

Prema ovoj pretpostavci Isusove riječi kod Ivana »quid mihi et tibi mulier« imale bi ovo značenje: što dakle ti želiš od mene? Nije još nadošlo moje vrijeme. Ipak jer već znamem, što ti tražiš od mene, ja ću ti učiniti po volji«.

## Sv. pismo N. Z. od dra. Franje Zagode.

Ocijenjuje dr. Franjo Šimečki.

Prošle godine izašao je naš najnoviji prijevod i tumačenje Sv. Pisma N. Z. iz pera stručnjaka, sveučilišnog profesora g. dra Franje Zagode. Dosada čuli smo samo dvije stvarne i znanstvene kritike o istom djelu.<sup>1</sup> Kritike, koje su iz djela iznijele neke unutrašnje razloge, te na njima pokazale veliku objektivnu vrijednost djela. To isto želimo i mi da pokažemo samo na drugi način, koji je, držimo, od potrebe, ili bar vrlo podesan, da se konkretno istakne vrijednost djela kao prijevoda. No ipak prije nego prijedemo na ovo, reći ćemo nešto općenito o samom djelu.

Ponajprije valja priznati, da je auktoru vele mučan posao predavanja i tumačenja Sv. Knjiga novozavjetnih općenito govoreći vrlo uspio, tako te se ništa većega ne može protivu da iznese. — Osobito je važno, što je preveo i izložio i poslanice sv. Pavla, jer su iste najteži dio N. Z., a tako pune lijepe i duboke vjerskoćudoredne pouke, i jer iste kod nas već više od pò stoljeća nijesu ni od koga prevedene ni izložene. Ovim su djelom kod nas svekolike objavljene istine novozavjetne učinjene pristupačnim i širim krugovima, i to u jeziku kako lijepom, čistom i pravilnom, tako opet u lakom i mekanom, u kratkim izrekama i jasnom tumačenju na temelju najnovijih obreta biblijske znanosti u formi i za inteligentnog shodnoj i privlačivoj. Tumačenje je, općenito govoreći, dostatno, a tako toplo, tako da nesamo da lijepo poučava, nego i neobično blago i unekcijozno djeluje na volju te je hrani i uzgaja, što je konačno i svrha samog Sv. Pisma, kao objavljene riječi Božje. To će auktoru svatko rado priznati, a mi izjavljujemo, da mu nijesmo našli ravna u tom pogledu. Vere docet et educat!

K lakom čitanju i razumijevanju Sv. Pisma u ovom prijevodu mnogo doprinosi, što je g. prevodilac prije svakog poglavlja ukra-

<sup>1</sup> Th. Spačil S. J.: *Biblica commentarii edita a pontificio instituto biblico*, Vol. 7. 1926. str. 105. i A. Snaj: *Bogoslovni Vesnik Sv. IV. Ljubljana* 1926. str. 347.

ko izrekao njegov sadržaj i što je poglavlja prema mislima podijelio u odsjeke, perikope, čega, naime posljednjega, nema ni kod najboljih auktora ove vrsti, n. pr. Loch, Reischla, Allioliija, Arndta, te što je izlažući u bilješkama smisao jednog mjesta naveo tolika druga paralelna, što pojedinu istinu nemalo objašnjuje. Na koncu komentara kratki i jasni pridodani podatci o sv. piscima i knjigama N. Z. dobro će poslužiti napose široj publici. U predgovoru kazuje nam kakovim — klasičkim — auktorima se poslužio i kako je radio, da bismo sa što većim pouzdanjem njegovo djelo prigrlili i njime se okoristili. Na toliko je mjesta očito, kako se g. prevodilac držao grčkog izvornog teksta, pa je baš zato mnogo toga to jasnije i ljepše preveo, n. pr. 1 Kor. 15, 51. Ali se opet, što i sam priznaje, na mnogo mjesta ugledao u Vulgatu, što je dobro učinio, jer je Vulgata službeno autentično izdanje Sv. Pisma Crkve katoličke i jer je sv. Jeronim, auktor Vulgate, mnoge stvari znao bolje prevesti, nego li mi danas. Time je dakle djelo našeg auktora na svojoj vrijednosti samo dobilo. To i Harnack priznaje katoliku Vogelsu, koji je izdao svoje Sv. Pismo ugledajući se mnogo u Vulgatu, veleći, da prijevod Vulgate nadaleko više vrijedi, nego li se dosada mislilo. Kod prevadanja radi lakšeg razumijevanja prema duhu hrvatskog jezika češće je po koju riječ pridodao, što ćemo dolje viditi. U bilješkama naglašujući pojedine istine istakao je napose i lijepo znamenitu nauku o Logosu na početku evanđelja Ivanova. Vidi se, kako s poštovanjem i ljubavi prema riječi Božjoj razmišlja nad svakom pojedinom riječi, da je što vjernije i ljepše prenese na hrvatski, kako bi i u prijevodu njegovu u što ljepšem ruhu ostala čista, moćna i plodonosna riječ Gospodnja, nauka evandeoska i apostolska. No nada sve pak moramo istaći, da je auktor, što je prvo kod djela teološke struke, skroz i skroz ortodoksan, dapače kratkim, spretnim i preciznim izražavanjem i poukama u vjersko-cudorednim istinama pokazuje solidno poznavanje teoloških disciplina dogmatike i morala. Suglasnost sa Sv. Ocima i katoličkim bogoslovcima je kao neka zlatna nit, koja mu se provlači kroz čitavo djelo njegovo. Od sinoptičkih evanđelja najviše tumači evanđelje Matejevo kao ono, u koje se ugledaše sv. Marko i sv. Luka kod svojih evanđelja, pa i evanđelje Ivanovo kao ono, koje je najviše, najučenije i zato najteže. Od poslanica opširnije izlaže najtežu na Rimljane, zatim veće poslanice i teške na Korinćane, laku poslanicu na Galaćane, te manje poslanice na Efežane, Kološane i Filipljane; najmanje tumači najlakše poslanice, poslanice pastoralne i poslanice drugih sv. pisaca pa i Otkrivenje. U tumačenju ne ide ni previsoko ni prenisko, nego se drži sredine; niti je što, općenito govoreći, preopširno, niti premalo, već sve zgodno, odmjereno i toplo. Zato svojim djelom može da posluži svakom, pa i iz nižih slojeva, premda ono nije pučko izdanje Sv. Pisma. No držimo ipak,

da bi prvu glavu na Hebreje trebalo nešto više izložiti, jer ona je na neki način vrhunac Pavlove nauke o Kristu i jako potsjeća na prvu glavu evanđelja Ivanova, t. j. na nauku o Logosu. Dakako da su istine u 1 Hebr. izrečene i protumačene već u prijašnjim poslanicama na Kološane, Filipljane pa u evanđelju Ivanovu i drugdje, ali bi ipak, držimo, bilo dobro, da se one ovdje ponovno protumače, jer ih je ovdje apostol kazao s posebnog razloga i zato na drugi način. Nadalje mnogi čitatelj neće znati, da su ove istine već prije protumačene, a knjiga ima da služi kao komentar. Svatko ima rado, da je sve rečeno kod same poslanice i mjesta. Drugi auktori tako i čine; tumačeći opširnije ovu poslanicu posvećuju najviše pažnje prvoj glavi. Isto tako držimo, da bi možda nešto više trebalo objasniti knjigu otkrivenja, jer je ona proročkog obilježja i zato teža.

Nemila je tehnička pogriješka u ovom djelu, koju su već i drugi napomenuli, što ono nema na svakoj stranici napisane nazive i glave evanđelja i poslanica, što upotrebu njegovu jako otežava. Međutim ovu pogriješku može svaki sam da odstrani, tako da isto sam napiše u svoj primjerak.

