



Cap. II. et III. Geneseos.

(Nastavak).

O. Urban Tallja.

13. Tumačenje.

Vers. 7. — Formavit Adam de limo terrae etc.

Hagijograf ovom svojom alegorskom prikazbom hoće nešto drugo da nam kaže, nego li umješenje čovječijega tijela iz zemaljske gnjile. To se razabire na prvom mjestu odatle, što je već bilo govora u pogl. I. o stvorenju čovječijem „*masculum et feminam fecit eos . . . benedixit . . . crescite et multiplicamini et replete terram*“. Čemu bi se sada opet hagijograf vraćao na isti predmet te nam govorio o stvaranju čovječijega tijela, ako je djelo Božje o stvaranju već završio i svršio? Moglo bi mi se ovdje prigovoriti, naročito sa strane egzegeta, koji pristaju uz „teoriju fragmenata“. Prema ovoj teoriji — da li je ova teorija ispravna, i u slučaju da je načelno ispravna, da li je ispravna i u svojim pojedinostima, meni nije ovdje da istražujem — prvo poglavlje i drugo do stiha 4. bio bi jedan fragmenat; a od 4. stiha p. II. dalje bio bi drugi fragmenat. Budući da takovi fragmenti čine svaki za sebe jednu zaobljenu cjelinu, ne odnose se jedan na drugi, niti su u kakovoj svezi. Auktor ili sastavljač geneze sabrao je te fragmente u jednu cjelinu, koja je samo na oko cjelina, jer između pojedinih fragmenata neima potrebitoga historijskog kontinuiteta. Stoga ja u tumačenju cap. II. 4. i dalje ne bi se smio pozivati na cap. I., jer su to dva fragmenta posve različita. Ovakov bi se mogao staviti prigovor protiv mene.

Odgovaram. Kad bi ispravna bila „teorija fragmenata“ u načelu, pa ispravna i u ovom našem slučaju, to ne bi smetalo ni malo mojoj tvrdnji. Čitav jê kontekst opravdava. Cilj riječi na ovom mjestu jest: istaknuti razlike između ljudske naravi

I čisto životinjske i svojstva one prve, kojima natkriljuje druge životinje. Kaže hagijograf, da je Bog stvorio sve životinje ex limo terrae, pa protežući paralelku između drugih životinja i čovječijega tijela, koje je načinjeno takogjer ex limo terrae, kaže, da u čovjeku ima nešto više, nego li u drugim životinjama a to jest: „inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae“. Ovom alegorskom prikazbom htio je kazati hagijograf, da čovjek, akoprem imade tijelo sastavljeno od materijalnih čestica, koje se po svojoj naravi raščiniti mogu, da on međutim u sebi nosi duh, koji raspadanju i raščinjanju nije podvrgnut, jer ljudski duh u sebi nosi svojstva umna i voljna, što je pravo obilježje ljudske naravi. On se stoga diže visoko nad drugim stvorenjima, nad njima gospodari, njima se služi i upravlja njima. Ovo se utvrgjuje još bolje i tim, što se dolje — kako ću niže pokazati — ističe čovječija inteligencija, kojom se razlikuje on od drugih stvorova.

Sv. Augustin¹ piše: »Proinde formavit Deus hominem pulverem terrae vel limum terrae, hoc est de pulvere vel limo terrae, et inspiravit sive insufflavit in ejus faciem spiritum vitae et factus est homo in animam vivam. Non tunc praedestinatus: hoc enim ante saeculum in praescientia Creatoris; neque tunc causaliter vel consummate inchoatus, vel inchoate consummatus: hoc enim a saeculo in rationibus primordialibus, cum simul omnia crearentur; sed creatus in tempore suo visibiliter in corpore, invisibiliter in anima, constans ex anima et corpore. Jam ergo videamus quomodo eum fecerit Deus, primum de terra corpus ejus, post etiam de anima videbimus, si quid valebimus. Quod enim manibus corporalibus Deus de limo finxerit hominem, nimis puerilis cogitatio est, ita ut si hoc scriptura dixisset, magis eum qui scripsit translato verbo esse usum credere deberemus, quam Deum talibus membrorum lineamentis determinatum, qualia videmus in corporibus nostris. Dicitur enim: manus tua gentes disperdidit . . . sed pro potestate et virtute positum hujus membri nomen quis usque adeo desipit ut non intelligat? — Nec illud audiendum est, quod nonnulli putant, ideo praecipuum Dei opus esse hominem, quia coetera dixit et facta sunt, hunc autem ipse fecit; sed ideo potius, quia hunc ad imaginem suam fecit.

Verumtamen sic factus est homo, quemadmodum illae primae caussae habebant ut fieret primus homo, qui non ex parentibus nasci,

¹ De Genesi ad litteram L. VI. c. 11. seqq. Migne Patrolog. Latina CXXIV. 347.

qui nulli praecesserant, sed de limo formari oportebat secundum causalem rationem, in qua primitus factus erat. Nam si aliter factus est, non eum Deus in illorum sex dierum operibus fecerat, in quibus cum dicitur factus, ipsam causam utique fecerat Deus, qua suo tempore homo futurus et secundum quam fuerat ab illa faciendus, qui simul et consummaverat has perspicuas species, producens inchoata per perfectionem causalium rationum, et inchoaverat rationes causales fiendorum mundo imprimentes consummanda propter ordinem temporum. Si ergo in illis primis rerum causis, quas mundo primitus Deus inseruit, non tantum posuit, quod de limo formaturus erat hominem, set etiam quemadmodum formaturus, utrum sicut in matris utero, an in forma juvenili, procul dubio sic fecit ut illic praefixerat.»

Prve riječi sv. Augustina potvrguju u glavnom moje tumačenje. Na prvom mjestu sv. Augustin ne shvaća riječi Geneze ad litteram. On to očito izjavljuje, kada kaže: „da je Bog rukama umijesio Adamovo tijelo, takovo bi mišljenje bilo preveć djetinjasto (nimis puerilis cogitatio). Pa da se bolje ogradi protiv prigovora, odgovara, da nije »*excellentia humanae naturae*« u tomu, što je Bog rukama umijesio Adamovo tijelo, dok je druge životinje stvorio samom riječi; već je u tomu, što je čovjeka stvorilo »*ad imaginem et similitudinem Dei*«, jer su i druge životinje bile stvorene *ex limo terrae* kao što i Adam.

Da sv. Augustin ne shvaća *ad litteram*, razabire se odatle, što on misli, da Adam nije bio tada stvoren, kada je bio umiješen, već je bio stvoren *a saeculo in rationibus primordialibus cum simul omnia crearentur*. Ove riječi Augustinove »*in rationibus primordialibus*« dale su povoda nekim naravoslovcima pa i teolozima, da pritegnu i svrstaju sv. Augustina među evolucioniste. I zbilja na prvi pogled rekao bih, da Augustinove riječi sadržavaju neku vrst »*evolucije*« bar u okviru pojedinih vrsti životinja. Stoga ću поблиže i dublje i svestranije ispitati misao sv. Augustina, koja se vijuga — i ako ne uvijek jasno — u ovome njegovom komentaru o stvorenju.

Mislim, da su svi, koji su krivo shvatili misao sv. Augustina, bili zavedeni pretpostavkom, da sv. Augustin na ovom mjestu govori o stvaranju isključivo Adamovu; stoga nijesu razumjeli, a nijesu niti mogli razumjeti riječi Augustinove: »*primus homo non aliter quam primordiales causae ferebant, formatus est*« drugovačije, nego u smislu nekog „transformizma“ ili „evolucije“ to jest, da je tijelo Adamovo bilo ukriveno »*potentialiter*« u

«*caussis primordialibus*» u nekim naime prvim tipovima, koji su se usljed evolucije, kojoj su podvrgnuti bili, razvili malo po malo, dok su dosegli vršak usavršivanja Adamova tijela, kojemu je tek tada dan bio duh od Boga.

