



## Cap. II. et III. Geneseos.

(Nastavak.)

O. Urban Talijski.

Versic. 9. „Lignum vitae in medio paradisi, lignumque scientiae boni et mali.

U egipćanskim, babilonskim i perzijskim tradicijama nalazimo spomen neke vrsti drveta, koje je obavito tajinstvenom koprenom. Primitivna nauka kolijevke čovječanstva bila je zajednička svim kasnijim naraštajima, koji su se pocijepali u raznovrsne narode i kasnije poprimili svoja osobinska i značajna obilježja. Nauka, koja je išla od koljena na koljeno, prolazila je odjevena u različitome ruhu, naročito onomu, što se mili vrlo orijentalcima, a to je simbol, alegorija i t. d. Ovo nije moglo a da ne bude sad amo sad tamo nešto taknuto, a nauka tu ukrita da ne bude tumačena na više načina, na što je utjecao dakako razmak dulji ili kraći vremena, koji ju je dijelio od njezina izvora. — Ne bi se moglo ničim dokazati, da ovo tajnovito stablo rečenih naroda nema nikakove srodnosti sa „Arbor vitae“ Mojsijeve Geneze; što više, ako bi se štogod dalo iznijeti o tomu pitanju, bilo bi tomu u prilog, da to „drvo“ i tamo i amo protječe iz istoga izvora. Vidi se na asirskim monumentima to tajnovito drvo u formi gotovo jednoga čempresa. Otud, odovud drveta vidi se svećenikova slika, koji drži u ruci čempresov plod u pozi dubokoštovanja i kulta prema tajinstvenom drvetu.<sup>48</sup>

U kolekciji, što je izdao na svjetlo Felix Lajard, poznat je dobro užoj javnosti babilonski cilindar, koji nam prikazuje drvo

<sup>48</sup> O različitim formama svetoga drveta može se vidjeti Bonařia „Babylonian and Oriental Record. Dec. 1888. jan. febr. 1889. — Schrader: „Die Palme als heil. Baum auf den babilonisch-asirischen Denkmälern. Monatsschrift der Berlinischen Akademie. 1881. — Cfr. Vigouroux: „La Bible et les Decouvertes Modernes, etc. — Paris 1896.

pruženim granama u nakrst, a otud i odovud drveta dvije osobe, sjedečki muško i žensko, što se razabira odatle, što jedna imade na glavi rogove, znak jakosti (čovjek), a druga obavitu glavu maramom, koja joj po svoj prilici podvija kose (žena). Iza žaninih legja u vertikalnom pravcu vidi se vijugasta zmija.<sup>49</sup> — Nalazi se pak i takovih tajnovitih drveta, koja su zakružena sa sedam zvijezda velikoga medvjeda, suncem i mjesecom.<sup>50</sup> Takovih slika nalazi se urezano na grobnim spomenicima kod Egipćana.<sup>51</sup>

Već osamnaestoga stoljeća bio je iskopan ispod ruševina Tebanskih jedan hieroglifski spomenik, koji je Nordon opisao ovako: „Si je ne me trompe il y est fait allusion à la chute d' Adam et de Eva. On y a représenté un arbor vert, a la droite du quel est un homme assis tenant à la main droite quelque instrument, dont il semble vouloir se defendre contra une petite figure ovale couverte de caracteres hieroglyphique, que lui présente une femme, qui est debout a là gauche de l' arbre, pendant que de l' autre main il accepte ce qui lui est présenté. Derriere l' homme parait une figure debout, la tête couverte d' une mitre et qui lui tend la main.“<sup>52</sup> — U stihovima Appolonia Rhoda čita se:

.. ὦ ἐνι Λάδου

Εἰσέτι πὸν χθιζὸν πανχρύσεια ῥέειτο μῆλα  
Χώρω ἐν Ἀτλαντος χθόνης ὄφρα ἀμφὶ δὲ Νύμφαι  
Ἑσπερίδες ποίπνον ἐφιμερον αἰείδουσαι.<sup>53</sup>

(„Gdje je do jučer zlatne jabuke čuvao u Atlanskoj zemlji Ladon, domaća zmija a oko nje Ninfе Hesperidske pjesmu ugodnu pjevajući.)

U tajnovitomu ovomu slikovnomu pismu kriju se dakako tajnovita značenja. Proučavajući ove slike i priče, isporegjujući ih megjusobno, obazirući se na mjesta, gdje su položene i naslikane bile pa i na sve maglovite predaje, koje su nam osa-

<sup>49</sup> Recherches sur le culte de Mithra. 1847. — <sup>50</sup> F. Vigouroux. La Bible et les Decouvertes etc. P. I. p. 273. — <sup>51</sup> Ancessi „Atlas géographique et archeologique. 1876. — Lenormant: Histoire ancienne del Orient. Cfr. Vigouroux, loc. cit. — <sup>52</sup> Cfr. Perrone. Praelect. theol. vol. IV. Romae 1841 pag. 198. — <sup>53</sup> Argonauti. IV. v. 1396. — Cfr. J. G. Hasse. „Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte. — Tko bi želio vidjeti drugih primjera, naći će ih u djelu već napomenutu: Vigouroux „La Bible.“ etc.

kačene doprle do današnjih vremena, moglo bi se možda ovo dvoje ustanoviti nekom dosta visokom vjerojatnosti. A to je: *nadprirodni, vječiti život, koji sobom nosi blaženstvo čovjeku.*

Pod obvojem alegorskog govora »*Arbor vitae*« Geneze krije se ovo značenje: Adam je bio stvoren i obdaren nadnaravnim darovima, koji su mu nosili upokojenje i blagotu (*paradisus voluptatis*), ali je međutim tu bio i »*Arbor vitae*«, to jest naravni moralni zakon, kojemu se je Adam morao pokoravati, ako je htio živjeti životom vječitim i blaženim, što mu je nosilo opsluživanje toga moralnoga zakona, koji mu je uklesan bio u srcu, i put mu kazao k njegovoj svrsi: blaženstvu.

Napominje se tu i drugo drvo, a to je »*Arbor scientiae boni et mali*«, a što značenuje slobodnu volju (*liberum arbitrium*), da može čovjek — ako hoće — pristati i pokoravati se moralnom zakonu, i ako ga je volja odstupiti od toga zakona, ali uz uvjet, da će u prvomu slučaju živjeti, a u drugomu umrijeti i duševno i tjelesno, jer moralni zakon podržaje i jedan i drugi život. Zove se »*Arbor scientiae boni et mali*«, ne kao da u Adamu ne bi bilo znanja, što je dobro moralno i zlo, već u koliko bi on bio praktičnim načinom saznao, što je zlo i dobro, kada bi zlo upotrijebio svoju slobodu prekršujući moralni zakon. Imade egzegeta, koji poriču, da je ovdje govor o dvjema drvetima, već da je to jedno te isto drvo. To neki čine stoga, što im takova tvrdnja potyrgjuje bolje, što bi oni htjeli, da je naime Mojsijeva priča iranskoga porijetla, dosljedno neoriginalna. Bilo ili ne bilo Mojsijevo pričanje ovisno o iranskom, odatle se ne može ništa izvesti, što bi obaralo istinitost i utvrgjivalo neistinitost Mojsijeva pripovijedanja. Kao što originalnost pisanja ne znači sve isto što i istinitost napisanih ideja i stvari; tako i upotrebljavanje dokumenata historijskih ne znači neispravnost pisane historije: to nijesu identični pojmovi: ti se pojmovi ne poklapaju. Suvišno bi bilo ovdje napominjati, jer je to i preveć dobro poznato, da Mojsije nije savremenik bio svih onih činjenica, o kojima nam priča, on je to morao crpsti ili iz pisanih dokumenata ili iz usmene predaje, i on se je tako i poslužio. Ako se kaže, da u Pentateuchu imade historijskih Adamskih, Nojevskih, Abrahamskih, Antemozajčkih dokumenata, koje je pisac mogao usvojiti, ne bi bilo kazano nešta nevjerovatna ili nešto,

što se ne daje sljubiti s istinom ili s božanskom inspiracijom: to ustvrditi bilo bi ustvrditi nešto što jest.