Iza ove, da rečemo, generalne, u krupnim potezima, kritike, treba da pristupimo k još važnijoj kritici, kritici specijalnoj, koja ima da konkretno i zorno pokaže s kolikom okretnosti i vjernosti s kolikom spremom naš auktor prevodi i tumači objavljeni nauk i koliko njegovo djelo vrijedi. To, što je glavna svrha naša, želimo dokazati napose iz najtežeg dijela Sv. Pisma, iz poslanica sv. Pavla i to iz glavnih mjesta, za Božanstvo Kristovo, u kojoj se istini prelijeva sva duša apostola pa za nju živi i umire. Sv. Pavao pod utjecajem inspiracije izražaje za ovu istinu, kao i za druge ne uzimlje samo iz profane književnosti svojega doba, nego ih iz ovih sam stvara savijajući kako to traži tok njegovih misli. Zato za riješenje njegovih izražaja nije dosta pogledati samo savremenu profanu literaturu ili leksika, nego valja proučavati Sv. Oca: često valja značenje pojedinog izražaja historijski istraživati kod Sv. Otaca, osobito grčkih kao onih, koji su grčki jezik najbolje poznavali i zato najbolje mogli znati, što je apostol ili koji od sv. pisaca htio da kaže. Zato je napose teško prevoditi i tumačiti poslanice sv. Pavla. Kod prevađanja i tumačenja Sv. Pisma valja, naravski, napose paziti kod mjesta, koja izriču kakvu dogmatsku istinu, a koja su često veoma teška. Uzet ćemo u pretres sama mjesta, t. j. tekst, a gdje gdje i kontekst i perikopu, u kojoj se ova mjesta nalaze.

Jedno od teših mjesta je Rim 1. 4. Naš g. prevodilac lijepo navodi ovo mjesto držeći se točno grčkog teksta. Adverbijalni *περι* s kojim r 3. počinje, prenosi i na *ἡσοῦ Χριστοῦ* u r. 4. kao na drugi objekt ovdje izrečene misli, a na početku r. 4. stavlja veznik »a« u suprotnom značenju. Dobro je, što auktor ove retke prevodi

kao oprečne, antitetične, jer se po sadržaju njihovom vidi, da takovi i jesu. Toga uvjerenja su svi Sv. Oci<sup>2</sup> i bogoslovci<sup>3</sup> pa kažu, kaošto „κατὰ σάρκα“ u r. 3. kazuje čovječju narav Kristovu, tako riječi „κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης“ kao antiteza označuje Njegovu narav Božansku, koja je izvor svake svetosti. Oдавle, kao i iz nekih drugih mjesta, dokazuju, da je Krist pravi Bog i pravi čovjek, jedna osoba Božanska u dvije naravi, u naravi Božjoj i čovječjoj. Riječi ἐν ὀνόματι prevodi prema duhu hrvatskog jezika sa atributom »silan«, a pod uskrsnućem od mrtvih razumijeva uskrsnuće pravednika na sudnjem danu, koje će konačno najjasnije posvjedočiti tko je proslavljeni Isus Krist; dobri će ustati preobraženi, bit će slični Kristu kao svojoj uzor slični!<sup>4</sup> No može se ovdje, kako Arndt pripominje, pomišljati i na uskrsnuće Isusovo, jer ono nije ničim isključeno. Držeći se auktor grčkog teksta kuriozna riječ „ὁρισθέντος“ ne zadaje mu nikakvih poteškoća, budući da ὁρίξειν u grčkom ne označuje nikakve predestinacije, koju donekle izriče prijevod Vulgate, t. j. može mu se ovo pridijevati, jer prevodi sa »Qui praedestinatus est«, mjesto declaratus est, ili destinatus; on prevodi ovaj particip sa »koji je određen« tako da ne izriče nikakve predestinacije, pa je smisao: Isus Krist čovjek određen, ili postavljen, da bude silan Sin Božji, duhom svetosti, dakle da se očituje i da bude priznat kao naravni Sin Božji,<sup>5</sup> a ne samo adoptivni, po milosti, kaošto su to svi dobri ljudi. Ni u bilješci izlažući pojam ovog izražaja ne govori ništa o kakvoj predestinaciji. Auktor se slaže ovdje sa sv. Tomom,<sup>6</sup> Cor. a Lapide i drugima. među kojima spominjemo napose Agusa.<sup>7</sup> Naglasak nije na ὁρ, nego na κατὰ πν.ἀγ., niti može osoba Božja, što je i Isus čovjek, biti predmetom predestinacije.<sup>8</sup>

Koliko li se raspravljalo sve do danas o Rim. 9, 5., klasičnom tekstu za Božanstvo Kristovo; koliko li o njegovoj interpunkciji, čemu je začetnikom famozni humanista Erazmo Rotterdamski,<sup>9</sup>

<sup>2</sup> Sv. Irenej, Adversus haereses I. 3. c. 16. n. 3.; M. P. Gr. 7, 922.; Origen., Comment, ad Rom, 9, 5. 1, 7. n. 13., M. P. Gr. 14, 1140 i drugi. Vidi Corluy, Spicilegium II. a I.

<sup>3</sup> Sv. Toma, Cor. a Lapide a. I.

<sup>4</sup> Rim. 8, 29.

<sup>5</sup> Što je općenito započeto istom nakon uzašašća na nebo (Filiplj. 2, 9.—11.).

<sup>6</sup> l. c.

<sup>7</sup> a. l.

<sup>8</sup> a. l.

<sup>9</sup> U ovom djelu: Annotationes in N. T. 1516. stavlja tačku iza ἐπι πάντων a rationaliste za njim iza κατὰ σάρκα

koliko o značenju njegovih pojedinih riječi, o njegovoj doksologiji, kao i o njegovoj upotrebi dogmatskoj počam od Sv. Otaca, sv. Ireneja, pa do naših vremena.<sup>10</sup> Ali naš auktor, kako je tekst uistinu jasan za čovjeka imalo dobre volje i svijestan sebi, da piše prijevod za šire krugove a ne kakovo egzegetsko djelo, prelazi mučke preko svega toga te spominje samu istinu čovječanstva i Božanstva Krisova kao ovdje izrečenu. Jer iznositi nasrtaje neprijatelja na pojedina mjesta Sv. Pisma i pobijati ih, posao je tako zvane više egzegeze (exegesis sublimior) i specijalnih biblijskih i dogmatskih radnja, uz to iznositi zlobne prigovore neprijatelja pred šire krugove i pobijati ih, nesamo da nije od potrebe, već gotovo više škodi, nego li koristi, za mnoge je bolje da ih ni neznaju; navadanjem istih bi ih upoznali, pa bi se u jednima možda još lakše radale sumnje, a drugima bi se time dosadivalo kao stvari nezanimivom i čitanje Sv. Knjiga otežčavalo. Da upoznamo važnost ovog mjesta i njegovog prijevoda, reći ćemo nešto поблиže o tomu. Pona najprije, što g. prevodilac također pripominje u bilješci, ne stoji u originalu *καὶ ὧν ὁ Χρ.*, nego „*καὶ ἐξ ὧν*“, jer Krist je tijelom potekao od Izraelaca, ali došao je da spasi sve ljude. Riječi *τὸ κατὰσάρκα* kao i u Rim 1, 3., označuju tijelo čovječje. Kao antiteza njihova jesu doksološke riječi „*ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν*“ koje najjasnije izriču Božanstvo Kristovo i pojedinice i zajednički kao svečana dokovloška formula. Riječi *ὁ ὧν* ne mogu se shvatiti apsolutno kao supstantiv, kojim bi započela nova izreka i doksologija o Bogu Ocu, jer tada ne bi bilo predikata u toj izreci, već se imaju shvatiti kao relativum, dakle *ὅς ἐστίν*, što je posve po duhu grčkog jezika i u Sv. se Pismu često nalazi na pr. Hebr. 1, 3. Niti se može *θεός* odijeliti od *ὁ ὧν* (*ἐπὶ π.*) i shvatiti kao novi subjekt, kojim bi započela nova izreka, jer opet ne bi bilo predikata, nego se preko *ὁ ὧν* kao predikata odnosi na Krista kao Njegova apozicija. Kad bi se *ὁ ὧν* shvatilo u apsolutnom smislu kao neovisnu izreku o Bogu Ocu, bio bi suvišan ili *θ.* ili *ὧν*, jer Božanstvo Očevo bi dosta bilo izraženo sa *ἐπὶ π. θ.* bez *ὧν* ili sa *ὁ ὧν ἐπὶ π.* bez *θ.*, a uz to opet ne bi bilo predikata, koji