Po momu mišljenju oni su se prevarili! Sv. Augustin sa svojim »*caussae primordiales*« nije mislio ono, što ti naravoslovci i teolozi misle, jer sv. Augustin nije namjeravao da govori samo o Adamovu stvorenju, već o čitavom ljudskom pokoljenju. Stoga Augustinove »*caussae primordiales*« nešto drugo znače.

Ono piše: »*Non tunc (quando plasmavit e limo terrae) praedestinatus, hoc enim ante saeculum in praescientia Creatoris; neque tunc causaliter vel consummate inchoatus, vel inchoate consummatus: hoc enim a saeculo in caussis primordialibus, cum simul omnia crearentur.*«

Sv. Augustin dakle govori: nije Adam tada svršen, kada je umiješen bio, budući tada započet, pa ni započet, budući tada svršen; to se je sve zgodilo u »*caussis primordialibus*«, kada su bile stvorene sve stvari. — Adam dakle — prema mišljenju sv. Augustina — bio je i započet i dovršen, i započet i ne dovršen, kada su sve stvari bile stvorene »*in caussis primordialibus*«. Ali se pita, kako je mogao Adam istodobno biti i započet i svršen pa započet i ne svršen? Mogao je u ovom slučaju, kada se stvorenje protegne ne na samo tijelo Adamovo, već na sve ljudsko pokoljenje. Bilo je tijelo Adamovo i započeto i svršeno, kada su sve stvari bile stvorene, a čovjek (to jest svi ljudi, koji su se imali potla roditi) nije bio dovršen (consummate), već samo započet (inchoatus), kada je sve bilo stvoreno, a to »*in caussis primordialibus*«, to jest »*in semine specierum*«, koje su bile takogjer stvorene, a »*in semine humanae speciei*« stvoreni svi ljudi »*inchoate*« ali ne »*consummate*«.

Da je ovo bila Augustinova misao, razabire se još bolje iz drugih tačaka, o kojima on dalje raspravlja.

Sv. Augustin postavlja pitanje: „Da li je Adam bio stvoren u dobi djeteta ili zrela i odrasla muža?“ — On odgovara: Mogao je biti stvoren i tako i ovako. Pa tu mogućnost utvrđuje pozivljući se na nadprirodni red. Primjer iznosi vinove loze. Da se voda, govori Augustin, što jê loza siše iz zemlje, pretvori u slatko vino, zahtijeva se dulje vremena, naime toliko, koliko se hoće dok grožgje sazrije. Al ipak — nastavlja Augustin — u Kani Galileje, toga se nije tražilo, jer se je voda pretvorila u vino od časa do časa. Stoga, ako se traži, da li je Adam bio

stvoren kao dijete u utrobi materinoj, ili kao čovjek već odrasli, može se odgovoriti, da je mogao biti stvoren na obadva načina; »*verumtamen factus est Adam quemadmodum habebant illae primae caussae*«. ² Kako se razabire, sv. Augustin ne odgovara izravno na pitanje niti pitanje rješava, već ga zaobljuje ovako: Bog je predredio tim »*prvim uzrocima*«, »*qua suo tempore homo futurus et secundum quam fuerat ab illa faciendus*« to jest: u sjemenu ljudske naravi bilo je od Boga odregjeno i vrijeme, kada će, i način, kako će postati i Adam i ostali ljudi. No što je sv. Augustin mislio i kako je tumačio činjenicu »*Deus plasmavit Adam ex limo terrae*«, ako tada Adam nije bio ni »*inchoate consummatus*« ni »*consummate inchoatus*«? Svoju misao sv. Augustin o ovomu ovako izražuje: »*sed creatus in tempore suo visibiliter in corpore, invisibiliter in anima constans ex anima et corpore*«. A ovim je htio reći: kada hagijograf kaže, da je Bog umijesio od zemlje Adamovo tijelo i udahnuo mu duh života, tim je htio kazati, da je Adamovo tijelo i svih ljudi sastavljeno kao i u drugih životinja; ali da čovjek nosi u sebi nešto drugo, što ne imaju druge životinje, a to je neumrli duh.

Još nešto na razjašnjenje Augustinovih riječi »*a saeculo in caussis primordialibus cum simul omnia crearentur*«. Kazao sam, da sv. Augustin razumije pod imenom »*caussae primordiales*« »*semina singularum specierum*«. Ali budući ovdje sv. Augustin imade na umu „sve stvari stvorene“, dakle ne samo organske (životinje i drveća) već i anorganske, pita se, što bi mogle značiti te »*caussae primordiales*« u anorganskim stvarima. »*Semina*« ne, jer rude ako nastaju i mijenjaju svoju specifičnu narav, poprimaju jê ne usljed moći sjemena, već ili smjesom ili kemičkim spajanjem. Sva razlika izmegju organskih i anorganskih stvari u tomu je, što u organskim »*semina*« uklapaju neku namjernu moć (intentionalis vis), pa se stoga i zovu »*caussae primordiales*«, dok u anorganskim bićima ne vidi se da imade tu namjerne moći. Stoga se ne bi moglo kazati, da je Bog stvorio anorganska bića »*in semine*«, što bi bilo sve jedno što i »*in caussis primordialibus*«. Ili dakle sv. Augustin pod imenom »*caussae primordiales*« razumije nešto drugo, nego li su »*semina*«, ili — ako to misli — ne mogu se ta »*semina*« anorganskim bićima primijeniti.

Poteškoća je ova samo na oko. Sv. Augustin na drugomu mjestu govori jasnije i potvrđuje moje tumačenje. On piše:²

² De Trinitate, Lib. III. c. 8.

»*Omniū rerum, quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent.*« Čini se, da ovdje sv. Augustin ne izostavlja anorganska bića. Kako dakle da se poravna poteškoća? Ako se ne bi moglo kazati, da su u anorganskim bićima, naime u stvari »*causae primordiales*« to jest »*semina*«, koja u sebi nose moć da „potentialiter“ postanu ono, što imadu postati, jer tu nema namjernoga smjera; ipak se može kazati, da su tu »*semina*« pogledom na njihove buduće transformacije i kemičko spajanje, koja su preodregjena i uregjena od prvoga uzroka u času samoga stvaranja; jer mijenjanja i spajanja anorganskih bića ne bi nikada nastala, a da nije to prije preodregjeno bilo u času stvaranja. U ovomu smislu može se kazati, da su i anorganska bića obuhvaćena u »*caussis primordialibus.*«

Sv. Toma na više mjesta u svojim djellima svratio je svoju pažnju na ovo pitanje. Megju ostalim u svojoj »*Summa theologica*« postavlja pitanje: »*Utrum in materia corporali sint aliquae rationes seminales?*«³ Najprije postavlja poteškoću: »*Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualer, sed corporaliter (materialiter tantum) secundum scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.*« Na ovu poteškoću sv. Toma odgovara ovako: »*Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes, secundum quod sunt in materia corporali, possunt tamen dici rationes per comparisonem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.*«

Lépicier misli, da riječi Augustinove »*rationes seminales*« mogu imati tri različita značenja, od kojih su dva ispravna, a treći neispravan. Prvo ispravno značenje — piše Lépicier — jest, da je prvu tvar Bog stvorio, ne kako neki naklapaju bez substancijalne forme, već obloženu nekom bar rudimentalnom formom. Toj stvari usagjena da je bila nutarnja neka moć da postane — pod utjecajem Božjim — neka stvar. Ta moć razumlje se, da je čisto pasivna bila i poslušna i ovisila od aktivne moći prvoga uzroka (e di più obbedenziale, la quale viene misurata secondo la potenza attiva del primo agente).

