Druge je svoje poslanice Pavao sigurno diktirao. Osim toga, *Poslanica Filemonu* je pisance poslano jednome prijatelju zbog jednoga posebnoga slučaja.

Istraživači rado i uporno ističu književnu vrijednost ovoga Pavlova pisma. Tvrde da je pravo remek-djelo koje se u svojoj vrsti može staviti uz bok svjetskih dometa. Tu Pavao piše jednostavno, živahno, s puno osjećaja i osjećajnosti. Pismo je toplo. Iz njega izvire pravo prijateljstvo i nepatvorena sućut. Pismo je puno jednostavnoga dostojanstva i vrhunske uljudenosti. Tekst je pisan spretno, skromno i s promišljenom razboritošću.

<sup>2</sup> Jeronimov tekst navodimo prema izdanju iz 1884. g. u PL, 26. Ovdje smo naveli PL, 26, 641BC.

<sup>3</sup> PL, 26, 644C.

<sup>4</sup> PL, 26, 644A.

<sup>5</sup> PL, 26, 651A.

Jeronim na samome početku svoga *Tumačenja poslanice Filemonu* spominje da ima ljudi koji *Poslanicu Filemonu* ne žele ubrojiti među "Pavlove poslanice".<sup>6</sup> U nastavku dodaje zašto dotični poslanicu ne pripisuju Pavlu. Misle da u njoj nema "ništa što nas može izgraditi".<sup>7</sup> Inače se *Poslanica Filemonu* općenito stoljećima smatrala Pavlovim spisom. I to s potpunim pravom. U poslanici je zaista sve Pavlovo. Tu nije teško zapaziti Pavla kao čovjeka i kao pisca. Istina je da se u *Poslanici Filemonu* nalazi sedam riječi<sup>8</sup> koje Pavao nije drugdje upotrijebio, ali su ostale baš njegove.

Kada su sredinom prošloga stoljeća neki opet kušali *Poslanicu Filemonu* odreći Pavlu, u svome su sudu ostali usamljeni. Dodajemo da se od novozavjetnih vremena *Poslanica Filemonu* ubrajala među biblijske knjige. Jeronim jednostavno kaže da su je "prihvatile sve Crkve" vjerujući da "pripada apostolu Pavlu".<sup>9</sup>

Razlog zašto je Pavao napisao *Poslanicu Filemonu* dosta je poznat. Filemonov rob Onezim pobjegao je od Filemona i pošao u Rim. Tu ga je Pavao pokrstio. Sada ga želi vratiti Filemonu i tom prilikom piše kako se Filemon treba ponijeti prema Onezimu.

*Poslanica Filemonu* je čisto prijateljsko pisanje odanome i privrženome prijatelju. Gotovo je isključivo posvećena određenome slučaju. Unatoč tome, teško je poslanici zaniijekati nauk koji ima općenito značenje. Pavao je cjeloviti čovjek koji u svakoj prilici misli i djeluje potpuno. Tko bolje pozna njegove spise i njegovo učenje, već po istaknutim pojmovima i riječima koje rabi u *Poslanici Filemonu* može zapaziti kakav se sadržaj krije i u tome navani skromnome djelcu. Kada Pavao, na primjer, govori o sebi kao "sužnju", Timoteju kao "bratu", Filemonu kao "suradniku", Apiji kao "sestri", Arhipi kao "suborcu" te o Crkvi, milosti, miru, molitvi, zajedništvu, ljubavi, svaki je navedeni izričaj poglavlje njegove propovijedi i teologije. Osvjedočeni smo da bi se skoro svaki temeljni pojam upotrijebljen u *Poslanici Filemonu* mogao kao zgusnuće Apostolova učenja bez veće

---

<sup>6</sup> PL, 26, 635D.

<sup>7</sup> PL, 26, 637C.

<sup>8</sup> Te riječi naznačujemo u prijevodu: r. 8: "zapovjediti"; r. 11: "nekoristan"; r. 12: "slati"; r. 19: "platiti"; r. 19: "dugovati"; r. 20: "uživati" i r. 22: "obitavalište".

<sup>9</sup> PL, 26, 637,C.

poteškoće ukrijepiti mjestima iz drugih njegovih pisama. To bi tek značilo kako treba tumačiti *Poslanicu Filemonu*.

Izravnije kao nauk nazočan u *Poslanici Filemonu* ističemo Pavlovu svijest da kao apostol posjeduje posebnu vlast u kršćanskoj zajednici. Sam kaže da "ima punu slobodu zapovijedati" (r.8). ali on u svojoj razboritosti zna kada će se poslužiti naredbom, a kada će nešto "zamoliti" (r. 9). Razumije se da je to vrsno zapazio i Jeronim.<sup>10</sup> Ipak se redovito *Poslanica Filemonu* uzima za najdrevnije zabilježeno cjelovito novozavjetno vrelo gdje se iznosi stav i sud prve kršćanske zajednice o robovlasništvu onoga vremena. Ali ni *Poslanicu Filemonu* ne smijemo uzeti za neku stručnu, strogu i namjernu raspravu o ropstvu niti za dokumenat kojim bi se ropstvo smjesta ukinulo da se proglasi opća ljudska jednakost i sloboda. Pavao u *Poslanici Filemonu* ne poduzima misaonu raspravu o tome koliko je robovlasnički sustav nepošten i nečasen. Uz *Poslanicu Filemonu*, on je o istome predmetu kazao što misli u 1 Kor 7,20-24, Kol 3,22-4,1 te u Ef 6,5-9.

Treba odati priznanje sv. Pavlu što je razumno, razborito i trijezno u ime evanđelja progovorio o ropstvu koje je u njegovo doba prožimalo kao osnovni sustav cjelokupni društveni život. U *Poslanici Filemonu* je postavio temelje stavu Crkve koja će bez dvojbe bitno doprinijeti da jednom nestane robovlasnički poredak. Evanđelje se iznutra protivi ropstvu kao onome dijelu staroga svijeta koji je uništen s čovjekom kojega upravo Pavao naziva "starim" (Kol 6,6). Spašeni, opravdani i pomilovani čovjek od Pavla oslovljen "novim" (Kol 3,10) i "novim stvorenjem" (Gal 6,15) ne prizna više ropški položaj nijednoga čovjeka. U kršćanskoj je zajednici krsni "novopород" (Tit 3,5) i rođenje "odozgo" ili "iznova" (Iv 3,3) jednako za sve: za robove i njihove gospodare. Krst sve čini braćom i sestrama. Po njemu svi stječu isto dostojanstvo "djece Božje" (Iv 1,13) i u sve se nastanjuje duh "slobode" (2 Kor 3,17). Tako kršćanstvo kao "kvasac" preinačuje "tijesto" (Mt 3,33) ljudskoga roda. Sve je to Pavao znao i životno pokazao na primjeru roba Onezima i njegova vlasnika Filemona. Kršteni rob krsnim činom za svoga gospodara kršćanina sve i dalje ostajući robom u biti za sve vjekove postaje "ljubljeni brat" (r. 16).

<sup>10</sup> Usp. PL, 26, 647C.

Usput spominjemo da je ropstvo bilo temeljna ustanova u grčkome i rimskome svijetu u doba nastajanja kršćanstva. Predstavljalo je uistinu veliku društvenu ranu i nesreću. Teško je kazati zašto se u ono vrijeme ropstvo duboko ukorijenilo. Nije isključeno da mu je nepovjerenje i dobojnost prema fizičkome radu moglo biti stanovitim povodom i uzrokom. Ali je jednako moguće da mržnja prema tjelesnome radu potječe otuda što su taj rad obavljali upravo robovi. Broj je robova onda bio velik. Život im je bio u svakome pogledu veoma težak. Robovi su radili što je bilo najmučnije. Gospodari su prema njima bili okrutni i nemilosrdni. Mogli su ih i ubiti. Nije bila rijetkost da su robovi radili vezani lancima. Posebice se oštro postupalo prema odbjeglome robu. Ako bi bio vraćen, označavao se usijanim željezom i teško kaznio. Rob je utočište mogao naći u kakvome hramu gdje bi se obvezao na rad. Rob nije posjedovao nikakvo osobno pravo. Za pravo je bio bespravni predmet. Grci i Rimljani s dna su duše prezirali i mrzili robove.<sup>11</sup>

## 2. POSLANICA KOD DREVNIH KRŠĆANSKIH PISACA

Čini se da Pavlov dopis Filemonu, iako kratak, nije ostao bez ikakva utjecaja na rana kršćanska djela. Stječe se, naime, dojam da je već Ignacije Antiohijski<sup>12</sup> iskoristio tu Apostolovu poslanicu u svojim znamenitim pismima. On bi, poveden Pavlovim ὀναίμην iz dvadesetoga retka *Poslanice filemonu*, u više navrata upotrijebio tu riječ da izrazi svoju misao. Recimo da grčka riječ znači “okoristiti se” i “uživati” ili “veseliti se” i da nije lako odabrati među tim značenjima. Jednako kratku bilješku smijemo navesti uz ime Teofila Antiohijskoga<sup>13</sup> koji je, vjerojatno u svoju svrhu i za vlastito razglabanje, segnuo za riječju ἄχρεστος koju Pavao rabi u svome jedanaestome retku. Posve drukčije govorimo o glasovitome Muratorijevom ulomku gdje se navode naovozavjetni spisi. Popis potječe negdje iz 170. godine. Načinjen je u Rimu. U tome se ulomku

<sup>11</sup> O ropstvu općenito vidi: P. ALLARD, *Esclavage*, DAFC, 1, 1457-1522; J. DUTILLEUL, *Esclavage*, DTC, 5, 457-520.

<sup>12</sup> Usp. PL, 5, 645B i 725A.

