



Obrana teze Dra H. Kihna o cjelovitosti poslanice Diognetu.

Defenditur thesis Dris Kihn de integritate epistolae ad Diognetum.

Ivan P. Bock, D. I.:

Argumentum.

I. Plerique moderni patrologi contra Kihn et paucos alios genuinitatem epilogi (cp. 11. et 12.) hujus praeclarae epistolae rejiciunt, nixi rationibus internis, quae testante Ehrhard rem non evincunt. Dr. Kihn, qui peculiaribus studiis incubuit et notitiam hujus in antiquitate non commemoratae epistolae pro tempore Theodori Mopsuesteni demonstravit (Ehrhard), jure queritur Drem Bardenhewer vilipendere praecipuas rationes allatas pro genuinitate epilogi, scilicet historicum testimonium unici codicis manuscripti et liturgicam indolem epilogi, quae satis explicat aliqualem diversitatem styli, usum frequentiore pluralis in alloquendo, obscurius dicendi genus et rhythmicam formam. Solae certae rationes oppositae vim historici testimonii ipsius cod. manuscripti elidere possent secundum juridicum possessionis principium. Certae autem rationes oppositae nondum sunt allatae. Immo Dr. Kihn positivis rationibus prioribus addidit accommodationem externam auctoris ad ingenium Diogneti, mysteriis Eleusyniis imbutum, et respectum habitum ad finem practicum apostolicumque scriptoris et sic thesim suam valde corroboravit. Ex altera parte complures apertae exaggerationes erroresque adversariis, praesertim secus optime meritis Doctoribus Baerdenhewer et Funk, obrepserunt, ut statim exponam.

Primo editori H. Stephano (1592.) adeo non fuit persuasum, minimam illam lacunam in exeunte cp. 10. signum esse heterogenei epilogi, ut ipse cum Sylburg, Tillemont, Böhl genuino textui adderet saltem tres vel quattuor primas sententias capitis 11. Non obstabat ipsi minima illa lacuna, sicut nec similis lacuna versus finem capitis 7. quoad unitatem contextus. Moderni exaggerant diversitatem styli, quod jam patet ex oppositis judiciis Dorner, Ehrhard, Mikijelj. Ehrhard, licet in 2. volumine »Literaturae veteris christianitatis« jam minus defendat sententiam Dris Kihn quam in priore, cernit tamen »aenigma« non solutum in illa fortuita congerie epistolae et epilogi semipoëticae homiliae. Quod aenigma crescit, si considerantur hinc praecipua abruptio argumenti sistentis in poenis aeternis (cp. 10.), illinc indoles capitum 11. et 12., quae praesupponunt, in prioribus actum esse de mysteriis Patris (Dei) cognoscendis (11, 2 coll. 10, 1. 7).

2. Discutitur opinio Thessalonicensis archimandritae Em. Karpathii, qui nuper (1925.) putavit se supplementum ad explendam lacunam extremi capitis 11. reperisse in duobus sat amplis fragmentis arabicis, latino sermone publicatis a Cardinale Angelo Mai in 3. volumine »Spicilegii Romani« (704.—706.). Sed neutrum fragmentum quadrat ad hanc minimam lacunam explendam, quam ipse Kihn perbene explet verbis: *Ταῦτα οὖν διδάσκων*, quae optime respondent spatio 15 literarum relicto in lacuna. Utrumque illud fragmentum, Hierotheo episcopo adscriptum, potius ad confessionem fidei moderati monophysitae, qualis fuit Pseudo-Dionysius, videtur pertinere.

3. Refutantur peculiare rationes, quibus Bard. et Funk conantur probare »thema epistolae 10. capite exhauriri« et »epistolam (c. 1—10) nihil aliud velle esse nisi responsum ad propositas interrogationes«. Hoc asserentes: a) prorsus ignorant practicum finem auctoris, jam in exordio disertis verbis enuntiatum, ut scl. Diognetus »melior fiat«. b) Valde inepte statuunt ultima verba 10. cp. de formidandis poenis aeterni ignis esse congruum epilogum epistolae, quae tam effusa caritate immensam Dei benignitatem et misericordiam in opere redemptionis extollit et imprimis hoc generoso motivo lectores provocat ad fidem et vitam christianam amplectendam ex amore veritatis et ex grato animo erga tam bonum Deum, quamvis subordinatum motivum timoris non omnino respuat. c) Falso a Funk asseritur auctor in prioribus 10 capitibus »semper« alloqui lectorem in 2. persona singularis, cum re vera in altera parte 2. capitis septemdecies identidem gentiles generatim in 2. persona pluralis, et in epilogo modo gentes, modo Diognetum appellet. d) Si Bard. et Funk investigassent, cur scriptor versus finem lucubrationis suae saepius gentes alloqueretur quam solum Diognetum, facillime hoc explicassent ex prorsus apostolica intentione scribentis, qui imitatur Paulum (Act. Ap. 26, 28—29). e) Formae quoque rhythmicae in extrema parte ita exaggerantur a Bard. et Funk, quasi in solis ultimis capitibus reperirentur. Re vera autem frequenter etiam alibi, maxime in locis patheticis melodicae epistolae, tales formae rhythmicae cum assonantiis finalibus inveniuntur ex. gr. 2, 4; 5, 12; 9, 2 etc. Et sic objectio facta in positivum argumentum convertitur pro confirmanda genuinitate epilogi ex semi-poëtica et rhythmico-melodica indole styli totius epistolae. f) Quodsi major styli obscuritas in epilogo apparet, hoc intelligitur ex mystico-liturgica lingua, qua pro gentilibus, doctrinae cupidis, sed ei nondum initiatis propria christianorum mysteria eorumque felicitas animi sub variis symbolis magis innuuntur et adumbrantur quam explicantur.

4. Internus quoque nexus inter 10 priora et 2 ultima capita clare apparet in utrobique descripta revelatione »mysteriorum Dei« (10, 7) vel »mysteriorum Patris« (11, 2; coll. 4, 6; 7, 1. 2; 8, 10; 11, 5), et maxime in utrobique magnificato Verbo (2, 1; 7, 2; 11, 2. 3. 7. 8; 12, 9) vel Filio Dei et Domino ac Rege misso a Patre (7, 4; 9, 1. 2. 4; 10, 2; 11, 5; 12, 9), ut »in cordibus« hominum (7, 2; 11, 4) nasceretur (11, 4), stabiliretur (7, 2) et eos salvaret (7, 4; 9, 1. 2. 4. 6.) ac perfecta vita et exultatione ditaret (11, 5. 6; 12, 1. 7. 8).

5. Bard. gratis asserit vestigia posterioris temporis in denominatione Athenagorae jam notae $\delta \text{ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma}$ pro S. Paulo et in phrasi de »juribus fidei non perfringendis neque limitibus patrum transiliendis« (12, 5; 11, 5). Funk item cum Böhl gratis explodit verba: »Non peregrina loquor neque ineptas quaestiones instituo...« (11, 1), cum autor jure extollat, se non curiosa quaeque et privata philosophica dicta spargere, sed ut apostolorum discipulum fideliter inhaerere eorum traditioni, et ita ut doctorem gentium cum auctoritate »digne subministrare« hanc doctrinam »iis, qui discipuli fiunt veritatis«. His ultimis verbis simul refutatur opinio (Funk), agi hoc loco (c. 11. 12) de christianis jam conversis, et sic diversos esse, quos alloquatur auctor in priore et posteriore parte. Alia ejusdem objectio, non promiscue in utraque parte appellari »Verbum« et »Filium Dei«, nimis futilis est et ipso textu respuitur (Cf. textus supra citatos). Similia dicenda sunt de constructa oppositione inter »fidem« prioris partis et »cognitionem« alterius. Fides jam 4, 6 et 10, 1 et alibi conjungitur cum cognitione Patris revelantis; pariter 11, 2.—5. et in cp. 12. non tam cognitio extollitur quam vera caritas (11, 2—5) et vita christiana (12, 7), id est, fides practica, quae per dilectionem operatur.

6. Biblico-liturgicae allusiones et symbola epilogi, licet satis obscura Diogneto et gentilibus, acuunt desiderium doctrinae christianae penitus cognoscendae; allusiones ad biblicos textus ubique inveniuntur, et ut per se patet, frequentissime circa finem ex practica intentione auctoris. Doxologia finalis cum »Amen« etiam adest in authenticis martyrum actis 2. saeculi et in epistola Clementis ad Corinthios; ergo nihil est insoliti.

7. Kihn ostendit auctorem niti principio externae accommodationis ad mentem Diogneti, imbuti mysteriis Eleusynis, ideoque exhibet tres gradus horum mysteriorum et varia symbola, quibus auctor usus est ut externo quodam parallelismo facilius Diogneto et gentilibus illorum mysteriorum innueret mysteria christiana.