Ovoliko glede mišljenja o vjerodostojnosti Mojsijevega pripovijedanja, u slučaju da se je Mojsijevo pripovijedanje poslužilo iranskim izvorom. Što se tiče drugoga pitanja: da li Mojsije govori o dvjema različitim drvetima ili o jednomu samo, odgovaram, da se to imade saznati iz samoga konteksta, a ne iz nekakvih izvora, kojima se je Mojsije tobože služio, o čemu se ne ima ni dlake vjerojatnosti. Na ovom mjestu Mojsije čisto razlikuje dva drveta, »*arbor vitae*« i »*arbor scientiae boni et mali*«, dok na drugomu mjestu (a u sve govori dva puta) govori samo o jednomu i to »*arbor scientiae boni et mali*«, a o drugomu šuti. Šuti tu, jer nije trebalo da ga napominje. Ako je dakle govor na jednom mjestu o dvjema različitim drvetima, za što da ih stopimo u jedno samo? S toga nije logično, što piše Renan: „Jahvistična kompilacija smjestila je obadva drveta u sredinu raja, pa ih malo kasnije sad stapa skupa sad opet razlikuje; a to sve odatle potječe, što je izraelitski redaktor knjige Geneze uzajmio pripovijest o raju izvana, to jest iz iranske mitologije, ali nespretno skrpaio njene elemente“.<sup>54</sup> Rekao sam nije logično; jer i da je istina — što nije — da Jahvistični fragmenat stapa dva drveta u jedno, pa da ih opet razlikuje, odatle se ne može zaglaviti, da se je služio izvorom iranskim, gdje se govori o jednom samo drvetu, jer izmegju pisanja jahvističkoga fragmenta i iranskoga pričanja ne ima nikakove ni uzročne ni učinakne sveze, ili dajbar to nije dokazano. Koliko bi moglo biti vjerojatno, da Jahvista ovisi o iranskom dokumentu, toliko bi moglo biti vjerojatnosti, da ovaj zadnji ovisi o prvomu. Ali nije ispravna niti pretpostavka, da je Jahvista sad stopio dva drveta u jedno, sad opet razlikovao, već je istina ovo, da je na mjestu, gdje opisuje »*paradisum*«, razlikovao, a to stoga, što je trebalo da razlikuje tu dva stabla; a na drugom je mjestu samo govorio poimence o jednomu, jer mu trebalo da napomene samo jedno drvo.

Vers. 10. 11. 12. 13. 14. Et fluvius egrediebatur etc.

Ovdje se govori o izvoru i rijekama, koje teku raznim pravcima i prolaze kroz različite zemlje. Mislim, da ovim nije

<sup>54</sup> Le origines de la Bible, u „Revue dex deux mondes“ 15 mar. 1886. pag. 247.

ništa osobita znamenovano, već je tu dodano, da bude ukrasom alegorije (ad ornamentum dicta). Te rijeke nijesu realne, metnute tu naumice, da označe možda zemlju, gdje je Adam živio u čestitomu svome stanju, u kojemu ga je Bog stvorio. Ovo moje mišljenje oslanja se o to: Što 1. takovih rijeka bar dan danas i za istorijskoga vremena nije bilo. I ako prijevod LXX zove Eufkrat i Tigris, dvije rijeke, koje zbilja i danas postoje, toga u jevrejskoj matici nema. Ali ako su LXX htjeli nepoznata imena rijeka jevrejske matice označiti imenima rijeka, koje su bile njima poznate, to su samo učinili sa Tigrisom i Eufkratom, ali druge dvije rijeke Phison i Gehon ostale su i njima i možda i njihovim nagagjanjima *incognita*. Ako rijeke Phison i Gehon nijesu drugo no imaginarne rijeke (a takove valja da budu, jer im mjesta nema na geografskoj karti, kako ću to bolje pokazati niže), zašto da budu druge dvije realne, to jest, Tigris et Eufkrat? — 2. Među tumačiteljima i starijim i novim o pitanju, koje se rijeke imaju razumjeti pod imenima Phison i Gehon, vlada potpuno nesporazumljenje, konfuzija prepletena sa geološkim apsurdima i geografskim neistinama. Nekima je (J. Flavius) Gehon sadašnji Nil, a Phison sadašnji Ganges. Al opet to ne mogu da prihvate drugi, jer sebi postavljaju pitanje: „u kojoj zajednici stoji Nil i Ganges sa Tigrisom i Eufkratom?“ Opet drugi neki govore, da takova kriterija, kojima se hoće da označe rijeke, ne vrijede, jer da rijeke kroz vijekove mijenjaju svoja korita i tok<sup>55</sup>; stoga, ako sada neke rijeke nijesu u nekom doticaju, to je moglo biti prije. Ne može niti to da zadovolji, jer tom pretpostavkom, da rijeke mijenjaju svoje korito, pitanje je: kako se smije ustanoviti i nekom kategoričkom afirmacijom ustvrditi, da je mjesto „paradisus-a“ bilo negdje u Armeniji ili izmegju Eufkrata i Tigrisa? A ne bi li se s istim pravom moglo ustvrditi, da je bilo negdje okolo izvora Nila, ili u Abisiniji, ili na kojem drugom mjestu?

Iznosim ovdje da razvidim mišljenje i obrazloženje jednoga izmegju drugih egzegeta, koji pristaju uz literarno i historijsko tumačenje ove točke. „Zemaljski raj nosi ime — ovako piše rečeni egzegeta — samoga mjesta, gdje je bio smješten. To se mjesto zove Eden. Eden znači radost. . . Biblija označuje mjesto, gdje je bio zemaljski raj govoreći, da je bio *s istočne strane* Palestine i da su odatle polazile četiri rijeke. Te su rijeke

<sup>55</sup> Petavius: „De Opere sex dierum“.

Phison ili Phase starih klasika, a danas je to rijeka Rion, koja obilazi zemlju Hevilath, gdje ima zlata, kako nam to kaže Biblija, to jest, ta rijeka teče kroz Kolhidu, zemlju punu majdana, kamo su išli Argonauti da traže zlatno runo. Druga je rijeka Gehon, iliti Araxes, koju i danas u Perziji zovu *Giun*, kako nam kaže Brugsch, koji je bio kod te rijeke.<sup>56</sup> Izvor je Araxesu blizu izvora Eufratova i istječe u Kaspijsko more. Zemlja Hus, koju ova rijeka prolazi, jest zemlja Cosseni (regio Cossaeonorum). Treća je rijeka Tigris, koja izvire na sjeveru Diar-bekira daleko od izvora Eufratova okolo pol sata hoda. Eufrat je rijeka četvrta, o kojoj govori Biblija. Ove sve četiri rijeke natapale su zemaljski raj, a budući im svima izvor u Armeniji, slijedi, da je zemaljski raj bio u Armeniji, u plodnim dolinama onih zemalja, koje su i danas najplodnije na svijetu. Tako su plodne, da se u velikoj dolini Diarbekir-a do dva puta preko godine žanje pšenica i ječam. Brežuljci izmegju Merdin-a i Diarbekira zaodjeveni su vinogradima, a kutovi uvala vrto-vima i voćnjacima. Inače potop i drugi kataklizmi, koji su poremetili nekoje dijelove zemlje, moguće je, da su preobrazili topografiju mjesta, gdje je bio zemaljski raj, naročito, ako su nastali — kao što neki misle — novi lanci brda, koji prije opstojali njesu, ili ako su upali neki visovi, ili ako su uvale ili valovite ravnice postale brdoviti klanci. Svakako četiri rijeke sa zajedničkim izvorom postoje; stoga nam je nužda kazati, da nas Mojsije nije htio obdariti *mitom*, već nam pokazati zbiljsko i naznačeno mjesto, ondje naime, gdje sve četiri rijeke imaju svoj izvor, to jest u sredini i u granicama Armenije. Nakon ovoga tko bi htio ići tražiti „zemaljski raj“ u Paropamisiji ili u kojem drugom mjestu Indije, kao što neki kušaju da ga traže ili u Palestini, bilo bi sve jedno izgubiti se naumice slijedeći predrasude, i izgubiti kompas prave egzegeze.<sup>57</sup>