<sup>13</sup> Usp. PL, 6, 1025A.

izrijekom spominje *Poslanica Filemonu* kao Pavlovo djelo.<sup>14</sup> Tertulijan je *Poslanicu Filemonu* spomenuo u svezi s Marcionom koji je posve proizvoljno postupao prema biblijskim knjigama: zadržavao je što je htio i u obliku koji mu se dopadao. Tertulijan kaže da Marcion nije dirao u *Poslanicu Filemonu* zbog njezine "kratkoće". Prihvatio ju je u cjelini. Tertulijan dodaje da je tako "toj poslanici koristila njezina kratkoća".<sup>15</sup> Origena spominjemo samo zato da istaknemo kako je u cjelini prihvatio<sup>16</sup> autentičnost i kanonicitet pisamca Filemonu. Ivan Zlatousti zaslužuje napomenu jer je u zasebnome radu rastumačio to Pavlovo pismo.<sup>17</sup> Isto je učinio i Teodoret Cirski.<sup>18</sup>

### 3. IZDANJE JERONIMOVA DJELA

Stanovitu prepreku pri radu svakako predstavlja način kako je Jeronimova knjiga otisnuta u *Patrologia latina* kojom se još uvijek moramo služiti jer ovaj Jeronimov spis zasada nije objelodanjen u kritičkome izdanju. Tekst po kojemu smo radili ima dosta tiskarskih pogrešaka koje mogu smesti ako se ne zapaze. I u samoj *Patrologia latina* postoje stanovite inačice. Sve to ovdje podrobno ne navodimo jer se o tome može svatko uvjeriti ako samo pregleda stupce posvećene ovoj Jeronimovoj knjizi. Nije, na žalost, isključeno da smo gdjegdje pogriješili popravljajući tekst. To smo pak samo onda činili kada smo morali.

### 4. TUMAČENI TEKST

Učinilo nam se donekle potrebnim i možda korisnim kazati nekoliko riječi o tekstu koji je tumačio sv. Jeronim. Uspoređujemo ga s

<sup>14</sup> O Muratorijevom ulomku vidi M.J. ROUËT de JOURNAL, *Enchiridion Patristicum*, Herder, 1932, 106; T.J. ŠAGI BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature*, Zagreb, 1976, 407; F. VIGOUROUX, *Canon des Écritures*, DB, 169-171; G. BARDY, *Muratori*, DBS, 5, 1399-1408.

<sup>15</sup> Usp. PL, 2, 556C.

<sup>16</sup> Usp. PG, 13, 337. 501A. 1715C; PG, 8, 501.1707.1715.

<sup>17</sup> PG, 62, 701-720.

<sup>18</sup> PG, 82, 872A-877D.

Vulgatom<sup>19</sup> i ako treba s grčkim izvornikom.<sup>20</sup> Nastojali smo zapaziti i najsitnije razlike. Ovdje se raspored nameće sam od sebe. Slijedit ćemo retke poslanice.

U prvom retku Pavao za Filemona kaže da mu je *cooperator*. Tako je Jeronim preveo grčku riječ *συνεργός*. U Vulgati pak piše *adjutor*. Apostol je inače rado<sup>21</sup> svoje učenike i ljude koji su mu pomagali u radu označavao riječju *συνεργός*. Ta riječ u grčkome<sup>22</sup> ima dva značenja koja se tek s neznatnim prelijevom i naročitom bojom međusobno razlikuju. Za Grka je *συνεργός* čovjek koji nekome pomaže pri poslu i pritječe mu u pomoć. Stoga je riječ *συνεργός* u Vulgati prevedena riječju *adjutor* koja je dobro uvriježena i općenito rabljena u latinskome jeziku. Ali riječ *συνεργός* može također označiti čovjeka koji radi isti posao kao i netko drugi: istoga su zvanja i poziva. Na istome su poslu. Rad im je isti. U tome slučaju *συνεργός* je suradnik i sudjelatnik. Zbog toga se grčka riječ dade na latinski prevesti riječju *cooperator* kako je upravo postupio sv. Jeronim. Treba dodati da je riječ *cooperator* gotovo nepoznata klasičnome latinskome jeziku.<sup>23</sup> Naši je rječnici niti ne navode.<sup>24</sup> Osobno Jeronimovu riječ držimo izražajnijom nego Vulgatinu. U riječi *συνεργός* zamjećujemo riječ *ἔργον* što znači "djelo" ili "čin". U latinskoj riječi *cooperator* također vidimo riječ *opus* koja znači "posao" i "djelo". To pak izravno ne zapažamo u riječi *adjutor*.

U drugome retku Vulgata o "sestri Apiji" bilježi da je *carissima*, tj. "predraga". Jeronim je tu napomenu izostavio. Tako je u skladu s grčkim izvornikom jer je i tu riječ ispuštena. U trećemu retku Jeronim iza kristološkoga naziva "Gospodin" dodaje "naš" čega nema ni u Vulgati ni u grčkome izvorniku. Jeronim šesti redak završava izričajem *in Christo*: "u Kristu". U tome se slaže s grčkim

<sup>19</sup> Pred očima smo imali ovo izdanje: A. GRAMATICA, *Bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio*, 1959.

<sup>20</sup> Imali smo pred očima ovo izdanje: A. MERK, *Novum Testamentum*, Romae, 1951.

<sup>21</sup> Usp. G. BERTRAM, *συνεργός*, ThW, 7, 872-874.

<sup>22</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1903, 1856.

<sup>23</sup> Usp. A. FORCELLINI, *Lexicon*, I, 765; A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, 1954, 222.

<sup>24</sup> Tu imamo na pameti: M. DIVKOVIĆ, *Latinsko-hrvatski rječnik*, Zagreb, 1900 i M. ŽEPIĆ, *Rječnik latinskoga i hrvatskoga jezika*, 1941.

tekstom dok Vulgata ima *in Christo Jesu*: “u Kristu Isusu”. U 7. retku Jeronim osnovni glagol čita u množini *habuimus* (“imali smo”). Time se odvaja od Vulgate i grčkoga teksta gdje je glagol u jednini što je prirodnije jer to govori Pavao. Po Jeronimovu mišljenju Pavao u r. 8. kaže kako je slobodan Filemonu zapovjediti *quod prodest*: “što koristi”. Umjesto *quod prodest* u Vulgati piše *quod ad rem pertinet*: “što se odnosi na stvar”. Lako je uočiti da je Jeronimov izričaj jasan. Isto se ne bi moglo kazati za Vulgatin prijevod. U izvorniku piše Τὸ ἄντικλον. Naš rječnik<sup>25</sup> odlično bilježi da taj izričaj znači “dužnost”. Vjerojatno to najbolje izražava Pavlovu misao. Pavao je kao apostol ovlašten Filemonu zapovijedati i narediti da izvrši “što mu je dužnost”.

Na *sis* (“jesi”) iz r. 9. ne bismo se obazirali da se ne nalazi kod Jeronima i u Vulgati. Zaista nam nije jasno zašto ne piše *sim* (“jesam”) kada to osobno govori Pavao. Noviji prevodioci i prevode s “jesam”.<sup>26</sup> U desetom retku Jeronim je za περί odabrao *de* (“o”) dok se Vulgata poslužila s *pro* (“za”). Grčki prijedlog ima oba značenja. Po sebi, čini nam se prirodnijom uporaba *pro* nego *de*, mada i *de* uz “o” može značiti i “za” upravo kao i *pro*. U r. 11. susrećemo razliku u rasporedu riječi kod Jeronima i u Vulgati kao i to što Jeronim iza *utilis* (“koristan”) dodaje *est* (“je”). To nedostaje u Vulgati i u izvorniku. U dvanaestome je retku Jeronim doslovno preveo *id est* (“to jest”) iza *illum* (“njega”). U Vulgati za *id est* piše *ut* u samislu “kao”.

Kod retka četrnaestoga bilježimo neznačajnu razliku u tome što je Jeronim stavio *ut non quasi*, a Vulgata *uti ne velut*. Jedno pak i drugo znači “da ne kao”. U šesnaestome retku navodimo nekoliko razlika. Kod Jeronima čitamo *sicut servum*. U Vulgati pak piše *ut servum*. Ipak je značenje isto: “kao roba”. Nešto je složenija druga razlika. Po Jeronimu, Pavao piše Filemonu da je Onezim, kada se vrati, za nj “više od roba”. Jeronim doslovce bilježi *plus servo*. U Vulgati stoji *pro servo* što znači “umjesto roba”. U izvorniku je ὑπέρ. Grčka pak riječ znači “preko”, “iznad”, ali i “za”. Prema tome, nema

<sup>25</sup> Vidi S. SENC, *Grčko-hrvatski rječnik*, Zagreb, 1910, 70. H. SCHLIER, ἄντικλον, ThW, 1, 361: izričaj znači “na što je netko obavezan”.

<sup>26</sup> Usp. B. DUDA-J.FUČAK, *Novi zavjet*, Zagreb, 1985, 414 ili *Biblija*, Stvarnost, Zagreb, 1968, 190.



posebne misaone razlike između Jeronimova *plus* i Vulgatina *pro* premda je *pro* nekako prirodniji. Napokon u istome retku opažamo malu izmjenu u redoslijedu riječi.

Redak 19. uz neznatnu promjenu u slijedu riječi ima i to što je Jeronim ὅτι (“da”) preveo s *quia* (“jer”), a Vulgata s *quod* (“da”). Mislimo pak da se ὅτι uobičajenije prevodi s *quod* nego s *quia*. Kod Jeronima i u izvorniku r. 20. ima na kraju *in Christo* (“u Kristu”), a u Vulgati *in Domino*: “u Gospodinu”. U r. 21. Jeronim bilježi *confidens de* (“oslanjajući se o”), a u Vulgati *confidens in* (“pouzdaajući se u”). Po rječniku,<sup>27</sup> *confido* ide s ablativom, s *in*, s *de* i sa *super*. Spominjemo da je Jeronim u istome retku iza *quoniam* (“jer”) izostavio *et* (“i”) što se nalazi u Vulgati kao i καί u grčkome tekstu. Čini se pak da izostavljanje dotičnoga *i* oslabljuje tekst. U r. 22. Jeronim piše *spero enim*, a Vulgata *nam spero*. Smisao je, jasno, isti: “jer se nadam”. U r. 24. iza *Lucas* Jeronim bilježi *cooperatores* dok u Vulgati čitamo *adjutores*. O tim smo dvjema riječima već nešto rekli. Vulgata je pred *Lucas* stavila *et* (“i”). Njega nema kod Jeronima kao ni u grčkome tekstu. Napokon, poslanica se u Vulgati i u izvorniku završava s *amen* koji je Jeronim, začudo, izostavio.

Sami smo svjesni da će tkogod pomisliti da smo se tu bavili uglavnome sitničavim i neznačajnim poslom. Naš učinak doista i nije naročit. Ipak svi znamo koliko je važno ustanoviti tko je što napisao da to možemo valjano tumačiti. Bez utvrđenoga teksta nema pravoga razjašnjivanja.