8. In particularibus rebus ostendit Kihn, quomodo scriptor epistolae, respondendo Diogneto ad tria quaesita, peraccommodate lectorem triplici gradu instruxerit primo de spiritali purificatione (2.—4.), deinde de mysteriis christianis (5.—10.), tandem de perfecta vita christiana et de »paradiso deliciarum«, in liturgia, »Domini paschate, sanctis aperto a »Verbo, per quod Pater glorificatur...« (9.—10.). Sic demonstrat hunc epilogum esse omnino necessarium complementum totius epistolae.

1. U trećem broju »Života« god. 1928. objelodanio sam prijevod prekrasnog pisma Diognetu. U »Izboru iz stare književnosti kršćanske« (45.—49.) imamo već prijevod 1., 5., 6., 7., 10., 11. i 12. poglavlja na hrvatskom jeziku. Grčki izvorni tekst uz latinski prijevod prvog izdavača Henrika Stephanus-a (g. 1592.) objelodanio je Funk u svojoj zbirci »Patres apostolici« I, 390.—414. uz prolegomena CXIII.—CXXII. Od raznih njemačkih prijevoda spominjem ovdje samo onaj Dra H. Kihna,

nekadašnjeg würzburškog patrologa, na koncu njegove monografije »Der Ursprung des Briefes an Diognet« (155.—168.) i noviji prijevod Dra Rauschen-a u prvom svesku novog izdanja »Bibliothek der Kirchenväter«: »Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten« (München 1913) 159.—173.

Ovdje kanim nešto opširnije i temeljitije razviti one razloge, u »Životu« samo djelomice natuknute, koji protiv naglog suda većine modernih patrologa brane cjelovitost i jedinstvenost ove poslanice prema predaji jedinog do g. 1870. u Strasburgu sačuvanog grčkog rukopisa iz 13. ili 14. stoljeća.

Kihnu je pošlo za rukom, da u svojoj temeljitoj raspravi o postanku toga pisma iz dvostruke marginalne bilješke točnog tübingskog prijepisa (Hausii) dokaže, kako je ovo u svojoj patrističkoj periodu na oko posve prešućeno pismo ipak već opstajalo i poznato bilo u vrijeme Teodora Mopsuestijskoga (g. 370.—431.). Prva naime bilješka (ad cp. 8, 9) veli točno po krivom sudu Teodorovu, »da se kroz tolika vremena otajstvo svetoga Trojstva sakrivalo sve do krštenja (Kristova) u Jordanu«. Druga bilješka (ad cp. 12, 8) opet po krivovjerskom nazoru istog Teodora Mopsuestijskoga nadovezuje na riječi o iskvarenoj Evi neumjesno i krivo tumačenje o isključivo o s o b n o m iskvarenju Evinu po neposlušnosti, kao da nema nasljednoga grijeha ni njegovih posljedica. Ovako tu čitamo: »Zove naime Evu djevicom koja se ne kvari (s obzirom na Mariju); zove je pak iskvarenom, jer očito za to, što je (osobno) iskvarena, primila je kaznu svoje neposlušnosti.«

Ehrhard¹ otvoreno priznaje, da je Kihnu taj dokaz uspio, dok Bardenhewer govori o »velikoj nesigurnosti«. Čast prvaku modernih katoličkih patrologa, Dru Bardenheweru! Ali kod prosuđivanja zasluga Kihnovih oko bistrenja raznih pitanja, koja se tiču pisma Diognetu, Bardenhewer prevršuje mjeru u svojoj kritici, te se Dr. Kihn opravdanim načinom tužio na neobjektivnost njegovih izvoda.

Odviše su samosvijesne i nedokazane riječi Dra Bardenhewera: »Uzrok, zašto se razilazimo, stoji poglavito u tom, što Kihn u poglavljima 11. i 12., koja su bez sumnje (?!) neautentična, gleda integralan i potrebit dio poslanice.«² Na to

¹ Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. I, 86.

² Gesch. der altkirchl. Literatur, I, 294.

dobro primjećuje Kihn: »Ali glavni razlog, zašto ja držim ova dva poglavlja za autentična, leži u historijskom svjedočanstvu rukopisa, protiv kojega ne odlučuje mala praznina (od 15 slova na koncu 10. pogl.), i u liturgijskom karakteru toga komada (epiloga), što nam dovoljno tumači razliku sloga, promjenu adrese, tamni jezik i uporabu ritmičkih oblika.«³

Doista, vanjska objektivna činjenica, što se u jedinom g. 1870. propalom kodeksu dva posljednja poglavlja nanizuju na prijašnja, ovdje vrijedi kao vanjski historijski razlog, neovisan o subjektivnim sudovima i tumačenjima. A samo dokazana nemogućnost nutarnjeg saveza između tih poglavlja i prijašnjeg konteksta mogla bi nas prema juridičnom principu posesije ovlastiti, da napustimo to svjedočanstvo za cjelovitost pisma. Ove pak nemogućnosti dosada nije nitko dokazao, kako to u ostalom priznaje većina patrologa. Nasuprot je Kihnu pošlo za rukom, te je zgodnom paralelom između triju stepenova éleuzijskih tajna i isto toliko faza kod upućivanja Diognetova dovoljno riješio ozbiljnu teškoću o donekle različitom sadržaju i slogu posljednjih poglavlja.

Bardenhewer pretjeruje i drugdje, kada na pr. veli, da »je već prvi izdavač pisma, Henrik Stephanus (o. 1592.) upoznao, da su ova poglavlja 11. i 12. odsiječen odlomak, koji je isprva pripadao posve drugom savezu, te se samo slučajno namjerio na ovo mjesto.«⁴ A zašto onda isti izdavač s nekim drugim piscima (Sylburg, Tillemont, Böhl) pribraja autentičnom pismu ipak još tri ili četiri prve rečenice jedanaestoga poglavlja?⁵ To je također očit znak, da sam Henrik Stephanus nikako ne drži toliko do one neznatne praznine, kad mu ona ni malo ne smeta, da pribroji još više rečenica iza te praznine autentičnom pismu. Pa ipak Bardenhewer (l. c. 294.) htio bi, da za svoju nedokazanu tvrdnju izrabi i onu indiferentnu primjedbu pisarevu: »I ovdje prijepis ima prazninu«, a nikako se ne osvrće na to, da isti pisar isto primjećuje i kod druge praznine pri koncu 7. poglavlja, premda nikomu ne pada na um, da bi zato posumnjao o savezu između teksta predašnjega i potonjega.

³ Patrologie, I, 129.

⁴ I, 294.

⁵ V. Kihn, Ursprung . . . 49.

Pravom veli Dr. Kihn: »Nečuvena je svakako takova kritika, kakova se ovdje upotrijebila: Našla se je jedna rukopisom posvjedočena praznina; slijedeći je redak kraći (alineja!): dakle nije autentičan taj i onako teško razumljivi tekst, što slijedi.«⁶

U ostalom, ni prije ni sada ne slažu se stručnjaci onako općenito u isticanju tobožnje tolike razlike između deset prvih i dvaju posljednjih glava toga pisma. Već g. 1845 .pisao je Dornier: »Ta razdioba ne čini mi se se još dosta obrazloženom; dapače čini mi se, da poglavlja 11. i 12. posve očituju isti duhoviti način pisanja i istu kršćansku boju, i da istom ova poglavlja zgodno završuju pismo.«⁷ I Dr. Ehrhard, koji je prije u 1. svesku svoje »Povijesti starokršćanske literature« i u časopisu »Literarischer Handweiser« (1892. br. 544. i 545.) odlučno branio mnijenje Kihnovo kao »vjerojatnije«, u drugom svesku svoje »Povijesti . . .« istina donekle popušta pretežnijem broju protivnika Kihnovih; ali ni sada ne odustaje posve od »ove veoma mile hipoteze«, i uvaživ neke protivne razloge, primjećuje (str. 251.—252.): »Zagonetna mi istina ostaje i sada još osobito ova okolnost, što taj (navodni) odlomak iz napola pjesničke homilije nema drugog po rukopisu svjedoka osim jedinog rukopisa, koji je pismo Diognetu očuvao od propasti. Je li vjerojatno, da je ta sudbina puki slučaj?«

Ovaj razlog još više vrijedi, kad imamo na umu, da i mnogi protivnici ne nalaze zaokruženog svršetka na koncu 10. poglavlja, a s druge strane dva posljednja poglavlja kao očití zaglavak pretpostavljaju baš raspravu o spoznaji »tajna Očevih« (11, 2; isp. 10, 1. 7). Dr. Marko Mikijelj, koji predaje patrologiju u Beogradu, odlučno također brani cjelovitost pisma i autentičnost posljednjih poglavlja, kako razabiram iz »Bogoslovnog Vestnika«, 1928, 78—79.