<sup>10</sup> Osim već napomenutih sv. Hilarije, de Trinit. 1. 8. n. 37. M. P. L. 10, 264; sv. Grgur Niški contr. Eunom. 1. 11. M. P. Gr. 4, 5, 861.; sv. Bazilije, Contr. Eunom. 1. 4. n. 2. M. P. G. 29, 677; sv. Ambrozije, De Spiritu S. 1, c. 3. n. 46. M. P. L. 16, 741; sv. Jeronim, ep. ad Algas M. P. L. 22, 27 i drugi. Vidi neke kod Corluya, Spicilegium, a f., Duranda, Revue biblique 1904., zatim Franzelina, De Verbo Inc. th. 9. i Petavija, De theologicis dogmatibus 1, II. De Trinit. c. 7. Hurter, opusc. P, 16 str. 240. Svi katolički bogoslovo pa i protestantski ortodoksni tumače mjesto kao najprvo za temeljnu istinu kršćanstva, za Božanstvo Krista Gospodina.

bi morao biti u optativu, konjunktivu ili imperativu,<sup>11</sup> a doksologija na Oca ovdje ne bi bila u vezi sa kontekstom. Jer u r. predašnjem (4.) govori se o Kristu, a ne o Ocu, u r. 6. govori se opet tako nešto, da doksologija na Oca ne bi imala mjesta; govori se naime kako obećanje Božje, da će se narod Izraelski spasiti po Kristu, ipak ostaje istinito, makar se veći dio Izraelica ne spasio, jer to obećanje ide samo one, koji su potomci Abrahamovi osim po tijelu i po vjeri. Adjektiv *εὐλογητος*, od *εὐλογειν*, valjalo bi prevesti više sa benedicendus, laudandus i označuje onoga, koji sam po sebi, po svojoj biti, zaslužuje čast i slavu, i ne dolazi u N. Z. o drugom, nego samo o Bogu. Osobito o značuje Krista kao Bogu ime *θεός*, jer je u jednini i nesamo da mu pravo značenje nije ničim restringirano, nego mu je dapače određeno po *ἐπ. π.* u srednjem rodu. Dok liberalni protestanti iz riječi *κ. ζ.* zaključuju, da se riječi *ὁ ὢν... ne mogu da shvate o Kristu*, jer da bi tobože bio odveć veliki kontrast, dole svi Sv. Oci i bogoslovci katolički pače i bolji akatolički upravo iz ovih riječi, kao Pavlovog načina govora o dvostrukoj naravi u Kristu zaključuju, da je u slijedećoj doksologiji govor o Božanstvu Kristovu. Nema u tekstu ni čestice *δέ* ni novog veznika *καί* koji bi tražio da se drugi dio teksta shvati o novom subjektu, t. j. Bogu Ocu. Akuz pl. *εἰς τοὺς αἰῶνας*, od *ὁ αἰών*, znači vječnost, od vijeka do vijeka, dakle uvijek valja Krista slaviti i blagosivljati. Pošto pak imamo ovdje još riječcu „*ἀμήν*“, od hebrejske riječi aman, izvan svake sumnje je, da imademo u tekstu pravu doksologiju, svetu formulu, koja kao takova, osobito za Židova, još više izriče, nego li joj označuju pojedine riječi. Nikada u Sv. Pismu o stvoru ne dolazi doksologija, a ovdje o Kristu je najsjajnija pa mu se kao osobi Božjoj u naravi Božjoj i čovječjoj podaje pravo Božansko štovanje. Nije ona liturgički umetak prvih vjernika, nego potječe od samog apostola. Ako isporučimo rečeni prijevod sa našim pripomenama, vidimo, da se on s istima podudara i da je po njemu u tekstu uistinu doksologija relativna rečenica o Kristu čovjeku, najvećoj prerogativi naroda izraelskoga.

Egzegetski lako mjesto i veoma lijepi dokaz, da je Krist Bog, je Tit. 2, 13.: *Προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπεφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi. Samo jedan spolnik za oba genitiva, *τ. j. μ. θ. i σ.* pokazuje nam, da je ovdje govor ne o dvijema različitim osobama, nego samo o jednoj, pokazuje nam da se i prvi genitiv *μ. θ.* odnosi na Isusa Krista čovjeka, kao na jedini subjekt, o kom se u tekstu

<sup>11</sup> Cf. a. 1. Agus, Prat i drugi.



i kontekstu, u r. 12. i 14., govori. Uz gramatički razlog i kontekst pridolazi ovamo svakolika tradicija,<sup>12</sup> koja s ovih i drugih razloga smatra tekst nepokolebivo kristološkim, t. j. koji govori samo o Kristovu Božanstvu. I naš auktor prevodi i tumači ovo mjesto kao ono, koje govori samo o Kristu Bogu i Spasitelju našem. Riječ *τὴν ἐπιφάνειαν* ne prevodi sa »javljenje«, manifestatio, što bi grčkoj riječi *ἐπ* bolje odgovaralo, nego prema Vulgati, koja ima »adventus« prema Mat. 24., 30. *ἐρχόμενον* i 25, 31. „ἐλθῆν“ sa »dolazak«, kao izražajem običnijim i razumljivijim. Kako su, nadalje pogani zvali svoga Zeusa velikim Bogom, a Židovi, kojih je već za apostola na Kreti bilo, prema St. Z. pravoga Boga, to je apostol izražajem *μ. φ.* jedne i druge zgodno poučio, da je Isus Krist, vrhovno i pravo Božanstvo. Kristu pak ime velik Bog ovdje osobito pristaje, jer je govor o Njegovom slavnom dolasku na svršetku svijeta, kad će doći u velikoj sili i slavi da sudi sve ljude.

Za egzegezu teško mjesto, a argumenat upravo filozofski za Božanstvo Kristovo, je Filiplj. 2, 6.: *ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρχὼν οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*. Riječi *ἐν μορφῇ θεοῦ* prevodi naš auktor »u biti Božjoj«, t. j. u naravi, supstanciji, Božjoj. Tako shvaćaju Sv. Oci<sup>13</sup> i katolički bogoslovci<sup>14</sup>, kod čega dolaze u obzir osobito grčki sv. Oci, koji su ovo shvatili kao *ύσις, οὐσία, natura, essentia*. U značenju naravi nalazi se riječ *μορφή*, forma već kod poganskih filozofa, jer je značila sve, što je sa naravi ili biti usko sjedinjeno, što se od nje ne dade odijeliti, što je unutar naravi, te s njime sačinjava jedno biće, pa je s njome tako bar virtualiter identično. Poganski filozofi (Plato) učili su, da je Bog po svojoj formi nepromjenljiv i nevidljiv. Sv. Oci poznavali su dobro metafizičku razliku između »natura« i »forma«, pa su se ipak ovima izražajima naizmjenice služili. Dok *μ., φ.* kod materi-

<sup>12</sup> Origen c. f. M. P. G. 13, 1304. s.; sv. Atanazije, sermo in nativ. Chr. n. 4., M. P. G. 28, 968.; sv. Bazilije, Contra Eunom. M. P. Gr. 29, 718.; sv. Ivan Damaštanin a. l. M. P. Gr. 95, 1028.; sv. Toma, Cor a Lapide, Estius, Justiniani, Prat, Lebreton a. l., Franzelin, de V. Inc. p. 144 s.; Pohle II, 271. i drugi.

