



AGOSTINO TRAPÈ

Filozofija svetog Augustina



AGOSTINO TRAPÈ O. S. A

Filozofija svetog Augustina

IZDANJA FILOZOFSKOG FAKULTETA SVEUČILIŠTA U SPLITU
EDITIONES FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS SPALATENSIS

Nakladnik:

Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet
Poljička cesta 35, 21000 Split

Odgovorni urednik:

prof. dr. sc. Ina Reić Ercegovac, dekanica

Naslov izvornika:

Agostino Trapé, *INTRODUZIONE GENERALE A SANT'AGOSTINO*, (str. 91 – 140)

© 2006 Edizioni Città Nuova

Via Crescenzo, 43 - 00193 Roma

Prijevod:

prof. dr. sc. Hrvoje Relja

Urednik knjige:

prof. dr. sc. Hrvoje Relja

Recenzenti:

prof. dr. sc. Ivan Bodrožić

prof dr. sc. Dario Škarica

Lektura:

izv. prof. dr. sc. Anđela Milinović Hrga

ISBN (Tisak) 978-953-352-180-0

ISBN (Online) 978-953-352-177-0



Tiskano izdanje odobrilo Vijeće Filozofskog fakulteta u Splitu odlukom od 13. srpnja 2026. Online izdanje odobrilo Vijeće Filozofskog fakulteta odlukom od 13. srpnja 2026.

AGOSTINO TRAPÈ O. S. A

FILOZOFIJA SVETOG AUGUSTINA



Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet

Split, 2026.

PREDGOVOR

Seguela Christi istinska je filozofija/mudrost

1. Istinska je mudrost postizanje jedinstva duše s Bogom

Za svetog Augustina filozofija je racionalni odgovor na najdublje egzistencijalno pitanje smisla. Po njemu je ljudsko življenje takvo da je iskustveno razvidno da se sam čovjek čovjeku očituje kao racionalni tragalac za smislom svojega življenja. Ljudsko iskustvo življenja ne nameće samo pitanje najdubljeg smisla življenja nego i čovjekovo življenje ljudske egzistencije daje spontani razumni, tj. zdravorazumski, odgovor o konačnom smislu stvarnosti i ljudskog življenja u njoj, a što je sveti Augustin izrekao u jednoj od svojih najpoznatijih izjava:

„Ti ga potičeš da traži radost hvaleći tebe, jer si nas stvorio za sebe, i nemirno je srce naše dok se ne smiri u tebi”¹.

Stoga je za svetog Augustina filozofija objašnjenje tog temeljnog zdravorazumskog stava o smislu kao takvom. Prva zdravorazumska spoznaja koja je pretpostavljena i prethodi izjavi o konačnom smislu spoznaja je Božjeg postojanja.

„Takva je očitost istinskog božanstva da ne može ostati potpuno skriveno od racionalnog stvorenja koje je sposobno rasuđivati. Uz izuzetak nekolicine, kod kojih je priroda previše izopačena, cijeli ljudski rod priznaje Boga kao autora ovog svijeta. I tako, kao stvoritelj ovog svijeta koji se predstavlja našem pogledu na nebu i na zemlji, Bog je bio poznat svim ljudima”².

Dakle, za svetog Augustina ljudsko življenje u svijetu nameće čovjeku sigurni spontani razumni zaključak da postoji Bog koji je tvorac ovoga svijeta i nas u njemu. Stoga je agnostički i ateistički stav plod pervertiranog

¹ Augustin, *Confess.*, 1, 1, 1. prijevod Stjepan Hosu. Svi su ostali prijevodi naši.

² Augustin, *In Jo. Ev.*, 106, 4.

srca koje je zamaglilo zdravi razum, drugim riječima, taj je stav „jedna ludost rijetkih”³.