Uz Francuza Doulcet-a i ruskog patrologa Krestnikova, o kojima ćemo u drugoj raspravi govoriti, i protestantski patrolog Krüger oduševio se neko vrijeme za misli Kihnove, ali je kasnije opet odustao od njegova mnijenja.

2. Iz Soluna došla je u najnovije vrijeme vijest o pokušaju tamošnjeg arhimandrita Emanuela Karpathija, da ispuni

⁶ Ursprung . . . 49.

⁷ Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 179.

prazninu iza 10. poglavlja.⁸ Pretpostaviv, da se tu radi o dosta opsežnoj praznini, on je tražio po knjigama žgodan dopunjak za onu prazninu, i misli, da ga je našao u jednom arapskom fragmentu, što ga je kardinal Andelo Mai u latinskom prijevodu objelodanio u 3. svesku zbirke: »Spicilegium Romanum«, pg. 704.—706. Taj se komad, ili bolje, dva komada ondje zabilježeni, pripisivali Hieroteju, što ga Pseudo-Dionizije spominje kao biskupa.

Pročitao sam i proučio jedan i drugi fragmenat ondje preveden.⁹ Ali kolikogod se veselim tomu, što i ovaj učeni arhimandrit priznaje autentičnost posljednjih poglavlja pisma Diognetu, ipak dva razloga odvrćaju me od toga mnijenja Karpathijeva: 1. U sadašnjem obliku svome bez posebnog prijelaza mogao bi se jedan ili drugi fragmenat samo usiljenim načinom uvrstiti u onu prazninu; 2. takovim bi umetkom pismo Diognetu mnogo izgubilo od svoga zbijenog oblika te ne bismo pisca mogli ispričati od raznih tantologija i neopravdanog ponavljanja istih misli. Valja priznati: Misli jednog i drugog odlomka donekle su slične mislima pisma Diognetu, pa i ritmičkim oblikom i uporabom raznih antiteza približuju se značajnom slogu našega pisma, premda je lapidarni stil i sadržaj fragmenata više nalik na vjeroispovijesti, kakove su sastavili potonji crkveni sabori.

Da čitateljima, kojima zbirka kardinala Mai-a i brošurica Karpathijeva nijesu pri ruci, omogućim objektivan i nepristran sud u ovom pitanju, priopćujem ovdje jedan i drugi odlomak u latinskom prijevodu.

Prvi odlomak nosi natpis: »Hierothei apostolorum discipuli et Athenarum episcopi« i glasi ovako:

»Lex, prophetae atque evangelistae nunciarunt Christum de Virgine natum et in cruce passum; ipsumque viderunt de mortuis resurgentem, coelos scandentem, a Patre glorificatum aeternumque regnantem. Is est perfecta Dei mens (*Λόγος*), ante luciferum genitus, rerum omnium hominisque ipsius cum Patre Creator, per quem omnia facta sunt in omnibus, pa-

⁸ Συμπλήρωσις τοῦ χάσματος τῆς πρὸς Διογνητὸν ἐπιστολῆς.

Solun 1925. (Dopunjak praznine u pismu Diognetu). V. Gregorianum, 1925, 488.

⁹ Na molbu moju priopćio mi je O. Dorsch, profesor u Innsbrucku, doslovni tekst ovih odlomaka, na čem mu i ovdje hvalu izričem.

triarcharum ac legumlatorum Caput, sacerdotum Pontifex, regum Princeps, Propheta inter prophetas, inter angelos Angelus, Homo cum hominibus, ab aeterno Rege Deo Patre generatus. Hic Noachum conservavit, Abrahamum deduxit, aligatus fuit cum Isaaco, peregrinatus est cum Jacobo, venditus cum Josepho, Dux fuit cum Moyses. Hic legem dedit populo et Josuae victoriam. Hic a Davide psalmis celebratus fuit, ejusque passio a prophetis praedicta. Hic de Virgine carnem sumpsit et apud Bethlehem est natus. Hic panniculis fuit involutus, in praesepe reclinatus est a pastoribus visus. Hic ab angelis collaudatus et a magis adoratus. Haec illa fuit gloria, quae Johanni apparuit, cum Jesus in Jordane fluvio baptizatus est. Hic in deserto tentatus, Dominus compertus est. Hic apostolos congregavit regnumque annuntiavit. Hic claudis gressum, leprosis sanitatem, lumen caecis, vitam mortuis donavit. Hic est, quem populus in templo vidit, nec tamen in eum credidit. Hic a Juda proditus et a pontificibus captus. Hic clavis in corpore exceptis ligno est adfixus. Hic mortem obiit et funebri sindone fuit involutus, et postea revixit. Hic est dormientium resurrectio, pereuntium salus, lux degentium in tenebris, captivorum Redemptor, Dux errantium, vim patientium refugium, Ecclesiae Sponsus, Pastor eorum, qui liberati fuere. Cherubim Rector, angelicarum turmarum Antesignanus, Deus de Deo, Patris Filius, Jesus Christus Rex aeternus per saecula saeculorum. Amen.«

Posebna bilješka pri kraju glasi: »Haec omnia congeffit Hierotheus, ut unum esse Christum demonstraret, Deum simul et hominem.« Da li to nije valjda vjeroispovijest umjerenog monofizitizma, kako ga je širio Pseudo-Dionizije u petom vijeku? Istina nema ništa u toj vjeroispovijesti, što bi katolik morao baciti. Ali, čini se, hotimice se prešutjela i zabašurila nauka o dvije naravi u jednoj božanskoj Osobi. Povrh toga ima u toj vjeroispovijesti barem jedan dvouman izraz, gdje se s početka tvrdi: »Inter angelos Angelus, Homo cum hominibus.« Tu je valjda sakrivena krivovjerska zabluda, po kojoj tobože Krist nije u užem smislu Čovjek među ljudima, nego je Andeo među anđelima, i tu bi se onda također krio otrov lukave hereze monofizitske.

Drugi fragmenat tobožnjeg Hieroteja u istoj zbirci kardinala Mai-a nanizuje se na prvi, na oko je opet posve korektna vjeroispovijest, koja ipak ništa izričito ne govori o dvije naravi u Kristu. Evo i njezina teksta u latinskom prijevodu:

»Ejusdem Hierothei: Sacri libri quemadmodum Christum Hominem, sic eundem Deum nobis declarant; atque ut corpus habere docent, ita etiam spiritu praeditum tradunt, cumque Verbum Dei esse. Immo ipsum Deum. Atque ut cum postremis temporibus de Virgine procreatum, sic etiam omnis creaturae primogenitum eundem cognoscimus. A Deo venit;

et qui esuriit, idem turbas saturavit; idem sitiuit idemque potum propinavit. Hebraeis primum de lapide, qui Christus est, atque idem Christus spiritalem aquam fidelibus ministrat ad vitam aeternam. Idem laboravit idemque laborantibus et gravatis levamen praebuit. Idem Davidis Filius et Dominus. Idem de stirpe Abrahami simulque Abrahamo anterior. Qui contumelias et sputa in facie pertulit, idem Spiritum Sanctum insufflavit in apostolos. Qui moerorem est passus, idem populo laetitiam contulit. Qui consistens palpabilisque fuit, idem de medio circumstantium exiit, quin ab his capi potuerit. Januas clausas penetravit, nullum ab his impedimentum expertus. Qui dormivit, idem evigilans increpuit mare, imperavitque ventis, qui obtemperarunt. Et quomodo alios resuscitavit, sic ipse in semet vivit liberatorque est. In terra contumeliis blasphemiasque fuit appetitus, idemque celsior cunctis coelestibus, a quibus etiam gloria adficitur. Crucifixus secundum infirmitatem, virtute Dei vixit. Ad infimas telluris abyssos descendit, idemque ad coeli summitatem conscendit. Clausus sepulchro est, qui universum mundum sua praesentia replet. Mortuus est, qui in aeternum vivit.»