Ovakova egzegeza ne može da zadovolji, a to s ovih razloga:

1. Auktor govori, da je bio „zemaljski raj“ na istoku Palestine. Pretpostavlja se ovdje: a) da je pisan ovaj dokument u Palestini, što nije dokazano niti se može dokazati; pretpostavlja se: b) da jevrejska riječ **מִקְדָּם** hoće reći zbilja »sa is-

<sup>56</sup> Egypten und die Bücher Moses I. I. p. 29. <sup>57</sup> Cereseto. Istituzioni bibliche. Tom. II. Chiavari. 1893. pag. 723. nota 1304.

točne strane«, što takogjer nije izvjesno; govori se u istom dokumentu, da je Kerub bio postavljen **מְרֻבָּם** zemaljskoga raja da ga čuva, a to hoće reći, da ga je Bog postavio na vrata od raja i c) ako je zbilja zemaljski raj bio na istočnoj strani Palestine, nije mogao biti u Armeniji već na sjeveru ili na sjeveru istoku.

2. Nije istina, da sve četiri rijeke imaju izvor u Armeniji, a da bi ga i imale, ne bi bilo to dosta, jer tko se drži čvrsto slova, morao bi se i ovdje držati. Geneza ne govori »*ex Eden egrediebantur quattuor flumina*«, već se govori »*fluvius egrediebatur ex loco voluptatis ad irrigandum paradisum, qui inde dividebatur in quattuor capita*«. Dakle četiri rijeke bile su izvan „zemaljskoga raja“, a unutar bila je jedna. Kako sam kazao, nije ni to istina, da napomenute rijeke imaju svoj izvor u Armeniji. Rijeka Phison, za koju pisac kaže, da je današnji Rion, ne prolazi zemlju Kolhidu (današnju Mingerliju u Armeniji), već mu je izvor sa različitim pritocima negdje na podnožju Kavaskih brda. Kao što ova geografska tačka nije tačna, tako nije istinita ni premisa, iz koje izvodi pisac svoj zaglavak. On naime kaže, da su Argonauti išli tražiti zlatno runo u Mingerliju, dosljedno, da je tu bilo zlatnih majdana i dragulja. Ali, priča o Argonautima sve nešto drugo znači, nego li što misli pisac. Izvor rijeke Araxes doduše nije vele daleko od izvora Eufrata, ali kako da se dovede Tigris u neku zajednicu sa Eufratom i Araxom? Kombinacija dakako može se činiti svakojakih, pa bi možda i u ovom slučaju pomogla kombinacija, kada bi se kazalo, da se u prostoru, koji obuhvata duljinu po prilici 1000 kilometara, nalaze izvori svih četiriju rijeka: Riona, Araxa, Tigrisa i Eufrata. Ali opet i ta bi kombinacija propala, kada bi se uzelo na um, da na tom prostoru nijesu samo te četiri rijeke, već da ih imade mnogo drugih, od kojih su neke i veće i znamenitije, nego li je Rion, kao n. pr. Cyrus rijeka i Lucus. Ovakova egzegeza ne može umna čovjeka zadovoljiti, jer slični djetinjastoj igri. Čini mi se, da bi ovakovoj egzegezi patrole Augustinove riječi: »*nimis puerilis cogitatio*«.

3. Plodovitost tla ovisi o položaju, podneblju i drugim prilikama. Stoga su neke zemlje plodnije za ovu ili onu vrst usjeva, neke manje plodne; a opet imade ih, gdje neka vrst plodova uspijeva, a na drugom mjestu ne uspijeva. Čini mi se ne-

omjeren sud, koji bi matematičkom preciznošću htio ustvrditi, da je jedna zemlja ili provincija najplodnija apsolutno na čitavoj ovoj zemlji. Inače plodovitost tih zemalja nema ništa osobita: plodovita jest, kao što su i sve druge orijentalne zemlje u istim prilikama.

4. Što se tiče potopa, pa bio on universalan geografski i antropološki, bio samo parcijalan, nije mogao učiniti, da zemlja primi u glavnom drugu konfiguraciju. Postanak brdskih lanaca, uvala, visova, mijenjanje korita rijeka, postanak novih izvora itd., to je sve nastalo kroz dugi i nepregledni niz vijekova uslijed onih sila, što ih zemlja u sebi nosi zatvorene, i onih drugih, koje obavijaju njenu koru; a te sile i danas neprestano, polagano i gotovo neopazivo rade razarajući, gradeći, mijenjajući zemaljsku koru. Potop nije mogao zamrsiti trag geografskom položaju, ako je ovaj ikada i zbiljski postajao.

5. Zaglavak je preveć smion kazati: tko bi drugdje kušao tražiti položaj „zemaljskog raja“, pokazao bi tim, da je izgubio kompas ispravne egzegeze.

Ovo su razlozi, koji me sile, da se odalečim od literarnog tumačenja ovdje navedenih rijeka, kao što i od čitavoga Mojsijeva pripovijedanja o „zemaljskom raju“.

Kazao sam gore, da su imena rijeka postavljena tu *ad ornamentum* i da vjerojatno ne imadu nikakova značenja. Philo<sup>58</sup> je prvi u rečenim rijekama vidio znamenovane četiri kardinalne krjeposti: pravdu, hrabrost, trijeznost i razboritost. Ovo bi moglo dođuše biti, ali je teško povjerovati, da je hagijograf u ovoj priči htio pridržati četverostruku diobu krjeposti, koju je prvi Plato uveo u etiku, u koliko se to dade razabrati iz filozofskih spisa, koji su iz starine doprli do nas. U slučaju da ova četverostruka dioba potječe iz starijih izvora, a da je u Platonovoj filozofiji samo odraz prastare neke nauke o razdiobi moralnih krjeposti, moglo bi stati, i značenje bi imalo ovo: kao što je zemlja perivoja trebala da bude natapana vodom izvora, da bude plodna i da se na njoj razvija bujno zelenilo, što ukrašuje i daje milotu perivoju: tako daju četiri kardinalne krjeposti, na koje se svagjaju sve druge, milotu duši, koja žive etičkim životom.

Imaće negju sv. Ocima nekih, koji i ako čitavu priču o „zemaljskom raju“ ne tumače alegorijski, ipak neke dijelove

<sup>58</sup> De Opificio mundi i u „De Agricultura“.



njezine tako tumače. Između drugih sv. Ambrozij u djelu »*De paradiso*«, kod riječi »*operari et custodire*«. Adama naime Bog smjesti u raj, da ga obragjuje i da ga čuva. Sv. Ambrozije nije mogao pojmiti (a ne dade se zbilja pojmiti), od čega je morao Adam čuvati taj perivoj, u onomu stanju, u kojem je on sam bio i kada su mu bile podvrgnute sve stvorene stvari; nije mogao pojmiti, kako je mogao i imao Adam da obragjuje taj perivoj, kada je tu sve cvjetalo, raslo i plodilo, a da nije trebalo ruke niti rada ljudskoga. Stoga je sv. Ambrozije bio prisiljen da one riječi protumači u prenesenom smislu. U riječi »*operari*« vidio je značenje »*ut nova in operibus quaerat*«, a riječ »*custodire*« protumačio je »*ut parva custodiat*«. Ovo je tumačenje doduše preveć nategnuto, ali bilo kakovo bilo, važno je to, što se nije dalo ni sv. Ambroziju da čitavo ovo pripovijedanje protumači *ad litteram*. U napomenutomu djelu sv. Ambrozije hvali Philonovo alegorijsko tumačenje ove tačke. »*Quia spiritualia judaico non capiebat affectu intra moralia se tenuisse ut diceret haec duo quaeri: opera in agro custodia in domo. Et quamvis paradisos operibus ruralibus non agebat, attamen quia primus homo lex posteritatis futurus erat, ideo legitimi etiam in paradiso specimen suscepit laboris, ut nos ad operationem et custodiam debiti officii et haereditariae successionis manus adstringeret.*»<sup>59</sup>

#### a) Prigovor i odgovor.

Kao potvrda tumačenja literarnoga o „zemaljskom raju“ navodi se svjedočanstvo Ezechielevo. Ovaj piše: *Eratque (Assur) pulcherrimus in magnitudine sua et in dilatatione arbustorum suorum: erat enim radix illius juxta aquas multas. — Cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei, abietes non adaequaverunt summitatem ejus et platani non fuerunt aequae frondibus illius: omne lignum paradisi Dei non est assimilatum illi et pulchritudini ejus. — Quoniam speciosum feci eum et multis condensisque frondibus, et aemulata sunt eum omnia ligna voluptatis, quae erant in paradiso Dei.*<sup>60</sup> — Iz ovih Ezechielevih riječi izvode ovo: Kada Ezechiel isporegijiva Asura sa cedrima i jelama „zemaljskoga raja“, znak je to, da on pretpostavlja realni opstanak cedara takovih i jela, dosljedno i realni opstanak „zemaljskog raja“. Ovo bi dakle bio prigovor.