Druga zdravorazumska spoznaja koja je pretpostavljena i prethodi izjavi o konačnom smislu jest sigurnost da svaki čovjek po svojoj naravi uvijek teži k istinskoj sreći. Za svetog Augustina neupitna je datost općeljudskog iskustva da „svaki čovjek teži sreći”⁴, i to ne bilo kojoj sreći, nego istinskoj sreći, tj. potpunoj i trajnoj sreći, koju nazivamo blaženstvom. Stoga se pitanje sreće pretvara u pitanje u čemu je čovjekovo blaženstvo i kako ga se postiže. To sveti Augustin obrazlaže kako slijedi:

- „svi koji nemaju, tj. ne posjeduju, objekt želje, nisu sretni”⁵, no nisu sretni ni svi koji posjeduju željeni objekt. Dakle, da bismo bili sretni, trebamo posjedovati željeni objekt te on treba biti takav da nas čini istinski sretnim, tj. blaženim;

- da bismo bili sretni, željeni objekt ne može biti prolazan ni plod slučajnosti te mora biti apsolutan, tj. neovisan o bilo čemu, jer bi u protivnom to drugo o čemu bi ovisio bilo uzrok sreće. Jasno je da je takav objekt samo i jedino Bog. „Dakle, zaključujem, tko ima Boga, sretan je”⁶;

- posjedovanje među osobama ostvaruje se jedinstvom života prožetog potpunom međusobnom ljubavlju, a budući da su čovjek i Bog osobe, za čovjeka je posjedovanju Boga jedinstvo života ljubavi s Bogom⁷;

³ Augustin, *Serm.*, 69, 7; usp. En. *In ps.*, 52, 2.

⁴ Augustin, *De Trin.*, 13, 20, 25.

⁵ Augustin, *De beata vite*, 2, 11.

⁶ Augustin, *De beata vite*, 2, 11.

⁷ Usp. Augustin, *De div. quæst.*, 83, 35.

- Ergo: istinska je mudrost, a to je u izvornom značenju filozofija (ljubav prema mudrosti), življenje koje nas vodi životnom jedinstvu ljubavi s Bogom, tj. blaženstvu.

2. *Isus Krist je za čovjeka „Put, Istina i Život” (Iv 14, 6)*

Konačno sveti Augustin nakon dugog egzistencijalnog traženja, nakon tridesetogodišnjeg filozofiranja, ili bolje nakon tridesetogodišnjeg življenja filozofije, zaključuje:

Isus Krist je za čovjeka „Put, Istina i Život” (Iv 14, 6). Put u ostvarenje jedinstva s Bogom, tj. put istinske mudrosti; Istina o Bogu i čovjeku i istina o načinu ostvarenja jedinstva s Bogom, te je time Isus Krist i zadnji smisao sam Logos; Isus je za čovjeka Život jer se u njemu ostvaruje potpuno jedinstvo Boga i čovjeka⁸.

Sveti Augustin naglašava da se do te izjave, ili preciznije kazano do tog životnog stava, dolazi po vjeri u Isusa Krista. Razumsko utemeljenje takvog stava sveti Augustin obrazlaže kako slijedi:

- prvo ukazuje na to da je u našem življenju većina spoznatih istina stečena po vjeri. Po vjeri znamo da smo djeca svojih roditelja, većinu znanstvenih istina znamo po vjeri u znanstvenike i profesore koji su nas poučavali, sve povijesne istine znamo po vjeri, većinu istina koje ravnaju naše međuljudske odnose znamo po vjeri itd. Bez vjere život bi bio nemoguć⁹;

- vjera je znanje po svjedoku, autoritetu čijoj objavi vjerujemo. Vjera je istinska spoznaja zbog razuma koji ju formira. Ni u što se ne vjeruje „ako se prvo nije promislio da se mora vjerovati”¹⁰ „vjerovanje ne znači ništa drugo nego razmišljanje

⁸ Usp. Augustin, *Serm.*, 141.

⁹ Usp. Augustin, *Confess.*, 6, 5, 7-8.

¹⁰ Augustin, *De pread. Sanct.*, 2, 5.

s pristankom... vjera koja nije mišljena nije vjera”¹¹. Budući da je vjera razumni pristanak, uvijek joj nužno prethode znakovi vjerodostojnosti, tj. razumom spoznata stvarnost čija je narav takva da se shvaća da je pristanak razuman, štoviše, da bi uskraćivanje pristanka bilo nerazumno¹². Znakovi vjerodostojnosti ukazuju na to da je objavitelj istine istinski autoritet dostojan povjerenja;

- Primjenjujući navedeno na događaj Isusa Krista, na njegovu objavu i na život Crkve, tj. svjedočenje njegovih učenika, sveti Augustin primjećuje:

da su znakovi vjerodostojnosti dani u objavi Isusa Krista, prvenstveno čudesa¹³ i proroštva¹⁴, takvi da je zdravorazumski prihvatiti da je objavitelj sam Bog. Budući da „postoji božanski i ljudski autoritet; te da je samo božanski istinit, siguran i vrhovno autoritativan”¹⁵, razum nam nalaže da smo dužni potpunim pristankom prihvatiti objavu Isusa Krista.