Protiv mnijenja Karpathijeva istaknimo ove opravdane primjedbe Kihnove: »Dvije spomenute praznine našega pisma (u pogl. 7. i na koncu 10. poglavlja) bile su predaleko rastegnute bez obzira na tekst marginalnih bilježaka. Prostor se njihov točno izjednačio razmaku označenom u propalom strasburškom rukopisu, a taj je razmak također škrupuloznom brigom izmjeren i prikazan u (tübingskom) prijepisu Hausijevu. To izričito veli pisar u marginalnim bilješkama, jer demonstrativnim adverbijem *οὕτως* (cp. 7.) *ὁδὲ* i (cp. 10.) točno označuje, da je praznina u glavnom rukopisu bila baš toliko, kolik je razmak u njegovu prijepisu.«¹⁰ Napose, što se tiče posljednje praznine pri koncu 10. poglavlja, »praznina, veli Kihn dalje (str. 48.), i ovdje u prijepisima kao i u strasburškom uzoru i njegovu vrelu ne zaprema više od pola retka, ili po riječima tübinskog nadbibliotekara profesora Dra von Roth zaprema samo prostor od kakvih 15 slova. A poimence valja pamtiti, da u tübingenskom prijepisu iza praznine još u istom retku slijedi kao nastavak početak 11. poglavlja: *Ὁὲ ξένα . . .* Time je po mom sudu nepristrani prepisalac posve ispravno shvatio tu prazninu. A ja cijenim, da je ta praznina potpuno ispunjena riječima *Ταῦτα οὖν διδάσκων* (Ovo dakle učeći).« Na istome mjestu Kihn pobija također krivi zaključak, što su ga neki protiv autentičnosti posljednjih poglav-

¹⁰ Ursprung, 47.

lja povukli iz te okolnosti, što je u strasburškom rukopisu slijedeći redak puno kraći bio, t. j. što je prazni prostor (alineja) označen kod nastavka *Ođ žéva* To se očito samo zato dogodilo, jer prostor prazni u predašnjem retku nije bio dovoljan, da se označi sva praznina od kakovih 15 slova.

3. Prijeđimo sada поблиže na pobijanje ostalih prigovora protiv autentičnosti zadnjih poglavlja, da iza toga razvijemo posebni, dosada na žalost premalo uvaženi dokaz, u kojem Dr. Kihn vrlo oštromno ističe princip vanjskog prilagođivanja piščeva. Nadovezujući naime na inicijaciju učenog i uglednog Diogneta¹¹ u eleuzijske tajne autor provodi paralelu između triju stepenova eleuzijskih i kršćanskih misterija u sličnim i još više u oprečnim crtama njihovim i tako zgodnim načinom prikazuje ne samo Diognetu nego i ostalim izobraženim nezabošcima nedokučljivu uzvišenost kršćanske religije.

Bardenhewer, Funk i drugi mnogi protivnici Kihnovi a priori odbijaju ili posve prešućuju ovu u samom pismu dosta jasno natuknutu paralelu, pa zato ne vide, kako »tema, predložena i točno određena u uvodu,« nije »iscrpljena 10. poglavljem.« Oni zaboravljaju, da je sam pisac već pri koncu svoga uvoda jasno izrekao praktičnu svrhu svoga pisma i molio Boga: ». . . da bih tako mogao govoriti, da ćeš Ti po slušanju što bolji postati«; a ne će da vide, kako uputa na vječnu vatru paklenu u posljednjim rečenicama 10. poglavlja nikako ne podaje zaokruženog i primjerenog epiloga jednoj poslanici, koja tolikim žarom i zanosom prije svega ističe beskrajnu ljubavi i milosrdnost Božju, premda se također u podređenoj mjeri služi spasonosnim strahom Božjim.

Kako mogu protivnici naći zgodan i zaokružen zaglavak u isticanju užasne vječne sudbine prokletnika? Zar tako ljubezan pisac ne će ništa potanko spomenuti o radosnoj sudbini vjernih pravednika onkraj groba pa i ovdje u Crkvi Božjoj, kad ipak ništa ne može nezabošce plemenitog srca poput Diogneta toliko primamiti na kršćansku vjeru koliko izgled

¹¹ Kihn brani hipotezu, da je Diognet istovjetan s carem Hadrijanom, a za ovoga cara strogo dokazuje, da se je dao uputiti u eleuzijske tajne. O toj hipotezi govorit ćemo u drugom članku. U ostalom eleuzijske tajne u ono vrijeme nisu mogle ostati posve nepoznate učenom i uglednom Diognetu.

rajskog blaženstva i radosti njegove u životu svetomu (11, 4—5; 12, 1—9)?

Dalje Bardenhewer (I, 294.—295.) preko svake mjere konstruirao silnu razliku u slogu: »U 1.—10. poglavlju kraj biranog i živahnog jezika vlada ipak priprosta jednostavnost i prozirna jasnoća; u 11. i 12. poglavlju izraz je izvještačen i usiljen, taman i težak.«

Već smo gore istakli, kako po Dorneru »11. i 12. poglavlju posve očituju isti duhoviti način pisanja i istu kršćansku boju, i kako istom ova poglavlja zgodno završuju pismo.« De gustibus subjectivis non est disputandum. Ipak drage volje s Kihnom priznajemo takovu »razliku sloga, promjenu adrese, tamni jezik i uporabu ritmičkih oblika, koju nam tumači liturgijski karakter« ovog epiloga.

Nemojmo pretjerivati ni »promjene adrese« ni »ritmičkih oblika«. Po Bardenheweru »pismo c. 1.—10. hoće samo (?!) da bude odgovor na predložena pitanja«. Kako se tu ignorira i upravo niječe jasno u uvodu i diljem svega pisma istaknuta praktična svrha piščeva! »Pisac pogl. 11.—12. istupa kao »učitelj naroda«. No zar i prije diljem svega pisma i osobito u 2. i 9. poglavlju ne govori učitelj naroda? »Ne manje iznenađuje nas promjena adrese, kaže Bardenhewer; u poglavljima 1.—10. govor se obraća jednomu, koji pita; a u pogl. 11.—12. govor se posve općenito obraća takovima, koji imaju postati učenici istine.« Funk dapače¹² veli: »Pisac u prvom dijelu prema listovnom obliku v a z d a govori adresatu u singularu, a u drugom dijelu sad u pluralu (11, 8; 12, 1), sad u singularu (11, 7; 12, 7. 8).« No čitatelji neka se sami uvjere, kako se pisac na pr. diljem druge polovice drugoga poglavlja (2, 5—10) neprestano i direktno obraća svim neznabošcima u drugom licu plurala. Iza kako je u uvodu istog poglavlja apostrofirao Diogneta u singularu, u drugoj polovici toga poglavlja do 17 puta izasepce apostrofira skupa i njega i sve neznabošce u drugom licu plurala: »Ove (kumire) zovete bogovima, ovima služite, ovima se klanjate . . . «

¹² Kirchenlexikon, Herder, III, 1778.

Tko drži na pameti apostolsku ili misionarsku svrhu pišćevu, jasno izrečenu u uvodu, taj se ni malo ne »iznenaduje«, što pisac na pitanje jednog neznabošca u prvom dijelu svoje poslanice osobito njemu lično odgovara pa onda pri kraju u ljubavi svog srca i u samom izrazu obuhvaća sve neznabošce, koji sjede u jednakoj tmuni i sjeni smrtnoj. Zar nije i apostol Pavao u posve ličnom razgovoru s kraljem Agripom na riječi njegove: »Na lak način hoćeš da me nagovoriš, da budem kršćanin« odmah odgovorio: »Molio bih Boga, da bi bili ne samo ti, nego i svi koji me slušaju, još danas takovi, kao i ja što sam, osim ovih okova, stajalo to mene malo ili puno truda« (Djela ap. 26, 28—29)?

Recimo još dvije tri o »ritmičkim oblicima i o tamnom jeziku« posljednjih poglavlja. Istina ritmički oblici u epilogu toliko se ističu, te je Karlo Krumbacher¹³ iz 8. i 9. rečenice 12. poglavlja našega pisma istakao 9 stihova, koji izasepce slijede s istim srokom:

*Ἦν ὄφρις οὐχ ἀπειται
οὐδὲ πλάνη συγχωρίζεται
οὐδὲ Ἐῶα φθείρεται
ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται t t. d.*

To je upravo, kako veli sam Krumbacher, osobitost crkvenog ili liturgijskog jezika. Nuzgredno spomenimo, da i latinski liturgijski jezik voli takove ritmičke oblike sa srokovima. Isporedi na pr. razne invitorije u časoslovu ili misne prefacije. Sadržaj je u 11. i 12. poglavlju dosta mističan i nadovezuje na liturgijske obrede i oblike, kako ćemo kasnije vidjeti; otuda potječe ona polutamna tajinstvenost, koja nije ni malo »isvještačena i usiljena«, nego upravo karakteristično obilježje dubokih i nedokučljivih misterija naše svete vjere. U ostalom, i ovdje opet pretjeruju protivnici, kada upravo grade opreke, gdje ih nema. Melodično-ritmički jezik naime nije isključiva vlastitost sloga posljednjih poglavlja, nego se ovom vrlinom odlikuje više manje č i t a v a poslanica Diognetu, poimence na p a t e t i č n i m mjestima.

¹³ Geschichte der byzantinischen Litteratur 2. Auflage. München 1897, 700.

