

Prikazi, izvještaji, bilješke.

O tobožnjoj preegzistenciji duša u knjizi Mudrosti.

Rudolf Schütz.

Knjiga Mudrosti, najmlada nadahnuta knjiga Staroga Zavjeta, donosi o duši mnoge važne i dragocjene podatke. Kao i u mnogim drugim stvarima, tako i ovdje ta knjiga natkriljuje ostale knjige Staroga Zavjeta. No baš o duši ima u knjizi Mudrosti jedno mjesto, poznatije od svih drugih, ali također i zamršenije od svih drugih. To je Sap. 8, 19—20. Obično nekatolički pisci nalaze na tome mjestu nauku o preegzistenciji ljudske duše. Da osvijetlimo dobro to mjesto, pokazat ćemo prije svega, kako su na posve neispravnom putu oni, koji ga tumače u prilog preegzistencije. Naprotiv, ispravno tumačenje ovih dvaju redaka pokazuje očito, da tu nema ništa heretično. Mudrac nije zalutao s puta istine, nego samo pod utjecajem nadahnuća i grčke svoje okoline posvećuje duši veću pažnju negoli ostali pisci Staroga Zavjeta.

Potrebno je prije svega da ispišemo sâm originalni tekst:

8, 19 *Παῖς δὲ ἤμην εὐτυχής,*

ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς.

20 *Μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἤλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.*

U hrvatskom prijevodu glasilo bi to mjesto ovako:

8, 19 Bio sam dijete lijepa rasta

i dobio sam dobru dušu.

20 Odnosno, jer sam bio dobar, došao sam u neokaljano tijelo.

Medu komentatorima, koji su ovdje otkrili nauku o preegzistenciji duše, ističe se osobito protestant Grimm.¹ Drugi su manje više prihvatili njegove argumente. Prema Grimmu Mudrac nije na nekim mjestima svoje knjige posudio od platonske filozofije samo neke riječi, nego i neke pojmove. Ako tko tvrdi protivno, čini to samo zato, da ovu knjigu više približi ostalim kanonskim knjigama.

¹ Grimm C. L. W., *Das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1860. — Premda je taj komentar već star, ipak mu se mora priznati znatna vrijednost. Svaka ozbiljna studija o knjizi Mudrosti mora s njim računati. No time ne mislimo dakako reći, da je sve u toj knjizi ispravno.

Takvo je mišljenje, tvrdi Grimm, posve krivo, ako se samo protumače ispravno neka mjesta u našoj knjizi, kao na pr. 8, 19 sq ili 11, 17.² No možemo mirne duše reći, da Grimmovo mišljenje nije ni izdaleka ispravno.

Moramo se prije svega zaustaviti kod riječi *ἐφφύης*: ova je riječ izlazna točka za čitavo Grimmovo tumačenje. Po svojoj se etimologiji (*εἶ* i *φύηται*, rasti), ova riječ prije svega odnosi na tijelo. No moramo priznati, da su ga grčki klasični pisci znali upotrebljavati i kad je govor o duši, dakako u prenesenom smislu. Držimo međutim, kako to čini i Cornely,³ da u ovom našem slučaju ne trebamo napustiti etimološko značenje riječi. Kontekst je tome značenju vrlo povoljan. Pisac naime veli: bio sam dijete lijepa rasta (s obzirom na tijelo) i dobio sam dobru dušu. On prema tome razlikuje kao obično kod čovjeka dušu i tijelo i hoće da kaže, kako je kod njega i jedno i drugo bilo dobro. Ovakvo tumačenje odgovara također i značenju grčke vezne čestice *τε*, koja odgovara latinskoj čestici *que*. Imamo, prema tome, ovdje rečenicu od dva dijela i ako ne ćemo, da jedna od njih iznosi čistu tautologiju, moramo svakako *ἐφφύης* shvatiti kao pridjev, koji određuje jedno svojstvo Salomonove duše.

Grimmu se međutim čini zgodnije, da se udalji od etimološkog značenja ove riječi. On tvrdi, da taj pridjev znači »imati dobre odlike (*von guten Anlagen*) i iz toga zaključuje, da se ovdje ova riječ mora protegnuti na dušu i na tijelo. U prilog svoje tvrdnje citira jedno mjesto iz Platona (*Rep.* III, 409 e): *ἐφφύεις τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς*. Ovdje se naša riječ dakako nužno odnosi na tijelo i na dušu. No sve ako su i oba citirana mjesta slična, ipak nijesu ni izdaleka jednaka, tako da se ne možemo poslužiti Platonom, da protumačimo Mudraca.