3. *Credo ut intelligam, intelligo ut credam*

Nakon što se po vjeri prihvati objava Isusa Krista, čovjek je potaknut da razumom istražuje njezin sadržaj te tako dolazi do dubljeg shvaćanja cjelokupne stvarnosti i njezina smisla, a time i samog čovjeka. Takvim promišljanjem u vjeri čovjek shvaća da vlastito blaženstvo ne može postići bez pomoći Božje, tj. bez milosti kojom na učinkovit način postaje

¹¹ Augustin, *De pread. Sanct.*, 2, 5.

¹² Usp. Augustin, *De ord.*, 2, 9, 27.

¹³ „Čudesima je probudio vjeru u Boga koji je bio” (Augustin, *De vere rel.*, 1, 16, 31.).

¹⁴ „[Istinita/Istinska/Prava] religija se sastoji od povijesti [u kojoj su razvidna čudesa] i proročanstva kojima se u vremenu manifestira božanska Providnost za spasenje ljudskog roda.” (Augustin, *De vere rel.*, 1, 7, 13; usp. 25, 46).

¹⁵ Usp. Augustin, *De ord.*, 2, 9, 27.

sudionikom Kristova Otajstva. Time sveti Augustin ukazuje na to da je poniznost sastavni dio istinske mudrosti/filozofije.

Dakle, Augustinov mudrosni put ima tri koraka: prvi – razumna priprava za vjeru (*praeambula fidei*)¹⁶, tj. nužno zdravorazumska spoznaja koja proizlazi iz čovjekova susreta sa stvarnošću i Objavom; drugi – čin vjere, tj. prihvaćanje Objave; te treći – shvaćanje sadržaja vjere. Mudrosni je hod za svetog Augustina dijalektika vjere i shvaćanja: *Credo ut intelligam, intelligo ut credam* („vjerujem da bih razumio, razumijem da bih vjerovao”)¹⁷.

„Do spoznaje smo nužno vođeni dvama počelima: autoritetom i razumom. Vremenski gledano, autoritet dolazi na prvo mjesto, a s točke savršenosti spoznaje razum. Zapravo, počelo koje bi trebalo biti poticaj aktivnosti je jedno, a ono što se smatra ciljem je drugo”¹⁸.

¹⁶ Pojam *praeambula fidei* (priprava vjere) izvorno je od svetog Tome Akvinskog (usp. *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.), a Enciklika *Fides et ratio* naglašava njegovu nužnost za vjeru: „Već je Prvi vatikanski koncil, obnavljajući Pavlovo učenje (usp. *Rm* 1, 19-20), upravio pozornost na to da zaista postoje neke istine koje se mogu spoznati naravnim putem, dakle *filozofski*. Njihova se spoznaja *nužno pretpostavlja da bi se mogla prihvatiti Božja objava*. [...] Neka se razmisli, primjerice, o *naravnoj spoznaji Boga*, o mogućnosti razlikovanja božanske objave od drugih pojava ili o priznanju njezine vjerodostojnosti, o ljudskom jeziku koji može, na prikladan i istinit način, govoriti i o onim stvarima koje nadilaze ljudsko iskustvo. Te istine svakoga navode da prizna postojanje nekoga puta koji je zaista *priprava za vjeru*, koji može završiti u prihvaćanju objave, a da ne skrene [razum] od vlastitih načela i vlastite autonomije.” (Ivan Pavao II., Enciklika *Fides et ratio*, n. 67. Naš kurziv.). Važno je primijetiti da te filozofske istine nisu plod znanstvene filozofije nego one predznanstvene, koja se u navedenoj enciklici naziva implicitna filozofija, tj. zdravorazumska spoznaja koja je po sebi takva da ima metafizički doseg. Više o tome, kao i to da sveti Toma pretpostavlja predznanstvenu, zdravorazumsku spoznaju Boga i u svim svojim znanstvenim/metafizičkim promišljanjima, vidi u našoj knjizi H. Relja, *Čudesu. Uvod u filozofiju i teologiju čudesu*, Crkva u svijetu, Split 2023, str. 33 – 37.