Isporedi na pr. 2, 4: *ὄχι ἀναίσθητος; ὄχι ἀκίνητος; οὐ πάντα σπόμενα; οὐ πάντα φθειρόμενα;*

I opet 5, 12: *Ἄγνοοῦνται καὶ κατακρίνονται, θανατοῦνται καὶ ζωοποιοῦνται* itd.

Spomenimo samo još ove asonancije i srokovne:

9, 2: *αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδατο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἄγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων, τὸν ἀφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν . . .*

Dakle ritmički oblici, što bi ih protivnici htjeli izrabiti protiv autentičnosti epiloga, baš protivno upravo potvrđuju autentičnost njegovu, jer se ta melodična ritmika jednako nalazi i u 10 prvih poglavlja, osobito ondje, gdje pisac daje oduška svojim čuvstvima.

4. Ali to nije jedina sličnost između 10 prvih poglavlja i ostalih. Istaknimo ovdje samo trostruki paralelizam glavnih misli i samih izraza u jednom i drugom dijelu. Pisac do sedam puta¹⁴ diljem svega pisma spominje riječ »m y s t e r i j«, obično u pluralu, i redovito tu govori o »otajstvima Božjim« (10, 7.) ili o »otajstvima Očevim« (11, 2), u koja nas sve veoma upućuje praktična kršćanska vjera. Ta nam je Otajstva, po imence glavno Otajstvo Otkupljenja, objavio Bog Otac »po svetom i nedokučljivoj Logosu i Sinu svome (7, 2; isporedi već 2, 1 *Δόγῳ καινοῦ*); taj je »Logos već bio od početka, koji se ukazaao kao novi i pronašao kao stari, te se vazda kao novi rađa u srcima svetih (11, 3). Isporedi opet 7, 2, gdje se na posve slični način tvrdi da je »nevidljivi Bog nastanio svetoga i nedokučljivoga Logosa među ljudima i u tvrdio ga u srcima njihovim.¹⁷ Taj stalni paralelizam glavnih misli i samih riječi u prvom i drugom dijelu sjajno potvrđuje izvode Kihnove o jednom istom piscu svega pisma, također bez obzira na posebne nazore Dra Kihna o nekom vanjskom paralelizmu između trostrukog stepena poganskih i kršćanskih misterija, o kojima ćemo poslije govoriti. Ni to ne

¹⁴ 4, 6; 7, 1—2; 8, 10; 10, 7; 11, 2; 11, 5.

¹⁵ Treća je paralela u glavnom plodu ovoga Logosa: *Ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν» (7, 2) . . . «Πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος» (11, 4). Ponovno ističe pisac i u epilogu, kako je Otac »poslao Logosa« ljudima 11, 2—3, coll. 7, 2—5.*

valja smetnuti s uma, što se nigdje u ovoj poslanici kao ni u Apologiji Aristidovoj ne spominje D u h S v e t i, premda se često nudala prigoda tomu, gdje se govorilo o ljubavi Božjoj i Sina njegova. Očito je pisac htio poštedjeti premalo upućenog početnika Diogneta i druge poganske čitače, odgađajući potpuniju pouku o tom najdubljem otajstvu Presvetoga Trojstva na drugo zgodnije vrijeme. Stoga voli on istaknuti ona otajstva, kojima je našao barem nekakvu vanjsku analogiju u dosadašnjim idejama Diognetovim. Isp. 7, 4, gdje tako čuvstveno prikazuje, kako je Bog kao Kralj poslao Sina svoga Kralja za Spasitelja. Kihn razvija svoje misli o n u t a r n j e m savezu između 10 prvih poglavlja i epiloga još dalje na str. 52.—55. svoje monografije.

5. Bardenhewer misli, da je u epilogu također našao »tragova kasnijeg vremena« i kao takove tragove spominje primjedbu o »vjernicima, koji ne krše prisega vjere niti prekoračuju granice otaca« (11, 5); nadalje gleda on u antonomastičnom izrazu *ὁ ἀπόστολος* »12, 5) za Pavla znak potonjeg vremena. No vidi taj izraz već kod Atenagore (De resur. mort. 18.).

Pa kad se sam apostol Pavao gotovo u svim pismima svojim uvodi pred svoje čitatelje pod ovim imenom, što ne rade drugi apostoli osim Petra, i kad on sâm toliko ističe svoj apostolat kod neznabožaca (Rimlj. 11, 13), ni malo nije čudno, što pisac drugog vijeka pregnantno baš njega zove »apostolom« *καὶ ἐξοχήν* u pismu namijenjenom neznabošču. Koliko su već u drugom stoljeću obraćenici iz poganstva cijenili upravo apostola Pavla, to nam pokazuje na pr. epitafij Aberkijev iz g. 180. No dato, non concessio, da se taj izraz sa člankom *ὁ ἀπόστολος* u drugom stoljeću još nije u s t a l i o bio kao nomen proprium za apostola Pavla, iz toga ne slijedi, da se nije već prije sporadično našao. Da se taj izraz uzmogao napokon u s t a l i t i, trebalo ga je prije češće upotrebljavati.

Što se tiče prvog izraza, da vjernici ne krše prisegu vjere niti prekoračuju granice otaca, već sam Funk (Patres apostolici I, 411.) upozoruje na prastara vrela ovog izraza ili barem hoće da tu isporavimo Deuteron. 19, 14, Poslov. 22, 28 i drugu tobožnju poslanicu Klementovu Djevicama (15, 5). Taj se izraz ne nalazi samo u izjavama raznih sabora crkvenih, nego tako-

der u posve privatnim spisima, na pr. u 63. pismu sv. Jeronima ad Theoph. c. 2., te bez razloga tvrde neki, da potječe tek iz kasnijega doba.

Uvažimo još neke prigovore, što ih Funk (ibid. Prologomena II.) spominje po Böhlu. Ovi misle, da su vrlo neumjesne prve riječi 11. poglavlja: »Ne propovijedam, što mi je tuđe, niti se bavim neumjesnim istraživanjima; nego postavljam učenicom apostola, postajem učiteljem naroda . . .« Zgodno je već Dr. Kihn na taj prigovor odgovorio: »Ne vidim tu ništa vanredno, što pisac prema koncu svoga podrobnog i otvorenog razlaganja predloženih pitanja hoće da sam sebe legitimira kao učitelj istine baš zato, jer on piše uglednoj ličnosti, kojoj je odgovorio uz dosta napora (*μετὰ πόνον* 11, 8). Stoga ističe, da govori (ne samo privatnim ugledom), nego po kreposti više vlasti kao učenik apostola i učitelj neznabožaca. Kako mu se dakle može zamjeriti, što on ovu nauku o Bogu ne će da prikaže kao rezultat bezumne špekulacije (privatne)? Trsio se, da u svojim odgovorima razloži istinu evandeosku u najužem savezu s helenizmom i s gledišta izobraženog čovjeka. Zašto se ne bi dakle mogao pozvati na to, da ne uči nikakvih subjektivnih novotarija, kad su već Platon i drugi starodrevni mislioci makar i samo u tamnim sjenama nešto naslućivali o istinama, koje su srodne kršćanskoj vjeri?«

Krivo također Funk hoće za 11. i 12. poglavlje da dokaže drugog već kršćanskog adresata na temelju pitanja piščeva: »Tko naime, dobro poučen i prijatelji se s Logosom, ne bi nastojao točno naučiti, što je Logos jasno pokazao učenicima . . . (11, 2)?« Jasno je naime pisac baš u predašnjoj rečenici (11, 1) rekao, da se tu radi »o onima, koji postaju učenici istine«. I poganski revni pregalac poput umnog i plemenitog Diogneta može se potpunim pravom nazvati učenicom istine, scilicet *in fieri*.

Isto je tako plitak ovaj drugi srodni prigovor Funkov u Herderovu Rječniku crkvene povijesti (III, 1778): »Dok se u prvom dijelu gotovo uvijek govori o Sinu Božjemu (izuzevši jedino 7, 2), u posljednjim se poglavljima gotovo isto tako općenito spominje Riječ ili Logos. Dok se ondje ističe, da mi samo u vjeri gledamo Boga (8, 6), ovdje se gotovo svuda go-

vori o gnozi, i to tako, te se obadvoje u jednom istom spisu može teško složiti . . . »

To su opet čisto konstruirane preke, u kojima se s jedne strane niječe i zabašuruje zakon o nužnom sve većem razvoju misli u jednom istom dobro sastavljenom spisu, a s druge se strane silno opet pretjeruje. Po sebi se razumije, da će pisac pri koncu svoga spisa dublje prodrijeti u tajne kršćanske nego prije, kao što se i Justin nije žacao pri koncu svoje prve Apologije samom poganskom caru jasno razložiti euharistijsku tajnu, a nikomu ne pada danas na um zato smatrati ova tri poglavlja (c. 65.—67.) podmetnutima ili držati adresata ovoga epiloga za kršćanina. Nadalje pretjeruje Funk, jer se u prvom dijelu ne govori gotovo isključivo o Kristu kao Sinu, nego također o njemu kao Istini i svetom i nedokučljivom Logosu i samom Tvorcu i Stvoritelju, Sucu (7, 2—6) i Spasitelju (9, 6), a pravom možemo i početni izraz „*Ἄλογον καινοῦ ἀποκατής*“ (slušaoc novoga Logosa, 2, 1) u osobnom smislu o božanskom Logosu razumjeti, jer pisac Diognetu stalno upotrebljava tu riječ u ličnom smislu. I opet pretjeruje Funk, gdje ne vidi, da pisac u epilogu zove Krista ne samo Riječju ili Logosom, nego opet i Istinom (11, 1) i Sinom (11, 5) i Gospodinom (12, 9).