Temeljni razlog svog naziranja nalazi Grimm u 8, 19 b i 20. Salomon je imao dobre odlike zato, jer je imao dobru dušu i tijelo bez ljage. Grimm prema tome daje čestici *τε* uzročno ili barem eksplikativno značenje. No jedno i drugo značenje ne odgovara originalu. Grimm ovako izlaže svoju misao na već citiranom mjestu: »I vrlo je vjerojatno pisac najprije htio nadovezati na *ἀγαθῆς* riječi: *καὶ σώματος ἀμάντου*. Prava bi misao Mudračeva prema tome bila ova: bio sam dijete dobrih odlika, jer sam primio dobru dušu i tijelo bez ljage. Takav se smisao može prihvatiti, samo na temelju čega smijemo pretpostaviti, da je Mudrac najprije htio tako izraziti svoju misao, a poslije da ju je prekinuo i ispravio? Za Grimma je taj razlog posve očit: »Pisac bi se bio tako izrazio, (t. j. bez na-

² Op. cit., p. 21, bilješka 12.

³ Cornely R., *Commentarius in librum Sapientiae. Opus postumum edidit Fr. Zorell S. J., Paris, 1910., p. 327—328.*

knadnog prekidanja i ispravljanja), da je imao zajedničko shvaćanje, prema kojemu i duhovni dio čovjeka prima egzistenciju istom u času začeca. No budući da pisac ima drugo naziranje o toj stvari, ne dovršava misao, što ju je najprije htio da izrazi, nego ispravlja *ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς* i nadodaje svoje pravo naziranje.« Jednom riječju pisac prekida svoju misao, jer je vjerovao, da duše preegzistiraju. No otkuda možemo znati, da je to vjerovao? Baš iz te činjenice, što prekida svoju misao. Na ovakvom sofizmu počiva u glavnom ovo Grimmovo tumačenje.

Krivo je doduše držati, da Mudrac prekida svoju misao 8, 19, no ipak moramo priznati, da tu svoju misao na neki način ispravlja u slijedećem retku. Samo moramo dobro promotriti, što ispravlja i kako to čini. *Μᾶλλον δέ* može imati dva značenja: štoviše, i m m o v e r o, ili: odnosno, bolje reći. Premda je ovo posljednje značenje običnije, neki su tumači pokušali da ovdje primjene prvo značenje, koje susrećemo u 2 Mac. 6, 23; Rom. 8, 34; Gal. 4, 9. Evo kako na pr. Cornely⁴ u tom smislu parafazira obadva naša retka: »Divino munere fui puer bona corporis et animae indole praeditus; i n s u p e r a u t e m (seu immo vero, quod maioris est momenti) quum hac ratione bonus essem (i. e. bonum me exhiberem, debito nimirum indolis meae bono usu seu virtutis exercitio), veni ad corpus incoquinatum, i. e. eo deveni, ut corpus meum nulla esset macula inquinatum.« No sam Cornely ne prihvaća ovoga tumačenja, jer mu se čini previše nategnuto. Bolje je svakako, ako zadržimo za *μᾶλλον δέ* značenje: odnosno, ili: bolje reći.

No i ovo se značenje »odnosno« može shvatiti na više načina. Najlošiji je način onaj, što ga je primjenio Grimm. Doista, prema njemu bi *μᾶλλον δέ* uveo novu jednu rečenicu, koja bi posvema imala nadomjestiti predašnju rečenicu. Porteru⁵ se čini, da je ovakvo shvaćanje naivno. Doista, takav se ispravak može razumjeti u kakvom govoru, ali ne u spisu. Teško je zbilja shvatiti, da bi koji pisac mogao ostaviti u svom djelu dvije kontradiktorne rečenice, a da ne bi izbrisao jednu ili drugu. Kada dakle netko promišljeno piše dvije rečenice i spaja ih s *μᾶλλον δέ*, to znači, da mu se učinilo, da će njegovo mišljenje najbolje biti izraženo onda, ako prepusti prednost drugoj rečenici, ali da ipak ne poništi prve.⁶

⁴ Op. cit., p. 329.