¹⁷ Augustin, *Serm.*, 43, 9. Prvi je dio izjave sveti Augustin preuzeo iz Vulgate (Is 7, 9, prema LXX) *Ako nisi vjerovao, nećeš imati razumijevanja*. (*Sermo* 118, 1), a drugi je, kao što smo vidjeli, izričaj same naravi vjere.

¹⁸ Augustin, *De Ordine*, 2, 9.

U mudrosnom se hodu vjera i razum prožimlju, tj. da bi mudrosni hod bio istinski mudrosni, ne možemo odvojiti vjeru od filozofije, a ni filozofiju od vjere. Kako lijepo primjećuje Gilson za svetog Augustina: „Istinska religija, na ovaj način shvaćena, nije ništa drugo do istinska filozofija, a zauzvrat, istinska filozofija nije ništa drugo do istinska religija”¹⁹.

„Bilo koja filozofija pogana, doista, nije plemenitija od filozofije kršćana, koja je jedina prava filozofija, ako se tim imenom želi označiti proučavanje i ljubav prema mudrosti”²⁰.

4. *Philosophia Iesu Christi*

Upućivanje svetog Augustina k istinskoj filozofiji poziv je na stjecanje istinske mudrosti, a to je nasljedovanje Krista (*Seguela Christi*). Kao što je rekao crkveni otac Maksim Ispovijedatelj, „kršćani slijede *filozofiju Kristovu* i slijedeći ju, prakticiraju smrt ili odvojenost od sebičnosti”²¹, postavljajući se tako na put k blaženstvu, tj. u smiraj našeg srca u Bogu za koga smo stvoreni.

„Kršćanski je nauk ‘istinska i sveta filozofija istinske pobožnosti’ (Augustin, *Contra Iul.*, 4, 14, 72.), a kršćanin je istinski filozof koji u praksi sabire plodove filozofije i postiže njezin cilj”²².

5. *Filozofija svetog Augustina prema prikazu Agostina Trapèa*

Agostino Trapè, O. S. A. (Montegiorgio, 9. siječnja 1915. – Rim, 14. lipnja 1987.) bio je talijanski svećenik i filozof, augustinac. Njegovo poznavanje svetog Augustina isprepleće dvije niti, onu životnu u kojoj je

¹⁹ Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant’Agostino*, Marietti 1820, Bologna 2020, str. 53.

²⁰ Augustin, *Contra Iul.*, 4, 14, 72.

²¹ Maksim Ispovijedatelj, *Orationis Dominicae expositio*, PG 90, 900A.

²² A. Trapè, *Introduzione generale a sant’Agostino*, Città Nuova, Roma 2006, str. 54.

kao augustinac živio duh svetog Augustina i onu znanstvenu u kojoj je kao neumorni istraživač cijeli svoj život proučavao misao svetog Augustina. Sljedeći biografski podatci oslikavaju elemente navedenih niti:

- kao generalni prior Augustinskog reda od 26. kolovoza 1965. do 10. rujna 1971., Agostino Trapè potaknuo je osnivanje *Patrističkog instituta Augustinianum*;

- osnovao je i vodio *Nuova Biblioteca Agostiniana*, koja je objavila sabrana djela svetog Augustina u dvojezičnom latinsko-talijanskom izdanju (u izdanju *Città Nuova*), te seriju *Corpus Scriptorum Augustinianorum*, koja objavljuje djela augustinskih skolastičkih filozofa;

- za života je objavio 137 publikacija o svetom Augustina od kojih se 11 odnosi na njegovu filozofiju.

Ova knjiga prijevod je s talijanskog jezika izvatka *Četvrti dio: Filozofska misao*, uvodne studije u Sabrana djela: Agostino Trapè, *Introduzione generale a sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 2006. U navedenom izvatku p. Trapè je sustavno u harmoničnoj cjelini iznio filozofsku misao svetog Augustina tako da je učinio gotovo opipljivim i njegov žar za istinom kao i njegov duh koji ga je nadahnjivao u filozofiji²³.

Nakana je i želja prevoditelja i uređivača ove knjige da svi oni do kojih ona dopre kroz upoznavanje filozofske misli svetoga Augustina dohvate i njegov žar ljubavi prema istini koja je u njemu samomu našla svoj smiraj u Istini, Isusu Kristu.