## 5. NEZADOVOLJSTVO S PRIJEVODOM

Nama nije jasno čijim se prijevodom Jeronim služio tumačeći *Poslanicu Filemonu*. Morao je to biti prijevod koji se obično naziva *Vetuslas latina*. Riječ je o prijevodu koji je Jeronim zatekao i koji se upotrebljavao među kršćanima latinskoga govornoga područja. U svakome slučaju Jeronim nije bio tim baštinjenim prijevodom posve zadovoljan. Tragove je svome nezadovoljstvu ostavio u svome spisu. Sada se na to obaziremo.

<sup>27</sup> Usp. A. BLAISE, *Dictionnaire*, 195.

A. - *Dilectus*

Jeronim nipošto nije bio zadovoljan s *dilecto* iz r. 1. Držao je da bi taj prijevod bio točan kada bi u izvorniku pisala ἡγαπημένω. Ali se tu čita ἄγαπητῶ što se na latinski prevodi s *diligibili*. Jeronim, naime, misli da postoji razlika između *dilectus* i *diligibilis*. Ona je u tome što se *dilectus* primjenjuje i na onoga “tko ne zaslužuje ljubav” dok se *diligibilis* rabi “samo za onoga tko se s pravom ljubi”. Razumije se da Filemon zavrijeđuje ljubav. Stoga nije samo *dilectus* kako stoji u latinskome već je i *diligibilis*. Riječ *diligibilis* je bolja jer uključuje *dilectus* dok *dilectus* ne uključuje *diligibilis*. Jeronim u tu svrhu spominje da je kršćanima naređeno ljubiti i neprijatelje. Stoga su neprijatelji *dilecti*, ali nisu *diligibiles*: po sebi ne zaslužuju ljubav. Neprijatelje “ljubimo ne jer zavrijeđuju da ih ljubimo već što je naređeno da se ne smiju mrziti”.<sup>28</sup>

B. - *Evidens*

U šestome retku svoje poslanice Pavao je upotrijebio riječ ἐπεργής. Na latinski je prevedena s *evidens*. Ta riječ znači “očevidan”. S tim izborom Jeronim nije bio složan jer je držao da se ἐπεργής “strogo govoreći” treba prevesti s *efficax* ili s *operatrix*. *Efficax* znači “djelotvoran”. Onaj je *efficax* tko je sposoban nešto provesti u djelo. Riječ *operatrix* veoma je rijetka. Obični je rječnici uopće ne posjeduju. Stručni je uzimlju za imenicu ženskoga roda i navode samo crkvene pisce kao autore koji su je upotrebljavali. Jeronim *operatrix* očito rabi kao pridjev. Ako se kazano primijeni na r. 6. u *Poslanici Filemonu*, vidi se zašto je Jeronim upozorio na ἐπεργής. Po njemu, Pavao od Filemona i njegova “zajedništva u vjeri” ne traži samo da bude “očevidno” nego životno “djelotvorno” ili “djelatno”. Zajedništvo se, drugim riječima, mora iskazati na djelu kako traže pridjevi *efficax* odnosno *operatrix*. Nema sumnje da je Jeronimovo zapažanje na mjestu. Ipak treba priznati da i očevidnost dolazi do izražaja po djelima. Što je očevidno, ono je to po djelu.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> PL, 26, 643B. Usp. A. BLAISE, *Dictionnaire*, 273; A. BAILLY, *Dictionnaire*, 7.

<sup>29</sup> Usp. PL, 26, 646. Također vidi A. BAILLY, *Dictionnaire*, 677; A. BLAISE, *Dictionnaire*, 579; A. FORCELLINI, *Lexicon*, 3, 335.

C. - *Ita*

Jeronim se nije posve zadovoljio time kako je u dvadesetome retku prevedena rječca  $\nu\alpha\acute{\iota}$ . On napominje da ta čestica u grčkome pripada u rječnik čovjeka koji se u stanovitim okolnostima i za naročitu svrhu drugome "umiljava". Grk s  $\nu\alpha\acute{\iota}$  drugoga na nešto srdačno i vruće nagovara. Na latinski je to u 20. retku prevedeno s *ita*. Očito je pak da *ita* u sebi nema ništa od umiljavanja niti od uvjeravanja. Zato Jeronim takvo prevođenje naziva nečim od čega se jedva što može zamisliti "vodenastije" i "razrijeđenije". Ipak pošteno dodaje da ni sam ne zna naći pogodniju riječ. U odnosu na grčki u tome slučaju latinski mora pretrpjeti stanovito "nasilje".<sup>30</sup>

## 6. DVOZNAČNOSTI

Tumačeći Apostolove retke sv. Jeronim koji put izjavljuje: to je "dvoznačno"<sup>31</sup> odnosno: to je "rečeno dvoznačno".<sup>32</sup> Dvoznačnom je držao Pavlovu izreku "Crkva koja je u tvojoj kući" (r.1.). Sam je Jeronim s izvornoga "tvoja kuća" prešao na "njegova kuća". Jeronim tvrdi da se "njegova" daje shvatiti na dva načina. Može se, po sebi, odnositi na Filemona i Arhipu. Jeronim na poteškoću ne pruža čvrst i konačan odgovor već izražava što mu se "čini" vjerojatnim. Misli da navedeni izričaj treba vezati uz Filemona jer se pismo njemu "upućuje" i zato što Pavao od četvrtoga retka unaprijed "piše samo Filemonu i kao jedan s jednim razgovara".<sup>33</sup>

Pred četvrtim retkom Jeronim<sup>34</sup> dvoji da li Pavao "uvijek zahvaljuje svome Bogu" ili se "u svojim molitvama uvijek sjeća" Filemona. Po njegovu sudu, "može se jedno i drugo shvatiti". Oba su rješenja jednako moguća i dobra.

Jeronim u Pavlove dvoznačne izreke također ubraja i ovo mjesto: "Okrijepi moju nutrinu u Kristu" (r. 20). Jasno je da izričaj "moja nutrina" zamjenjuje Onezimovo ime. Jeronim kaže kako Pavao želi da

<sup>30</sup> PL, 26, 651BC.

<sup>31</sup> PL, 26, 644A.

<sup>32</sup> PL, 26, 644B; 651D.

<sup>33</sup> PL, 26, 644A.

<sup>34</sup> Usp. PL, 26, 644CD.

Filemon "okrijepi" Onezima koga je on "rodio za Krista" kada ga je krstio i zato je "njegova nutrina". To znači da je Apostolov duhovni porod, plod, sin, dijete. Sve to može značiti "utroba". To je prvo Jeronimovo tumačenje. Drugo nam se čini ovo: Pavao, po Jeronimu, traži od Filemona da on "u Kristu okrijepi" Onezima. Jeronim kaže da Apostol "od Filemona" iziskuje da "svojim govorima" Onezima "pouči". Tako ga najbolje "okrijepljuje u Kristu".<sup>35</sup> Nadamo se da će to tumačenje biti štogod jasnije kada se u nastavku izravno zadržimo kod riječi "utroba" ili "nutrina".

## 7. - POJEDINAČNA RAZGLABANJA

### A - Pavao

Istraživači su se diljem stoljeća zanimali za ime odnosno imena Apostola naroda. Znamo da se on zvao Savao i Pavao. Ime Savao, tj. Saul korjenski znači "željeni", "očekivani", "izmoljeni". To je ime dosta uobičajeno među Židovima. Apostol ga je mogao dobiti kod obrezanja po uzoru na znamenitoga kralja Saula jer su obojica potjecali iz istoga plemena. Na grčkome Saul se redovito bilježio ΣΑΥΛΟΣ. Ali u grčkome postoji i običan pridjev ΣΑΥΛΟΣ: označuje čovjeka što u hodu kao kicoš poskakuje, povija se i nekako razmaženo i razmetljivo skakuće. Tako se u riječi osjeća nešto porugljivo i smiješno. Otuda se vidi da ne bi svatko drage volje prihvatio da se naziva ΣΑΥΛΟΣ. Neki tu pomišljaju i na apostola Pavla. Latinsko ime *Paulus* također se piše i *Paullus*. Ime je znamenito među Rimljanima. Inače riječ *paullus* znači "malen".

Pravo je pitanje otkada se i zašto Apostol uz Savao naziva i Pavao. To nije jasno kako pokazuje činjenica što postoji veliki broj pretpostavki kod tumačenja navedenoga pitanja. Origen je držao da se Apostol, koji se ranije zvao Saul, nazvao Pavlom zbog Sergija Pavla koji se spominje u Dj 13,7. Isto je - smjesta recimo - mislio i Jeronim kao i sv. Augustin. Neki misle da se Apostol iz poniznosti i skromnosti nazvao *Paulus*. Očito je da kod toga imaju pred očima činjenicu da latinski *paullus* znači "maleni". Međutim, dobar dio egzegeta tvrdi da je Apostol od svoga rođenja nosio oba imena: Saul i Pavao. To se već

<sup>35</sup> PL, 26, 651D-652A.

bilo uobičajilo među Apostolovim sunarodnjacima. Čak je već postojao izražajni sklop Savao-Pavao. Kako je pak Apostol redovito živio i djelovao izvan granica svoje zemaljske domovine, razumljivo je što se naprosto stao jedino zvati Pavlom. To kazasmo općenito o Apostolovim imenima.<sup>36</sup> Sada se uz stanovito ponavljanje zaustavljam neposredno na Jeronimovu razmišljanju.<sup>37</sup>

Jeronim je - kazasmo - kao Origen i Augustin smatrao da se Apostol sve do zgrade opisane u Dj 13,9-13 jedino nazivao Saul. Čak je isključivao da se to ime izgovaralo Saulus kako drže "priprostitiji" ljudi. Jeronim napominje da je Pavao potjecao iz "Benjaminova plemena" (Fil 3,5) gdje je ime Saul bilo nadasve "uobičajeno". Tako se nazivao i znameniti kralj Saul koji je također izdanak Benjaminova potomstva. Jeronim kaže da Saul u prijevodu znači "žudno željkovani".

Jeronim se srazmjerno s velikom opširnošću zadržao na pitanjima "zašto", "u koje vrijeme", "čijim naredjenjem" i "po kome" Apostol "od Savla prima ime Pavao". On uporno traži razloge zašto je Apostol "staro ime napustio" i "prihvatio novo", tj. zbog čega je "od Savla prozvan Pavao". Sam Jeronim priznaje da o tome govori "možda više nego je potrebno". Ipak je svjestan da je "nužno" i to pitanje "raspraviti".