<sup>13</sup> Sv. Augustin, De Trinit. l. 2. c. 1. n. 2. etc., M. P. L. 42 (Opp. 8.) 845.; sv. Hilarije, De Trinit. l. 9. n. 14. 40., M. P. L. 10, 2920., 312.; sv. Ambrozije, op. 2. ad Const. epp. n. 25., M. P. L. 16, 924.; sv. Atanazije, or. 1. c. Ar. n. 40., M. P. Gr. 26, 93.; sv. Bazilije, Adv. Eunom. l. 4. n. 1. 2., M. P. Gr. 95, 193.; sv. Ciril Aleks., apoogetic. 12 cap. M. P. Gr. 76, 327.; sv. Ivan Damaštanin, Adver. Nestor. n. 10., M. P. Gr. 95, 193.

<sup>14</sup> Sv. Toma Akv. a. l.; S. C. G. 27. 34.; Petanije, De Trinit. l. 5. c. 6.; C. a Lapide a. l. i drugi, osobito Schumacher, Christus in seiner Präexistenz und Kenne nach Philip 2, 5—8, Rom, 1914.

jalnih stvari označuje izvanjski oblik, koji je sa naravi tako usko spojen, da ista bez njega ne može da postoji, jer neki oblik mora da imade, o Bogu, koji je biće duhovno, jednostavno, najčišći čin, mora da označuje samu narav ili bit Božju. Upravo zato može se  $\mu$  na hrvatski prevesti sa oblik i »obličje«. Ali, kako ovaj izražaj ni u hrvatskom ne označuje tako nužno samu narav ili bit Božju, kao ova imenica, nego može da označuje i neki samo vanjski oblik ili znak, u kojem se Bog nekada pojavio, n. pr. na gori Sinaju, Horebu, Taboru, kako liberalni protestanti tvrde, moralo bi se istaći u bilješci, da ovaj naziv ovdje stoji u značenju naravi. Ovako prevodi Vuk, ali nema bilješke, u kojoj bi ovo inače dobro, protumačio, kako to čine katolički egzegete.

Ovako poput liberalnih protestanata prevodi i shvaća Waldhäuser<sup>15</sup>, ali dokazuje, kako ipak odatle slijedi, da je Krist pravi Bog, jer da se u znaku Božanstva može da pojavi samo Bog. Waldhäuser pak ovako shvaća  $\mu$ .  $\vartheta$ . da bi mogao da protumači kenozu, poništenje (*κένωσις*, exinanitio), o kojoj je govor u slijedećem retku (7.); kaže, izražaj *ἐκένωσεν* označuje, da se Krist dragovoljno nečega odrekao i jako se ponizio uzevši oblik sluge, t. j. narav čovječju; kako se naravi Božje nije mogao da odreče, slijedi odatle, da se odrekao samo onog vanjskog sjaja, u kojem se Bog pojavio, pa je izgledao samo kao običan čovjek, a koji (sjaj) mu je i kao čovjeku pripadao radi hipostatičkog sjedinjenja. Istina je, da se Isus Krist odrekao i onog vidljivog sjaja Božanskoga, ali bitno poniženje bilo je ipak u tome, da je On Bog k svojoj Božanskoj naravi uzeo narav čovječju.<sup>16</sup> Tko da shvati koliko se kod toga Sin Božji dragovoljno ponizio! Koliko ovako prevedeno i tumačeno ovo mjesto, t. j. izvanjski sjaj, premda nije heretično, gubi na svojoj dokaznoj snazi u dogmatskom pogledu, ne trebamo ni da govorimo. Temelj, na kojem počiva vrijednost mjesta i ključ za razumijevanje svega, što se kazuje o Kristu u cijeloj perikopi, jesu riječi  $\epsilon\nu\ \mu.\ \vartheta.$ , pa kad se one shvate kao narav Božja, sve ostalo biva jasno. Naš je auktor nesamo poput drugih auktora značenje ovih riječi u bilješci istakao, naime da one označuju narav Božju, nego ih je u samom prijevodu tako preveo, prevedavši: »On budući u biti Božjoj...«. Tako je zaista jasno, da je Krist Ocu jednak, i da učeći to o sebi nije držao za nepravedno, *ὄχι ἄρα. ἡγ. το εἰ. ἰσα θ.* Istotako vidimo odatle, da je odreći se sjajnog obličja, koje je Isusu kao Bogu pripadalo, kao i smrt na križu, samo graduelno poniženje, dok je bitno poniženje sadržano u utjelovljenju, u kojem je k svojoj naravi Božanskoj uzeo narav čovječju za svoju vlastitu; radi toga

<sup>15</sup> Die Kenose und die moderne protestantische Christologie, Mainz 1912.

<sup>16</sup> Manens quod erat, inceptit esse quod non erat.



su djela Njegova kao djela osobe Božje imala neizmjernu zaslužnu vrijednost i radi toga Mu je Otac dao toliku nagradu, postavio Ga sebi ob desnu, učinio Ga i kao čovjeka dionikom moći i slave Božje, a na zemlji dao Mu je ime nad svako ime, t. j. da Ga se nakon Njegova uzašašća na nebo općenito počelo kao Boga priznavati i slaviti (r. 9.—11.).

Riječi *ὅτι ἄρα καὶ* jesu emfatički naglasak, da Kristu po pravu i naravi pripada jednakost sa Bogom. Schumacher kaže, da je prema grčkoj patristici ove riječi najbolje prevesti: »Er brauchte es nicht für Unrecht halten, Gottgleiches Sein zu haben«. <sup>17</sup> S ovim u skladu preveo je i protumačio i naš auktor: (»On budući u biti Božjoj) nije držao za nepravdu, da je jednak Bogu«, (ali je ipak sebe poništio uzevši bit sluge). Dakle shvatio je ove riječi teocentrički kao i Sv. Oci, a ne antropocentrički kao negaciju Božanstva Kristova, kako to protuhistorijski čine liberalni protestanti, jer ovaj nazor potječe od Pseudoatanazija i Pseudoambrozija, a prenaša se preko Lutera i Velasqueza ravno do najmodernijeg shvaćanja, premda oni još pretpostavljaju metafizičku jednakost Kristovu <sup>18</sup> sa Bogom Ocem.

Dok apostol ovdje veli, kako je Krist Bogu Ocu jednak, kaže to zato, da pokaže, kako se Krist jako ponizio postavši čovjekom, pa da tako Filipljane potakne na krepost poniznosti, ali, da je Krist po čovječjoj naravi jednak ostalim ljudima, kazao je to ipak tako, da je On u nekom pogledu ljudima samo sličan, a to je gledom na porijetlo Njegovog tijela. Ono, naime, začeto je na vrhunaravni način po svemogućtvu Božjem, po sili Duha Sv., iz prečiste krvi bezgriješne i presvete Djevice Marije, pa je ono grijehom neokaljano. Tako je golemo razlika između Isusa i ljudi i gledom na tijelo pa se zato može reći, da je i po tijelu nama samo sličan. Apostol to kaže na veoma zgodan način govoreći: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*. Zato bilo bi dobro, da je naš auktor to ovdje u bilješci jače istakao.

Nije loše preveo teški odsjek istog retka: *καὶ σχήματι ἑυρεθείς ὡς ἄνθρωπος*, et habitu inventus ut homo«, prevodeći malo slobodnije: »i u životu svome nade se kao čovjek«. Grčki *σχῆμα* označuje uopće nešto vanjskoga, a ovdje izvanjski oblik čovječiji u opreci samoj naravi čovječjoj i Božjoj Kristovoj kao formi unutrašnjoj; označuje sve, što nam kod čovjeka u oči upada, dakle kaže sv. Toma, nesamo njegov izvanjski materijalni oblik tijela,

<sup>17</sup> str. 71.; Lebreton a. l.

<sup>18</sup> Schumacher, str. 126.

<sup>19</sup> Cor. a Lapide a. l.