Hrvoje Relja

U Splitu 27. travnja 2026., na dan krštenja svetog Augustina.

²³ Prijevod u strukturi, formulacijama i načinu navođenja slijedi izvorni talijanski tekst.

AGOSTINO TRAPÈ

Filozofija svetog Augustina

PRVO POGLAVLJE

VELIKI PROBLEM: RAZUM I VJERA

Problem odnosa razuma i vjere, kao jedan od temeljnih i teških problema, mučio je Augustina kao mislioca prije obraćenja, a potom ga je zaokupljao i kada je želio dati razumno i plodno rješenje. Na temelju toga želio je izgraditi onu široku sintezu mišljenja koja, prateći unutarnje kretanje duha – koji ljubi istinu, želi ju spoznati i uživati u njoj kao u najvećem dobru – obuhvaća filozofiju, teologiju i mistiku.

Prvo rješenje koje je dao ovom velikom problemu bilo je pogrešno; pogrešno zbog postavke na kojoj se temeljilo. Naime, s 19 godina prihvatio je postavku koja je, premda je imala privid istine, bila duboko pogrešna: postavku manihejskog racionalizma. On je, tada, pretvarajući plodnu dvojakost u nepomirljivu dilemu, odbacivao vjeru i slijedio, ili se pretvarao da slijedi, samo razum. To je imalo negativne posljedice i na sam Augustinov život.

Obraćenje je započelo sumnjom da je to rješenje moglo biti, metodološki govoreći, pogrešno¹. On je intuitivno osjetio da ljudski um, tako pronicljiv, ne može ignorirati istinu; nego je ignorirao način njezina traženja. Ono je moralo započeti s autoritetom, i to precizno s božanskim autoritetom.

Ubrzo je sumnja postala sigurnost², a sigurnost je preokrenula početnu postavku: više ne razum ili vjera, nego razum i vjera. Samo mu se ova uparenost činila razumnom i plodnom. Ostalo je samo utvrditi kome pripada primat i kakva treba biti suradnja između njih. Dugo je proučavao i više puta pisao o tome, kako prije tako i poslije krštenja. U promišljanju mu je vodilja bila nezamjenjivo mjesto koje vjera zauzima u ljudskom životu³ – bez vjere bi ovaj bio apsolutno nemoguć – i zaključio

¹ Usp. *Util. cred.*

² Usp. *Confess.* 6, 5, 7.

³ Usp. *Confess.* 6, 5, 7-8.

je da postoje dva puta koja vode čovjeka do spoznaje istine, a ne jedan: razum koji rađa znanost, i autoritet kojemu se prijanja vjerom. Kaže u *De ordine*: „Da bismo učili, nužno nas vode dva načela: autoritet i razum. Vremenski prije dolazi autoritet, a s točke savršenosti spoznaje razum”⁴. Rasvjetljujuće razlučivanje koje na načelnoj razini biskupu iz Hipona omogućuje da prođe netaknut između suprotnih hridi fideizma i racionalizma, spajajući, a ne miješajući, doprinose razuma, koji ne gubi svoj primat u pogledu spoznaje same istine, jer mu pripada shvaćanje, i vjere koja ima primat ne apsolutan, već vremenski, tj. vremenski prethodi razumu u procesu shvaćanja. On ne želi samo vjerovati nego i razumjeti, budući da „ništa duša ne želi snažnije od istine”⁵ i istine spoznate u sjaju njezine očiglednosti. Intelektualna pozadina Augustinove misli ovdje je očita.

Evo njegova programa: „Svi znaju da nas k spoznaji potiče dvostruko nagnuće autoriteta i razuma. Smatram definitivno sigurnim da se nikada ne smijem udaljiti od autoriteta Krista jer ne nalazim drugog valjanijega. Što se tiče onoga što se mora postići suptilnim istraživanjem razuma, nadam se da ću u međuvremenu u platonistima pronaći ono što se ne protivi našim svetim otajstvima. Takvo je, naime, moje sadašnje raspoloženje: naučiti ono što je istinito ne samo vjerom nego i razumom”⁶.