Jeronim jasno ističe da "nijedno" mjesto u Pismu ne "spominje" razloge "zašto" je Pavao izmijenio ime. Inače se promjena imena u Bibliji redovito događa po Božjoj nakani. To vrijedi za Stari i Novi zavjet. U tu svrhu sam Jeronim navodi više primjera. Glede Pavla kaže da se "prvi put" Savao naziva Pavao u Dj 13,9. On to dovodi u svezu s prokonzulom Sergijem Pavlom o kojemu se govori u Dj 13,4-12. Apostol koji bijaše "poslan propovijedati narodima" na kršćanstvo je obratio Sergija Pavla. Taj je čovjek svojim prihvaćanjem evanđelja privi Apostolov misionarski uspjeh. Jeronim Sergija Pavla naziva "prvim" Apostolovim "plijenom" stečenim za Crkvu. Sergije Pavao predstavlja "pobjedni znak" izvojevane Apostolove "pobjede" i zato ga Apostol razvija kao svoj pobjednički "stijeg". Radi toga se Apostol odsele umjesto Savao naziva Pavao. Jeronim sličan postupak

<sup>36</sup> Usp. J. SCHMID, *Paulus*, LThK, 8,216; G.G. FINDLAY, *Paul*, DoB, 3, 697-698; J. CAMBIER, *Paul*, DBS, 7, 281-282; C. TOUSSAINT, *Paul*, DB, 4, 2189.

<sup>37</sup> PL, 26, 639A-641A.

pozna i među brojnim Rimljanima. Kaže da se Scipion nazvao Afričkim kada je “pokorio Afriku”. Metel je svojoj obitelji zaslužio naziv Kretske pošto je podjarmio Kretu. Jeronim također ističe da se rimski carevi “sve do danas” nazivaju prema pokorenim narodima i osvojenim krajevima. Unatoč tome, Jeronim je u svome razglabanju oprezan. Svjestan je da tu postupa “smiono”. Ipak se nada da njegove “slutnje” u svezi s Apostolovim imenom doista potvrđuje ulomak iz Dj 13,9-13.

Jeronim, tumačeći značenje imena *Paulus*, kaže da ono na hebresjkome znači *Divni*. On to veže uz činjenicu što je Apostol koji je progonio Crkvu postao “odabrani sud” (Dj 9,15). Jeronim upravo tu preobrazbu smatra “divnom”. Divno je što je progonitelj Savao postao apostol Pavao.<sup>38</sup> Gotovo ne bi trebalo ni spominjati da je Jeronim napisao svoj dugi ulomak o Apostolovu imenu tumačeći sami početak *Poslanice Filemonu*.

Možemo posve usput navesti da je Jeronim poznavao predaju po kojoj bi “roditelji apostola Pavla” potjecali iz palestinskoga “predjela Giskale”. Otuda bi bili “prebačeni u cilicijski brad Tarz” kada je “rimska ruka opustošila onu cijelu pokrajinu”. Razumije se da je “dječaćić Pavao”<sup>39</sup> dijelio sudbinu svojih roditelja.

## B. - *Uznik*

Jeronim najprije upozorava<sup>40</sup> da je vlastito *Poslanici Filemonu* što se Pavao na njezinome početku u 1. r. oslovio “uznikom Krista Isusa”. To u drugim poslanicama nije činio gdje se redovito naziva “apostolom”. Jeronim smatra da je nadimak “uznik” uzvišeniji od naziva “apostol”. Da to ukrijepi, poziva se na Dj 5,41 gdje piše da su se sami apostoli nadasve time dičili što su bili “dostojni pretrpjeti zlostavljanje za ime Isusa Krista”. Tako patnja nadvisuje apostolstvo. Patnja je sami vrhunac. Jeronim također ističe dodatak “Krista Isusa”. Kaže da nije “svaki uznik” smjesta “Kristov uznik”. S punim se

<sup>38</sup> Us PL, 26, 654D.

<sup>39</sup> PL, 26, 653D.

<sup>40</sup> Usp. PL, 26, 641AB.

pravom i “po istini” jedino onaj “naziva uznikom Isusa Krista koji je svezan zbog Kristova imena i vjeroispovijedi u nj”.

Jeronim drži da je Pavao sebe nazvao “uznikom Krista Isusa” dok se u Rimu nalazio “u zatvoru u lancima”. Tako uglavnom misle i suvremeni egzegeti. Slažu se da je Pavao bio dvije godine u rimskoj tamnici. Možemo kazati da su Rimljani običavali neke zatvorenike pravim lancima vezati uz vojnika koji je nad njima stražario. Otuda riječ *vincus*.<sup>41</sup> Čitamo je i u prvome retku *Poslanice Filemonu*. *Vincus* dolazi od *vincio* što znači “vezati”. *Vincus* se upotrebljava kao particip i znači “svezani”, ali i kao imenica te znači “svezanik” lancem ili općenito “zatvorenik”. Osobno smo odabrali riječ “uznik” misleći da se u njoj čuje riječ “uzi” što poistovjećujemo s riječju “lanci”.

Redovito se kaže da je Pavao u Rimu kada je pisao pisamce Filemonu bio u zatvoru koji se nazivao *libera custodia*, tj. “slobodna tamnica”. To je naročita vrsta zatvora. Nešto je kao suvremeni istražni zatvor. U načelu u takvome zatvoru utamničeni nije bio vezan lancem. U takvu se tamnicu obično stavljalno uglednije građane. Bili su dosta slobodni. Nadzirao ih je jedan vojnik. Mogli su primati posjet i baviti se vlastitim poslavima.<sup>42</sup> Iz djelovanja apostola Pavla u rimskome sužanjstvu gotovo proizlazi da je bio stavljen u *libera custodia*. Ipak, Jeronim u svome spisu uporno naglašava da je Pavlovo tamnovanje bilo veoma teško, strogo i kruto.<sup>43</sup>

### C. - Timotej

Jeronim se zanimao i za to zašto je Pavao u 1. retku *Poslanice Filemonu* spomenuo Timoteja. Odmah upozorava da to nije jedini slučaj u Apostolovim poslanicama. Isto se češće<sup>44</sup> ponavlja. Pavao čak uz svoje ime na početku svojih pisama ne navodi samo Timoteja već

<sup>41</sup> Usp. G. KITTEL, *δεσμός*, ThW, 2,42; H. LESÊTRE, *Chaine*, DB, 2,479-482.

<sup>42</sup> Usp. S. ARBANDT-W. MACHEINER - C. COLPE, *Gefangenschaft*, RAC, 9, 326-327; J. CAMBIER, *Paul*, DSB, 7,305; C. TOUSSAINT, *Paul*, DB, 4; G.G. FINDLAY, *Paul*, DoB, 3,713; F. SCHROEDER, *Paul*, NCE, 11,7.

<sup>43</sup> Usp. PL, 26, 642A.648A.648C.850A.

<sup>44</sup> Usp. 2 Sol 1,1; 1 Sol 1,1; Kol 1,1; Fil 1,1; 2 Kor 1,1.

isto tako Sostena<sup>45</sup> i Silavana.<sup>46</sup> Jeronim misli da je Pavao tako postupio “iz dvostrukoga razloga”. U prvome redu poslanica dobiva na “autoritetu” ako je ne piše samo “jedan” pisac. Osim toga, apostoli nisu međusobno poznavali manu “zavisti”. Pavao je u svoja pisma uvrštavao kada bi Duh Sveti štogod priopćio nekome tko je kao Timotej bio uza nj dok je sastavljao dotično pismo. Jeronim kaže da je to Apostol činio “bez ikakve žalosti”. Ako je tako dodanoga bilo nešto “malo”, Pavao je na početku poslanice isticao da je ona “njegova”, ali i onoga “drugoga” od čijega je nadahnuća ponešto preuzeo. Tako je Apostol “provodio u djelo” što je sam propisao u 1 Kor 14,30. U taj sklop treba smjestiti spominjanje Timoteja u prvome retku *Poslanice Filemonu*.<sup>47</sup>

#### D. - *Filemon*

Opširnijih i pouzdanijih podataka o Filemonovu životu i radu nemamo.<sup>48</sup> Njaveću mu je čast iskazao sv. Pavao kada mu se obratio svojim pismom. Filemon je vjerojatno kološkoga podrijetla. Još se u Teodoretovo vrijeme nalazila njegova kuća u Kolosima. Ime Filemon dobro je poznato u Frigiji. Susreće se u natpisima i književnosti kako svjedoče Ovidije i Aristofan. Imamo dojam da je Filemon bio dosta bogat čovjek kada je posjedovao robove, mogao Apostolu pripremiti gostinjac i kada je pomagao druge kršćane. Nema dvojbe da je Filemona s Pavlom vezalo duboko i puno prijateljstvo. Nije čak isključeno da je Filemona osobno na kršćanstvo priveo Pavao za svoga boravka u Efezu. Filemon je morao biti iznimno plemenit kada je pristao na to da oprostí odbjeglome robu. O njemu ni Jeronim ne donosi nekih posebnih podatak u svojoj knjizi.

---

<sup>45</sup> Us. 1 Kor 1,1.

<sup>46</sup> Usp. 2 Sol 1,1; 1 Sol 1,1.

<sup>47</sup> Usp. PL, 26,643AB.

<sup>48</sup> O Filemonu vidi: C. TOUSSAINT, *Philémon*, DB, 5,261; J.H. BERNARD, *Philemon*, DoB, 3,382.



## E. - Crkva

Već rekosmo da se sv. Jeronim u svome *Tumačenju* pitao u čijoj se kući sastajala Crkva koju Pavao spominje u drugome retku *Poslanice Filemonu*. Inače je nama danas dosta neobičan izričaj “Crkva koja je u kući”. Stoga ćemo se i mimo Jeronima kraće zaustaviti kod riječi *crkva*, tj. *ecclesia*. Tako ćemo nešto bolje razumjeti izričaj “Crkva koja je u kući” i općenito Pavlovu ekleziologiju.

U Novome zavjetu susrećemo razne izraze što se odnose na Crkvu. Često su veoma lijepi, slikoviti i bogati sadržajem. Mnogo govore o biti, ulozi i poslanju Crkve. Ipak ih ovdje ostavljamo po strani i podrobnije se zaustavljamo kod riječi *Ecclesia* jer se njome najučestalije označuje Crkva. Pravo govoreći, nas zanima riječ ἑκκλησία jer je ona osnovan i temeljna.