<sup>20</sup> a. l.

nego i njegove čine, njegovo hodanje, utrudivanje, gladovanje, što i sam auktor navodi, pa *ἐν ᾧ* prevodi sa: »životom« uopće. No držimo, da bi prema grčkom jeziku bolje bilo, kad bi se *ἐν ᾧ* prevelo sa: »vanjštinom, po vanjštini,« t. j. izvana na oko, pod čime se može da razumije sve, što se kod čovjeka izvana zapaža, dakle materijalni oblik tijela čovječjega, i svi čini izvanjski čovječji, dakle život, što bi se moglo staviti u bilješku. Smisao je ovog teksta: Isus Krist, koji je bio pravi Bog, primivši narav čovječju, postavši čovjekom, izgledao je na oko kao da je samo čovjek, kao svaki drugi čovjek, sa svim potrebama čovječjima.<sup>21</sup>

Pripominjemo, da je poput drugih auktora i naš auktor iza ovih riječi, iza r. 7., stavio tačku, premda je u izvorniku nema. Čini to nekako iz razloga, što se inače tri participa u tekstu ne mogu sretno da riješe, da bi se dobila istinita misao, da poniženje Krista Sina Božjega bitno sastoji u utjelovljenju, a smrt na križu, o kojoj se govori u r. 8., da je samo daljnje stupnevito poniženje, kako smo to već kazali. U r. 11. bilo bi bolje riječi redom prevoditi i staviti zarez prema grčkom tekstu, dakle: »I (da) svaki jezik prizna, da je Gospodin Isus Krist, na slavu Boga Oca«. Ovako mjesto može imati dvojak oblik, a konačno donekle dvojak, ali dobar, smisao. Svakako je jezički bolje *εἰς δόξαν θ. π.* prevesti »na slavu Boga Oca«, nego li u slavi Boga Oca, kako ima Vulgata, a mogu se odnositi ili na Gospodina Isusa Krista, ili na riječi još prije ovih, kako to auktor čini, i prijevod bi glasio: I svaki jezik neka prizna na slavu Boga Oca, da je Gospodin (t. j. Bog) Isus Krist. Ili: I svaki jezik neka prizna, da je Gospodin Isus Krist, na slavu Boga Oca. Božanstvo Kristovo, koje se općenito počelo priznavati nakon uzašašća na nebo, je (i te-kako) Bogu Ocu na slavu. Time bo se počelo ispovijedati, da u Bogu imade više osoba, a Krist da je Sin Božji, a nauka Njegova i djela, da su Božanski. Koliko li se slavilo milosrđe Božje, kad se sa sv. Ivanom vjerovalo i govorilo: »Toliko je Bog svijet ljubio, da je svoga jedinoga Sina poslao u svijet, da se kroz Njega spasi,«<sup>22</sup> a sa sv. Pavlom: »Koji dakle nije poštediti svoga Sina, nego Ga predao za sve nas«<sup>23</sup> i s njime nastavilo: »Kako dakle da nam s Njim ne daruje sve«. Otac, koji nužno neizmerno ljubi Sina kao i samog sebe, dopušta da Sin postaje čovjekom i toliko pretrpi. Tko, da se ne uzda u dobrotu Božju!

Kako naš auktor baš u temeljnim stvarima dobro pogada mišljenje Sv. Otaca i bogoslovaca, te se prikladnija većini, potvrđuje nam to Kol. 2, 9: *Οτι ἐν ἀντιᾷ κατακεῖ πάν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*, gdje adverbij *σωματικῶς*, koji Vulgata prevodi sa »corporaliter»,

<sup>21</sup> Cor. a Lapide.

<sup>22</sup> Iv. 3, 16—18.: 1. Iv. 4, 9—14.

<sup>23</sup> Rim. 8, 32.

ne provodi sa »tjelesno«, t. j. pod (vidljivim) obličjem tijela, što također nije pogriješno, a nekoji tako i drže<sup>24</sup>, nego sa »bivstveno« kao da stoji u tekstu *οὐσιωδῶς*, essentialiter, substantialiter, realiter. Tako je shvatila većina sv. Otaca i bogoslovaca.<sup>25</sup> Ovakovim shvaćanjem i prevadanjem je Božanstvo Kristovo još jače istaknuto. Smisao je, da je u Kristu punina Božanstva po Božjoj biti ili naravi. Arndt prevodi sa »leibhaftig« (körperlich), ali tumači sa »wesenhaft« pozivajući se na Iv. 1, 14. i sv. Augustina. Tako prevodi i Loch Reischl, ali dopušta jedno i drugo mmijenje. Kako grčki *πλήρωμα* znači, što je potpuno, savršeno, tako pošto je ka *πλ.* pridodan atribut *πᾶν* i *θεότης* naznačuje apsolutnu savršenost Božju ili narav, bit Božju.<sup>26</sup> U Kristu entitative prebiva Božanstvo, pa je pravi Bog, te se kao takav bitno razlikuje od anđela i valja Ga štovati više nego li sve, t. j. kao Boga. Kontekstu više odgovara da se *σ* shvati kao essentialiter, bistveno, nego li corporaliter, tjelesno.<sup>27</sup> U prefaciji i molitvi Communicantes u doba Epifanije stoji istina, da se Sin Božji pojavio u vidljivom tijelu te nas jako potsjeća na Kol. 2, 9, ali opet nije sam tekst.

U 2 Kor. 4, 4. i u Kol. 1, 15, zove apostol Krista *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* — *τοῦ ἀοράτου* imago Dei — invisibilis, slika Boga — nevidljivoga. Naziv *εἰ.* u savršenom smislu, u kojem se na našim mjestima valja da shvati, označuje sliku savršenu, sliku živu nastalu naravnim rođenjem, roditelju i prototipu potpuno jednaku. Dakle *ε.* označuje Sina Božjega Ocu u svemu jednakoga, identičnoga, označujući Ga kao Riječ Božju, koja izlazi od Oca po razumu, kako jedino može da nastane sličnost i slika u Bogu, i koja Oca savršeno predočuje; što i kakav je Otac, to i takav je i Sin. Da na rečenim mjestima ovo naznačuje, potvrđuju nam to jednodušno svi sv. Oci<sup>28</sup> i bogoslovc<sup>29</sup>. Sv. Ambrozije n. pr. kaže: »Vide ergo, quia dum imago dicitur, Patrem significat esse cuius imago sit

<sup>24</sup> Prat, II. 231. i drugi.

<sup>25</sup> Leo Veliki serm. 27. in solem. Nativ. D. N. J. Chr. VIII. Opp. 1, 26.; serm. 29. Opp. 1, 28. 67. Sv. Grgur Niški Adv. Eunom. M. P. Gr. 45, 1181. s. i drugi ll. cc. U Leona Velikoga ima jedno i drugo tumačenje.

<sup>26</sup> Lebreton, 312.; Prat II, 230.

<sup>27</sup> Simar, 141 s. n. 48.

<sup>28</sup> Sv. Bazilije, Adv. Eunom. l. 4. n. 2., M. P. Gr. 29, 677; Sv. Ambrozije, de fide l. 1. n. 48. M. P. L. 16, 561. s.; sv. Ambrozije or. 1. contr. An. n. 12. M. P. Gr. 26, 37 etc.

<sup>29</sup> Sv. Toma a. l., S. C. G. De Trinit. l. 4. c. 7. 11.; Cor a Lapide a. I. Suarez Th. S. De Deo Uno et Trino l. 4. c. 15. n. 1, l. 9, c. 8.; Petavij. De Trinit. l. 6. c. 5. 6., Knabenbauer a 1. i drugi.

Filius: quia nemo potest sibi imago sua esse«. Prije njega rekao je tako sv. Hilarije, a poslije osobito sv. Augustin.

Upravo zato, što *εἰ.*, imago, prevodimo sa slikom, morali bismo *χαράκιον* u Hebr. 1, 3. prevesti nekako drugojačije. Jer *εἰ.* i *χ.* kakogod u apsolutno savršenom smislu konačno isto označuju ipak se oni među sobom nekoliko razlikuju i u ovom smislu, naime prema pomišljanju, *secundum modum concipiendi*, a pogotvo se razlikuju po svom relativnom, po svom prvotnom i izvedenom, prenesenom, značenju, po svom običnom značenju. Pa da se izbjegne nepotrebna jednoličnost u izražajima i bar donekle sačuva svježina originala, koju podaju baš različiti termini i za istu stvar ili istinu, može se uzeti naziv prema rečenomu te ga shvatiti u apsolutnom, savršenom smislu. Vulgata kako uopće pazi na filološko značenje pojedinih riječi Sv. Pisma, na njihov doslovni, prvotni smisao, tako pazi i ovdje pa prevodi *χ.* ne sa imago, nego »figura« kao izražajem, koji značenju i pojmu riječi *χ.* u grčkom bolje odgovara. U savršenom smislu *εἰ.* i *χ.* označuju isto, što i *Λόγος*, označuju Verbum Dei, Riječ Božju i Božjeg Sina. I kaošto Logos nitko ne prevodi na slika, tako nije od potrebe da se ovako prevede naziv karakter.