⁵ Porter F. C., The pre-existence of the soul in the Book of Wisdom and in the rabbinical writings, u American Journal of Theology, 1908, t. 12, p. 67.

⁶ Na citiranom mjestu Porter donosi više značajnih primjera, gdje *μᾶλλον δέ* ne poništava prijašnje rečenice. Tako na pr. Eph. 4, 29: »Neka onaj, koji je krai, više ne krade, nego neka se radije — *μᾶλλον δέ* — trudi, čineći dobro svojim rukama« itd. Zatim Rom. 8, 34 i Gal. 4, 9, koje se mjesto najviše približuje Sap. 8, 19: *ὄν δὲ γνώτες μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ἀπὸ θεοῦ* »no sada, kad ste upoznali Boga, ili bolje, kad vas je on upoznao.«

Načelo, što ga je iznio Porter, može se izvrsno primijeniti na naše mjesto. U obadva je dijela 19. retka pisac dao tijelu naslov »ja«. Ovakav postupak na neki način daje prednost tijelu pred dušom, jer tijelo izlazi u tom slučaju kao glavni dio ljudske osobe. No naš bi pisac radije htio da osobnost veže uz dušu. Međutim radi toga ne napušta ni prvoga mišljenja, koje je, na koncu konca, posve opravdano u običnom načinu ljudskoga govorenja. I mi možemo kazati bez ikakva straha, da bismo u čemu pogriješili: moje je tijelo dobilo dobru dušu, ili štoviše: moja je duša došla u savršeno tijelo. Jer čim hoćemo da nešto kažemo o jednome od sastavnih dijelova svoga bića, nužno je, da u običnom govoru vežemo svoju osobnost na jedan ili drugi od ovih dvaju dijelova.

Ovo je vrlo dobro primijenio na Sap. 8, 19—20 P. Lagrange: »Prvu misao nije trebalo ispravljati, da je pisac imao pred očima samo preegzistenciju duše. Tijelo može primiti dušu, što preegzistira, jednako kao što duša, koja preegzistira, može doći u tijelo. Između jednog i drugog retka ima neka suprotnost, no ova se nalazi između duše i tijela. Koje je od ovog dvoga dostojnije i doista vrijedno da bude pravo »ja«? Pisac kao da je rekao, da je njegovo tijelo, t. j. on sam, koji je preegzistirao, primio dobru dušu. On se ispravlja, da kaže istu ovu misao u protivnom poretku: njegova duša, pravo njegovo »ja«, budući dobra, došla je u čisto tijelo. Ne donosi sa sobom čistoća tijela dobru dušu, nego dobra duša daje pravo na čisto tijelo.«⁷

Pisac je prema tome htio posebno naglasiti prvenstvo duše. Može li se u tom nastojanju nazrijevati kakav grčki utjecaj? To je moguće, štoviše i vjerojatno. Porter misli,⁸ da naše mjesto označuje prijelaz od židovske koncepcije čovječje naravi na grčku. Ni to, po sebi, nije nemoguće. Samo nam se čini, da se moramo najprije sporazumjeti, kakva je zapravo bila ta židovska koncepcija čovječje naravi. Porter se pretjerano drži doslovnog smisla nekih tekstova, kad u njima hoće naći ovu misao, da su Židovi više vezali ljudsku osobnost za tijelo, negoli za dušu.⁹ Istina je, da Hebreji nijesu ispočetka imali tako uzvišenih pojmova o duši kao Grci. No uvijek im je bilo poznato barem to, da zemljani lik čovjeka dobiva život istom po onom, što sv. Pismo nazivlje *ruah* ili *nešamah*, a taj duhovni princip dolazi od Boga. Cf. Gen. 2. 7 sq. Ako ovdje ondje nalazimo ideju, da je *ruah* čovjeku Bog samo posudio, nije li to samo način govorenja, s tom tendencijom, da se jače naglasi ljudska slabost i kratkotrajnost? Uostalom, ako ovu ideju dotjeramo do skrajnjih njenih konsekvencija, dolazimo nužno

⁷ Cf. M. J. Lagrange, *Le livre de la Sagesse*. — Sa doctrine des fins dernières, u *Revue biblique*, 1907, p. 89.

⁸ Op. cit., p. 70.