³ S. Th. 1. 2. q. 115. a. 2.

Drugi ispravni smisao bio bi taj, da je tvar, kojoj je Bog dao već neku specifičnu formu, primila izravno od njega neku nutarnju moć, specifično različitu, uslijed koje može se razvijati pod utjecajem nekih povoljnih prilika i postati biće, koje je bilo uzdržano in potentia proxima same materije, ali tako da to razvijanje ne prekorači megie svoje vrsti. Tako je mogao Bog stvoriti iz tvari bezbroj sjemenja bezbrojnih vrsti stabala i životinja nižega stepena, koje bi se bile tekom vremena razvile u svomu dakako okviru, pa tako naselile postepeno ovaj široki svijet i osigurale njegovo podržanje. Tako je mogao stvoriti iliti učiniti neko specifično sjeme nad sjemenom drugih životinja, od koga sjemena bilo bi se razvilo tijelo čovječije, kao što je sv. Augustin i mislio.

Treći smisao riječi sv. Augustina, a taj je posve kriv, jest: da tvar, u koliko je tvar, imade u sebi moć da sebi dade neku, ma bilo koju, formu. Ta forma u svomu razvijanju i usavršivanju dosegla je formu ljudskoga tijela, kako hoće to moderni evolucionisti. A ovo bi bilo sve jedno što i reći, da se tvar sama može razvijati i pretvarati u svaku vrst životinje, jer prijelaz tvari kroz različite vrsti životinja pretpostavlja, da ona (tvar) nije determinirana ni od kakove forme.⁴

Lépicier misli dakle, da se ima dati riječima sv. Augustina onaj smisao, koji je on postavio na drugo mjesto. On govori: *»tako je mogao (Bog) stvoriti iliti učiniti neko specifično sjeme nad sjemenima drugih životinja, od koga sjemena bilo bi se razvilo tijelo čovječije.«*

Ovo „razvijanje“ može imati opet dvostruko značenje; prvo: sjeme specifično ljudske naravi, koje, kada nadogju neki uvjeti, n. pr. fecundatlo, razvija se postepeno ono nešto, što je u embrionu, dok dopre do potpune forme ljudskoga tijela, i mi imademo čovjeka; drugo značenje: sjeme neko specifično, ali ne sadanje ljudske naravi, već neke inferiorne, iz razvijanja kojega sjemena nastale su postupice druge *species* sve više i više dotjerane, kojim svima jest kao vršak sadanji čovjek. — Razlika izmegju prvoga i drugoga shvatanja je u tome, što u prvom slučaju razvijanja proces je isti kao što se danas opaža; dok je u drugomu takovo razvijanje prestalo, jer je prošlo kroz sve svoje faze, stvorilo neke vrsti posredne izmegju čovjeka

⁴ Lépicier. L' opera dei sei giorni. Roma 1904. Vol. 2^o pag. 322.

sadanjega i toga nekoga primitivna tipa, doseglo do potpunog savršenstva i tu se zaustavilo. Kako Lépicier shvaća, da li u prvomu ili drugomu smislu, nije jasno. Mislim, da on shvaća u smislu »*polifilogeneze*«, to jest u drugomu značenju. Ako bi to bilo, ne mogu pristati, da tako misli i sv. Augustin. A razlog sam tomu već naveo, kada sam bolje pretražio Augustinovo mišljenje obazirući se na kontekst i na druge neke točke, o kojima je on raspravljao.

S istoga razloga mislim, da ne imadu pravo neki drugi prirodoslovci, koji su tog mišljenja, da je sv. Augustin naslućivao u svojim »*caussis primordialibus*« neku vrst transformizma, koji se približuje teoriji »polifilogeneze«. Čovjek — piše Wassman — prije svega postaje čovjekom stoga, što ima dušu spiritualnu. Stoga je čovjek bio stvoren tada, kada mu je bila stvorena spiritualna duša i udružena »zemljanoj smjesi«. Da se je Bog poslužio nekom stvari, koja je bila pripravljena i prije te duše, utjecajem uzroka prirodnih, i koju je stvar Bog htio združiti sa spiritualnom dušom, kao sa novom nekom formom njegova bića, mi to možemo dopustiti mirne duše, tim više, što je u svoje vrijeme, čini se, pristajao uz to i veliki učitelj sv. Crkve, sv. Augustin. Ateisti, naši protivnici, prikazuju nam Boga u biblijskom opisu stvaranja kao »lončara« u čovječjoj formi, koji mijesi Adamovo tijelo od ilovače, pa nakon toga udahnuje mu u lice »*duh*«. Ovaj je način tumačenja već davno sv. Augustin prozvao »*nimum puerilis cogitatio*«. Mi znademo, da se neki načini izražaja u Svetomu Pismu moraju držati kao figurativni (metaforički) načini govora. Ali nama je nepoznato, kakovom se stvari Bog služio, da joj udruži ljudsku dušu, kada je stvarao čovjeka, pa uz to nemamo još niti definitivni sud izrečen od nadležnog auktoriteta o ovom pitanju. Mi ne možemo doći do rješenja ovoga pitanja polazeći sa stanovišta čisto filozofskoga. Stalno je, da pojam stvaranja ne sadržaje u sebi pomisao, da je čovjek bio stvoren neposredno od Boga njegovim izvanrednim utjecajem u prirodne zakone. Tijelo i duh mogli su biti stvoreni na različan način: tijelo posredno, duh neposredno. Da se pojmi ljudsko tijelo stvoreno, dosta je, da budu stvoreni *atomi*, od kojih je tijelo sastavljeno, i da uzroci, koji su činili, da atomi sastave tijelo, budu postavljeni od Boga u tu stvar. S toga razloga, mi dan danas možemo pravom kazati, da je pojedinac čovjek bio od Boga stvoren bilo dušom bilo tijelom.

premda oštro govoreći sam duh biva stvoren neposredno, dok tijelo ljudsko sastavlja se uslijed prirodnih zakona razvijanjem sjemenskih celula, koje su u roditeljima.⁵

Wasmann — nije osamljen u ovoj teoriji. Već prije njega kušali su neki drugi izmegju katolika, da približe i sljube evolucionizam s kršćanskom naukom o stvorenju, pa su pohitili za sv. Augustinom. Izmegju drugih napominjem Fogazzara,⁶ Miwarta,⁷ i Zahna.⁸ — Svakako valja dobro lučiti neke stvari jednu od druge, a to su: 1. koja je bila misao sv. Augustina? 2. u koliko različitih skupina mogu se podijeliti teorije o evolucionizmu? 3. da li su sve te teorije u opreci sa dogmom kršćanskom o stvaranju, a u slučaju da bi bile sve u opreci, koje bi se dale sljubiti sa dogmom?

Bilo je inače s druge strane pisaca, koji su bili ustali i žestoko pisali protiv ovakova tumačenja. Navodim: Francesca Salis-Seevis-a u „Civiltà Cattolica“ 1897. — Ballerini-a u „Scuola Cattolica“. 1897. — Mattiussi-a „E possibile l'evoluzione?“ u „Scuola Cattolica“. 1899. — Lépicier-a „L'opera dei sei giorni“. Roma. 1904. — Baumgartner-a „Fogazzaros religiöser und litterarischer Standpunkt“ u „Stimmen aus Maria — Laach“. März. 1906.