<sup>59</sup> Cfr. Petavius. De Opere sex dierum. Theol. Cur. Compl. Migne: Parisiis. 1841. Tom. VII. pag. 1047. <sup>60</sup> Ezech. c. XXXI. 7 seqq.

Na ovaj prigovor ja odgovaram ovako: 1. Na ovom mjestu prorok Ezechiel upravlja govor Pharaonu, Egipatskom kralju. Napominje mu veličinu, jakost, sjaj i moć Asurova carstva, pa i njegovu oholost, napokon njegovu užasnu propast, radi koje »*contristatus est Libanus et omnia ligna agri concussa sunt*«. (Žalosno se smutio Libanon i potreslo se je sve drveće.) — 2. Da što bolje odskoči krasota i veličajnost Asurova carstva, služi se isporegijvanjem: zamišlja Asurovo carstvo kao veliko i jako stablo, pa to stablo isporegjiva sa drvećem (cedrima i jelama) u „zemaljskom raj“u. Dalje govori, da to drveće, koliko je god bilo visoko i jako, ipak nije se moglo mjeriti ni isporegijvati sa Asurom. — 3. Kada se nešto isporegjiva sa drugim, ne treba ono, čim se isporegjiva, da bude nešto realno, da bude neka historijska činjenica; može biti nešto idealno stvoreno; a tako i biva najviše kod pjesnika; čemu se daje neko znamenovanje, može biti samo odijelo jedne ideje, kao što je alegorija, parabola, pa može biti taj »*terminus comparationis*« ideja u obvoju alegorije sakrivena. Kada Ezechiel isporegjiva Asura sa „zemaljskim rajem“, isporegjiva ga sa pričom, a ne kaže ništa, da li je ta priča historijska ili što drugo: bila historijska ta slika, ili ne bila, njemu je sve jednako »*terminus comparationis*«. 4. Ezechiel ovdje pojetički govori, a pojetički govor (naročito Ezechielov) idealizuje slike, koje nijesu realne, al nam ipak živo i jako donose pred oči stvari, činjenice, osjećaje, ideje, te se nas jako doimlju. I u ovom samomu slučaju idealizuje u „zemaljskom raj“u cedre i jele, koje da su posagjene bile u „zemaljskom raj“u i kolike su veličine bile, to nam ne zna nitko kazati, pa niti Ezechiel, jer on tamo nije bio; tako personifikuje Asura drvetu, tako govori, da su brda Libanon proplakala, da su sva stabla zadrhtala itd., što sve dakako ima se shvatiti u prenesenom smislu; razumjeti to u oštro literarnom značenju, bio bi apsurd. Stoga Ezechielovo isporegijvanje uspješno postizava svoju svrhu, a da se i ne pretpostavi »*zemaljski raj*« realnim. Iz Ezechielova isporegijvanja ne može se ništa izvesti ni za realnost ni za nerealnost „zemaljskog raja“; već se samo izvesti može, da je Ezechielu bilo poznato Mojsijevo pričanje o „zemaljskom raj“u.

b) Prigovor i odgovor.

O drvetu, kod kojega je bila napastovana Eva, govori Salama: »*Sub arbore malo suscitavi te: ibi corrupta est mater tua,*

*ibi violata est genitrix tua*<sup>261</sup> Druge dakle knjige Staroga Zavjeta pretpostavljaju realni opstanak »zemaljskoga raja«. Odgovaram: 1. Ako se i dopusti ovdje, da hagijograf imade pred očima drvo »zemaljskoga raja“, vrijedi isti odgovor, što sam ga dao gore na prvi prigovor. Odgovaram: 2. Tu se ne misli niti iz daleka na »*lignum scientiae boni et mali*«. — Da ovo utvrdim, navodim ove razloge: Ovo mjesto sv. Pisma moglo bi se prema matici prevesti na dva načina. Prvi bi glasio ovako: „Ja sam te probudio ispod drveta dunje (*Cynodia vulgaris*), gdje te je tvoja mati rodila, gdje te je tvoja roditeljica dala na svjetlo“. Drugi bi bio ovi: „Ja sam ti podigao sa lica velo, kada smo bili pod stablom dunje (*Cynodia vulgaris*), gdje te je tvoja mati meni obećala, gdje te tvoja roditeljica sa mnom vezala“. — Uz Vulgatin prijevod »*corrupta mater tua*« i »*violata genitrix tua*« ne mogu pristati; taj se je prijevod naslonio na značenje kaldejske riječi תבל, što znači »*corrupt*«, pa i stoga se ne može poprimiti Vulgatin prijevod, jer teško da bi se moglo u tom u slučaju zahvatiti neki smisao, koji bi nešto značio.

Jevrejska matica ovako bilježi:

פַּתַּת הַתְּפוּחַ עוֹרְרַתִּיךָ שְׁמָה תְּבַלְתִּיךָ  
אִמְךָ שְׁמָה תְּבַלָּה יְלִדְתִּיךָ

Na prvomu je mjestu opaziti, da ovaj tekst bilježi vocalizaciju mušku zamjenice *tebe*, a prema tomu izgledalo bi, da ove riječi upravlja *sponsa* svomu *sponso*, ali da bi to tako bilo, porbrkao bi se vas smisao konteksta. Za što su Masoreti metnuli mušku zamjениčku (pronominis) vokalizaciju, a ne žensku, kako je to kontekst zahtijevao, ne znam kazati. Sirska verzija „Peschito“ pridržaje žensku vokalizaciju, pa su prama toj vokalizaciji i svi drugi prijevodi priregjeni. I ja se držim te vokalizacije. Razlog, za što pristajem uz drugi prijevod ovaj je:

תְּפוּחַ može značiti jabuku pa i dunju (u Dubrovniku

se zove „mrkatunja“ (*cynodia vulgaris*). Ova se je voćka osobito gojila u Palestini uz vinovu lozu, smokvu, šipak, datulu. Dunja je bila simbol bračne ljubavi. Novovjenčani jeli su prve dane svoga vjenčanja od ovoga voća, da bi imali ugodan i mirisan

<sup>261</sup> Cantica Cant. 8, 5.

zadah. Kada ovdje hagijograf govori „u sjeni (zakrilju) stabla dunje“, ne misli na neko topografsko mjesto ili na neko označeno drvo dunje, već misli na zakrilje čiste bračne ljubavi.