⁹ Op. cit., p. 57—59.

do zaključka, da svi ljudi vraćaju svoje duše u času smrti Bogu. No u tom slučaju postaje stara nauka o šeolu posve neshvatljiva. Šeol više nema svoga *raison d'être*, jer duhovi umrlih vraćaju se jednostavno Bogu, od kojega su i proistekli.

Prava vrijednost ovih poredaba proizlazi još bolje iz rabin-
skih spisa, što ih je sam Porter s toliko marljivosti analizirao.¹⁰ Rabini često govore o umrlim osobama, koje moraju da Bogu polažu račun o tome, kako su upotrijebile dušu za vrijeme života na zemlji. Kad bismo doslovno uzimali smisao ovih izraza, došli bismo do zaključka, da tijelo polaže taj račun. No tijelo, kad jednom umre, sigurno toga više ne može činiti. Time bismo uostalom oduzeli ljudskoj duši svaku odgovornost za ljudska djela. A rabini nijesu toga htjeli ustvrditi. To slijedi jasno na pr. iz dosjetljive jedne anegdote, što je donosi traktat Sanhedrin.¹¹ Govori se tamo o nekom slijepcu i šepavcu, koji su zajedno dobili tu zadaću, da čuvaju neki voćnjak. Iako šepavac nije mogao ubrati plodova, niti ih slijepac vidjeti, obojica su ipak uspjela da se najedu voća, kad ih je spopala napast. To su postigli međusobnim pomaganjem. Njihova je, prema tome, odgovornost u cijeloj toj stvari jednaka. Slično je s dušom i s tijelom.

Ako dakle baš želimo naći neki grčki utjecaj u Sap. 8, 19—20, ne ćemo to moći učiniti sasvim u Porterovom smislu, no još manje u Grimmovom. Ovaj uostalom kao da i sam naslućuje slabost svoje argumentacije, kad veli: »Zapravo bi se doslovni smisao našeg mjesta mogao protumačiti i o nekoj unapred određenoj harmoniji između tijela i duše, koja prima egzistenciju istom u času prokreacije. No ovakvo je naziranje bilo još daleko od mišljenja tadašnjeg vremena.«¹²

Ako bismo nakon svega ovog još sumnjali o pravom Mudračevom mišljenju o duši u Sap. 8, 19—20, ta bi se sumnja morala svakako raspršiti, ako to mišljenje usporedimo s Platonovom i Filonovom antropologijom. Čitava je Platonova filozofija osnovana na oštrom dualizmu između nadosjetnog i materijalnog svijeta, koji nije ništa drugo nego nesavršena kopija prvoga.¹³ Najveća je odlika i sposobnost u čovjeka u tome, što može upoznati nadosjetno. A činjenica, da je čovjek uistinu sposoban upoznati nadosjetno dokazuje, da po svojoj pravoj naravi pripada zapravo duhovnom svijetu, a ne materijalnom. No kako čovjek može spoznati nadosjetne stvari,

¹⁰ O p. cit., p. 95—115

¹¹ I b i d., p. 101—102. Cf. Sanhedrin 91 ab.

¹² O p. cit., p. 177. — P. Lagrange (p. 89) citira također ovo Grimmovo mjesto (kod Grimma str. 177, a ne 117), no čini nam se, da prijevod nije posve točan.

¹³ Za Platonovu psihologiju cf. na pr. E. Rohde, *Psyche*, t. II, p. 263—295.

koje po samoj definiciji kao da nadilaze sposobnost njegovih moći? Budući da je prema Platonu nemoguće, da čovjek postigne tu spoznaju pomoću osjetila, on joj mora nužno naći drugi jedan izvor. Ta spoznaja nije ništa drugo nego uspomena, što je duša zadržava od prijašnjeg jednog autonomnog života, izvan tijela.