Što se tiče prvoga pitanja, što je naime sv. Augustin mislio reći sa svojim »*caussae primordiales*«, već sam kazao. Što se tiče drugoga pitanja: u koliko glavnih skupina mogu se svrstati sve teorije evolucije, odgovaram ovako. Mislim, da bi se mogle podijeliti u tri glavne grupe. A te jesu:

1. Korijen je svim organskim formama neka protocelula, koja je nastala uslijed fizično-kemičnih sila iz anorganske tvari.

2. Izvor je svemu stvorenje. Pojedine vrsti organskih bića onakove su bile od iskona, kao što su i sada. Mijeni su one podvrgnute, ali u granicama njihove vrsti, dalje ne.

3. Izvor je svemu stvorenje. Pojedine organske vrsti u početku nijesu bile kakove su sada. Bili su neki primitivni tipi; koliko ih je bilo i kakovi su bili, znanost toga nije dosada otkrila. Utjecajem okoline, prilika, ti su se tipovi razvijali i usavr-

⁵ Gemelli, La Biologia moderna. Prijevod, Firenze. 1906. pag. 414.

⁶ Per un recente raffronto delle teorie di S. Agostino e Darwin circa la creazione: Milano 1892. ⁷ Types of Animal Life; out the genesis of Species. London. 1871. ⁸ Evolution und Dogma. Chicago. 1896. = Bible Science and Faith. Baltimore. 1894.

šivali te postali organske vrste, kakove mi imademo danas. Ova teorija zove se »*polifilogenezis*«.

Na treće pitanje, da li je svaka evolucionarna teorija oprečna revelaciji, a u slučaju, da jest, koja bi se dala svesti u sklad sa revelacijom; odgovaram ovako. — Druga grupa stoji u potpunom skladu sa revelacijom; o tomu nema nikakove sumnje.

Što se tiče prve grupe, jasno je takogjer, da stoji u najizrazitijoj opreci sa revelacijom, jer stvaranje, koje ističe revelacija, pa i uzdržavanje, to se tu poriče. Ta je teorija čisto monistična (pa bio taj monizam koje bilo vrsti), a monizam i kršćanski teizam stvaraju dva pola, koja se odbijaju. Dvojba mogla bi možda biti za treću grupu, da li se »*polifilogeneza*« može složiti s kršćanskom revelacijom.

Razvidi li se pitanje sa svakoga gledišta, ne nalazi se ništa, što bi se kosilo s katoličkom dogmom, kada bi se ustvrdila ne samo mogućnost, već i realnost »*polifilogeneze*«. »*Polifilogeneza*« može se braniti sa katoličkog stanovišta kao teorija, koja je moguća i manje više vjerojatna; ali se ne bi mogla braniti kao teorija isvjesna (bar za sada) sa prirodoslovnog stanovišta; manje pak sa filozofskog gledišta. Mi nemamo do sada dovoljnih uporišta ni za jednu ni za drugu stranu. Filozofija je nijema prama pitanjima: da li su vrsti nepromjenive, da li se mora dopustiti razvitak takav, koji prelazi međe opredijeljenih vrsti; da li su se sve vrsti, koje sada postoje, razvile od jednoga samoga tipa, jedne protocelule; da li su se razvile iz više prvotnih tipa; drugim riječima: da li se ima dopustiti »*monofilogeneza*« ili »*polifilogeneza*«. Filozofija nam zna kazati, da mora biti prvi uzrok, utjecajem kojega nastale su sve stvari. Da li su sve vrsti, koje sada postoje, stvorene bile ovakove, kakove su sada, neposredno ili posredno utjecajem drugih uzroka, koji su opet ovisili o prvomu, to pitanje filozofija prepušta prirodoslovlju da riješi. To pitanje konačno riješeno nije. Nova istraživanja i studija na polju paleontologije, embriologije, ontogeneze itd. možda će obasuti jačim svjetlom ova pitanja; ali to valja još da čekamo.

Kazao sam, da se »*polifilogeneza*« može braniti i sa teološkog stanovišta, stoga neki između katoličkih naravoslovaca i pristaju uz »*polifilogenezu*«, možda iz bojažljivosti, da ne bi što trpjela revelacija sa naravoslovne strane; ali ja mislim, da za sada nema bojazni opravdane, to jest na stalnom temelju osnovane.

Vers 8. Plantavit paradisum voluptatis . . . etc.

Kod orijentalaca zovu se paradiz (*παράδεισος*) ona mjesta, gdje se bujno razvija priroda, dozrijeva slatko voće, milo romone potočići, koji se vijugaju poput srebrne zmiје kroz ubave ravnice te natapaju livade zastrte sagovima zelene trave i šarolika cvijeća: ovakova mjesta smatraju se pa i jesu mjesta ugodna odmaranja i tjelesnog i duševnog užitka.

Hagijograf služi se ovim alegorskim govorom, da označi duševno i tjelesno stanje, u komu se prvi čovjek nalazio, netom je bio od Boga stvoren. Ističe naime neko njegovo sretno, ugodno i blaženo stanje. To je stanje prvoga čovjeka bilo u tomu, što je on bio obdaren na prvom mjestu nadnaravnom milosti, koja ga je podizala nad prirodni red. Ta milost posvećujuća nije bila u onom nekom stanju, u komu se je Adam nalazio usljed dobra raspoloženja njegove naravi (čudi), tako da je u njemu razum uvijek vladao i upravljao, a tijelo (senzitivni dio) uvijek razumu podvrgnuto bilo. Pa taj sklad u Adama izmegju racionalnog njegovoga dijela i senzitivnog, to blago raspoloženje ugodno bilo Bogu; ugodnost pak ta bila milost posvećujuća, kako misli Hermes.⁹ Niti je ta milost bila u tomu, što su praroditelji bili obdareni izvrsnim svojstima uma, slobodne volje i drugima, koja su se imala sve više razvijati krjepošću Duha Svetoga; kako je to učio Hirscher.¹⁰

Niti je ta milost bila u tomu, što se je Bog naslagjivao u tomu, što je čovjek s njim udružen bio nadom u vječiti život, kako je htio Günther¹¹; već ta milost bila je u tomu, što Sveto Pismo zove »*Consortium divinae naturae*«,¹² »*filiatio Dei adoptiva*«¹³ »*jus ad haereditatem divinam*«¹⁴ »*Deificatio*«¹⁵ »*semen divinitatis*«¹⁶ »*fraternitas Christi*«¹⁷ »*inhabitatio Spiritus Sancti*«¹⁸

To Adamovo čestito stanje sačinjavali su i neki drugi darovi, kojima je bio Adam obdaren. Ti darovi nijesu bili doduše nadnaravni već mimonaravni (*praeternaturalia*) čovječjoj naravi: to jest darovi, koji su upopunjivali čovječju narav i usavršivali u okviru naravi, ali je nijesu išli po nekome pravu,

⁹ Dogm. 3, Theil 1. c. Cfr. Kleutgen. Die Theol. der Vorzeit t. 2. p. 558. seqq. ¹⁰ Verhältniss des Evang. . . Moral. t. I. § 40. Cfr. Kleutgen I. c. p. 512. ¹¹ Vorschule. T. II. ¹² II. Petri. I. 4. ¹³ Rom. 8. 16. ¹⁴ Rom. 8. 17. ¹⁵ Ps. 81. ¹⁶ I. Joan. 3. 9. ¹⁷ Hebr. 2. 11. ¹⁸ I. Cor. 3. 16.