Imenica *εἰ.* u običnom smislu označuje sliku uopće bez obzira na to, kakova je i kako je nastala, da li maljanjem ili utisnućem n. pr. u kovinu, novac, vosak ili kojim drugim načinom. Izražaj *χ.* pak označuje samo sliku utisnutu, urezanu, dljetom udubenu, uklesanu<sup>30</sup>; dakle ima značenje određenije, plastičnije, zornije, nego li *εἰ.* pa još jače označuje sličnost nastalog lika sa uzorkom. U grčkom *χαράσσειν* reći će utisnuti, urezati, dljetom udupsti, vajati, klesati, pak označuje ponajprije orude za dubenje potrebno, dakle dljetu. Odakle je ušlo u običaj, da *χ.* u grčkom označuje ono, što je ovako nastalo, dakle neki utisnuti oblik, obličje, lik, lice, zatisnuti: svetu sliku i kip, latinski imago impressa, insculpta,<sup>31</sup> njemački das Eingegrabene, das Geprähe,<sup>32</sup> a kažu i Ausprägung.<sup>33</sup> Tako eto dolazi, da u prenesenom smislu označuje uopće ono, što nečemu, nekoj osobi ili stvari podaje njene crte i biljege, njenu osobinu ili zasebnost. Zato u Hebr. 1, 3., gdje je Krist nazvan *χαράκιον τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* scilc. *τοῦ Πατρὸς*, a (Bog) Otac je biće duhovno i nevidljivo, najsavršeniji vječni čin; to se ovaj naziv može da razumije samo u savršenom smislu, pa naznačuje nesamo, da Krist ima i prikazuje samo donekle i neke vlastitosti Očeve, nego da ih ima sve jednako kao i Otac, da imade bit (narav) Očevu, da

<sup>30</sup> Pezbarija, skulptura.

<sup>31</sup> Cor. a. Lapide, a. l.

<sup>32</sup> B. Weiss a. l., Loch-Reischl a. l. u bilješci.

<sup>33</sup> Schäfer, a. l.; Cremer a. v.; Pohle I, 261.

je samo biće Očevo, jer u apsolutnom pogledu po naravi Božanskoj ne razlikuju se ništa među sobom Otac i Sin, Očinstvo i Sinstvo razlikuje se od naravi samo virtualno, označuje, da je on Sin Božji od Oca rodeni Ocu posve sličan i jednak. Kako rođenje Božje biva po razumu, po inteligibilnoj emanaciji, budući je u Boga sve, inteligere i generare, isto, t. j. sama Božanska narav, označuje ovaj naziv Krista kao spoznaju Očevu, u kojoj kao u kakvom obliku Otac sebe spoznaje, kao misao, koju Otac imade o samom sebi i koja u njemu ostaje, dakle kao riječ unutrašnju, Verbum Dei ili *Λόγος*, koji je Ocu gledom na narav identično jednak. Otac nužno — iz unutrašnje nužde same naravi Božje spoznavajući samog sebe, — utiskuje, da rečemo, svoje lice i biće u samu narav, a ovaj supstantijalni za sebe u naravi Božjoj subzistirajući, da rečemo, otisak je Sin Božji. Ništa nema Otac, čega nebi posjedovao i Sin. Sve od Oca, sve Očevo, dano Mu je. Apsolutno značenje imena  $\chi$ . potvrđuje se osim iz duhovnosti bića Očeva, još i odatle, što je u r. 2. nazvan Sin Božji i što Mu se pripisuju Božanska djela.

Dakle imajući na pameti istaknuto filološko značenje riječi  $\chi$ ., da se izbjegne jednoličnost u prevadanju riječi *ελ.* i  $\chi$ . bilo bi bolje da se  $\chi$ . prevede na hrvatski pa i sa lik, lice, oblik, obličje, zatim kako neki hoće, sa pečat, žig i otisak, koji nazivi još više ili zornije predočuju i izriču izlazak Sina od Oca na Njegovu sličnost, a najbolje, držimo, kako su prijašnji nazivi materijalnog značenja, sa »izražaj« (izričaj) ili »biljega«, koji nazivi čisto pojmovnom redu i pogledu te ovdje izrečenoj istini još najbolje odgovaraju.

Nijedan od sv. Otaca nije zamijenio  $\chi$ . sa *ελ* navodeći tekst sv. Pavla, niti je ikoli od latinskih Otaca niti od kasnijih egzegeta latinskog jezika preveo  $\chi$ . sa imago, već sa figura, premda navode ove nazive kao one, koji u savršenom smislu konačno isto označuju. Mora, da ih je od toga odvratilo, što su ipak među tima nazivima vidili neku razliku. Da  $\chi$ . (ipak) označuje nešto određenije i jače sličnost nego *ελ*, toga su mnijenja toliki auktori, koji prevodeći *ελ*. sa slika prevode  $\chi$ . istom imenicom, ili tako da pred nju stave takav atribut, koji pojačava njeno značenje, t. j. upozorava izrazitiše, da se radi o sličnosti supstancijalnoj. Tako n. pr. Fillion prevodi  $\chi$ . sa »perfaite image«, Loch Reischl sa »Gleichbild«, Škarić sa »takmena slika«, a naš auktor sa »živa slika«.

Sv. Toma Akv. u 6 C. G. I. 4. c. 7. u opreci *ελ*. (imago) tumači  $\chi$  (figura) sa imago perfecta. To mnijenje potvrđuju još više auktori, koji se služe drugim izražajima koji po svom etimološkom značenju još jače izriču sličnost Sina sa Ocem, kao što je to kod nekih navedenih njemačkih auktora a u prvom redu kod same Vulgate, koja je  $\chi$ . prevela sa »figura«, što su opet toliki prihvatili. Nije baš najzgodnije, da se markantni naziv, koji u teologiji može da služi kao terminus technicus, prevodi opisivanjem pomoću dviju riječi. Opet

iz rečenih razloga nemaju pravo oni, koji oba naziva, *εἶ* i *χ*, jednako prevode, makar kazali, da oni ovaj izražaj shvaćaju u savršenom smislu, jer i tada dade se neka razlika ustanoviti i izreći. Peronne prevodi *εἶ* i *χ*. sa »l' image«, Arndt sa »Ebenbild«. Istina je naprotiv, da strogo govoreći, izražaji u prijevodu slika i t. d. ne trebaju nikakvih atributa, jer drugo nego li savršenu sličnost i jednakost pače identičnost i ne mogu da označuju. Zato držimo, da je u hrvatskom jeziku kako najzgodnije tako i dostatno da se prevede sa »izražaj« i shvati apsolutno.

Riječi *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* spadaju zajedno i sačinjavaju jednu cjelinu, jer su povezani zamjeničnim genitivom „*αὐτοῦ*“ preko veznika „*καὶ*“. Zato da odredimo značenje riječi *χ. τ. ὅ*. moramo najprije da ustanovimo što znači *ἀπ. τ. ὅ*. Ove riječi znače, da je Krist sjaj, zraka, radij, koji je sa izvorom svijetla, istobitan te sačinjava s njime jedno svjetlo. Svjetlo, koje daje sjaj, i dani sjaj jesu jedno svjetlo. Dakle ove riječi shvaćaju Oca kao svjetlo, a Sina kao Njegov sjaj baš kao nicejska formula, koja kaže: *lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*, pa naznačuje, da je Krist Sin Božji, koji je gledom na osobu od Oca realno različit, a gledom na narav Njemu posve jednak i identičan, ima s Njime po broju istu narav te je jedno Božanstvo — u dvije osobe. Dakle ime *ἀπ.* je ime relativno, osobno. Zato se ne može naprosto reći, da je Krist »*Austrahlung*«, nego bi se to moglo reći samo u pasivnom smislu, prema onom, da je Otac *generatio activa*, a Sin *generatio passiva*. Tako je i *χ.* bolje prevesti sa »*das Gepräge*« nego li *Ausprägung*, jer ovo je *generatio activa*, a ono *generatio passiva, terminus generationis, terminus ad quem*.