Ako pretpostavimo ovu točku, jasno ćemo vidjeti, kako čitava Platonova psihologija iz nje proizlazi nužnom logikom. Ako duša može da ima neke uspomene iz drugog nekog života, prije nego što se sjedinila s tijelom, to je očit znak, da duša preegzistira. Kako se, povrh toga, te uspomene odnose na nedosjetni svijet, taj se život mora nužno odvijati u tom nadosjetnom svijetu. No duša uza sve to, po Platonovoj nauci, nije identična s nekim čistim idejama, jer može i sagriješiti, i baš zbog tih grijeha za kaznu dolazi u tijelo. Kad jednom dođe u tijelo, duša se dakako ne može osjećati voljko. To je za nju zatvor. To je za nju protuprirodno stanje i za nju je uvijek ideal, da se opet odijeli od tijela. Tim više, što se može još više okaljati uz toga prisilnog druga, svoje tijelo, što može od njega poprimiti nešto *σωματοειδές*. A to je baš osuđuje na nova utjelovljenja, štoviše i do združenja sa životinjama, a sve to zato, da opet postane čista.¹⁴ U skladu s tom naukom platonski filozofi naučavaju i provode askezu, koja ih ima sve više odijeliti od tijela, od materije uopće. Kad nakon trijeznog života nastupi smrt, to je za Platonovca oslobodenje duše iz zatvora, što ga je duša teško podnosila.

Pisac knjige Mudrosti ni izdaleka ne naglašava protivnost između duše i tijela na platonski način. On naprotiv veli za Salomonovo tijelo, da je bilo bez ljage, a toga ne bi nikada ustvrdio kakav Platonovac. Mudrac također poznaje neke slabosti propadljivog tijela (cf. 9, 15), no zato ipak ne preporuča neku askezu, koja bi imala tijelo naprosto uništiti. On u toj činjenici nalazi samo jedan razlog više, da pokaže svojim čitateljima, kako im je potrebno, da poniznom i pouzdanom molitvom izmole u Boga dar Mudrosti. A tko moli za tu Mudrost, mora nastojati, da mu i duša i tijelo budu bez grijeha, jer i duša i tijelo mogu sagriješiti. Cf. 1, 4. Ima između psihologije Mudračeve i Platonove čitav jedan ponor. Kako onda mogu neki naći u Sap. 8, 19—20 nauku o preegzistenciji duša, kad tolikim drugim točkama Platonove psihologije, a napose selednju duša, nema u čitavoj knjizi Mudrosti ni traga?

I sam Grimm uostalom priznaje, da ima dosta razlika između Platonove psihologije i nauke Mudračeve, jer, veli, Mudrac je »donekle modificirao« platonsku koncepciju ukoliko dopušta dvije vrste duša, što preegzistiraju: dobre i zle. I Filon pozna tu distinkciju, samo nažalost predviđa inkarnaciju samo za zle duše. U sva-

¹⁴ Cf. *Phedon* 81, A—C, u izdanju Platonovih djela Hirschig, Schneider, Hunziker, t. I, p. 63—64.

kom bi slučaju pisac knjige Mudrosti naučavao posve izvanrednu nauku, kad dopušta, da se i dobre duše mogu utjeloviti. I čitav taj neobični sistem ne bi, na koncu konca, imao drugog oslonca osim dvaju redaka 8, 19—20, koji se, povrh toga, mogu po svom literarnom smislu protumačiti sasvim lijepo i u posve drukčijem značenju. Hipoteza je doista suviše smiona, a da bi se mogla nametnuti. Mnogo je razboritije, da prihvatimo zaključak P. Lagrange-a, koji veli, »da se ovdje nalazimo u struji tradicionalnih misli, no s naglašenom nekom tendencijom, da se uzdigne vrijednost duše i možda s nekim posebnim podacima s obzirom na to, kako svojstva duše odgovaraju nekim stanovitim svojstvima tijela.«¹⁵

Preostaje još jedno pitanje, na koje trebamo odgovoriti u vezi s ovim mjestom knjige Mudrosti. Zašto veli pisac ove knjige, da je Salomonova duša bila dobra? Je li možda zato, što ima i takvih duša, koje su po naravi zle? Ovakvo pitanje možemo sebi ovdje da postavimo, a neki su ga dakako već i postavili.¹⁶ Ako još uzmemo u obzir drugo jedno mjesto iz naše knjige (12, 9—11), naše pitanje postaje još zanimljivije.