Riječ עֵיִר znači doduše bditi; u formi *Niphal* = *expergefactus*, u tomu *Piel* = *excitavit*;<sup>62</sup> ali u semitskim jezicima naročito u arapskomu korijen ove riječi imade i drugo značenje, a to je: »otkriti«, »svući« »ogoliti«. Kada bi se pridržalo prvo značenje riječi, izbio bi smisao nešto čudnovat i nevjerovatan, a taj bi bio: „ja sam te iza sna probudio ispod drveta, gdje te je tvoja majka rodila“; stoga volim pristati uz drugo značenje riječi, odakle protječe smisao naravniji, koji nam kaže prave snošaje izmegju dviju osoba, koje su se zamilovale. Smisao je ovaj: „Pod zaštitom sjene bračne ljubavi, ja sam ti podigao veo sa lica (ogolio ti lice) u prisutnosti tvoje majke, koja mi je tebe obećala i tebe sa mnom vezala“. Kazao sam, da je ovaj moj prijevod naravniji. Na istoku žene već udate i djevojke imale su lice zastrto velom. Ako bi se podigla sumnja, da li su djevojke bile pokrivena po licu, prestaje svaka sumnja i rješava se svaka prepirka bar za ovaj naš slučaj tim, što se izričito govori u »*Cantica Canticorum*«, da je ova djevojka išla licem pokrivenim. U pogl. V. v. 7. »*dignuše mi velo sa lica gradske straže*«, pogl. IV. 1. »*tvoje oči kao u goluba, koje se vide, kroz velo*«. — Još bih imao kazati razlog, za što sam se odalečio u prijevodu riječi, : רָבֵל, koja u formi *Piel* imala bi se prevesti »peperit«, »rodi«. Na ovo me je mišljenje dovelo to, što mislim, da su »*Cantica canticorum*« zbirka pjesama epitalamskih, koje su tako jedna uz drugu poredane, kao da tobož čine neku cjelinu. Sličnih pjesama imade i sada kod Arapa, a možda neke nijesu drugo već sadanje arapske te pjesme. Arapska riječ, koja odgovara jevrejskoj רָבֵל, imade značenje »svezati«, »sklopiti ugovor ili pogodbu«, pa je možda odatle nastalo značenje riječi רָבֵל = *pignus*, »zalog«, »jamstvo« kod Ezech. 18. 12. 16. 33.

Pristane li se na prijevod ili moj ili drugi, koji sam naveo, očitno izbija, da se tu ne misli govoriti de »*arbore vitae*« ili »*arbore scientiae boni et mali*« već o nečemu drugomu. I tim je odgovoreno na prigovor.

<sup>62</sup> Cfr. *Genesisius „Lexicon hebraicum et chaldaicum“* kod dotične riječi. Editio Hoffmann. Lipsiae 1847.

## c) Prigovor i odgovor.

Crkva u svojim liturgičkim knjigama smatra „zemaljski raj“ historijskim. Ona u bijelu subotu pri blagoslovu vode moli ovako: „Deus, qui te (aquam) de paradisi fonte manare fecit et in quattuor fluminibus totam terram (Paradisi) rigare praecepit.“ Crkva ne bi ovako molila, da „zemaljski raj“ i četiri rijeke nijesu bile realne. — Odgovaram: 1. Crkva do sada izrijeком nije kazala nigdje, da su četiri rijeke u „zemaljskomu raju“ bile realne. 2. Crkva unoseći u liturgiju riječi Geneze ne daje im drugo značenje, već ono, što im je dao onaj, koji ih je napisao. 3. Crkva navodeći one riječi u našem slučaju ne govori tim, niti se to može suponovati, da Crkva tumači rijeke ni realno ni alegorično. 4. Kada se aplikuju riječi ili činjenice — kao što to čini Crkva u svojoj liturgiji i sveti Oci u svojim spisima — aplikacija ne pretpostavlja, da je činjenica historijska i realna, jer može biti i alegorija. Tako — kada Crkva u svojoj liturgiji aplikuje — *in sensu accomodatitio* — riječi »*Cantica Canticorum*«: »*Dum esset rex in accubito suo nardus mea dedit suavitatem odoris*« ili: »*vox dilecti mei . . . en ipse venit saliens montes, transiliens colles*« ili: »*Veni de Libano sponsa mea, veni coronaberis*« itd., za cijelo ne misli, da se je sve ovo zbililo historijski, al ipak aplikuje.

Versic. 15. Tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum .. etc.

Stihovi, što slijede, 16. naime i 17., kažu drugim riječima, što je bilo rečeno pod alegorskim obvojem »*Arbor vitae*« i »*Arbor scientiae boni et mali*«. Već je bilo rečeno na drugomu mjestu: »*Plantaverat autem Dominus Deus paradysum voluptatis, in quo posuit hominem, quem formaverat*«, pa se ovdje opet povraća na istu stvar, jer govori »*tulit ergo Dominus Deus . . . et posuit eum in paradiso voluptatis*«.

Zapovijed, što daje ovdje Bog Adamu, da ne bi jeo od drveta razabiranja dobra od zla, tumači ono, što je rečeno pod imenom »*Arbor vitae*« i »*Arbor scientiae boni et mali*«, to jest moralni zakon, da ga ne bi prekršilo Adam i tim zlo upotrijebio svoju slobodnu volju, koja je slobodno mogla pristati ili ne pristati, držati se zakona i prekršiti ga, to jest, praktično saznati, što je dobro, što li zlo. Ovdje je još nešto dakako, što nije bilo prije rečeno, a to je *sanctio legis*. Nagrada je »*Paradysus voluptatis*«, to jest »*gratia sanctificans*«, »*insignis scientia*«,

»*integritas naturae*«, »*immortalitas*«; a kazan je »*mors*«, kojom bi Adam bio lišen svih onih darova i onog blaženstva, u komu ga je Bog bio stvorio.

Egzegete stariji i noviji muče se, kako bi protumačili riječi »*ut operaretur et custodiret illum*«, kada nije bio primoran Adam da obragjuje zemlju niti je trebovalo da čuva vrt. Sva ta tumačenja — od kojih sam već na drugomu mjestu nešto napomenuo — neuspješna su, ma bila ona ingeniozna, koliko god se hoće. A vas neuspjeh je u tomu, što se hoće, da se drže ovi egzegete literarnoga tumačenja. Pristane li se uz alegoričko tumačenje, sve nevjerojatnosti i svaki nesmisao prestaje.

Nije se čuditi, da se htjeio prikazati u odijelu osjetnih i prostih stvari, kao što je stablo, voće, i t. d. uzvišenu i filozofsku i teološku nauku. Orijentalcima je to posve obično.

Mit o Iksionu, kojega se kolo vrti naokolo; Sisif, koji goni ogroman kam uz brdo sa svom silom, a taj se kamen opet odmah skotrljava niz brdo; Tantal, koji umire od žegije, premda stoji kod rijeke, koja šumi hladnom vodom; Danaides, koji u posudi nosi vodu, da napuni bezdane badnje itd. ukričaju dubokih moralnih pouka. U Iksionu predstavljeno nam je kolo ljudske sreće, u Tantalu nevolje škrtaca, u Danaides-u oni, koji se dadu na sensualni užitak, u Sisifu ljudski život pun teških nevolja, koje traju do smrti, i t. d. Ovi ovdje navedeni primjeri i stotina drugih sličnih ovima to nam potvrđuju.

Versic. 18. »*dixit Dominus Deus, non est bonum homini solum esse, faciamus ei adjutorium simile sibi . . etc.*

Opazio sam na drugomu mjestu, da je bilo već govora u prvomu poglavlju o Adamovu stvorenju »*et creavit Dominus Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, masculinum et feminam creavit eos. Benedixitque eis et ait crescite et multiplicamini et replete terram, subjicite eam et dominamini piscibus maris et volatibus coeli et universis animantibus quae moventur super terram*«.

Ovdje je govor takogjer o stvorenju žene; a u riječima »*crescite et multiplicamini*« obuhvaćen je bračni vez, pa i vrhovna vlast nad čitavim stvorom »*dominamini*«.