tako da ljudska narav nije mogla biti bez njih, iliti da vrhovni Stvoritelj nije ju smio stvoriti bez njih.¹⁹ A ti darovi bili su ovi:

I. Naravna nevinost (*integritas naturae*).

Ta je naravna nevinost u tomu bila, što je niži dio, to jest sensitivni, bio podvrgnut višemu, naime razumnom i voljnom, i nije tako utjecao na volju (kao što sada nakon Adamova pada mi njegovi potomci osjećamo), da ju često prisili, da se ona iznevjeri razumu, čije diktate mora slušati i pokoravati im se. Ova nevinost nije isključivala mogućnost privole i neprivole moralnomu zakonu, pristajanja uz taj zakon i odbijanja; jer inače ne bi se mogao ni pojmiti pad prvoga čovjeka. Sv. Augustin ovako raspravlja: „Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem: in illa quippe illum fecerat (ovim sv. Augustin označuje „integritatem naturae“) qui fecerat rectum. Dederat ei adjutorium, sine quo in ea non posset permanere (ovim je označena „gratia actualis“, koja je trebovala Adamu da ustraje) si vellet.²⁰ . . . „Nec ipsum Adam Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio (mogao je dakle Adam pristati uz tu milost i ustrajati, mogao je i ne pristati pa i ne ustrajati)²¹ . . . quod adjutorium si homo ille periberum non deseruisset arbitrium, semper esset bonus, sed deseruit et desertus est. Tale quippe erat adjutorium, quod desereret cum vellet, et in quo permaneret si vellet, non quo fieret ut vellet.“²²

Naravnu nevinost (*integritas naturae*) zovu teolozi drugim imenom, »*immunitas a concupiscentia*«. Ova »*immunitas a concupiscentia*« ima se shvatiti ovako: sve niže požude, koje bi se mogle odnositi na stvari zabranjene diktatom razuma, bile su podvrgnute razumnom i voljnom dijelu u čovjeka, a ne samo ograničeno to jest »*immunitas a concupiscentia carnali*«. Istina je, da neki sv. Oci, kada o ovomu govore, imaju pred očima »*concupiscentiam carnalem*«; ali u opće sv. Oci govore »*de quacumque concupiscentia*«, što bi se moglo ovako iskazati »*nihil inordinatum in protoparentibus erat*«. ²³

Govoreći o nevinosti naravnoj naših praroditelja kazao sam, da je ona u tomu bila, što je niži dio u čovjeku sensitivni

¹⁹ Pio V., Grgur XII. Urban VIII. osudili su u kontradiktornom smislu propozicije Baja i to: propos. 21, 23, 24, 26, 78, a Klement XI. osudio je Quesnelovu prop. 35. ²⁰ De correctione et gratia c. 11. ²¹ Ibidem c. 31.

²² Ibidem. ²³ Neka se vidi Petavius. De Opificio sex dierum. L. II. c. 8.

nalme dio bio podvrgnut višem, to jest voljnomu i razumnomu (duševnom); da se ovo bolje i jasnije shvati, nāvesti ću nauku sv. Tome.

Sv. Toma u svojoj »*Summa theologica*« postavlja pitanje: „Utrum sensualitas solum sit appetitiva.“ Pod imenom „sensualitas“ razumije on onaj dio u čovjeku, što čovjek imade zajednički sa drugim životinjama, a tu je položen bio od Stvo-ritelja za uzdržavanje individua i vrsti. Pa to pitanje rješava, da se sensualnost ne budi u čovjeku uslijed spoznaje (razumije se razumne), već uslijed »*vim animae appetitivae*« to jest nagona, što bi se moglo kazati u čovjeku žudnje (ako se odluči od želje, koja je čisto voljni akt, kakve u životinjama nema). Iza kako je sv. Toma grupirao takove „appetitus sensitivi“ (nagone illiti žudnje) u dvije grupe: »*irascibilis et concupiscibilis*«, postav-lja pitanje: »*Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.*« Pa odgovara, da su podvrgnute i razumu i volji, ali ne na isti način.

Razlog sv. Toma navodi ovaj.

„Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediant superiori parti, in qua est intellectus seu ratio et voluntas, dupliciter; uno modo quidem quantum ad rationem, alio vero modo quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute, sicut ovis aestimans lupum inimicum timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam *ratio particularis*, eo quod est collectiva intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares non est opus simplicis intellectus, sed rationis, ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Haec etiam quilibet experiri potest in semetipso; applicando enim aliquas universales consi-

derationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid ejusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilem et irascibilem sequitur motus, sicut ovis timens lupum statim fugit, quia in eis non est superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quae est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est, quod Philosophus (De anima I. III. 57) dicit, quod „appetitus superior movet appetitum inferiorem sicut sphaera superior inferiorem.“ Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.²⁴

Sv. Tome nauka u gore navedenim riječima je ova.

U čovjeku imadu se razlikovati požude (te su i u drugim životinjama), volja i razum. Izmegju požuda (što se i nagoni mogu zvati) u životinjama i u čovjeku ta je razlika, što u životinjama tek se probude u prisutnosti njihova objekta, odmah se kreću k njemu, dok u čovjeku, kada se probude, očekuju odluku od razuma, da li se imadu krenuti ili se ustegnuti; od volje pak, koja opet savjeta pita u razuma, očekuju nalog za to. Požude dakle ne kreću se o sebi prama svomu objektu prije nego na to pristane volja, stoga su one podvrgnute volji i razumu.

Ali imade slučajeva da se požude (niže strasti), kako nam to može potvrditi svakidašnje iskustvo, izmaknu nadzoru i zaptu razuma i privuku volju da ona naloži, kako je njima ugodno, a ne kako kaže razum da mora biti. Stoga sv. Toma predvigja ovu poteškoću i rješava.

„Quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud Apostoli (Rom. 7, 23.) „Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.“ Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.“

Sv. Toma na ovu poteškoću odgovara ovako:

²⁴ S. Thomas, 1. q. 82. a. 3.

„Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit (Polit. I. I. cap. 3.), „est quidem in animali contemplari et despoticum principatum et politicum.“ Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi praecipientis imperio, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis; qui etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt teniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo possunt resistere imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes et quodlibet membrum, quod natum est moveri voluntatis motu. (Razumije se, da duh gospodari preko motornih živaca, koji, ako su odsječeni od svoga središta ili uspavani, ma bilo na koji mu drago način, to despotično gospodarenje naše duše prestaje u onomu dijelu tijela, gdje živci postanu nesposobna orugja duše naše). Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu; quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus et imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat: vel triste, quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.“²⁵

Po nauci sv. Tome žudnje su podvrgnute odista razumu i volji, ali budući da meglutim objekat priteže žudnju nekad jače nekad slabije, uslijed čega dobiju dva gospodara, mogu se pravomu svomu gospodaru, razumu, iznevjeriti, te okrenuti na protivnu stranu. Ali odatle ne slijedi, da su žudnje neovisne. Kao što podanici, koji moraju biti podvrgnuti svojim gospodarima, kadikad se ipak iznevjere, a to kada im bude u njihovu interesu, tako i žudnje mogu se iznevjeriti te raditi nešto, čemu se protivi razum.

²⁵. S. Thom. I. c.