Čini se, da je doslovni smisao na prvi pogled u prilog Keerlovom tumačenju. No ima i drugih temeljitih razloga, koji su mu protivni. Moramo se samo sjetiti, na koji način pisac knjige Mudrosti u ovom dijelu svoga spisa razvija svoje misli. Na početku 7. poglavlja obilno dokazuje, da je Salomon u svemu bio jednak ostalim ljudima. Pisac se na tom toliko zadržava baš zato, da pokaže kako svi ljudi mogu jednog dana postati dionici Mudrosti, jednako kao i veliki izraelski kralj. U ljudskoj naravi nema ničesa, što bi se tome protivilo. Zar bi Mudrac htio da samoga sebe oprovrigne na drugom mjestu (2, 19—20) dokazujući, da je Salomonova duša imala bitna neka svojstva, što ih nemaju drugi ljudi? To je isključeno.

No ako se ova dobrota Salomonove duše ne ima primijeniti na bit te duše, ona se može odnositi na neka njena svojstva. Ovakvo se tumačenje čini vrlo prikladno. U skladu je s piščevim mišljenjem, koji ne će da zna za bitne razlike među ljudima. S druge opet strane računa to tumačenje s činjenicom, koja se može vrlo lako ustanoviti, da sve duše, odnosno svi ljudi, nijesu jednako nadareni. U takvoj hipotezi još je jače izražena potreba, da se moramo moliti za dar Mudrosti. Uistinu, ako se i Salomon, taj veliki mudrac Staroga Zavjeta, morao moliti, da dobije Mudrost od Boga, a f o r t i o r i bit će to potrebno kod običnih smrtnika. Naprotiv, ako bi bilo na svijetu ljudi s dušom po biti svojoj zlom, oni ne bi mogli

¹⁵ O p. cit., p. 90.

¹⁶ Cf. Keerl, Die Apokryphen des A. T., p. 39; Apokryphenfrage, p. 192. Oba mjesta citirana kod Grimma, p. 173. Zapravo Keerl nije samo postavio pitanje, nego je na nj odgovorio pozitivno.

imati nikakve koristi od takve molitve, jer Mudrost ne će da uđe u takvu jednu dušu. Cf. 1, 4.

Ima još jedno mjesto, gdje su neki htjeli da otkriju duše po naravi zle. To je Sap. 12, 9—11. No ni ovdje nije govor o nekoj apsolutnoj predestinaciji na zlo, pa niti o ljudskim naravima, koje bi postale potpuno zle već nakon svog postanka. Razlažući različita dobročinstva, što ih je Mudrost tečajem stoljeća učinila izabranom narodu, Mudrac u 12. poglavlju govori o istrebljenju Kananejaca. Bili su se ogriješili različitim zločinima (v. 3—6) i zato su zaslužili tu strogu kaznu. No, kako su to ipak bili ljudi, Bog je s njima bio milosrdan. Najprije im je poslao samo ose, da ih ne satire odjedamput (v. 8).¹⁷ No Bog nije to učinio zbog kakve slabosti. Mogao ih je odjedamput uništiti (*ὅφ' ἔν*), na bilo kakav način: u otvorenoj bici, ili pomoću divljih životinja ili jednostavno strogom jednom riječju. Ako ih je usprkos njihove zloće kaznio samo malo pomalo, to je učinio samo zato, da im dade priliku za obraćenje. I Bog je učinio sve to, premda je dobro znao, da su zli od postanka, da je njihova zloća urođena i da se sigurno ne će promijeniti, »jer njihov je rod proklet od početka«, v. 11a. Ako netko s Keerlom¹⁸ nalazi ovdje najstrožu predestinaciju i nemogućnost da postanu dobre ove duše, što ih je sam Bog stvorio zlima, taj sigurno pretjeruje. Budući da se ta »urođena zloća« i taj »zli postanak« Kananejaca pripisuje Noevom prokletstvu, mogli bismo se u najgorem slučaju upitati, kakvih posljedica može imati ovakvo prokletstvo za moralne osobine čitave jedne rase.¹⁹ Stvara li ono apsolutnu predestinaciju na zlo? To nam se ne čini nikako vjerojatnim, jer sv. Pismo poznaje i izuzetaka među Kananejcima, kao na pr. Rahabu iz Jerihona, koju spominju i hvale još i pisci Novoga Zavjeta.²⁰

Keerlova je tvrdnja postala već slabo vjerojatnom samo po tome, što smo je osvijetlili s nekim mjestima iz sv. Pisma. No ona se pokazuje kao posve nemoguća, ako promotrimo, kako Bog postupava s Kananejcima. On im daje vrijeme potrebno za obraćenje, kao stvorovima slobodnim i odgovornim za svoju sudbinu. No ovi

¹⁷ I u Ex. 23, 29 sq govori sv. Pismo o postepenom istrebljenju Kananejaca. Samo su motivi za taj postupak ovdje drukčiji, nego u knjizi Mudrosti. Mojsije veli, da je istrebljenje bilo postepeno zato, da zemlja ne bi opustila i tako postala Izraelcima nezgodna za stanovanje. Razumije se samo po sebi, da su obadva ta motiva mogla postojati u isto vrijeme. Bog obično djeluje preko drugotnih uzroka i stavlja ih u službu svojih nakana, koje mogu biti mnogovrsne.