Ako se ovo isporedi sa v. 15. i sljedećima pog. II., vidjet će se, da se tu govori opet o Adamovu stvorenju i Evinu, o vlasti Adamovoj i o bračnoj svezi. Moglo bi se pitati: zašto

se opet hagijograf povraća na istu stvar, ako je u prvomu poglaviju ostavio „creationis opus Dei absolutum“? Ja sam se dotaknuo tumačeći 13. vers samo jedne tačke i kazao, zašto se hagijograf na to povratio; ovdje valja da se osvrnem na sve druge tačke. Kako se god bude ovo poglavlje gledalo bilo sa stanovišta „teorije fragmenata“, bilo sa stanovišta teorije „historijskoga kontinuiteta“, ne smije se lakoumno shvatiti ovo naumično — prema momu mišljenju — ponavljanje. Ako je tu historijski kontinuitet, ne može da bude slučajno to ponavljanje, ako li su pak fragmenti, ti fragmenti ne govore jedno te isto, i ako govore o istoj stvari. Razlog — što neki navode — da se hagijograf povraća na istu stvar stoga, što na prvom mjestu (c. I.) govori o stvaranju u opće, a na drugomu (c. II.) govori o načinu stvaranja, ne čini mi se solidan. A to s ova dva razloga: 1°. Ako oni tu vide način stvaranja, moraju se, htjeli oni ne htjeli, u svim potankostima držati slova (stricte ad litteram interpretari), jer način, kako se izraguje koja stvar, dotiče se vanjske forme, a vanjska forma pada pod naša osjetila (vida, opipa, i t. d.) i valja je onako primiti, kako što naše oči vide, da se izraguje. A u ovom slučaju morao bi se pripisati Bogu najzgodniji antropomorfizam. Mislim, da dotični teolozi ne bi imali rado, kada bi im se predbacio „antropomorfizam“. — 2°. Tko kaže: ovdje je govor o načinu stvaranja, taj shvaća preveć nisko i preveć površno duboke ideje, koje se kriju u Sv. Pismu. Ozbiljan duh, koji se ne zavagja djetinjastim igračkama, pa i ne smatrao on Bibliju nadahnutom knjigom, teško će pristati uz ideju, da se hagijograf navlaš htio povratiti po drugi put da govori o stvaranju Adamovu i Evinu, a to s jedinom namjerom, da pokaže način, kako je Bog Adama i Evu stvorio; pa da Boga predstavi uti figuram, koji stvara čovjeka ex quadam praeexistenti materia. Ako se povraća po drugi put, tomu imade neki viši razlog. Na obadva mjesta govor je o prvotnom stanju naših praroditelja, ali tu se sve iste stvari ne ponavljaju, već jedno drugo popunjuje. Prema mome mišljenju ovako se popunjuju:

1. Na prvom mjestu (cap. I.) hagijograf namjerava da kaže i zbilja kaže stvaranje naših praroditelja; a na drugomu mjestu uza stvaranje ističe excellentiam humanae naturae nad drugim stvorovima, naročito životinjama, jer ako je čovjek ravan životinjama u pogledu tijela, ipak čovjek imade duh neumrli.

2. Na prvom mjestu govor je, da je čovjek stvoren ad imaginem et similitudinem Dei; na drugomu mjestu (cap. II.) ta se similitudo bolje obilježuje opisom „Paradisi voluptatis“, pod riječi kojega imade se razumjeti „gratia sanctificans“ na prvomu mjestu i rectitudo prema onomu „Deus creavit hominem rectum“.<sup>63</sup>

3. Na prvom mjestu (cap. I.) namjera je napomenuti „officium propagationis generis humani“; na drugomu mjestu (c. II.) namjerava istaknuti „vinculum matrimonii“ i svojstva te veze, a ta jesu: amor, concordia, indissolubilitas“, ljubav, sloga i nerješivost.

4. Na prvom mjestu govor je, da je Bog stvorio sve životinje iz zemlje, na drugom mjestu to se isto ponavlja, ali se tomu dodaje nešto, čim se kaže, da je čovjek gospodar i vlasnik svih životinja, a to stoga, jer je obdaren inteligencijom i znanjem, čega nema u životinja.

Versic. 19. 20. Formatis igitur ... adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea, omne enim ... etc.

U Sv. Pismu rečenica: „zvati koga njegovim imenom“ odaje veliko znanje i razbor u onomu, o komu se to izriče. Tako se čita u ps. 146: „qui numerat multitudinem stellarum et omnium eis nomina vocat“. Svrha je hagijografa slaviti ovdje mudrost i providnost Božju, što on izražuje gore navedenom rečenicom. Pitagora — kako nam kaže to sv. Augustin — držao je najmudrijim onoga, koji je prvi nadio imena svim stvarima. „Nam ipse Pythagoras, a quo philosophiae nomen exortum est, illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indixit rebus“.<sup>64</sup> A Cicero veli: „Quid? illa res quae tandem est, quae investigat occulta, quae inventio et excogitatio dicitur? Ex hacne tibi terrena mortalique natura et caduca concreta ea videatur? aut qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae visum est, omnibus rebus imposuit nomina?“<sup>65</sup>

Hagijograf gore navedenim riječima, koje se imadu shvatiti u prenesenom smislu, htlo je kazati dvije stvari: u Adamu naime da je bila vanredna umna moć i da mu je povjereno

<sup>63</sup> Ecclesiastes. 7, 30. <sup>64</sup> Opus imperf. I. 5. c. 1. <sup>65</sup> Tusculano:um, I. c. 25.



gospodstvo nad čitavim stvorenjem. Ova druga tačka bila je već u prvomu poglavlju iskazana riječima: „ut praesit piscibus maris et volatilibus coeli et bestiis“.

Philo piše: „Optime et impositionem nominum primo homini tribuit. Id enim opus est sapientiae et regiae dignitatis. Porro ille sapiens erat, qui a seipso didicerat, nec perdoctus fuerat, divina quadam id gratia consecutus, sed etiam rex erat. Est autem duci ac principi consentaneum unicuique subjectorum sibi proprium nomen assignare“.<sup>66</sup>

Umna vanredna darovitost dolikovala je praroditeljima, jer inače, kako opaža sv. Augustin, ono njihovo čestito stanje „ex ignorantia dehonestat error, ex difficultatibus cruciatus affligit“.<sup>67</sup>

Hagijograf nakon ovoga dodaje: „Adae vero non inveniebatur adjutor similis ejus“. Razlog, za što su ove riječi ovdje umetnute, dosljedno i pravo njihovo značenje, može se shvatiti, ako se obazremo na riječi malo više navedene, a te su: „Non est bonum esse hominem solum faciamus ei adjutorium simile sibi“. — Hagijograf ovdje hoće da istakne prednost čovječje naravi nad životinjskom i bračnu svezu u pogledu rasplogjenja ljudskoga roda. To je on učinio. Značenje onih riječi je ovo: Za rasplogjenje i podržavanje ljudskoga roda trebalo je čovjeku da imade drugaricu. No budući da se on svojim umom podiže nad sve životinje, što više, on gospodari njima, on ne smije tražiti takove drugarice u tomu pogledu megju životinjama, jer mu je tu nema; prava njegova drugarica u pogledu rasplogjenja jest ona, koja mu je u svemu slična: slična u onim svojstvima, kojima se on sam razlikuje od drugih životinja.

Vers. 21. 22. 23. 24. 25. — Immisit Dominus soporem in Adam, cumque obdormisset, tulit unam de costis . . . etc.