Riječ ἑκκλησία nije naročito drevna. Nije poznata najstarijem sloju grčke književnosti. Uopće je nisu rabili takvi pisci kakvi bijahu Homer i Heziod. Obično se misli da imenica ἑκκλησία dolazi od glagola ἑκκαλέω. Glagol znači “odnekuda zvati”, “pozvati iz”, “zvati vani”, “sazvati”. Riječ ἑκκλησία postala je službena i strogo određena riječ grčkoga društvenoga, političkoga i državnoga života. Označivala je gradsku skupštinu koju je sazivao službeni glasnik ili teklić. Na skupštinu su se pozivali samo muškarci koji su uživali građansko pravo, bili slobodni i imali pravo izbora. Tako se u riječi ἑκκλησία uz sazivanje osjeća prizvuk izbora i odabiranja. Skupština je u gradu bila vrhovno upravno tijelo i glavna politička moć. Skupština se sazivala redovito, ali se također okupljala i u izvanrednim prilikama. U demokraciji je bila izraz vlasti naroda. Posebice treba naglasiti da kod Grka riječ ἑκκλησία nije nikada imala religiozni smisao. Grci svoje vjerske sastanke nisu nazivali ἑκκλησία.

Riječ ἑκκλησία čita se i u Septuaginti. Tu već ima osnovno vjersko značenje. Njome se označuje skup ljudi koji su se sastali iz vjerskih i vjerničkih pobuda. S obzirom na Novi zavjet izdvajamo samo Pavlovu uporabu riječi. Tu najprije pojašnjujemo izričaj “Crkva koja je u kući” jer nas je on i ponukao na ovo pisanje. Izričaj se ne nalazi osamljeno u drugome retku *Poslanice Filemonu*. Također na nj nailazimo u 1 Kor 16, 19; Rim 16,4 i Kol 4,15. To pokazuje da je u Pavlovo doba izričaj bio uobičajen, jasan i prihvaćen. Vjerojatno se

njime obilježuje Crkva kao zajednica što se sastaje u domu kojega istaknutijega kršćanina. Sigurno je ta "kućna" Crkva okupljala uži krug rodbine, znanaca i prijatelja. Inače Pavao koji od svih novozavjetnih pisaca najčešće posiže za riječju ἐκκλησία njome označuje vjernike koji se u nekome mjestu skupe na bogoslužje. Ti su, na bogoslužni čin okupljeni vjernici, Crkva. ali Apostol riječ Crkva primjenjuje i onda kada ima pred očima vjernike nekoga mjesta ukoliko tu među drugim stanovnicima sačinjavaju zasebnu zajednicu i pučku jedinicu. Kada pak govori o Crkvama ima na pameti kršćanske zajednice u raznim naseljima. Čest je slučaj da se u Pavla Crkva odnosi na sve kršćane njegova vremena. Oni u ondašnjemu svijetu tvore posebnu skupinu i zajednicu s vlastitim ustrojem i životom. Ipak valja uočiti da je posvuda na djelu jedna te ista Crkva. Ona je nazočna i onda kada je "kućna".

Treba čekati treće stoljeće da riječ crkva počne označivati prostor i zdanje gdje se skupljaju vjernici. Taj će se smisao uskoro naglašeno nametnuti pa će trebati stanovitoga napora da se u svjesti zadrži iskonsko poimanje riječi ἐκκλησία, bilo općenito, bilo u novozavjetnome smislu.

Zanimljivo je da se riječ ἐκκλησία udomaćila i u latinskome jeziku jer je *ecclesia* samo polatinjena grčka riječ. Upotrijebio ju je i Plinije Mlađi kada je pisao Trajanu o nekoj pučkoj skupštini. Inače latinski jezik ima dvije riječi koje označuju narodnu skupštinu. To su: *contio* i *comitia*. Ipak ih je istisnula tuđa riječ *ecclesia*.<sup>49</sup>

## F. - Milost

Apostol Pavao, po ustaljenome običaju, uokvirio je *Poslanicu filemonu* osnovnom riječju milost. Jeronim ističe da apostol "gotovo u svim poslanicama" na samome "početku" onima kojima piše vruće

<sup>49</sup> Usp. J.J. OROURKE, *Church*, NCE, 3, 678-683; K.L. SCHMIDT, ἐκκλησία, ThW, 3, 502-539; P.H. MÉNOUD, *Église*, VB, 83-86; J. SCHMID, *Kirche*, HThG, I, 790-800; E. DUBLANCHY, *Église*, DTC, 4, 2108-2109; P. TENA, *Église*, DS, 4, 370-384; K. BERGER, *Kirche*, TRE, 18, 214-215; R. SCHNACKENBURG, *Kirche*, LThK, 6, 167-172; O. LINTON, *Ekklesia*, RAC, 4, 905-921; P. CAMBIER, *Paul*, DBS, 7, 366-377; H. LECLERCQ, *Église*, DACL, 4, 2220-2238; A. MEDEBIELLE, *Église*, DBS, 2, 487-691.

“od Boga Oca i Krista Gospodina želi milost i mir”.<sup>50</sup> Jeronim je uz samu milost zabilježio kratku, ali značajnu napomenu da se “milost” kod Pavla odnosi na naše spasenje koje nije plod nijedne naše “zasluge” niti nekoga našega “djela”.<sup>51</sup> Drugoga razmišljanja o milosti u Jeronimovu *Tumačenju* nismo zapazili. Zato se usudismo da ga nekako nadopunimo s nekoliko rečenica o samome pojmu milost.

Čudno je i iznimno neobično što u iskonskoj Bibliji na hebrejskome jeziku ne postoji točno i jednoznačno utvrđena riječ koja bi izražavala pojam milosti kako to čini riječ  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  odnosno *gratia*. Hebrejsko Pismo s više riječi izražava milost. Vidi se to i otud što u Septuaginti postoje tri različite riječi za različite hebrejske riječi. To su  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  što prevodimo riječju “milost”,  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  koja se prevodi s “milosrđe” i  $\omicron\iota\kappa\tau\iota\rho\mu\acute{\omicron}\varsigma$  što znači “smilovanje”.

Od hebrejskih riječi spominjemo samo *hen* jer je najbliža pojmu “milost”. Još se uvijek ne može sa svom sigurnošću kazati od čega potječe riječ *hen* i zato nije posve zajamčeno njezino korijensko značenje. Misli se da *hen* dolazi od glagola koji znači na nekoga “svrnuti pogled” i nekoga “pogledati” sagibajući se na nj. Pojmu bi bila najbliža slika majke koja se saginje nad dijete da ga s ljubavlju motri i gleda. Osnovna misao vezana uz *hen* jest dobrohotna naklonost višega prema nižemu da mu iskaže ničim zasluženom ni dugovano dobročinstvo. Takav je Bog u odnosu prema čovjeku. Septuaginta je *hen* redovito prevodila s  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ . Nema dvojbe da je smisao riječi *hen* posredstvom  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  iz Septuaginte utjecao na novozavjetne pisce kada su u svojim spisima pisali riječ  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ .

Riječ  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  dobro je poznata profanim grčkim piscima. Rabe je tijekom cijele svoje književne povijesti od Homerovih vremena pa dalje. Riječ se susreće u pjesmi, prozi, kod filozofa i među povjesnicima. Riječ  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  dolazi u mnogim složenicama. Iz nje su izvedene brojne druge riječi. Prema tome, novozavjetni pisci, služeći se riječju  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ , nisu morali biti u strahu da je nepoznata onodobnim čitateljima grčkoga teksta. Temeljno je značenje riječi ovo:  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  je ono što je sjano, blistavo, prekrasno te što veseli i raduje. Otuda je riječ stekla u klasičnome grčkome zaista veliki broj značenja. Njome se

<sup>50</sup> PL, 26, 644B.

<sup>51</sup> PL, 26, 644C.

izražava sjaj koji veseli kada motrimo blistave osobe i predmete. Ali χάρις je također veselje i užitak što čovjeku dolazi iz najrazličitijih vrela. Podjednako je χάρις naklonost, dobročinstvo i dobrohotnost prema drugome. Grk također rabi riječ χάρις u smislu zahvalnosti za iskazano dobročinstvo. Teško bi bilo isključiti da je i to misaono bogatstvo riječi χάρις ostalo nepoznato novozavjetnim piscima ili da i sami nisu što su htjeli preuzeli iz bogate grčke pojmovne riznice.

Među ključne i bitne novozavjetne pouke jamačno pripada i propovijed o milosti. Novi zavjet uistinu često upotrebljava riječ χάρις. To naročito vrijedi za sv. Pavla koji je sam preko stotinu puta napisao χάρις. Njome se služio kada je izricao ili imao na pameti svoj osnovni navještaj: Bog je milosno spasio čovjeka po Kristu. Čovjek to blistavo, sjajno i veličanstveno djelo nije ničim zaslužio ni zavrijedio. Ono je posvemašnja i čista milost: χάρις. Pavao tada riječ uvijek rabi u jednini. Jasno je da djelo spasenja čovjeka nadasve raduje i veseli. Ono je i zato χάρις. Tako nam se čini da za Pavla χάρις zapravo znači jedno te isto što i spasenje, otkupljenje i opravdanje. Razumije se da spašenome čovjeku ostaje da se Bogu zahvali. To Pavao često čini služeći se riječju u čijem se korjenu također nalazi riječ χάρις.<sup>52</sup>

### G. - Sveti

Sv. Jeronim se, doduše, duže zadržao na riječi *sveti* iz retka 5. ali se kod toga uopće nije pitao zašto se Pavao njome poslužio. Radi toga se tu za vlastiti račun nešto duže zadržavamo.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Usp. P. RENARD, *Grâce*, DB, 3,290; P. BONNETAIN, *Grâce*, DBS, 3, 701-1319; A. STEWART, *Grâce*, DoB, 2,254-257; F. BAUDRAZ, *Grâce*, VB, 115-116; H. DÖRRIE, H. DITTMANN - O. KOCH - A. SCHINDLER, *Gnade*, RAC, 11, 313-446; I. HERMANN, *Gnade*, HThG, 1,548-553; J. der MEERSCH, *Grâce*, DTC, 6, 1555; P. TIHON, *Grâce*, DS, 6, 703; F. MUSSNER, *Gnade*, LThK, 4, 980-984; H.G. REVENTIOW, *Gnade*, TRE, 13,459-464; E. RUCKSTUHL, *Gnade*, TRE, 13, 467-476.