¹⁸ Mjesto citirano kod Grimma, op. cit. p. 224: »... eine Prädestination der ernstesten Art«.

¹⁹ Značajan je particip perfekta *κατηραμένον*, koji označuje radnju, što se dogodilo u prošlosti, ali joj učinci još uvijek traju. Cf. Gen. 9, 25.

²⁰ Cf. Jes. 6, 25 i Mat. 1, 5; Hebr. 11, 31; Jac. 2, 25.

grešnici upotrebljavaju na zlo ovu Božju milost i Bog zna već unapred, da će to biti tako. Bog prema tome znade, da će oni ustrajati u svom zlu, ali ih nipošto ne predestinira na zlo. Inače bi sve one mjere, što ih poduzima naprama njima, bile čista komedija.

Jasno je, da u takvim okolnostima ne može biti ni govora o tome, da bi Mudrac u svojoj knjizi naučavao ili pretpostavljao, da ljudske duše žive zasebnim životom, prije nego što se sjedine s tijelom. Mudrac hoće samo da pokaže, kako je Salomon u svakom pogledu bio dobro nadaren, no da je uza sve to ipak morao izmoliti u Boga dar Mudrosti. Istom po toj Mudrosti postao je on glasovitim kraljem i mudracem na glasu. Ta će potreba mudrosti prema tome biti za obične ljude još i veća. Zaključak je tako očit, da ga pisac nije puno ni razradio.

Ako li netko misli, da se Mudrac nalazi pod utjecajem grčke filozofije, kad s toliko pažnje govori o ljudskoj duši, ne će, po svojoj prilici, biti na krivom putu. Prema nauci Crkve posve je sporedno s kakvim se izvorom služi nadahnuti pisac kod t. zv. *acceptio rerum*. Glavno je, da je taj pisac nepogrešiv in *judicio de rebus acceptis*.

Recenzije.

Kanonsko pravo katoličke crkve, Svezak prvi: Uvod i opća pravila.

Napisao **O. Ante Crnica**, Split 1937. Stranica XXIV, 797. U velikoj osmini. Izdanje Bogoslovske biblioteke franjevačke visoke bogoslovije u Makarskoj, knjiga 1. — Cijena proširanoj knjizi Din 125.

Vrijedni i uvaženi profesor kanonskog prava na franjevačkom bogoslovnom učilištu u Makarskoj O. Dr. Ante Crnica objavio je prije par godina, da kani izdati prijevod novoga Kodeksa kanonskog prava s kratkim komentarom. Mjesto toga odlučio se, da izda naširoko zasnovano djelo, u kojemu će znanstveno obraditi kompletni sistem kanonskog prava kao opširni priručnik. Taj priručnik bi imao da obuhvati tri sveska: u prvom obradit će autor uvod u kanonsko pravo i opća pravila Kodeksa kanonskog prava (*normae generales*), u drugom osobno i stvarno pravo (*de personis et de rebus*), u trećem postupno ili procesualno pravo i krivično pravo (*de processibus ac de delictis et poenis*).

Zasada je evo pred nama svezak prvi: u njemu je obraden uvod u kanonsko pravo i prva knjiga Kodeksa koja sadrži opća pravila (*normae generales*).

Dr. Crnica obrađuje ovaj dio kanonskog prava strogo na temelju legalnoga sistema u Kodeksu služeći se pri tom do sada objavljenom literaturom, napose velikim komentarima van Hovea i Michielsa, ali pisac zadržava svagdje u kritičkom i stručnom pogledu potrebnu naučnu samostalnost i neovisnost. Metoda njegovog rada je u osnovi znanstvena, ali u razgrađivanju materije prelazi redovno u popularno i svakom pristupno.