Sv. Augustin u svomu prvomu komentaru Geneze misli, da je „san“ bilo vigjenje neko prikazano Adamu, u kojemu što Adam vidl stvaranje Eve iz rebra njegova, da znači združenje, a što vidl napunjanje mesom onoga mjesta, što rebro ostavi

<sup>66</sup> De Mundi Opificio. Kod Petavija „De Opere sex dierum. Migne Theol. cursus. Tom. VII. pag. 1065. Paris. 1841. <sup>67</sup> De libero arbitrio. lib. III. c. 18.

prazno, da znači ljubav. „Et quoniam haec secretiori sapientia ipsam visionem secretam notione soporis significari arbitror, quem immisit Deus in Adam, quoniam ei mulier facta est. Ut enim hoc videatur, non est opus oculis corporeis, sed quanto quisque ab istis visibilibus rebus in interiora intelligentiae se cesserit, hoc est quasi obdormisceret. Ipsa enim cognitio veluti effectio mulieris de costa viri per conjunctionem significandam ..... in loco illius costae carnem adimplevit, ut hac notione insinuaretur dilectionis affectus ..... Non enim sic nominata est caro isto in loco, ut carnalem concupiscentiam significaret, sed isto modo potius, quo Propheta dicit: auferri populo cor lapideum et dari cor carneum ..... aliud est propria locutio, aliud figurata, qualis ista est, quam tractamus modo“.<sup>68</sup>

Sv. Augustin u drugomu svomu tumačenju ovako piše o ovoj tački: „I ja protiv Manihejaca, koji ne primaju Stari Zavjet, već ga psuju, napisah dvije knjige malo poslije svojega obraćenja, s namjerom da odmah pobijem njihove zablude, ili da ih bar potaknem da traže kršćansku i evangjelsku vjeru u knjigama, koje oni mržahu. I pošto meni tada nije uspijevalo, da sve doslovno (proprie) uzmem, što više, nešto mi se je činilo, da se i ne može ili jedva i teško doslovno protumačiti, da ne zakasnim, protumačih u kratko i jasno koliko sam mogao u prenesenom smislu ono, što nijesam mogao literarno, a to stoga da se Manikejci, ozlovoljeni duljinom pisanja i tamnosti raspravljanja, ne odbiju od moga pisanja. Znao sam ja dobro, što sam htio, ali nijesam naime mogao da sve protumačim ne u prenesenom smislu, to već u literarnom, a megjutim ne gubeći nade, da se može sve literarno razumjeti, ono sam napisao u prvomu dijelu svoje knjige. Jamačno ne bi se moglo zaviditi, dapače morao bi se pohvaliti onaj, koji bi htio sve, što je tu rečeno, protumačiti doslovno i razumjeti ne inače, nego li samo slovo nosi i mogao istodobno ubjeći psovka i propovijedati sve, što se sudara sa kršćanskom vjerom. Ali, ako nema drugoga izlaza, da se to, protumači, kako se Bogu dolikuje, već smatrajući to da su slike i zagonetke tu stavljene, imademo apostolski auktoritet, koji nam je protumačio mnogu sliku Staroga Zavjeta; držimo se puta, kojim smo naumili poći pomoću onoga, koji nas nuka da tražimo i da kušamo. Mi ćemo ove

<sup>68</sup> De Genesi contra Manichaeos. L. II.

slike, stvari protumačiti prema katoličkoj vjeri, spadale one na historiju ili na proročanstvo, a tim ne ćemo naškoditi boljemu i tačnijemu tumačenju, bude li ga Gospod objavio nama ili drugima. — Ovo smo tada pisali. Sada pak, kada je Gospod htio, da mi pomnijivije razgledajući stvari, možemo dokazati, da su one stvari pisane ne alegorijski već u pravomu značenju riječi, kao što smo gore htjeli pokazati, tako ćemo ispitati i ovo što slijedi o raj. <sup>69</sup>

U ovomu drugomu tumačenju sv. Augustin misli, da bi se moglo tumačiti i ad litteram. Ovo njegovo mišljenje nije tako odlučno i stalno; to se dađe razabrati iz cijeloga njegova pisanja: misli on, da bi se moglo, ali ne da bi se moralo, što više, on vidi tu osim slova tajnovito neko drugo značenje, kojemu pripisuje višu važnost nego li doslovnomu, kcje značenje on gleda da nagje, gdje god može. Ne inače nego li u istomu tumačenju »De Paradiso« o komu piše: »Tres sunt de Paradiso generales sententiae, una eorum, qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum, qui spiritualiter tantum; tertia eorum, qui utroque modo paradisum accipiunt, quam mihi fateor placere sententiam.<sup>70</sup>

Ne ima znakova u drugim djelima niti na drugim mjestima, da se je sv. Augustin otesao ove svoje neodlučnosti, kao što nema jasnih znakova, da je on opozvao svoju teoriju prikazbe (teoria visionis) u tumačenju heksamerona. Ovo je bilo možda povodom, da su neki teolozi, i to prvoga reda, aplikovali teoriju prikazbe nekim drugim točkama Geneze. — Kardinal Gaetan, ako i ne teorijom prikazbe, a ono teorijom sugestije tumači razgovor između Eve i zmije... *Non fuit — piše — igitur sermo vocalis, sed sermo internae suggestionis, quo diabolus serpens venenosa cogitatione incepit; et eodem sermonis genere universus ille dialogus inter serpentem et mulierem intelligendus est...<sup>71</sup> serpentis poenam per modum historiae describitur et tamen puerile esse constat intelligere eam corporaliter ut sonat...<sup>72</sup>* Gaetan tvrdi, da je ovakovo tumačenje prikladnije Bibliji i korisnije u pogledu vjere. »*Non solum sunt sobrii sensus secundum Sacram Scripturam, sed non parum utiles... coram sapientibus mundi hujus: percipientes enim quod haec non ut littera sonat sed metaphorice dicta intelligimus et credimus, non horrent haec de costa Adam et serpente tam-*

<sup>69</sup> De Gen. ad litteram L. VIII. c. 2.    <sup>70</sup> Ibidem, L. VIII. c. 1.

<sup>71</sup> Comment. T. I. p. 22.    <sup>72</sup> Ibidem p. 25.

*quam fabellas, sed venerantur mysteria et facilius ea quae sunt fidei complectuntur.*<sup>73</sup> — Teorijom prikazbe kušao je Jahn tumačiti zmi-jino napastovanje; »*Hoc loco narrari somnium, quod protoparentes, utpote infantes a re vere acta discernere nondum didicerant.*»<sup>74</sup> Ovakovo tumačenje nije bilo bez utjecaja sv. Augustina, kao što nije moglo biti, a da ne utječe sv. Augustin svojom »*teoria visionis*« i na druge modernije egzegete i teologe, koji su teoriju visionis sv. Augustina, kojom je on u prvomu svomu komentaru tumačio stvorenje žene iz Adamova rebra, prenijeli na tumačenje heksamerona. Prvi je bio možda J. H. Kurtz,<sup>75</sup> otrag pedeset godina, pa nešto kasnije F. Von Hummerlauer,<sup>76</sup> Schäfer,<sup>77</sup> Ho-berg<sup>78</sup> i drugi.

Teorija prikazbe mogla bi se braniti. Za sebe imade jedan temelj i ako ne dosta čvrst. A taj jest: da se tu govori o snu »*et immisit in Adam soporem*«. Govorim, da nije dosta čvrst. Neki egzegeti vidjeli su tu toliku krjepčinu, koje zbilja tu nema. Hummerlauer na pr. svoju teoriju prikazbe o stvaranju svijeta ovako je sagrađio: Imade slučajeva, govori on, da Bog objavljuje »*in visione*« Adamu neke istine i činjenice, kao na pr. onu o stvaranju žene. Stoga može se držati, da je Bog Adamu objavio »*in visione*« i stvaranje svijeta. Šest dana stvaranja su šest vigijenja, u kojim je Adamu objavljeno bilo stvaranje. — Ovako Hummerlauer. Kako se odavle razabira, oslon je postavio Hummerlauer svojoj teoriji prikazbe i uzeo kao nešto stalno i izvan svake prepirke, što ipak istina nije. Bilo to kako bilo, kada bi se u ovom našem slučaju branila teorija »*visionis*«, moralo bi joj se — mislim — dati ovo značenje: Bog je Adamu htio kazati, da on mora svoju drugaricu u rasplogjenju ljudskoga plemena ljubiti, pomagati kao svoje tijelo i živjeti s njom nerazdruživo sve do smrti, kao što se udo drži uz tijelo sve dotle, dokle se tijelo ne raščini.