Nauka, koju sam naveo, dotiče se ljudske naravi u sadašnjem stanju, naime u stanju Adamova pada i pridignuća ljudske naravi otkupom. — Pitanje je, da li su žudnje bile u istim odnosima sa razumom i voljom u Adamu prije njegova pada, kao što su i sada. U slučaju da se ustvrdi, da u Adamu prije pada nijesu stajale žudnje u istom odnošaju prema umu, kao što su sada, to jest, da su one u tom stanju bile potpuno podvrgnute umu i volji, tada se više ne može shvatiti mogućnost »*lapsus hominis*« pada Adamova. Pad je u tomu, što je volja dopustila požudama ono, što nije smjela dopustiti; a dopustila im je, jer su je one pritezale, dakle nisu bile potpuno podvrgnute superiornom dijelu čovječijemu. U slučaju pak, da je i jedno i drugo stanje čovječije u pogledu žudnja jednako bilo, tada se više ne može kazati »*Adamum per peccatum donum amisisse integritatis*«. A to je nauk Crkve jasnim riječima izrečen u Tridentaskomu saboru: »*quoad animam et corpus in deterius commutatus*«. ²⁶ Ova dva kraja valja da se sdruže, dva protivna (na oko) pola da se sljube.

Teolozi, koji tumače riječi Tridentaskoga sabora »*in deterius commutatus*« tako, da se to pogoršanje ima razumjeti *absolute*, ne će nikada — kako ja mislim — riješiti ovaj čvor. Pod imenom »*absolute*« oni razumijevaju pogoršanje i oslabljenje ljudske naravi odnosno na ono, što je narav morala imati; misle naime da je bila ranjena »*in naturalibus*«. Odatle zaglavljaju, da u praroditeljima našim nijesu bile požude sensitive strane onakove, kakove su sada u čovjeku, jer su one sada u ljudskoj naravi posljedice prvoga prekršaja. — Ali ako zbilja nijesu požude bile, kao što su sada, da njima razum mora postupati i upravljati »*politico regimine*«, jer mu mogu one uskratiti posluš, u tomu slučaju bit će bile podvrgnute posve diktatima uma; a tada nije moglo biti niti prekršaja. Al ipak prvoroditelji su prekršili zapovijed. Kako se ovo dvoje daje svesti u sklad?

Ovo je poteškoća, koju ne mogu ni preskočiti niti joj se ma bilo kako ukloniti ti teolozi.

Ova poteškoća sklonula je druge teologe da priznaju, da je samo »*relative in deterius commutatus*«, to jest s obzirom samo na »*statum naturae elevatae*«, a ne na »*statum naturae purae*«; naime, da nije narav izgubila ništa, što joj je *naravno* bilo, već da je

²⁶ Conc. Trid. Sessio V. De pecc. orig.

izgubila samo ono, što joj dakako bilo — »*supernaturale*« i »*praeternaturale*«; i u tomu smislu tumače »*effatum theologorum schoolasticorum*«, koji glasi: »*vulneratus in naturalibus*«, naime da je bio ranjen, u koliko je ostao bez nečesa, što mu je popunjalo narav i usavršivalo ju (privatio donorum praeternaturalium).

Ali i ovi teolozi nalaze se pred drugom poteškoćom, kojoj ne bih znao, kako bi se mógli ukloniti. Ta je poteškoća u ovomu. Ako su prvoroditelji bili obdareni »*integritate naturae*«, pa ako je ta »*integritas naturae*« u sebi imala »*concupiscentiam*«, kakva se i danas osjeća u ljudskoj naravi, koja se može protiviti racionalnom i volitivnom dijelu čovječijem (a takova je morala biti, jer inače Adam ne bi bio prekršio zapovijed), u čemu je dakle sastajala ta »*integritas naturae*?
 Oni bi mogli odgovoriti: »*integritas naturae*« u tomu je bila, što je »*concupiscentia minus intensiva*« bila tada, nego li je sada. Pa zbilja oni stoje za to, naime da »*concupiscentia*« u stanju nevinosti nije bila takova, kakovu sada osjeća čovjek. Pa navode i neke razloge, za što je sada intenzivnija nego li je u Adamu bila. Sada biva pojačana krivim odgojem, zlim primjerima, svojim grijesima i grijesima roditelja itd. . .

Ovi razlozi ne zadovoljavaju. Jer kriv odgoj, zli primjeri, grijesi itd. to su već plod intenzivnosti naših nižih žudnja (*concupiscentiae*). Ako su plod intenzivnosti *concupiscentiae*, nju oni pretpostavljaju i presuponuju, dosljedno ne mogu je pro-uzrokovati: intenzivnost žudnja uzrok je grijesima, zlim primjerima krivu odgoju, itd., a nijesu ovi uzrok intenzivnosti žudnja.

Trebalo bi naći drugi razlog, koji bi riješio poteškoću i zadovoljio.

Ovo pitanje ja rješavam ovako:

1. Žudnje iliti težnje niže strane u ljudskoj naravi čovjeku su priloggjene, naravne: on bez njih ne može biti, doklegod u njemu postoji sensitivna strana.

2. Takove žudnje bile su i u našim prvoroditeljima i prije njihova grijeha, jer im grijeh nije ništa oduzeo, što im je prirodno bilo.

3. Oni su obdareni bili darom »*integritatis naturae*«. Taj dar nije bila nemogućnost grijeha; taj je dar u tomu bio, što su prvoroditelji nadareni bili osobitom bistrinom uma i blagoćom volje, a ove moći nijesu bile ni malo smetane u svojim funkcijama (kao što to danas biva) ni vanjskim brigama, materi-

jalnom zaposlenosti, fizičkim bolovima, manjkavim ustrojem njihova tijela; a to sve danas može nepovoljno da utječe na razvoj i krjepčinu uma, koji je vogja čovjeku u svim njegovim poslima. Ova bistrina i krjepčina uma tako je jaka bila, da je gotovo absolutnu prevlast imala nad čovječijom voljom, a ova dosljedno nije se mogla lako zavesti od sensitivnih požuda, da im pogoduje i privoli na ono nešto, što bi razum kazao, da se nema dozvoliti. Drugim riječima: volja je stala pod gotovo absolutnom upravom razuma, a dosljedno i niže požude.

»*Integritas naturae*« bila je nužna posljedica dvaju drugih darova, a to su »*immortalitas*«, koja isključuje bolesti fizične, i »*insignis scientia*«, koja nosi jaku inteligenciju.

Ovo utvrđujem psihološkom činjenicom, koju iskustvo daje. Činjenica je psihološka, da čovjek, u komu je bistar razum dobro otanjen, lako, brzo i čisto vidi pristojnost ili nepristojnost ljudskoga djela, osjetljivom tezuljom omjeri povode, koji stoje za to, da se ta stvar, ako je pristojna, izvrši, ako li je nepristojna, izbjegne. Teže će takov um pristati uz nepristojnu stranu, pa stajalo ga to i muke, jer će čisto i jasno vidjeti, da ta muka nije ništa prama plemenitosti i krasoti, koju će počinuti uz tako malenu i neznatnu trpnju. Obrnuto, umna ništica, u koje je um otupljen, zamaglen, teško da će održati prevlast nad voljom, koja stoji pod uplivom nagona nižih požuda; slabi um za to krjepčine ne ima, a volja se okrene da služi slijepo jačemu gospodaru: sensitivnim požudama, koje su jače od uma te povlače volju za sobom, nju tiraničkim lancima sputaju.

4. Nakon pada izgubili su »*dona praeternaturalia*« a to su: »*donum insignis scientiae*« i »*donum immortalitatis*«, a budući da je na ovima bila oslonjena »*integritas naturalis*«, to su i ovu izgubili.