Slijedeći ovaj program, on svoju metodu sažima u dva vrlo poznata komplementarna iskaza, a to su: „vjerovati da bi razumio” i „razumjeti da bi vjerovao”⁷. Prvi označuje korisnost vjere, drugi nužnost razuma. O prvome je napisao poznatu knjigu s ovim značajnim naslovom: *De Utilitate Credendi* [Korist vjerovanja]. Vjera je korisna za sve, pa i za filozofa.

⁴ *De ord.* 2, 9, 26; usp. *De mor. Eccl. cath.* 1, 2, 3.

⁵ *In Io. ev. tr.* 26, 5.

⁶ Usp. *Contra Acad.* 3, 20, 43.

⁷ *Serm.* 43, 9.

Ta je korisnost mnogostruka i može se sažeti na sljedeći način: vjera je lijek koji liječi oko duha da se može uprijeti u nepromjenjivu istinu⁸; ona je neosvojiva tvrđava koja brani i osigurava svakoga, posebno slabe, od mnoštva zabluda: „ovo je prava metoda, uzvikuje Augustin: primiti bolesne u tvrđavu vjere i, nakon što su osigurani, boriti se za njih svim snagama razuma”⁹; ona je gnijezdo gdje se dobiva perje za let prema visokim horizontima istine¹⁰; ona je prečica koja omogućuje brzo i bez napora spoznaju bitnih istina koje su nužne za vođenje mudrog života.

Ali vjera nikada nije bez razuma. Evo zašto drugi propis dopunjuje prvi: „razumjeti da bi vjerovao”. Nitko, naime, ne vjeruje ništa „ako prije nije pomislio da treba vjerovati”: „vjerovati ne znači ništa drugo nego misliti s pristankom... vjera koja nije promišljena nije vjera.”¹¹

Osim toga, razum je taj koji dokazuje „komu treba vjerovati”¹². Stoga „i vjera ima svoje oči kojima donekle vidi da je istinito ono što još ne vidi.”¹³ Prekrasno načelo, koje ne poništava vjeru, koja ostaje, kako i treba biti, pristanak na ono što se ne vidi, ali koje u kontekst vjere umeće razum, koji već „donekle” vidi „da je istinito ono što još ne vidi”. „Donekle”, jer jedno bi bilo vidjeti ono u što se vjeruje – u tom slučaju, uostalom, vjera više ne bi bila vjera nego vizija: „nema vjere kad vidiš”¹⁴ – a drugo je vidjeti samo da je autoritet kojemu se prijanja vjerom vjerodostojan. Stoga, ako je razumno, na planu metode, da vjera prethodi razumu, nužno je, također, na planu vjerodostojnosti, da razum prethodi vjeri, inače ovo više ne bi bila vjera, nego praznovjerno povjerenje.

⁸ Usp. *Confess.* 6, 4, 6; *De serm. Dom. in m.* 2, 3, 14.

⁹ *Ep.* 118, 32.

¹⁰ *Serm.* 51, 5, 6.

¹¹ *De praed. sanct.* 2, 5.

¹² *De vera rel.* 24, 45.

¹³ *Ep.* 120, 2, 8.

¹⁴ *In Io. ev. tr.* 68, 3.

Važan govor o *očima vjere* prethodi onome o motivima vjerodostojnosti, na koje se Augustin često vraća.¹⁵ „Mnogo je razloga koji me zadržavaju u krilu (Katoličke Crkve). Zadržava me pristanak naroda i pukova; zadržava me autoritet utemeljen čudima, hranjen nadom, uvećan ljubavlju, učvršćen starinom; zadržava me nasljedstvo biskupa, od same katedre apostola Petra, kojem je Gospodin, poslije uskrsnuća, dao da pase svoje ovce, sve do sadašnjeg biskupa; zadržava me, naposljetku, samo ime Katolička, koje samo ova Crkva nije bez razloga dobila... Ove veze kršćanskog imena – tolike, tako velike i preslatke – zadržavaju vjernika u krilu Katoličke Crkve, čak i ako istina, zbog sporosti našeg uma i nedostojnosti našeg života, još nije očita.”¹⁶

Iz ovog odlomka proizlaze dva aspekta metode koju je Augustin slijedio u dokazivanju vjerodostojnosti vjere, a koja se mogu sažeti ovako: metoda autoriteta i metoda cjelovitosti. Prva – metoda autoriteta – temelji se na ovim bitnim točkama: 1) vjera zauzima, čak i u ljudskim stvarima, nezamjenjivo mjesto¹⁷; 2) nužnost božanskog autoriteta da bi vjera bila sigurna: „Postoji božanski i ljudski autoritet; ali samo božanski je istinit, siguran i najviše autoritativan”¹⁸; 3) providnost ne može ostaviti čovječanstvo bez „puta otvorenog svima za oslobođenje duše”¹⁹.