<sup>53</sup> Usp. *Saint*, DB, 5, 1360-1361; F. PRAT, *Jéhovah*, DB, 3, 1239; *Sacré (et santeté)* u DBS, 10, 1342-1483; J. GUILLET, *Sainteté de Dieu*, DS, 14, 184-192; J.V. BARTELET, *Saint*, DoB, 4, 352-353; A. MEDEBIELLE, *Église*, DBS, 2, 647-649; G. DIHLE, *Heilig*, RAC, 14, 40-41; P. BONNARD, *Saint*, VB, 275; H. GROSS, *Heiligkeit*, HthG, I, 657-658; D. KELLERMANN, *Heiligkeit*, II, TRE, 14, 697-703; M. LATTKE, *Heiligkeit*, III, TRE, 14, 703-708; A. MICHEL, *Sainteté*, DTC, 14, 841; B. KRAFT, *Heilig*, LThK, 5,89-91; W. KOESTER, *Heiligkeit Gottes*, LThK, 5,133-134; O. PROCKSCH, ἅγιος, ThW, 1, 87-97.101-112.

Biblija je od početka do kraja ispunjena govorom o svetosti. Njome odzvanja Božja naredba upućena ljudima: "Budite sveti jer sam svet ja, Jahve, Bog vaš" (Lev 19,2). Stoga se Pismo smije uzeti za djelo koje svjedoči da je Bog svet i koje upravo zato poziva svakoga čovjeka da i on bude svet. Govor o svetosti obilježje je Biblije jer je ona djelo Duha koji je Duh Sveti. Stanovita je pak poteškoća u tome što je teško kazati što zapravo korijenski znači hrvatska riječ "svet" kao i grčka ἅγιος. Svakako ni jedna ni druga u cjelini ne prevodi osnovnu starozavjetnu hebrejsku riječ kojom se rekne "svet" i "svetost". Uostalom, učeni se ljudi ne slažu ni onda kada utvrđuju korijensko i iskonsko značenje te hebrejske riječi. Jedni ističu da ona u osnovi znači "odvajanje" i "odjeljenje". Stoga je svetost odjeljenje od običnoga, redovitoga, prirodnoga, svakodnevnoga. Drugi ističu da hebrejska riječ koju prevodimo sa svet znači, dođuse, odvojenje ali od onoga što je grešno, opako, zlo, nečudoredno i nečisto. Tome se dodaje da svetost po sebi uključuje sjaj, moć, vlast, bljesak. Razumljivo je što Biblija uči da se svetost kako je ona zamišlja može u punome opsegu pripisati samo Bogu. Jedino je on posve različit od svega drugoga. Samo je on posve čist, posve sjajan i posve moćan: Bog je svet. On je Sveti.

U ranome kršćanstvu kršćani su veoma rano stekli naziv "sveti". Posebice je apostol Pavao upravo po svojim poslanicama razasuo naziv "sveti". Otuda se vidi da je Apostolu bio naročito drag jer je smatrao kako iznimno valjano i duboko odražava samu kršćaninovu nutarnju zbilju i poziv. Kršćanima je ime "sveti" jer oni to u sebi jesu i jer su pozvani obistinuti u dnevnome životu svetost. I tu se, drugim riječima, zrcali znamenito Pavlovo prelaženje od indikativa koji utvrđuje zbilju na imperativ kojim se zbilja provodi u život. Kršćani su "sveti" i zato moraju živjeti sveto. Sveti su jer im je Bog na temelju Kristova otkupiteljskoga djela po svome Duhu dao udio na svojoj svetosti. U tu su svrhu izdvojeni i odlučeni od profanoga svijeta i posvećeni za služenje Bogu. Svi su kršćani "sveti" i svi su pozvani na svetost. Ne može biti kršćanin tko nije "svet" i tko ne stremi živjeti sveto i kreposno. Među kršćanima svetost nije ničija isključiva povlastica već

je opće dobro svih koji su kršteni. Red nam je kazati da je i Jeronim<sup>54</sup> u svoje razmatranje utkao Lev 19,2 otkuda smo i sami krenuli.

#### H. - Sloboda govora

Čudno je što se sv. Jeronim nije osvrnuo na riječ *παρρησία* nazočnu u 8. retku. Još je čudnije što se, očito, zadovoljio da je prevedena s *fiducia* i najčudnije što se i sam služio tom riječju kao prijevodom za *παρρησία*.

U svome osmome retku sv. Pavao upozorava Filemona da mu, ukoliko je kršćanin, kao apostol ima punu slobodu zapovjediti kako će postupiti. Pri tome je upotrijebio riječ *παρρησία*. Riječ je prevedena s *fiducia*. Znamo pak da ta riječ znači "pouzdanje" ili "uzdanje". U otačkim tekstovima<sup>55</sup> može također značiti "vjera", "povjerenje" pa i "zalog". Mislimo da riječ *fiducia* uza svu njezinu vrijednost osiromašuje osnovno značenje zamjenjene grčke riječi. Riječ *παρρησία* pripada<sup>56</sup> društvenome i političkome grčkome rječniku. U biti znači "slobodni govor" svakoga slobodnoga građanina. U Grčkoj je vladala govorna sloboda. Tu je slobodni čovjek smio sve javno i slobodno kazati. To mu pravo nije nitko smio uskratiti. U LXX rijetko nađemo na riječ *παρρησία*. Tu označava slobodna čovjeka u onome što ga odvaja od roba. Razlika se upravo sastoji u tome što rob nema pravo na "slobodu govora" dok je to osnovno pravo slobodna čovjeka.

Pavao se rado služio riječju *παρρησία* kako se vidi iz 1 Tim 3, 12 ili iz Ef 3,13. Apostol riječju *παρρησία* izražava svoju svijest da je u govoru pred Bogom slobodan jer je čiste savjesti. Pred Bogom smije govoriti u svoj slobodi. Ali on je takav i pred ljudima. Potpuno je otvorena i izravna govora. To dobro pokazuje njegov dopis Filemonu. Pavao je iskren jer nema što kriti. Držimo da je izvor i razlog zašto Pavao posiže za riječju *παρρησία* njegova svijest o neporočnoj savjesti pred Bogom i ljudima. To mu omogućuje govoriti u punoj slobodi,

<sup>54</sup> Usp. PL, 26, 646A.

<sup>55</sup> Usp. A. BLAISE, *Dictionnaire*, 351.

<sup>56</sup> Usp. H. SCHLIER, *παρρησία*, ThW, 5, 869-884.

iskrenosti i otvorenosti. Upravo je to *παρησία*. Čini nam se da se gotovo ništa od toga ne da zapaziti u latinskoj riječi *fiducia*. Stekli smo dojam da i u tome slučaju latinski u odnosu na grčki “podnosi nasilje”. Napomena je od Jeronima iako u drugome sklopu, ali u istome smislu.<sup>57</sup> Unatoč rečenome, ni mi ne vidimo koja bi latinska riječ mogla bolje od *fiducia* zamijeniti grčku. Ipak je očito da makar tu nije samo riječ o riječima.

### I. - *Onezim*

Onezim nam je poznat iz Kol 4,9 i *Poslanice Filemonu* koju je Pavao napisao zbog njega i u njegovu korist. Onezim kao ime dosta je bilo rasprostranjeno. Naročito su ga često nosili robovi. Polazeći od grčkoga, Onezim znači “korisni”. Onezim je bio Filemonov rob. Nešto je Filemonu skrivio i da izbjegne kazni, od njega je pobjegao. Mogao se sakriti u Efez koji nije daleko od Kolosa gdje je živio. Čini se ipak da je otišao u Rim. Tu je susreo sv. Pavla koji se nalazio u zatvoru. Nije isključeno da je Onezim za kršćanstvo čuo dok je još kao rob služio kod Filemona. Ali na vjeru ga je priveo osobno sv. Pavao koji se s njime prisno prijateljio. Pavao ga je i krstio. Preostalo što se iznosi o Onezimu potječe iz nesigurne predaje.<sup>58</sup>

Jeronim drži da je Onezim podrijetlom iz Kolosa. Pavao je po njemu iz Rima u Kolose poslao “poslanicu za cijelu Crkvu”. To je *Poslanica Kološanima*. Ali je “istodobno” Onezim donio “osobno pismo” koje ga preporuča “njegovu gospodaru”. To je, očito, *Poslanica Filemonu*. Po Jeronimu, Onezim je kao “Filemonov rob” zapravo izvršio dva opaka čina: počinio je “krađu” i njoj dodao “bijeg”. Jeronim pomišlja da je Onezim Filemonu ukrao “novac”. Otišao je “u Italiju” da ga lako ne uhite ako ostane “u blizini”. Onezim je u Rimu na Pavlov poticaj “povjerovao u Krista”. Tada ga je Apostol “krstio”. Razumije se da je Onezim prethodno “dostojnom pokorom uništio mane ranijega života”.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Usp. PL, 26, 651C.

<sup>58</sup> Usp. F. VIGOUROUX, *Onésimus*, DB, 4, 1812-1813; W. LOCK, *Onesimus*, DoB, 3,622; J. SCHMID, *Onesimus*, LThK, 7, 1158; E.H. MALY, *Onesimus*, NCE, 10, 698.

<sup>59</sup> Jeronim o Onezimu govori poglavito na ovim mjestima: PL, 26, 642BC; 647D; 648A.