Kriva je također konstruirana preka između vjere (u prvom dijelu) i gnoze (u epilogu), jer i u prvom dijelu pisac spaja vjeru sa spoznajom Očevom . . . (10, 1) kao što i »uputu u vlastitu tajnu kršćanskog bogoštovlja« izjavljuje nemogućom bez vjere i objave Božje (4, 6); pa i u drugom dijelu izričito ističe, kako »nevjernici nisu razumjeli Logosa« (11, 2), a »učenici, vjerni pronadjeni od njega, spoznali su tajne Očeve« (ibid.). Logosa, što su ga propovijedali apostoli, vjerovali su narodi (11, 3). Taj Logos, koji se ujedno zvao Sinom, razjašnjuje tajne i veseli se vjernicima, koji ne ruše prisege vjere . . . (11, 5).

Ni u 12. poglavlju pisac ne ističe toliko gnoze (spoznaje), koliko »pravu ljubav« (12, 1), po kojoj vjernici postaju »raj slasti«, u kojem je »zasadeno drvo znanja i drvo života«. Gnoza bi imala ljude dovesti do potpune teoretične i praktične vjere ili do »pokazanog života« (12, 3). Ali gnoza, kojom »se neiskreno poslužiše« prvi ljudi, »ogolila ih je varkom z miji-

n o m¹⁶ i njihovom neposlušnošću. Stoga apostol veli: »Gnoza nadimlje, ljubav pak saziđuje . . .« »Neka ti srce bude gnoza, t. j. prava, praktična spoznaja (vjerska) neka prožme sve srce tvoje, a »život neka ti bude Logos istiniti, što ga primaš«. Tu je natuknuto ono dvoje, što Spasitelj traži u euharistijskoj besjedi u Kafarnaumu: živa vjera i blagovanje tijela Kristova. Stoga pisac nastavlja: N o s e ć i n j e g o v o d r v o¹⁷ i primajući plod vazda žanješ, što Bog od tebe traži; toga se z m i j a ne dotiče niti se hvata varka; niti se E v a tada kviri, nego se vjeruje u njezino djevičanstvo, i spasenje se pokazuje, i apostoli postaju mudri, i P a s h a Gospodnja dolazi, i svijeće¹⁸ se (u svečanoj procesiji) sakupljaju i krasno uređuju, i učeći svece veseli se Logos, po kojem se slavi Otac: komu je slava na vijeke. Amen.«

Posljednji ritmički stihovi pod tajinstvenim simbolima, koji su Diognetu u drugom smislu donekle poznati iz eleuzijskih i sličnih misterija, natuknuli su liturgijsku euharistijsku tajnu, »Pashu Gospodnju« i blažene plodove njezine u dušama upućenih vjernika. Tip E v i n za Mariju već je dobro poznat Justinu i Ireneju. Ovdje, čini se, uzimlje se on i u širem smislu za svaku otkupljenu i odabranu dušu, koja se ne da više prevariti varkom zmijskom; a valjda se pisac i ovdje kod spominjanja »majke svih živih« htio donekle izvana akomodirati eleuzijskom prizoru nesretne Demetre (γῆ μήτηρ = Majke Zemlje) ili Cerere.¹⁹

6. Neki će valjda prigovarati: Tekst posljednjega poglavlja ostaje taman i zagonetan kraj sveg vanjskog isporođivanja s tajnama eleuzijskim, što ih pisac nigdje izričito ne spominje. — Dakako sva koprena nije odgrnuta s kršćanskih mi-

¹⁶ Kobno djelovanje zmijsko u raju zemaljskom u izvraćenom obliku dakako ostavilo je neke tragove u poganskim misterijima Mitrinim i eleuzijskim. V. Jos. Huby (S. I.), Christus, Manuel d'histoire des religions, 524.; Kihn, Ursprung . . . 147.

¹⁷ Isporedi u jednu ruku rajsko drvo života, u drugu ruku misteriozno d r v o i kolegij »drvonoša« (δενδροφόρων) u tajnama boga Atisa i božice Kibeke (v. Huby, Kristus, 518.).

¹⁸ Kodeks je imao κηροί (svijeće, cerei) a ne καιροί, kako su neki (Funk) krivo ispravili.

¹⁹ Isp. Huby, Christus, 466.

sterija kraj svega vanjskog paralelizma između njih i eleuzijskih misterija. Ipak se ovako lakše razumije, zašto se pred poganimom spominju »drvo znanja i drvo života«, »zmija«, »Eva djevica«, »sakupljene i skladno uređene svijeće«, »Pasha Gospodnja« i slični pojmovi biblijskog i liturgijskog sadržaja. U ostalom iz svega pisanja razabire se jasna nakana piščeva, da se u neznabošcu Diognetu i u drugim poganskim pregaocima za istinom uzbudi što življa želja, kako bi oni po kršćanskoj inicijaciji, t. j. po obraćenju i krštenju svome što dublje prodrli u onu glavnu tajnu, o kojoj je već pri koncu četvrtog poglavlja pisao: »Nemoj se nadati, da ćeš moći od i k o j e g č o v j e k a naučiti tajnu njihova (kršćanskog) vlastitog bogostovlja.«

Jedva vrijedi osvrnuti se na prigovor, da se u posljednjem poglavlju doslovni tekstovi Sv. Pisma navode, a u prijašnjim poglavljima ima samo natuknutih mjesta iz svetih knjiga. Čitava poslanica vrvi upravo aluzijama i slobodnim citatima Sv. Pisma, iako se u 12. poglavlju nađe i jedan ili dva doslovna teksta Sv. Pisma, to je posve zgodno, da se pri koncu pisma računa već s nekom potanjom uputom Diognetovom i u Sv. Pismo i u liturgiju. Ko bi na pr. zamjerio sv. Justinu, što je pri koncu svoje prve Apologije poganske adresate jasnije uputio u biblijske i liturgijske tekstove? U ostalom, naš pisac još nije tako jasno govorio o Euharistiji, jer, čini se, u svoje vrijeme još se nije imao boriti protiv onog grdnog izvraćanja euharistijskih tajna sa strane zlobnih neznabožaca. Mala doxologija uz »Amen« na koncu nalazi se jednako na kraju poslanice Klementove Korinćanima i raznih mučeništva iz 2. stoljeća.

7. Istaknimo sada još glavne razloge, na koje Dr. Kihu oslanja svoje izvode o nekom vanjskom paralelizmu između upute u kršćanske i u eleuzijske misterije. Unaprijed isključujemo dakako svaku ovisnost ili nutarnju vezu kršćanskih misterija s kojim mu drago poganskim obredima.

Stalo nam je samo do principa neke vanjske i psihologične akomodacije apologetskog pisca prema dosadašnjoj filozofijskoj i vjerskoj naobrazbi učenog poganskog adresata. I moderna misijska znanost s pravom toliko ističe

ovaj princip prilagođivanja i potrebu opreznog provođenja te akomodacije.²⁰

Zar nam nisu i sami apostoli Ivan i Pavao prednjačili u ovom pogledu, da ne govorimo o divnom prilagođivanju samoga Spasitelja? Ivan se na pr. poslužio filozofijskim, ali pročišćenim pojmom božanskoga Logosa, da kulturni svijet onoga vremena bolje uputi u spoznaju Sina Božjega. Neka se isporedi, što vele o tom Pierre Rousselot i Joseph Huby u spomenutom priručniku komparativne historije religijâ »Christus« (str. 1017.—1026.). Pavao se ne žaca upotrijebiti i tako posvetiti za tajne kršćanske onu istu riječ *μυστήριον*, (Kol. 1, 26; Rim. 16, 25; 2, 2; Rim. 11, 25; 1 Kor. 2, 7; 4, 1; 13, 2; 15, 5; Ef. 5, 32; 1 Tim. 3, 9), što su je pogani upotrebljavali za svoje isprazne tajne, kao što i sam Spasitelj već govori o »misteriju kraljevstva Božjega« (Mc. 4, 1), pa i prorok Danijel spominje »Boga na nebu, koji otkriva tajne«, dok Pavao na drugom mjestu (2 Sol. 2, 7) ističe »tajnu nepravde, koja već djeluje«. Razumije se, Spasitelj nije ništa uzajmio od helezizma, ali je ipak znao za neke simbole i izraze poganskih škola te se nije žacao dati takovim izrazima i simbolima pravo i uzvišeno značenje.