Druga – metoda cjelovitosti – temelji se na povijesti spasenja koja kulminira u povijesnoj stvarnosti Crkve, velikom i trajnom motivu vjerodostojnosti, kako je rekao Drugi vatikanski koncil.

Prva sinteza ove metode vidi se u *De mor. Eccl. cath.* (1, 7, 12) i šira sinteza u *Epistola* 137 (4, 15-16). Ova završava prekrasnim riječima: „Koja bi se, dakle, duša žudna vječnosti i zabrinuta zbog kratkoće sadašnjeg

¹⁵ Usp. *De mor. Eccl. cath.* 1, 7, 12; *De util. cred.* 14, 30-17, 35; *Confess.* 6, 11, 19; *Ep.* 137, 4, 15-16; *De civ. Dei* 22, 5 i passim; *De fide r. quae non v.*; *Contra ep. man.* 4, 5.

¹⁶ *Contra ep. man.* 4, 5.

¹⁷ Usp. *Confess.* 6, 5, 7-8.

¹⁸ Usp. *De ord.* 2, 9, 27.

¹⁹ *De civ. Dei* 10, 32, 1.

života htjela boriti protiv svjetlosti i uzvišene snage ovoga božanskog autoriteta?”²⁰ Najšire izlaganje naći će, potom, u *De utilitate credendi* i naposljetku u *De civitate Dei* koja odgovara na prigovore pogana.²¹

Osim toga, Augustin brani ispravnost metode, a to je da se slabe i kolebljive stavi na sigurno u tvrđavu vjere, a zatim da se za njih bori svim snagama razuma. To čine neki „pobožno učeni i istinski duhovni ljudi”.²²

Naposljetku, iz govora o očima vjere proizlazi uska veza koja postoji u Augustina između filozofije i teologije, kojoj se kao dopuna dodaje mistika: tri momenta uspona duha prema ljepoti vječne mudrosti, tri momenta duboko sjedinjena, bez zbrke, u Augustinovoju duši i misli: filozofija koristi vjeri, a ova filozofiji, i jedno i drugo mistici.

Ova se unija rađa iz same metode Augustinova filozofiranja. Ta metoda ima tri čvrste točke: 1) usrdno traženje očiglednosti razuma, iz čega proizlazi ustrajno vraćanje samosvijesti gdje blista neposredna percepcija istine, tako da je ni sumnja ni pogreška ne mogu pomračiti;²³ 2) korisnost vjerovanja koja isključuje „brbljave racionaliste” – „one koji ne žele krenuti od vjere”²⁴ – i priprema za izravnu spoznaju istinskog; 3) mudrosna napetost koja vodi k traženju istine kao najvećeg dobra, i stoga ne samo k njegovoj spoznaji nego i k ljubavi i posjedovanju. Ta će ljubav stoga biti najprije žudna jer je uvijek u potrazi, u pokretu; potom uživalačka, kada će se istina pojaviti u punoj viziji. Mudrost, naime, nije ništa drugo doli „istina u kojoj se spoznaje i posjeduje najveće dobro”.²⁵

Upravo ta metoda daje Augustinovoju misli prerogative koji ju specificiraju: jasnoću i toplinu.

²⁰ *Ep.* 137, 4, 16.

²¹ Usp. A. Trapè, Introduzione generale, in: Agostino, *La città di Dio*, Nuova Biblioteca Agostiniana 5/1, Città Nuova, Rim 1990, str. XXXI s.

²² *Ep.* 118, 5, 32.

²³ Usp. *De civ. Dei* 11, 26; *De Trin.* 10, 10, 14; 15, 11, 21.

²⁴ *De Trin.* 1, 1, 1.

²⁵ *De lib. arb.* 2, 9, 26.

DRUGO POGLAVLJE

IZVORI AUGUSTINOVE FILOZOFIJE

Augustina se s pravom može smatrati utemeljiteljem kršćanske filozofije, ne toliko zbog vlastite izjave – „Filozofija pogana nije plemenitija od naše kršćanske filozofije, koja je jedina prava filozofija”²⁶ – koliko zbog širokog i dubokog sadržaja.