J - *Nutrina*

Pišući Filemonu, sv. Pavao nekoliko puta upotrebljava riječ *σπλάγχνα*. To je učinio u sedmome, dvanaestome i dvadesetome retku. Već je Jeronim primijetio da ta riječ slovi kao Apostolova "osobitost". Uistinu kod njega se češće susreće kako uz navedena mjesta svjedoče i ova: 2 Kor 6,12 i Fil 2,1. Inače, Jeronim drži da se Pavao služi riječju *σπλάγχνα* kada želi naznačiti "punu duhovnu ljubav" i kada ima na pameti "nutarnji osjećaj srca" odnosno "duboke zakutke duše".<sup>60</sup>

Kao da mu je naročito stalo da čitalac dobro upamti što znači *σπλάγχνα*, sam Jeronim ponavlja da "utroba označuje nutarnje osjećaje srca i punu voljnost iz duše". Drugim riječima, ta riječ znači "sve što je u nama". Tome Jeronim dodaje da su "sva djeca" zapravo "roditeljska utroba".<sup>61</sup>

Radi značenja riječi još se kod nje zaustavljamo.<sup>62</sup> Riječ se u latinskome i grčkome jeziku redovito upotrebljava u množini: *σπλάγχνα* i *viscera*. Zaista ima mnogo doslovnih i prenesenih značenja. U osnovi izražava ono što možemo nazvati "utroba" kada tim izričajem naznačujemo udove što se nalaze u nutrini ljudskoga i životinjskoga tijela. Posebice se kod toga imaju na pameti udovi smješteni u trbušnu šupljinu dosta široko shvaćenu. To je temeljni smisao riječi. Također treba voditi računa da je riječ "utroba" usko vezana uz roditeljski čin rađanja. Njome se označuje ženina maternica ili rodnica kao i muževljevi bokovi uzeti za sjedište živodajne moći. Ali riječ ima i preneseno značenje kada se "utroba" ili "nutrina" uzima za ishodište osjećaja koji se pojavljuje u ljudskoj duši.

Po Jeronimu, Pavao je Onezima "krstio".<sup>63</sup> To Apostola ovlaštava kazati da je Onezima "u okovima rodio za Krista".<sup>64</sup> Nije, dakle, ništa neobično ni čudno što Pavao Onezima naziva "svojom nutrinom" ili "utrobom". Po krštenju mu je duhovni otac. Tako postaje jasno zašto riječ *σπλάγχνα* u r. 12. i 20. ne prevodimo riječju

<sup>60</sup> PL, 26, 647B.

<sup>61</sup> PL, 26, 648D.

<sup>62</sup> Usp. H. LESETRE, *Entrailles*, DB, 2, 1817-1818; H. KÖSTER, *σπλάγχνον*.

<sup>63</sup> PL, 26, 644BA.

<sup>64</sup> PL, 26, 652A.



“srce” već “nutrina” odnosno “utroba”. Samo bismo donekle za r. 7. pristali na upotrebu riječi “srce”.

#### K. - *Možda i uvijek*

Svraćamo također pozornost na Jeronimovo razmišljanje<sup>65</sup> vezano uz Pavlovu tvrdnju u r. 15. da je Onezim “možda” od Filemona pobjegao “na sat” da ga Filemon, zauzvrat, dobije “na sve vjekove”. To je zato moguće jer je Onezim krštenjem postao među kršćanima kakav je i Filemon. I on je sada “predragi brat”. Jeronim hvali i uznosi Apostola što je u svoje pismo uvrstio riječ “možda”. Taj “možda” on naziva “lijepim”. Pavlov “možda” pokazuje kako se i on zna izražavati nekako “oprezno, stidljivo” pa čak i “bojažljivo”. Ni Apostol ne kroči uvijek “čvrstim korakom”. Jeronim vjeruje da Pavao u r. 15. bilježi “možda” jer je svjestan kako su “Božji sudovi skriveni”. Osim toga, taj “možda” priječi da svi robovi ne napuste gospodare sanjajući da će tako postati “apostolski učenici”. Uostalom, Onezim je pobjegao samo “na sat”. Jeronim upozorava da riječ “sat” zapravo označava “vrijeme”. Dužina “sata nije važna jer je svaki “sat”<sup>66</sup> samo određeno i omeđeno vrijeme. U odnosu pak na “vječnost svako je vrijeme kratko” koliko god inače bilo dugo.

Jeronim je, uz to, naročito razmišljanje spleo oko Pavlova upozorenja da Filemon Onezima sada dobiva “zauvijek”. Kaže da nema gospodara koji bi robu bio “vječni gospodar”. Gospodarevu “vlast” kao i robovo ropstvo dokončava “smrt”. Životni “položaj” roba i gospodara “prestaje smrću”. Jeronim kaže da je Onezim vjerom u Krista postao u posebnome smislu “vječan”. Stekao je “duh slobode”. To znači da u biti pred vječnošću više nije rob. Onezim je kao kršćanin od “roba počeo biti brat”. Čak je “predragi brat” i to “vječni brat”. U tome smislu shvaćamo Jeronimovu kratku tvrdnju da je Onezim “vječan”. Onezim je sve to za Filemona koji je i sam “povjerovao u Krista”. Prethodno je Onezima uz Filemona jedino vezao “tjelesni položaj”. Tada Onezim nije bio kršten i zato nije s Filemonom bio “povezan u Gospodinu”. Sada je s Filemonom

---

<sup>65</sup> Usp. PL, 26,650AC.

<sup>66</sup> Usp. G. DELLING, ὥρα, ThW, 9,657-681; W. M. RAMSAY, *Numbers*, DoB, v. Extr, 457; A. BAILLY, *Dictionnaire*, 2184-2185.

povezan i ovozemno i "u Gospodinu". Jeronim zaključuje da rob koji "povjeruje u Krista" svome kršćanskom gospodaru pripada "dvostrukim zakonom". Dok teče vrijeme veže ga uz gospodara "tjelesni" opstanak. S njime će ga "za sve vjekove vezati duh". Tako je već Jeronim u stanovitoj smislu i makar donekle bio svjestan bitnoga značenja *Poslanice Filemonu*.

## 8. - NAROČITO RAZMIŠLJANJE

### A. - Božja narav

Nakratko svraćamo pozornost na Jeronimovo<sup>67</sup> razmišljanje kada tumači želju koju Pavao i Timotej u trećemu retku *Poslanice Filemonu* upućuju čitateljima. Oni im žele "milost i mir od Boga, našega Oca, i Gospodina Isusa Krista". Jeronim najprije primjećuje da navedena želja potječe od "dvojice". To su Pavao i Timotej. Tome dodaje da se gotovo istovjetna želja ponavlja "u svim" Apostolovim pismima. To znači da je Pavlu nadasve stalo da oni kojima piše žive u "milosti" i "miru". Jeronim, već rekosmo, "milost" iz Apostolove trajne i općenite želje poima kao dobročinstvo kojim smo "spašeni bez ikakve zasluge i djela". Naše je spasenje po Kristu djelo Božje dobrote i milosrđa. Mi ga ničim nismo zaslužili. Sama je milost. Spasenje se ne može kupiti. Glede "mira" koji se također svesrdno želi, treba kazati da tu - po Jeronimu - nije riječ o uobičajenom dobru koje naprosto nazivamo mir. Kod Pavla "mir" prije svega znači "mir" što nam je dat "po Kristu" koji nas je pomirio s Bogom. Tako je i "mir" naznaka za spasenje. Jasno je da je i on najveća "milost".

U poslanici pak piše da "milost" i "mir" dolaze "od Boga Oca" i od "Gospodina Isusa Krista". Jeronim kaže da to "pokazuje" kako je "narav Sina i Oca jedna". Po njemu, to se otuda vidi što "Sin može udijeliti što i Otac". Iz r. 3. proizlazi da "Otac daje" isto "što Sin" daje. Nema dvojbe da je Jeronimovo razglabanje skraćeni ulomak onodobne rasprave s arijevtvom koje je nijekalo da je u Oca i Sina jedna narav.

<sup>67</sup> Usp. PL, 26, 644BC.

## B. - Slobodna volja

U r. 14. sv. Pavao priopćava Filemonu da u Onezimovu pitanju postupi po njegovu "savjetu". Apostol to čini zato da Filemonovo "dobro djelo" ne bi bilo plod "nužnosti" već "dragovoljno". Taj redak potiče Jeronima da postavi krupno pitanje ljudske slobodne volje. On na tome mjestu piše najduži ulomak u svojoj knjizi sa spekulativnim sadržajem. Gotovo nas tu u načinu pisanja i razmišljanja podsjeća na kasnije dobre skolastičke pisce.

Jeronim veli da "mnogi" i to "veoma često" razglabaju pitanje zašto Bog nije čovjeka stvorio tako "dobrim i ispravnim" da uopće ne bude sposoban "pristati na zlo" nego da "dobro" čini iz stroge nutarnje "nužnosti". Isti misle da je čovjek "trebao tako biti sazdan" da je "nužno dobar". Čak smatraju da bi čovjek, stvoren na taj način, bio "sličan Bogu". Jeronim nije naveo tko sve zastupa spomenuto mišljenje. Nije isključeno da je pred očima imao najrazličitije gnostike i manihejce.

Jeronim drži da se pomoću četrnaestoga retka *Poslanice Filemonu* dade "riješiti" postavljeno pitanje. Ipak, on u biti polazi od činjenice da je Bog stvorio čovjeka "na svoju sliku i priliku" (Post 1,26). To, uostalom, prihvaćaju i protivnici. Jeronim ističe da je "Bog punim pristankom dobar, a ne iz nužnosti". Bog je "dobar jer hoće, a ne jer je prisiljen" da bude takav. Jeronim čak misli da uopće nije "dobro što je iz prisile" učinjeno kao "dobro". Sada Jeronim promatra stvorenoga čovjeka ukoliko je Božja "slika i sličnost". Otuda zaključuje da i čovjek mora biti "slobodan" kada čini dobro. Ne smije biti prisiljen činiti dobro. Tek tako je "slika i sličnost" Boga koji je slobodan. Prema tome, čovjek mora posjedovati slobodnu volju da slični Bogu. Jeronim protivnicima predbacuje da zastupaju "proturječnost". Traže da čovjek posjeduje "slobodnu volju kao i sami Bog", ali istodobno traže da čovjek "dobro" čini "iz nužde" te tako uopće ne bude prijemljiv za "zlo". Moguće je da ni Jeronimovo razglabanje nije posve cjelovito niti najstrože unutarnje uzglobljeno. Ali on je i sam priznao da je Bog mogao "načiniti čovjeka" da i "bez vlastite volje" bude "dobar".<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Usp. PL, 26, 649AC.