Inače ja ne pristajem uz teoriju visionis. Razlog je tomu ovaj: Hagijografova literarna forma, kojom se je služio, kada je govorio o stvaranju čovjeka *ex limo terrae*, ima biti ista

<sup>73</sup> Ibidem p. 25. <sup>74</sup> Apendix hermen. — Fasc. II. p. 206—231. — Cfr Patritii. De Interp. Scrip. Romae 1844. <sup>75</sup> Bibel und Astronomie. Berlin 1865. <sup>76</sup> Der biblische Schöfungsbericht. Freiburg. 1877. — Nochmals der biblische Schöfungsbericht — Freiburg 1898. — Commentarius in Genesim 1895. <sup>77</sup> Bibel und Wissenschaft. Münster 1881. <sup>78</sup> Die Genesis nach dem litteral Sinn erklärt. Cfr. Zapletal Der Schöfungsbericht . . . Regensburg 1911, s. 88. 89.

i ovdje, gdje govorimo o stvaranju žene. — U prvomu je slučaju alegorija, u obvoju koje — kako sam na drugom mjestu pokazao — kaže nam se izvrsnost ljudske naravi i njena preimućnost nad prosto životinjskom; kaže nam se neumrlost čovječje duše i gospodstvo čovječje nad čitavim stvaranjem. Ako je u prvomu slučaju — kao što jest — alegorijski govor, valja da bude i u ovomu drugomu slučaju i tu ukriveno neko više značenje religijozno i moralno, koje je moralo zasijecati u ljudski praktični život više, nego li bi bila zasijecala historijska činjenica, da je naime Bog stvorio ženu iz čovječjega rebra.

Značenje ovoga alegorijskog govora ovaj je:

Hagijograf je htio kazati: 1. Adamu (čovjeku) je trebovala drugarica, jer bez toga nije moguće bilo rasplogjenje ljudskoga plemena. »*Non est bonum homini solum esse*«.

2. Takovu drugaricu ne može niti smije tražiti čovjek između nerazboritih životinja, jer njegova narav svojim preimućtvom nadilazi njihovu. »*Et adduxit Deus universa animalia ad Adam i t. d.*« »*et non inveniebatur (Adae) adjutor similis ejus*«.

3. Takovu je drugaricu Bog čovjeku označio, koja mu je slična po naravi. »*Tulit unam de costis ejus*«.

4. Čovjek sa takovom drugaricom u pogledu rasplogjenja valja da bude udružen svezom: a) osobite ljubavi, to jest, da je mora ljubiti kao dio svoga tijela. »*Tulit unam de costis ejus*«; b) da je mora pomagati u svemu i štiti, jer je ona jedan manji i slabiji dio njegova tijela »*una ex costis ejus*«; c) da ta sveza valja da bude nerješiva sve do smrti, kao što udo tijela valja da bude vavijek udruženo s tijelom, dok se ne raščini, a to stoga, što se njegova drugarica mora smatrati udom njegova tijela »*una ex costis ejus*«.

Nauka je ovdje istaknuta sensilnim orisima alegorijskog govora, a to su tri glavna svojstva bračne sveze: megjusobna ljubav, potpomaganje, nerješivost: što se zahtijeva za rasplogjenje, podržavanje i moralni i intelektualni odgoj ljudskoga koljena.

Prigovor i odgovor.

Egzegete, koji se drže oštro slova, navode za sebe neke razloge, koji bi bili protudokazi navedenomu momu tumačenju. Treba takove protudokaze ispitivati.

Prigovor prvi. Riječi sv. Pisma, koje kažu kakovo Božje djelo, i ako bi imale metaforsko značenje ili u stvari, koja je

učinjena ili u načinu, kojim je učinjena, moraju ipak označivati neko realno djelo, da se mogu kazati te riječi istinite. Riječi »tulit«, »replevit«, »aedificavit« znače djelo ili bolje djela. Dakle treba da bude označeno neko djelo, pa bilo i u prenesenom smislu, ako se hoće da budu istinite i ako se dopusti, da je u tim riječima metafora.

Ovaj je prigovor bio iznesen protiv Gaetana, pa u zadnje vrijeme bio je ponovljen.<sup>79</sup>

Odgovaram: 1. Na prvom mjestu opažam, da u Bibliji može biti trostruko literarno značenje: a) značenje, što sama riječ prama običaju uza se nosi: otac n. pr. sin, kći i t. d. b) značenje, koje se daje riječi osim značenja, koje već ima, a to radi kakove sličnosti, kao n. pr. »Filia Jerusalem«, a ovo se značenje zove u prenesenom smislu; c) značenje, koje se daje ne pojedinim riječima, već skupu rečenica među sobom svezanih, koje nam kažu pred očima neku sliku, a ne označuju nam tu sliku, koju nam kažu, već radi sličnosti znamenuju neku ideju. I ovo je značenje u prenesenom smislu ne pojedinih riječi, već svih rečenica skupa. Ovakove su alegorije parabole i t. d., n. pr. priča o Samaritancu.

2. Kada Biblija govori o Božjim djelima i upotrebljava literarni govor, što sam označio gore na prvom i drugom mjestu, valja dakako da nešto odgovara u Bogu bilo »*in proprio sensu*«, bilo »*in sensu metaphorico*«; ali kada Biblija govori u prenesenom smislu, što sam ja označio na trećem mjestu, to jest, kada nam govori u alegorijama, ne treba da pojedinim djelima ili riječima bude nešto odgovaralo u Bogu, već je dosta da smisao cjelokupne priče — ako se tu govori o Bogu — bude odgovarao nečemu, što je u Bogu. Što bi odgovaralo u Bogu onomu, što hagijograf piše: »*Et cum audisset vocem Domini Dei, deambulantis in paradiso ad auram post meridiem . . . etc?* Kojemu Božjemu djelu odgovaralo bi ono »*deambulantis*«, ono »*ad auram post meridiem*«? Što bi značilo u Bogu »*Descendit autem Dominus ut videret civitatem et turrim, quam aedificabant filii Adam . . . venite, descendamus et confundamus ibi linguam eorum . . . etc?*«

Sve ove riječi, koje označuju Božja neka djela, skupa dakako imadu neko značenje, ali pojedine otrgnute jedna od druge ne imadu značenja, dosljedno ne mogu označiti nešto, što je u Bogu.

<sup>79</sup> Suarez. De Opere sex dierum. I. 2. n. 5.

3. Objekcija gore postavljena protiv moga tumačenja pretpostavlja nešto, što ujamčeno nije, već bi se moralo ujamčiti, a to je, da se čitava ona priča o stvaranju žene ima razumjeti in sensu proprio. U ovom smislu objekcija bi imala svoje snage; ali kako još nije ujamčeno, da li se ona priča ima shvatiti oštro doslovce ili alegorijski, tako i poteškoća pada. — Razlog, što se običajno navodi, da se opravda literarno tumačenje, ovaj je: valja se držati slova sve dotle, dok ne izagje iz takova tumačenja kakav apsurd. Apsurda nema, ako se protumači ad litteram ovo mjesto. Dakle valja se držati slova. — Ova argumentacija nije ispravna. Bila bi ispravna, kada bi bila ovako postavljena: Valja se držati slova, ako nam je stalno poznato, da se je pisac htio izraziti in sensu proprio; ne bude li nam to poznato po nikakovu znaku, biti će nam slobodno tumačiti, ali tako da ne izagje kakov apsurd, jer apsurd ne može biti kod hagijografa. U navedenom mjestu nema znaka, da je hagijograf htio govoriti in sensu proprio, a kada bi se tumačilo alegorijski, ne bi slijedio nijedan apsurd. Dakle slobodno nam je tumačiti alegorijski.

Čini mi se, da je ova argumentacija dobra bilo u premisama bilo u zaglavku. Obrnuto se ima kazati o argumentaciji postavljenoj protiv moga tumačenja.

Praemissa major (gornjak) postavljena u toj argumentaciji kriva je posve. Jer se tu pretpostavlja, da apsurd sam kod hagijografa istiskuje literarno tumačenje. A ovo nije istina. Imade u Bibliji slika, simbola, parabola, koje kada bi se protumačile historijski, iz toga tumačenja ne bi slijedio nikakav apsurd. — Kakav bi apsurd slijedio, kada bi se historijski na primjer shvatila evangejska priča »*De filio prodigo*«? A ipak simboli, parabole i t. d. istiskuju literarno značenje. Može se dakle, što više mora, nešto u Bibliji shvatiti u prenesenom smislu i ako odatle ne teče nikakav apsurd.

(Nastavit će se.)