Pisac poslanice Diognetu do 7 puta diljem svega spisa svoga upotrebljava riječ misterij, većinom glavnoj kršćanskoj tajni Otkupljenja ili u pluralu »o tajnama Očevim ili Božjim«. ²¹ Jednoć (7, 1) govori također o »upravi ljudskih tajna«, i malo dalje (7, 2) o tom kako »sve zvijezde vjerno vrše tajne Sina Božjega«, t. j. ovdje p r i r o d n e tajne zakone. Izričito ne spominje poganskih tajna, ali ih ipak pretpostavlja kao poznate Diognetu i služi se izrazima tehničkim, koji označuju razne stepene poganskih misterija ili ističu pripisivane im plodove.

Prikažimo ovdje u jezgri izvode Kihnove, ne osvrnuvši se međutim na njegovu dosta smjelu hipotezu, po kojoj je sam car Hadrijan naslovnik ovog pisma i identičan s Diognetom.²²

²⁰ V. na pr. zanimljive članke indijskog misionara O. A. Vätha D. I. »Die Akkommodation in der Mission der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft« u časopisu: »Die katholischen Missionen, 1925—1927.

²¹ 4, 6; 7, 1—2; 8, 10; 10, 7; 11, 2. 5.

²² Ursprung . . . 139 ss.

Po Overbeck-u²³ pismo Diognetu odaje slog kršćanske homilije. Uzmimo na pr. 10. poglavlje: Osim dvostruke aluzije na progonstva nema tu nijedne rečenice, koja se ne bi mogla u svako vrijeme nalaziti u kršćanskoj propovijedi. Na početku toga poglavlja pisac veli u tom esotersko-kršćanskom slogu homilije: »Ako i ti težiš za ovom vjerom, primi najprije spoznaju Očevu.« To pretpostavlja, da se Diognet ima uvesti u gnozu i tajnu nauku kršćanstva. Dublje je shvaćanje vjerskih istina najuže spojeno s misterijima, pa su zato i pojmovi *γνώσις* (spoznaja), *μυστήρια* (tajne), *τελετή* (usavršenje) usko među sobom isprepleteni. U filozofiji Krizipovoj i Plutarhovoju *τελετή* znači savršeno poimanje posljednjih razloga, osobito nauke o božanstvu i božanskim stvarima. Tako se u grčkim filozofskim školama udomila terminologija grčkih misterija, kao što nam pokazuje primjer Platonov.²⁴ I kršćani morali su se obzirati na ove izraze, da utru put svojoj »nebeskoj filozofiji« u srca grčkih filozofa. Creuzer (ib. 501.) primjećuje, kako se već u Novom Zavjetu nalaze tragovi tog akomodaciji. Tako se riječ *ἐπόπται*, *speculatores*, *gledaoci* (2 Petr. 1, 16) nalazi već u eleuzijskim misterijama, da se označe učesnici trećega i najvišega ređenja ili svećenja u eleuzijskim tajnama (*ἡ ἐποπτεία, ὁ ἐπόπτης*). U atijskim misterijima nauka o preporodu i o besmrtnosti duše osobito se osvjetljuje slikom sjemena i klasa. Već sv. Hipolit († 235.) ističe kao najdivniji i najsavršeniji misterij trećega stepena eleuzijskih tajna (*ἐποπτεία*) pokazivanje žitnoga klasa, simbola štovanja Demetrina, što su ga u tajinstvenom mûku iznijeli pred sabrano mnoštvo.²⁵ A svrha takovih prizora i svećanih obreda bijaše, da se upućeni uvjere o blaženom stanju onkraj groba u podzemnom svijetu. Krist Gospodin (Iv. 12, 24) i sv. apostol Pavao (1 Kor. 15, 36 ss.) dakako u puno uzvišenijem i jedino istinitom smislu upotrebljavaju tu sliku kao i neke druge slike (Iv. 3, 3 ss.; Mat. 13, 31; 13, 33 i t. d.), da nam zorno prikažu tajne kraljevstva nebeskoga. Tako je radio i učeni pisac poslanice Diognetu, gdje izvana nadovezujući na »ljudske misterije« (7, 1), nastoji, da

²³ Studien zur Geschichte der alten Kirche, 53—58.

²⁴ Creuzer, Symbolik IV, 500.

²⁵ Huby, Christus, 467. Ispor. Kihn, Ursprung, 140.—141.

iza takove vanjske akomodacije uzdigne svog učenika do jedino prave spoznaje »Božjih tajna«.

Plutarh ovako opisuje tok eleuzijskih tajna: »Najprije lutanje i mučno skitanje te pogibeljno i neuspješno hodanje po tmini. Iza toga prije ređenja sve strave, strah i trepet, znojenje i tjeskobno divljenje. Onda najedamput provaljuje divno svjetlo, dočekuju nas prijazni krajevi i livade, čuju se glasovi, i slava se svetih pjesama i prikazâ pojavljuje.«²⁶ Na slični način Aristofan opisuje osobito blaženstvo na trećem stepenu: »Hajdemo na livade, posute ružama, da prema svojim obredima udesimo one mile zborove, kojima ravnaju blažene Parke. Samo nama svijetli sunce, zrake mu rasvjetljuju upućene, koji su sprovodili pobožan život . . .«²⁷

Dr. Kihn (str. 143. ss.) na temelju izvještaja raznih stručnjaka ističe glavne obrede kod svakoga stepena eleuzijskih tajna. Prvi stepen očišćenja (*ἡ κάθαρσις, τὰ καθάρσια*) ili male tajne (*τὰ μικρὰ μυστήρια*) bavio se osobito pripravnim pranjima i zadovoljštinama. Na drugom stepenu (*μύησις*, posveta, ređenje ili *τὰ μεγάλα μυστήρια*) isključili su se prvog dana u tako zvanoj prefaciji (*ἡ πρόρρησις*) svi barbari, ubojice, čarobnjaci i kapitalni zločinci te se izjavilo, da su samo sasvim neporočni i kreposni ljudi »čistih ruku i umijući grčki jezik . . .« dostojni »mistične baklje«. Drugog dana izdala se lozinka: *Ἄλαδε, μύσται!* Na more, o misti!« te su se kupali u morskoj vodi. Na to su kroz više dana zaredale žrtve bogovima; šestoga dana uredila se povorka u Eleuzis, gdje se obavila posveta uz razne obrede. Onda su popili »miješano piće« (*κυκεών*), a to je značilo prijelaz od žalosti na veselje. Iza posvete vratili su se misti 9. dana u Atenu.

Treći i najviši stepen bio je u epoptičnim tajnama (*ἡ ἐποπτεία*), koje su se obavile u Telestერიју u Eleuzisu te se sastojale u tajnoj svečanosti i savršenoj posveti (*τελετή*). Ta je epoptija bila mistična drama, u kojoj se povijest božica Demetre i Persefone te boga Jakchosa (Bacchus) pokazivanjem raznih svetih simbola uz pjevanje i klicanje svečano prikazivala.

²⁶ De anima, fragm. VI, 2.

²⁷ Huby, Christus, 467.

8. Dr. Kihn (str. 55. i opet 144.) tako raspoređuje sadržaj pisma Diognetu te vješto spaja odgovor na tri u uvodu označena pitanja s ovim trima stepenima. Ispoređujući prefaciju (*πρόφορσις*) s prvim poglavljem, gleda on u poglavljima 2.—4. prvi stepen očišćenja, u pogl. 5.—10. uputu u kršćanske tajne, i u dvjema posljednjim poglavljima naputak do blaženog savršenstva u životu kršćanskom pomoću svete liturgije, »Pashe Gospodnje« (12, 9).