### C. - *Djevičanstvo*

Znamo da je Jeronimu palo u dio braniti dostojanstvo i naročitu čudorednu vrijednost kršćanskoga djevičanstva koje su neki htjeli po zaslugi izjednačiti s ostalim životnim oblicima. Stoga ističemo i kratku napomenu koju o djevičanstvu čitamo i u Jeronimovu *Tumačenju* gdje on pojašnjuje 21. redak pisamca Filemonu. Jeronim kaže da "djevičanstvo" kao krunu dobiva "veću nagradu" nego drugi načini života. Mada to izrijeком ne kaže, nema dvojbe da djevičanstvu namjenjuje "veću nagradu" nego bračnome staležu i udovištvu. Razlog većoj nagradi Jeronim vidi u tome što djevičanske osobe vrše više nego što je "zapovjedbno". Djevičanstvo nije naredba. Jeronim u tu svrhu navodi Pavlovu izreku gdje Apostol bilježi da o djevicama "nema Gospodnje zapovijedi" (1 Kor 7,25). Djevičanski čine više nego moraju. Zato i dobivaju veću nagradu. Tako je mislio Jeronim.<sup>69</sup>

### D. - *Ljudski duh*

Pavao na kraju pisma u r. 25. izražava želju da "milost" bude s čitateljevim "duhom". Jeronim pojašnjava: mada Apostol kaže "s duhom", on zapravo misli "u cjelome čovjeku". Drugim riječima, Pavao se tu izražava "sinegdohično". Sinegdoha je stilska figura kada pisac ili govornik pomoću dijela naznačuje cjelinu. Jeronim upozorava da Biblija pozna taj način izražavanja. S njime se služi i Pavao kada izgovara "duh", a zapravo ima pred očima cijelo ljudsko biće. Jeronim kod toga ističe da je "duh" u čovjeku "viši i bolji dio". On je to u odnosu na tijelo i dušu. Jeronim dodaje da milost zapravo "cijeloga čovjeka čini duhovnim" kada obuzme "duh". Tada "tijelo služi duhu" i "tijelo ne pobjeđuje dušu". Štoviše, duša se pri tome "svodi na duhovnu bit". Tako može "prionuti uz Gospodina". Da to potvrdi, Jeronim navodi 1 Kor 6,17.

Priznajemo da nam nije posve jasno Jeronimovo istaknuto razmišljanje. Posebice nam nije razgovjetan njegov govor o duši koja se vraća u duhovnu bit. Vjerojatno Jeronim želi kazati da milost dušu na poseban način produhovljuje. Stanovito razumijevanje Jeronimove misli stječemo ako dodamo da Jeronim u ulomku koji razglabamo

<sup>69</sup> Usp. PL, 26, 652B.

polazi od trodjelne podjele čovjeka na tijelo, dušu i duh. I po Jeronimu duh je najbolje i najviše što čovjek posjeduje. Kada milost obuzme duh, tijelo se pokorava duhu i ne zarobljuje dušu. Sama je duša tako duhovna bit. Osobno nas ne čudi Jeronimova primjena antropološke trodjelnosti koju je lako mogao upoznati živeći u Antiohiji i slušajući Apolinarovu egzegezu.<sup>70</sup>

\* \* \*

Znamo da nismo pozvani ocjenjivati Jeronimovo tumačenje *Poslanice Filemonu*. U tu bi svrhu trebalo utvrditi što je Jeronim zatekao na tome polju. Jednako bi valjalo pomno usporediti Jeronimova rješenja s mišljenjima koja se nalaze kod sv. Ivana Zlatoustoga ili kod Teodoreta Cirskogoga. Tako bismo upoznali Jeronimovu originalnost i prave domete. Također bi bilo poučno kada bi se istražio odnos između Jeronimova djela i radova kasnijih tumača. U svakome slučaju, Jeronim je uvelike zadužio zapadno kršćanstvo već time što je najvjerojatnije prvi latinskim jezikom razjasnio *Poslanicu Filemonu*.

---

<sup>70</sup> Usp. PL, 26, 6454CD.

## R é s u m é

ÉPÎTRE À PHILÉMON DANS LE COMMENTAIRE DE SAINT  
JÉRÔME

M a r i j a n M a n d a c

On sait que le célèbre théologien dalmate a écrit un livre considérable pour interpréter la lettre de l'apôtre Paul à Philémon. Il est même très probable que cette oeuvre de Jérôme soit la première explication en latin de cette épître de Paul. C'est dire l'importance durable de l'écrit hiéronymien. Nous avons déjà traduit en croate l'oeuvre de Jérôme pour notre prochaine édition. Ici nous résumons l'étude qui précède. Nous y avons essayé d'analyser le texte de Jérôme.

Saint Jérôme a conclut dans son livre que saint Paul a composé son billet à Philémon quand il était pour la première fois dans la prison romaine. L'épître est authentiquement paulinienne quiqu'en disent ceux *qui nolunt inter epistolas Pauli eam recipere*. Jérôme souligne que toutes les Église *in toto orbe* tiennent dès le début l'Épître à Philémon pour l'ouvrage de l'Apôtre des nations. Il se peut d'ailleurs qu' Ignace d'Antioche et Théophile d'Antioche ont été au moins un peu influencé comme écrivains par le billet à Philémon. De toute façon, le fameux fragment de Muratori et Tertullien disent ouvertement que la lettre à Philémon provient de la main de Paul. Par cette remarque sur la place de l'écrit paulinien dans la littérature ancienne nous voulions explicitement mettre en relief ce qui se trouve implicitement déjà chez Jérôme: les chrétiens ont toujours connu et accepté comme canonique l'Épître à Philémon .

Dans un paragraphe spécial nous avons comparé le texte paulinien cité par Jérôme avec celui de la Vulgate et du texte grec. Le texte paulinien cité par Jérôme est parfois différent de celui qui se lit dans la Vulgate et dans l'original. C'est pourquoi nous pensons que le texte de l'Épître à Philémon dans la Vulgate actuelle ne peut pas être la traduction de Jérôme. Saint Jérôme a surtout critiqué la traduction

d' ἀγαπητῶ par *dilecto* au v. 1 de la lettre. Il croit qu' ἀγαπητῶ serait mieux rendu par *diligibili*. Jérôme n'a pas été content non plus avec *evidens* au v. 6. Il le remplacerait volontiers par *efficax* ou *operatrix*. Pour ce qui regard le *ναί* dans *Phm*, 20 et traduit par *ita* Jérôme ne voit pas la solution. *Ita*, d'après lui, n'est aucunement traduction du mot grec. Le mot correspondant latin Jérôme ne le possédait pas et il l'a dit sincèrement.

Pour saint Jérôme la manière de s'exprimer de saint Paul n'est pas toujours sans ambiguïté. Il avait entre autres devant les yeux l'expression *Ecclesiae quae in domo tua est* (v.2). Jérôme est d'avis que c'est *ambiguum* car il n'est pas clair si *tua* désigne la maison de Philémon ou celle d'Archippe. Selon Jérôme il y a aussi un défaut de clarté dans *Phm*, 4. Jérôme se demande cette fois si saint Paul dit qu'il prie toujours ou s'il se souvient sans cesse de Philémon. Une troisième incertitude signalée par Jérôme se cachait au v. 20 de *Phm*. Étant donné qu'elle est assez difficile à résumer nous la passons sous silence.

Le gros de notre travail est, comme il se doit, consacré à l'interprétation hiéronymienne des versets de Paul presque mot à mot. Nous en donnons dans ce résumé quelques exemples. Jérôme pense que saint Paul qui auparavant ne se nommait que Saul commença à s'appeler Paul à partir de l'événement consigné dans *Ac* 13,4-12. C'est d'après Sergius Paulus que l'Apôtre des nations se nomme désormais Paul. Le proconsul romain était le premier homme converti par lui au christianisme. C'est pourquoi Sergius Paulus est pour l'Apôtre quelque chose comme *victoriae trophaea* et *vexillum*. Pour durablement honorer cette conversion l'Apôtre voulut s'appeler Paul. C'était, du reste, l'usage bien connu parmi les Romains. Jérôme en cite en effet beaucoup d'exemples. Mais il est conscient que son interprétation est tout de même audacieuse et c'est la raison pour laquelle il la présente comme *suspicio*.

L'explication de la mention de Timothée au v. 1 est très curieuse. D'après Jérôme elle montre que Timothée était présent lorsque Paul écrivait sa lettre et qu'il a eu à ce moment certaines inspirations. Paul les a incorporées dans son écrit puisqu'il n'a pas été jaloux. C'est aussi qu'il mettait ainsi personnellement en pratique ce qu'il a prescrit lui-même dans 1 Co 14,30.

Si parfois nous désirions mettre dans un contexte plus large certains mots employés par Paul et restés presque sans aucun commentaire de la part de Jérôme nous l'avons fait à l'aide des auteurs modernes. C'est notamment le cas pour les termes suivants: église, grâce, saint et liberté de parler.

Pour ce qui regarde le mot σπλάγχνα, ordinairement employé au pluriel, Jérôme écrit très justement qu' il est *idioma apostolicum*. Le mot signifie beaucoup de choses. Jérôme explique assez largement son usage chez Paul. Σπλάγχνα dans la langue grecque tout comme le mot latin *viscera*, aussi régulièrement employé au pluriel, peut désigner également la matrice de la femme et les lombes de l'homme comme siège de la procréation humaine. C'est pourquoi Jérôme dit qu' *omnes liberi viscera sunt parentum*. Nous croyons avec saint Jérôme qu'on peut à partir de cette signification le mieux comprendre ce que Paul écrit au v. 12 et au v. 20 de sa lettre. Paul a baptisé Onésime. Il est, par conséquent, son père spirituel et Onésime son fils par la grâce. C'est pourquoi Paul désigne Onésime comme τὰ ἐμὰ σπλάγχνα (v.12).

Il est vraiment beau ce que Jérôme dit à propos de *forsitan* qui se trouve au v. 15. Avec son interprétation de l'expression *ad horam* et du mot *aeternum* du même verset Jérôme rejoint ce qu'on considère communément la doctrine propre à l'*Épître à Philémon* : c'est l'attitude de Paul vis-à-vis de l'esclavage.

Dans le livre de Jérôme nous avons remarqué ce qu'on pourrait peut-être appeler la spéculation théologique. En se servant du v. 3 Jérôme a trouvé moyen de dire un mot sur *una Filii Patrisque natura*. Le contexte historique est, bien entendu, la lutte contre l'arianisme qui était certainement encore virulent à cette époque -là en Occident.

Jérôme a très curieusement lié son discours, assez développé, sur le libre arbitre avec le v. 14 du billet à Philémon. On peut constater le même de la virginité dont Jérôme parle à partir du v. 21. Nous signalons enfin que Jérôme était obligé de mentionner la fameuse trichotomie anthropologique pour pouvoir élucider le souhait final de Paul que la grâce soit *cum spiritu* de ses lecteurs.