5. Potomci Adamovi ragjaju se lišeni »*donis praeternaturalibus*«. Odnosi sensitive strane u čovjeku prema razumnoj i voljnoj ostaju isti danas u čovjeku, kakovi su bili u praroditeljima. Razlika je ova, da je sada »*concupiscentia*« jača, nego li je prije bila, ali ne absolutno jača, već samo relativno, u koliko je naime u čovjeku slabija inteligencija, a takova je postala uslijed istočnoga grijeha, te nije sposobna da upravlja voljom i nižim strastima »*modo despotico*«, već jedva »*modo politico*«, kako je to zapazio stari Aristotel, a nakon njega sv. Toma.²⁷

²⁷ Vidi već gore navedeni citat.

II. Drugi dar, kojim je bio Adam obdaren, jest: *immortalitas corporis et animi* sa svim onim uvjetima, koje nosi sobom neumrlost, kao zdravlje tijela, odsutnost svih uzroka, koji su mogli poremetiti normalno fizično stanje Adamovo, duševna mirnoća, odsutnost briga, itd. . . I ovaj drugi *donum praeternaturale* bio je znamenovan u »*paradisus voluptatis*«, kamo je Bog bio smjestio prve naše roditelje.

Stara je prepirka bila sa Pelagijevcima o neumrlosti naših praroditelja, koja se je ponovila u XVII. vijeku sa Socinom. Sveopće je inače mišljenje sv. Otaca, da je Adam bio obdaren i tjelesnom neumrlosti. O ovomu mišljenju bilo je govora u crkv. saborima Milevitanskom II., Arauzikanskom II., pa i u saboru Tridentskomu spominje se ovim riječima :

Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus . . . anathema sit²⁸

Valja priznati, da Trid. sabor čisto ne govori o tjelesnoj smrti, već naprosto o smrti; ne može se stoga kazati, da je ova stavka tu bila svečano definovana. Može se ipak ova nauka braniti kao *certa* s obzirom na osugjenu propoziciju Bajevu: „*Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium sed naturalis conditio*“²⁹ i s obzirom na sv. Oca. Sv. Augustin na pr piše: „*Aliud est non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis. . . Mortalis conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris*“.³⁰ Razlozi, koje bogoslovi navode, neka se vide kod sv. Tome.³¹

III. Adam je bio obdaren osobitom histrinom uma, koja mu je pribavila vanredno znanje. I taj *donum praeternaturale* bio je znamenovan u riječima »*paradisus voluptatis*«. Sv. Augustin piše: „*Neque secundum christianam cogitatis fidem, qualis factus sit Adam, qui universis generibus animalium vivarum nomina imposuit; quod excellentissimae iudicium fuisse sapientiae in saecularibus litteris legimus. Nam ipse Pythagoras, a*

²⁸ Sess. V. c. 2. ²⁹ Prop. 78. v. Denziger. Enchiridion n. 1078. ³⁰ De Genesi ad litteram. L. VI. c. 25. ³¹ I. c. q. 97. a. 1.

quo philosophiae nomen exortum est, dixisse fertur: illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indidit rebus".³² Drugi sv. Oci tvrde, da Adam nije postepeno pribavljao znanja, već da mu je to bilo podijeljeno odmah u prvomu času stvorenja. S. Kiril Aleksandrinski n. pr. veli: „Διάτοι τοῦτο καὶ ὁ προπάτωρ Ἀδάμ οὐκ ἐν χρόνῳ καθάπερ ἡμεῖς τὸ εἶναι σοφὸς ἀποκειρδάνας δρᾶται“.³³

Teolozi navode razloge tako zvane kongruencije. Sv. Toma na pitanje: „Utrum primus homo habuerit scientiam omnium“ odgovara ovako: „Respondeo dicendum, quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam (ovo je i Aristotelov nauk, koji istražuje, da li je prije »actus« ili »potentia«, pa zaglavljuje, da »actus« mora da bude prije nego »potentia«, jer inače ne bi ništa postalo bivati, da nešto prije ne postoji što biva), quia ea quae sunt in potentia non reducuntur ad actum, nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia (ovdje sv. Toma govori ono, što je sv. Augustin. na drugomu mjestu — o komu sam govorio — nazvao »rationes primordiales«), ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum (razumije se drugih individua u okviru iste vrsti). Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per institutionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest aliquis instruere, nisi habeat scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet homines naturaliter cognoscere possunt. — Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum non solum requiritur cognitio eorum, quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum, quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem necessarium est nobis cognoscere, quae fidei sunt. Unde de his supernaturalibus tantam cogni-

³² Opus imperfectum contra Jul. L. 5. c. 1. ³³ Cfr. Katschthaler. Dogm. Spec. T. I. 500.

tionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. Alia vero, quae nec naturali studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit, sicut sunt cognitiones hominum, futura contingentia et quaedam singularia, puta quot lapilli jaceant in flumine et alla hujusmodi.³⁴

Sv. Toma dijeli znanje istinâ, koje se naravnom jačinom umnom mogu dokučiti, od istinâ, koje nadilaze umne ljudske sile. I jednima i drugima je bio Adam obdaren, a to se je pristojalo, jer je on imao biti glava, roditelj i odgojitelj svega ljudskoga naraštaja, a to njegovo znanje toliko je zahvaćalo, koliko mu je i trebalo kao glavi, roditelju i odgojitelju.

Znanje Adamovo nije bilo nadnaravno, i ako se je protezalo na spoznaju nekih nadnaravnih istina, već narav ljudsku upotpunjalo i usavršivalo do visokog stepena, ali uvijek u mējama same prirode te preko tih granica nije poseglo. Razlika je izmegju znanja sadanjega i prvoga čovjeka u intenzivnosti, bistrini i gradaciji.

Nije ispravno, što uče Hirscher, Günther i drugi o znanju prvoga čovjeka. Uče oni naime, da je prvi čovjek zbilja bio obdaren izvrsnim umnim svojstvima, ali da su se ta svojstva u njemu postupice razvijala i usavršivala. Günther još dalje ide te uči, da je trebalo da Adam primi od Boga zapovijed, a on da se odluči na posluš ili neposluš, te tim svojim činom praktički sazna, u čemu je čovječija sloboda.³⁵ Razlog, što ti teolozi navode, ovaj je: kada je zmija kazala »*eritis sicut Dii scientes bonum et malum*«, da Adam nije za to znao, jer inače da je znao, ne bi bio zaveden. Na ovaj razlog odgovaram: »*eritis sicut Dii scientes bonum et malum*« mora se shvatiti u prenešenom smislu. Tu je alegorijski govor, pod obvojem kojega krije se ova misao: *eritis sicut Dii* t. j. kada otresete sa sebe jaram vama naložen naravnoga zakona, ne ćete biti podvrgnuti Bogu, dosljedno bit ćete mu ravni; a »*scientes bonum et malum*« znači, znaćete praktički što je zlo, kada prestupite taj zakon, a što li dobro, kada ga se budete držali. Odgovor na ovaj razlog drugih teologa ne čini mi se da može zadovoljiti. Inače ću se na drugomu mjestu opet povratiti na ovaj govor.

³⁴ Summa theol. p. 1. q. 94. a. 3. ³⁵ Vorschule. t. 2. p. 72. — kod Katschthaler, Dogm. spec. t. I. p. 499.