Ne može se kazati, da je ova razdioba bez temelja niti da smeta drugom rasporedu, natuknutom u uvodnom poglavlju, kako tvrdi Bardenhewer. Prije svega pisac poziva Diogneta, da sam sebe očisti: *Ἄγε δὴ καθάρας σεαυτὸν* (2, 1). Prema stručnjaku Prelleru eleuzijske tajne težile su za nekim duhovnim preporodom, kako to i Ciceron tvrdi, gdje govori: »Nihil melius istis mysteriis. Initaque ut appellatur, ita re vera principia vitae cognovimus; neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi« (De leg. II, 14. 36). Ova tajna nauka ticala se osobito budućega života, kako Pindar pjeva: »Blago onomu, koji je gledao one (misterije) te iza toga silazi pod šuplju zemlju; on zna svrhu života, on poznaje od Zeus-a obećani početak (*διδύχατον ἀρχάν*)²⁸. To pisac doziva u pamet Diognetu, dovikujući mu: »Postani kao od početka novi čovjek« (2, 1). Tko hoće da bude upućen u kršćanske tajne, ima svladati »zajedničku ispraznost i obamamu« poganstva i židovstva i od samoga Boga poput kršćana primiti pouku (4, 6). Ovima su naime povjerene nebeske tajne, a ne ljudske. Oni govore grčkim jezikom (5, 2) i poste (6, 9), kako to propisuju eleuzijski misteriji; poznaju varku i zabludu ovoga svijeta i postizavaju život vječni na nebu (*τὸ ἀληθῶς ἐν οὐρανῷ ζῆν*, 10, 7).

Poput grčkih misterija i pismo Diognetu, dakako u uzvišenijem smislu, hoće da bude rasadnik božanske mudrosti i da ljude privede pravom bogoštovlju. Ujedno potiče na trijezno vladanje, a najviše pri koncu ističe potrebu kršćanskog života na temelju prave spoznaje i pomoću svete liturgije euharistijske.

Kao što je eleuzijska posveta neprestana mistična drama, u kojoj se prikazuje povijest eleuzijskih bogova (*δρώμενα καὶ*

²⁸ Fragmentum 102.

λεγόμενα), tako se i pismo Diognetu upravo odlikuje dramatičnim prikazivanjem i plastičnom zornošću, na pr. 1. u opisanju ludosti poganskog bogoštovlja, kroz koje se Diognet u prvom stadiju svoga obraćenja imao mučno penjati kanoti kroz pravi labirint svakojakih zabluda do sve čišće spoznaje jednoga Boga; 2. u crtanju divnog karaktera kršćana, koji su svijetu ono, što je duša tijelu (5—6); 3. u zornoj i živahnoj viziji (hipotipozi) junačkih kršćanskih mučenika (*οὗχ ὀρεῖς*, 7, 7...)

Očišćeni i iz labirinta poganskih tmina oslobođeni Diognet ima u drugom dijelu (5.—10.) sve jasnije upoznati kršćanstvo, najprije konkretno u životu kršćana (5.—6.) nadalje u božanskom principu njegovu i u glavnoj tajni milosnog otkupljenja, gdje pisac prema uvodnim pitanjima Diognetovim osobito ističe ljubav Božju i premudru dugotrpnost, u kojoj je Bog iz daleka unaprijed pripremio glavno otajstvo spasenja, za koje ljudi prije nisu bili dovoljno raspoloženi (7.—9.). Vjerom u objavu ovog otajstva Diognet će postići spoznaju Očevu, nadalje radosnu ljubav svoga Spasitelja kao i nasljedovanje njegove dobrote; i tako »će govoriti otajstva Božja«, prezreti ovaj svijet i pripravan biti prije i samu smrt pretrpjeti, nego se izvrgnuti vječnim mukama paklenim (10.). To je dakle drugi stepen kršćanskih misterija.

U eleuzijskim tajnama imamo još t r e ć i stepen, na kojem je u svrhu usavršavanja i usrećivanja mistâ vrhovni svećenik ili hierofant u mističnoj drami ređenica pokazao svete simbole kao znake nazočnosti božanstva.²⁹ Riječi *ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα* (znaci) (7, 8) o divnom junaštvu i o sve većem broju progonjenih kršćana upućuju nas na posve druge dokaze nazočnosti Božje u kršćanskim tajnama. U izrazima *Αὐτὸς ἐαντὸν ἐπέδειξεν, ἀπεκάλυψε καὶ ἐφανέρωσεν* (8, 5. 6. 11.) kao i *Τὰ διὰ Λόγου δειχθέντα* (11, 2) možemo nazirati srodan način izražavanja. Eleuzijski mistagog (*ὁ τὰ μυστήρια διδάσκων*) imao je tumačiti misterije, a pri tom se morao poglavito držati mistične tradicije (*ἡ μυστικὴ παράδοσις, ἢ τῆς τελετῆς παράδοσις*),³⁰ pod tim riječima se ra-

²⁹ Δείξις τῶν ἱερῶν, φαίνειν τὰ ἱερά.

³⁰ Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, 1829, I, 39.

zumijevalo uručenje svetinja i lična uputa i posveta mista po predaji tih svetinja. I u pismu Diognetu pisac se u 11. poglavlju poziva »na tradiciju apostola« (11, 6), zovući se »učenikom njihovim« pa tako i »učiteljem naroda« (11, 1), koji ništa tuđe ne propovijeda niti se bavi neumjesnim istraživanjima, nego dostojno služi novim učenicima Istine.

Bolje ćemo razumjeti poglavlje 11. i 12., ako s ovoga gledišta promotrimo Diogneta, kako ga pisac upućuje u najvišu posvetu i blažene plodove kršćanske religije pomoću takovih simbola i alegorija, što pogane sjećaju na zaglavne svečanosti eleuzijskih i sličnih tajna, da u opreci s tim ispraznim tajnama to više istaknu pravu sreću kršćanskog života i euharistijskih tajna. Stručnjak Preller u epoptiji najviše ističe potresni prelaz iz tame u svjetlost, iz tjeskobe u radost i blaženo gledanje. I pisac u 11. poglavlju Diognetu crta opreku između tmine duhovne onih »nevjernih Židova, koji nisu razumjeli Logosa« i zato »ga prezreli« i između sreće onih pogara, koji su mu vjerovali, a zato »se u srcima njihovim rađa Logos, koji obogaćuje Crkvu i množi milost u svecima«. I među samim ovim svecima prelazi se (u liturgiji)³¹ od opijevanja straha (starozavjetnog) zakona i od spoznaje milosti proroka starozavjetnih do utvrđivanja vjere u evanđelju, do čuvanja apostolske tradicije i do radosnog kliktanja milosti Crkve (osobito kod uživanja presvete Euharistije: *Gustate et videte, quam dulcis est Dominus*).

Eleuzijski kult bio je s početka poljodjelska svečanost u čast božice Cereze ili Demetre o sjetvi, a sve je to podsjećalo na osnutak kulturnog života, koji ne trpi više nomadskog divljaštva. Tek kasnije spojili su ideje o neumrlosti duše sa predodžbama o umiranju i oživljenju sjemena u zemlji. Tako se razvio tajni kult, u koji su se uputili kandidati po takovim obredima i simbolima, što su ih od česti naslijedili iz prvobitne svečanosti sjētve i žetve. Ovamo pripadaju pomiješano piće (*κυνεών*), baklje, košarica sa cvijećem, zmija, rajski krajevi i t. d. Čitavo 12. poglavlje našega pisma isprepletено je takovim biblijsko-alegorijskim aluzijama. Spomenimo na pr. raj

³¹ Poput Justina pri koncu prve Apologije pisac je Diognetu ovdje natuknuo tok euharistijske liturgije.

slasti, drvo znanja i drvo života, sađenje uz nadu u žetvu, zmiju, Evu i Djevicu, Pashu i svijeće, ophode i pjevanje. Takov jezik nije posve neobičan bio za neznabošca, koji je bio upućen u eleuzijske tajne; ako i nije shvatio dubinu kršćanskih tajna, ipak nema sumnje, da je sve to moćno djelovalo na filozofski izobraženi duh i na vjersko čuvstvo njegovo.

Pri koncu ovoga članka istaknimo još jedan zaključak Dra Kihna. Pismo Diognetu u svom uvodu očito pretpostavlja prethodni usmeni ili barem pismeni saobraćaj pisca i naslovnika Diogneta, jer odmah s početka veli, da se je Diognet »silno potrudio (*ὑπερσπουδακόντα*) oko proučavanja religije kršćana i da se veoma točno i revno raspituje o njima (*πυνθανόμενον περὶ αὐτῶν*) . . .“ Ova okolnost podaje nam neko ishodište, da u drugom članku istražimo odnos ove poslanice prema Apologiji Aristidovoj i da pokušamo riješiti još otvorena pitanja o postanku pisma, o imenu piščevu kao i o identičnosti Diognetovoj i Hadrijanovoj. Tkogod makar i samo površno pročita ovo divno svjedočanstvo o božanstvu, poslanju i otkupiteljskom pozivu Kristovu, uvidjet će također, koliko je modernoj katoličkoj bogosloviji stalo do toga, da se i ova posljednja pitanja po mogućnosti razbistre.