Jer *ἀπ. τ. ὅ*. označuje, da su u Bogu bar dvije osobe realno različite u istoj naravi (homouzija) to i *τ. ὅπ. αὐτοῦ* može da imade takovo relativno značenje pa enfatički ističe samostalnu subzistenciju Hrista kao Sina Božjega i karakteriše kao *relatio oppositionis* naprama Bogu Ocu u numerički istoj po naravnom rođenju primljenoj naravi. Tako su ovo shvatili sv. Oci i time pobijali antitrinitarske i kristološke hereze. Riječi *ὅπ.* kako nigdje ni kod sv. Pavla<sup>34</sup> ni kod drugih suvremenih mu pisaca ne označuje osobu nego supstanciju, tako ni ovdje ne označuje Očevu osobu nego njegovu supstanciju, esenciju, bitnost, bivstvo, biće ili narav, grčki *οὐσία, φύσις*, njemački *das Wesen, die Wesenheit*; narav Božja je temelj sličnosti i jednakosti, dapače identičnosti između Oca i Sina. Do koncila nicejskoga (god. 325.) u crkvenom govoru naznačivao je izraz *ὑπόστασις* uvijek koliko i *οὐσία*, dakle narav,

<sup>34</sup> 2. Kor. 9, 4.; 11, 17; Hebr. 3, 14.



supstanciju, a za osobu uzimao se naziv *πρόσωπον*. Iza toga koncila u borbi protiv napomenutih hereza počelo se *ἵπ.* uzimati u značenju osobe, a napose iza koncila chalcedonskoga (god. 451)<sup>35</sup> Kad uvažimo ovaj historijski razlog, naime da *ἵπ.* označuje supstanciju ili narav, posve je jasno, da je ovdje govor o supstanciji Očevoj, jer se *ἀυτοῦ*, u kojem je označena osoba, odnosi na Oca Sina Božjega, o kom je govor u predašnjem retku (2) i za kojega se u istom retku kaže, da je sjaj slave Božje. Može se pak Sina zvati *χ.* supstancije Očeve, jer je istu primio od Oca po naravnom rođenju i primio ju svu a ne samo jedan dio kao zemaljski sin od svoga Oca, te Mu je tako posve jednak i identičan. I izražaj *χ.* kaže, da su u Bogu dvije realno različite osobe, od kojih je jedna Otac a druga Sin, jer *χ.* može da bude samo između dva realno različita subjekta, od kojih je jedan izvor i prototip drugoga. Otac je terminus a quo, Sin je terminus ad quem, a ujediniuju se u numerički istoj naravi te su tako isto Božanstvo. Narav Božja u Ocu nije ni od koga primljena, a Sinu je primljena od Oca po naravnom rođenju. U radanju Božjem rada se samo osoba, a ne narav, ova se Sinu samo — po rođenju osobe Njegove od Oca — pripoćuje. Zato Sin se može zvati savršeni izražaj Očev i gledom na narav i gledom na osobu Njegovu. Sin je sve, što je i Otac, a opet nije Otac, Sin je sve u apsolutnom smislu, a ne u relativnom, dakle sve excepta paternitate. Jedan su Bog i tko vidi Sina vidi i Oca, pa ipak drugi je Sin, a drugi Otac. Sv. Pavao kaže ovime da Sin Božji nije kakav akcidentalni sjaj i odsjev bića Božjega, nego supstancijalni subzistirajući u biću Božjem kao savršeni izražaj Očev po naravi.

Uistinu ne vidimo zašto se opet nekoji auktori kao Schäfer B. Weiss, Cremer,<sup>36</sup> protive da se *ἀπ.* prevede sa odsjev, Abglanz, kako prevodi Loch-Reischl,<sup>37</sup> Pohle,<sup>38</sup> a *ἵπ.* sa otisak, Abdruck.<sup>39</sup> Ovi nazivi imaju se shvatiti apsolutno kao supstancijalni odsjev i otisak. No priznajemo, da je bolje prevesti sa sjaj (pasivno), jer time je bolje izražena homouzija, istobitnost, između Oca i Sina. Sin je sjaj, kojim Otac sjaji. Na pomenuti ortodokсни protestantski auktori, koji priznaju Božanstvo Kristovo i na ovom mjestu, kažu nadalje, da ne valja *ἵπ.* *ἀπ.* prevesti kao (da je govor) o naravi Očevoj nego o naravi Božjoj kao takovoj, jer da ovdje nije govor o odnošaju Krista Sina prema Ocu, nego što je On za nas, za svijet, zato da se ima prevesti da je On izražaj slave, od-

<sup>35</sup> Pohle 1, 55.

<sup>36</sup> a. II.

<sup>37</sup> a. I.

<sup>38</sup> I, 261.

<sup>39</sup> Loch Reischl a. I. u bilješci.

nosno bića Božjega kao takvoga. Međutim ovaj razlog ne vrijedi, ne postoji, jer u tekstu je govor o Ocu i Sinu pa je već time dana mogućnost da se ovako prevodi.

Dakle u 2 Kor. 4, 4. i Kol. 1, 15 rekao je apostol za Krista, da je savršena apsolutna slika, a time da je Sin Božji Ocu posve jednak. U Hebr. 1, 3. kazao je to još jasnije kazavši, da je Krist vjerni savršen izražaj supstancije Očeve, da ima bit Božju, koju je primio naravnim rođenjem. Sv. Oci i bogoslovci ovo mjesto rado dovode u sklad sa Filiplj. 2, 6. pa im *χ. τ. ὁ. ἄν.* znači koliko i *ἐν μ. θ. (τ. II.)* i *τὸ εἶναι ἰσα θεῶν*, koje riječi označuju narav Božju, u kojoj subzistira osoba Sina Božjega i da je Sin Ocu posve jednak.

Držimo nadalje, da je u Rim 8, 29. gledom na istinu, koja je u tekstu izrečena, riječ i oblik „*συνμορφου*“ bolje prevesti sa sličnim, podobnim, nego li sa jednakim. Jer da će dobri kod uskrsnuća tijela i u slavi biti Kristu Gospodinu jednaki, može se da kaže samo sa nekom slobodom i valja biti na oprezu kod toga, jer Gospodin Isus Krist i kao čovjek bit će u mnogo većoj, premda ograničenoj slavi. Spaseni bit će Spasitelju, može se reći, jednaki po vrsti proslavljenja, ali ne po stupnju slave, i zato bit će Njemu — zaostajući za Njim neizrecivo — samo slični. Zato valjda i Vulgata prevodi rečeni izražaj sa »conformis«, a ne *aquales*. Ako se prevodi sa jednak, bilo bi dobro da se u bilješku stavi, da ovo znači koliko i »sličan«. To isto vrijedi i za Filiplj. 3, 20., gdje opet Vulgata atribut *συνμ.* prevodi sa »configuratum«, i potvrđuje našu primjedbu. Razlog ovome je, što je Isus Krist Sin Božji po naravi i zato prvorodeni i jedinorođeni, a mi sinovi Božji samo po milosti, posinjani, što smo po Kristu zadobili.<sup>40</sup>

U Kol. 1, 17.: *πὸ πάντων* auktor ne shvaća u muškom rodu, kako to prevodi Vulgata, po čemu bi Krist bio samo prije anđela, nego što je bolje, u srednjem rodu pa prevodi »prije svega«, t. j. prije svakoga stvorenja, prije svega stvorenoga uopće, što je već rečeno u r. 15. i 16. Pod „*πλήρωμα*, plenitudo, punina« u r. 19., koja u Kristu stalno prebiva, razumijeva apostol apsolutnu puninu ili po biti ili po biti i milosti, što se slaže sa Tradicijom i najboljim egzegetama, pa nam tako ovo mjesto kao i ono prvo to jasnije dokazuje, da je Krist pravi Bog.