IV. Adamu je podijeljena vlast — kao razumnom stvorenju — nad svim stvarima. A to je znamenovano bilo u »*paradisus voluptatis*«. Da je Adam imao vlast nad čitavim stvorenjem, vidi se iz ovih riječi: »*Et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra. . . Dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animalibus, quae moventur super terram. . .*»³⁶

Razlika, što prolazi izmeđju sadanjega stanja i Adamova, u tomu je, što je onoga puta priroda potpuno podvrgnuta bila prvoroditeljima, a sada samo djelomično. »*Erat enim, piše sv. Toma, haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit (De remissione peccatorum l. c. 16)*»³⁷ . . . *inobedientia ad hominem eorum, quae ei debent esse subjecta, subsecuta est in poenam ejus, eo quod ipse fuit inobediens Deo*«. ³⁸

Ovi darovi, kojima je bio obdaren Adam, stvarali su mu stanje mira, čestitosti i blagote, što sv. Augustin ovako opisuje: „Vivebat itaque homo in paradiso (u tomu stanju), sicut volebat, quamdiu hoc volebat, quod Deus jusserat. Vivebat fruens Deo, ex quo homo erat bonus; vivebat sine ulla egestate, ita semper habens vivere in potestate. Cibus aderat, ne esuriret, potus ne sitiret; lignum vitae, ne illum senectia dissolveret (opsluživanje moralnoga zakona podržavalo je u Adamu život duševni, jer je grijeh smrt duše, i život tjelesni, jer ne bi bio postao smrtnan, da nije prekršitelj bio zapovijedi). Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis ejus sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, ita in ejus habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum, gaudium perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat *charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*; atque inter se conjugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia, et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum“.³⁹

³⁶ Gen. I, 25. ³⁷ Sum. theol. p. I. q. 95. a 1. ³⁸ Sum. theol. p. I. q. 96. a. 1. ³⁹ De civit. Dei. L. XIV. c. 26.

Ovoga stanja čestitosti i blagote, što je sv. Augustin opisao, nalaze se spomeni u narodnim predajama različitih naroda istočnih. Poznata je n. pr. priča o nekom »zlatnom doba«. Plato piše u djelu svome »Politikon«: kada je hranio Bog prve ljude i njima bio čuvarom, kao što sada čovjek, božanstvena životinja, pase životinje nižega stepena. Bijahu goli i većinom prebivahu pod vedrim nebom. — „Oni prvi ljudi bili su blizu bogova, najljepše su bili naravi i najbolji provodili život, stoga bi prozvano to doba zlatnim“.⁴¹

Vergil piše: „Ante Jovem nulli subigebant arva coloni — Nec signare quidem, nec partiri limit ecampum“.⁴² — Ovidius: „Aurea primum sata aetas“.⁴³ — Tibullus: „Quam bene Saturno vivebant rege“.⁴⁴ — Strabo: „Nekada je sve bilo puno pšenična i ječmena brašna, kao što sada zemlje. Iz nekih vrela teklo je mlijeko a iz drugih voda, a opet bilo je izvora, koji su nam davali vlna, meda i ulja. Ljudi ti iz obijesti ὑπὸ πλημμονῆς . . . και τρυφῆς) došli su do svagje. Jupiter stoga ukine to nesnosno stanje“.⁴⁵

„U doba — čita se u knjizi „King“ — prvog neba vladala je čista ugodnost i savršeni mir. Tada nije bilo mjesta ni truda ni brigi ni boli ni zločinu: sve je tada bilo podvrgnuto čovječjoj volji“.⁴⁶ — Kako se razabire iz ovoga da je bilo mišljenje kod starih naroda o nekome čestitom vremenu, kada su se prvi ljudi osjećali i bili zbilja sretni. Ova se čovječja sreća opisuje dakako raznovrsnim bojama i potezima, a to prema pojmu sreće i čestitosti, što su pojedini narodi stvorili; ali kod svih je temeljna ideja ista — čestitost, kao što je i u Genezi izražena alegorskim govorom »perivoja ugodnosti«. — Kapp piše: „Communis est omnium fere nationum omnis aetatis opinio de

⁴⁰ Θεὸς ἔνεμον αὐτοὺς αὐτοὺς ἐπιστατῶν . . . κατὰπερ νῦν ἄνθρωποι ζῶον ἢν θεϊότερον ἄλλα γένη φανλότερα αὐτῶν νομεύουσιν. Γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστροποὶ θυραυλοῦντες τὰ πολλὰ ἐνέμοντο. (Opera. Paris 1578. t. II. p. 271.) ⁴¹ Τοὺς παλαιοὺς καὶ ἐγγὺς Θεῶν γεγονότας, βελτίστους τε ὄντας φῶσει καὶ τὸν ἄριστον ἐξηκούας βίον, ὡς χρυσοῦν χρόνον νομίζεσθαι. (Varro. De re rustica. I. I. c. 2.) ⁴² Georgicon lib. I. v. 125. ⁴³ Metamorph. lib. I. v. 89. ⁴⁴ Eleg. lib. I. 3. v. 35. ⁴⁵ Πάντα ἦν ἀλφίτων καὶ ἀλεύρων πλήρη, καθάπερ καὶ τὸν κόνωος. Καὶ κρῆναι δ' ἔρρεον αἱ μὲν ὕδατος γάλακτος δ' ἄλλαι, καὶ ὁμοίως αἱ μὲν μέλιτος αἱ δ' οἴνου τινὲς δὲ ἔλαιον ὑπὸ πλημμονῆς δ' οἱ ἄνθρωποι καὶ τρυφῆς εἰς ἔθρον ἐξέπεσον. Ζεὺς δὲ μισήσας τὴν κατὰστασιν ἠγάπησε πάντα. (Lib. XV. p. 250 t. II. Oxon. 1807.) ⁴⁶ Widischmann- Philosophia in progressu historiae mundi v. 1. Lect. I. p. 206. —)

aureo saeculo; hoc est de vita longe beatissima, quam prisca gens mortalium hac in terra egerit. Eam vitae beatitudinem etsi pro suo quisque ingenio ac sensu informat, in eo tamen ad unum omnes consentiunt, ut omne genus aerumnarum atque imbecillitatum, quas hominum societas et cultus vel affert vel auget, ab his generis humani incunabulis procul plane abjiciendum censeat".⁴⁷

14 Prigovor i odgovor.

„Zlatno je doba“ plod fantazije. Dosada, koju bûde u čovjeku nevoljne prilike sadanjega i u opće čovječjega života, učinila je, da čovjek izmisli neko čestito stanje, u komu je nekada živio, pa tim da sebe tješi i ublaži nesnosljivu dosadu sadanjeg života.

Ovo je prigovor, koji je već više puta bio izrečen drugom formom al istim sadržajem.

Odgovaram. Dosada sadašnjosti ne ublažuje se pomisli na čestitost (i da je realno ta čestitost bila) prošlosti. Takova pomisao može u najviše slučajeva pojačati dosadu i tugu mjesto da ju ublaži. To je psihološka činjenica iskustvom utvrđena. Nada neka — pa bila baš i na posve slabu oslonu — bolje budućnosti može patniku razgaliti čelo, dosadu umanjiti, bol ublažiti. I ovo je psihološka činjenica. Za što bi čovjek hitlo za nečim, što će mu donijeti nešto, čemu se on hoće da ukloni?

Ovaj odgovor pretpostavlja, da je čestitost zbilja postojala. A što bi se imalo kazati, da takove čestitosti nije nikada bilo?

Čovjek se može tješiti iluzijama, i on se doduše mnogo puta i tješi; ali sve te iluzije odnose se na nešto, što će biti i oslonjene su na neku nadu, kojoj i ako je oslon iluziran u zbilji, čovjek misli, da nije iluziran već realan; ali se čovjek nikada ne tješi nečim, česa nije nikada bilo u prošlosti, i on uvjeren, da toga nije bilo.

Nastavit će se.

⁴⁷ Scripta varii argumenti. Pars. I. (cfr. Perrone. Praelectiones theol. Romae 1841. vol. 4. pag. 168. —).