Osim ovih egzegetskih tankočutnosti i odlika imade naš auktor i drugih, ali mi ih ovdje nećemo više da navodimo.

Kako se g. prevodilac držao grčkog teksta eklatantan primjer nam je i Kor. 15, 51., gdje je ponešto drugi tekst u originalu, nego li u Vulgati, tako te je i smisao drugi, ne dakako takav, koji se ne bi dao dovesti u sklad s onim u originalu, nego koji traži, da re-

<sup>40</sup> Gal. 4, 4, s.; Rim. 5, 2.; Sv. Toma S. C. G. I. 4. c. 4.

ćemo, neku modifikaciju. Prijevod po grčkom glasi: »Ne ćemo svi usnuti (umrijeti), ali svi ćemo se promjeniti«, a prema Vulgati: »Svi ćemo usnuti (umrijeti), ali se ne ćemo promjeniti«. No ova oprečnost ne niječe općenitog zakona smrti, po kojem svima valja umrijeti,<sup>41</sup> nego nas samo uči, da u ovom općenitom zakonu smrti imade neki izuzetak, da će biti neki, koji ne će umrijeti, t. j. oni dobri i odabrani, koji će dočekati drugi dolazak Krista Gospodina na zemlji. Taj izuzetak može Bog da učini, kaže sv. Toma, a prije njega sv. Augustin. Gotovo svi grčki Oci i neki latinski drže se ovdje grčkog teksta, samo ga se ne drži sv. Augustin, a za njim i neki drugi, pa je tako došao i u Vulgatu, premda ga je jednom i sam njenin prevodilac, sv. Jeronim, naveo po grčkom tekstu. Toliki bio je ugled sv. Augustina. Naš g. prevodilac držao se i ovdje grčkog originala. I punim pravom, jer je danas izvan svake sumnje, da je tekst grčki izvoran, a istinu u njemu izrečenu potvrđuje već nicejsko-carigradski obrazac ili Simbol sa riječima: »Inde venturus est judicare vivos et mortuos«.

Ne možemo se upuštati u dalju kritiku, pogotovo ne u kritiku o evanđeljima. No ipak reći ćemo bar dvoje. Prvo, da je auktor kod prvog blaženstva, *μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* beati pauperes spiritu Mat. 5, 3. mogao istaći, da se ovdje prema Sv. Ocima ima razumjeti siromaštvo tjelesno, materijalno. Ovo shvaćanje potvrđuje sv. Luka u 6, 20., gdje ima samo *μακάριοι οἱ πτωχοὶ* beati pauperes, blago siromašnima. Drugo, auktor bi bio mogao prevodeći Iv. 1, 9. pripomenuti, da prevodi prema najnovijima auktorima ili tvrdnjama, koji se od Vulgate razlikuju, pa *ἐρχομενον* ne spaja sa *πάντα ἀνθρώπων* nego *τὸ φῶς τῆ*. Smisao je ovog prijevoda svakako vrlo dobar. Isus svjetlo istinito, koje obasjava svakoga čovjeka, dode na ovaj svijet.

Već iz ovog prikaza vidi se, kako je osobito vjeran i pouzdan prijevod i tumačenje poslanica sv. Pavla i cijelog Sv. Pisma N. Z. od dra Zagode. Veliku objektivnu vrijednost djela naše pripomene ne obaraju nikako, nego dapače još uzdižu, jer kad se u tako teškom poslu i osjetljivom predmetu ne mogu da iznesu veće stvari, onda je to (i te kako) velika pohvala i preporuka za samo djelo. Uistinu ima pravo »Vrhbosna« kad u br. 7. 1925. kaže za djelo, da je ono »na visini«, na visini u svakom pogledu.

Iznijeli smo ove naše primjedbe iz ljubavi prema samom djelu ili riječi Božjoj. Dobro bi bilo, da još tko iznese svoje eventualne pripomene, da nam vrijednost djela što jasnije zasja i da bi drugo izdanje njegovo bilo što savršenije, osobito u terminologiji važnijih mjesta i istina, jer ćemo se njome u životu služiti.

<sup>41</sup> Hebr. 4, 9. 27.; Rim 5, 12. etc.

<sup>42</sup> 1. Sol. 4, 15—17.; 2. Tim. 4, 1. cf. sv. Toma a. l.

Osobita dakle odlika prijevoda dra Zagode, da ukratko kažemo, je, što se držao izvornog grčkog teksta i u sam prijevod stavio izražaje prema shvaćanju i tumačenju Sv. Otaca i bogoslovaca po smisao najzgodnije, pa je tako lako razumljiv i to jasniji i čvršći dokaz za istinu, o kojoj se govori. Tekst je popraćen sa jasnim toplim bilješkama. Ove dvije vlastitosti djelo krasi i najljepše preporučuju. Njime je popunjena tolika praznina u našoj bogoslovskoj literaturi i dana prava duhovna knjiga svima. Zato zaslužuje, da si je svi, a osobito svećenici, nabave i njome se okoriste.

## Biblijske bilješke.

Dr. M. Lah.

### Stilizacija proroštva o Petrovu zatajenju.

Ako pogledamo ovo Kristovo proroštvo (Mt 26 34 Mc 14 30 Lc 22 34 Jo 13 38), opažamo, da je ono najjasnije izraženo u evanđelju sv. Marka, učenika sv. Petra. Ali ako isporučimo Mt 26 34 sa samim događajem, kako se opisuje u Mt 26 69—75 vidjet ćemo, da se proroštvo Mt 26 34 ispunja ovako: pijetao pjeva nakon izvršenog trokratnog zatajenja. Ako se isporuči Mc 14 30 sa 14 66—72 razabire se da pijetao dva puta pjeva (68 i 72). U ispunjenju proroštva Lc 22 54—62 kaže se: *καὶ παραχρημα ἐτι λαλοῦντος αὐτοῦ ἐφώνησεν ἀλέκτωρ* (r. 60). Pijetao »pjeva«. I u Jo 18 15—27 pijetao samo »pjeva«. — Ako i pustimo s vida misao o međusobnoj ovisnosti sinoptika, i tumačili mi nju na kojigod način, ostaje uvijek pitanje otvoreno: zašto je u tri evanđelista ispuštena riječca *ὄϊς* kojom bi sva četiri proroštva bila jednako stilizovana?

Mt 26 57 69—75, Mc 14 66—72, Lc 22 54—62, Jo 18 15—27 dokazuje, da je između prvog i drugog pjetlovog pjevanja protekao o veći vremenski razmak. U Mc 14 68 se kaže, da je Petar nakon prve zataje izišao iz atrija, i pijetao je zapjevao. Pa uzmimo, da je ta lekcija grč. teksta nepouzdana, već u 14 72 slijedi: *καὶ εὐθύς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν*. Ako na Mc 14 68 dolazi Lc 22 58 *καὶ μετὰ βραχὺν* a zatim 59 *καὶ διαστάσης ὡσεὶ ὄρας μᾶς*, te onda zbivanje trećeg zatajenja, postaje nekuda shvatljivije, da je prvo pjevanje pjetlovo kao od sporedne važnosti u samom događaju ostalo nespomenuto u Mt Lc i Jo.

Čini se nadalje, da je dosta očit razlog, zašto upravo Marko u svom evanđelju spominje »dvokratno« pjevanje. Sv. je Petar svojim kasnijim apostolskim propovijedanjem stvorio substrat za evanđelje svoga učenika Marka. Petrov je temperamenat iziskivao, da se spominju »dva« pjevanja. Tako su ona i ušla u evanđelje. Nema pak sumnje, da je što sporednost prvog pjevanja, a