Uistinu, on je stvorio široku sintezu filozofije u punoj harmoniji s vjerom, razrađujući ju na trostrukom putu bitka, spoznavanja i ljubavi, prema trostrukom obliku utisnutom u ljudski duh, koji jest, spoznaje i ljubi. Nije to, dakle, samo filozofija istine, kako se često govori, nego filozofija istine, bitka i ljubavi, s ogromnim problemima koje ova trijadna koncepcija predlaže i nameće. Filozofija u harmoniji s vjerom, rekao sam, ne zato što je Augustin pomiješao vjeru i filozofiju, nego zato što je, prihativši vjeru kao vodilju i poticaj filozofskom istraživanju, mogao tako duboko zaroniti u dubine čovjeka i visoko se uzdići prema savršenstvima Boga, pokazujući da se u toj dvojakosti – čovjek i Bog – okuplja sva snaga i očituje sva vrijednost ljudske misli.

Prvi zadatak ove filozofije jest „vratiti ljude nadi u pronalaženje istine”²⁷, prevladavajući hrid skepticizma, koji poput crva nagriza svako filozofsko istraživanje, a potom ih voditi prema posjedovanju mudrosti, koja je, kako je upravo rečeno, spoznaja i posjedovanje najvećeg dobra.

Nije uzalud Jaspers Augustina svrstao među velike stvaratelje filozofije uz Platona i Kanta.²⁸ Njegovu se filozofiju može lako sažeti izlaganjem 1) velikih počela koja ju potiču: samosvijest, participacija, nepromjenjivost; 2) velikih tema koje ju okupljaju: Bog i čovjek, čovjek i Bog; 3) velikih rješenja koja ju karakteriziraju: stvaranje, prosvjetljenje, blaženstvo. Stoga

²⁶ *Contra Iul.* 4, 14, 72.

²⁷ *Ep.* 1, 1.

²⁸ Usp. K. Jaspers, *I grandi filosofi*, trad. it. F. Costa, Longanesi, Milano 1964, str. 324 s.

ću nastojati slijediti taj plan. U međuvremenu, korisno je reći koju riječ o izvorima.

Govor će biti koristan kako za raspršivanje tvrdokornih predrasuda, tako i za objašnjenje određenih susreta filozofije i teologije.

1. Poznavanje antičke filozofije

Da je Augustin imao dublje poznavanje antičke filozofije, dokazuju njegova djela.²⁹ Kao mladac sam je pročitao i shvatio Aristotelove *Kategorije*,³⁰ a postavši profesorom, „pročitao sam i naučio napamet mnoga djela filozofa.”³¹ Među njima su filozofska djela Cicerona, počevši od *Hortenzija*,³² Varronova eruditska djela,³³ Apulejeva,³⁴ djela doksografa Aulusa Gelija³⁵ i Celsusa (šest velikih svezaka u kojima su se okupljala „mišljenja svih filozofa... do njegova vremena... spominjući ih oko stotinu”³⁶). Poslije, u Milanu, čitao je Plotina i Porfirija, koji su postali i ostali mu omiljeni.³⁷

O ovom prvom Augustinovu susretu s neoplatonistima, koji je bio važan trenutak za njegovo obrazovanje i za zapadnu kulturu, mnogo se pisalo.³⁸ Među tim spisima neki tvrde da je tada postao i potom uvijek

²⁹ Usp. *Contra Acad.* 2, 4, 10; *Ep.* 118; *De civ. Dei* 8, 1-12.

³⁰ Usp. *Confess.* 4, 16, 28.

³¹ *Confess.* 5, 3, 3.

³² Usp. *Confess.* 3, 4, 7-8.

³³ *Disciplinarum libri*: usp. *Confess.* 4, 16, 30; *Antiquitatum libri*: usp. *De civ. Dei* 6, 3; *De philosophia*: usp. *De civ. Dei* 19, 1, 1.; ecc.

³⁴ *De deo Socratis - De mundo - Asinus aureus*: usp. *De civ. Dei* 8, 14, 2; 4, 2; 18, 18.

³⁵ *Noctes Acticae*.

³⁶ *De haer., pref.*

³⁷ Prvo je pročitao *Eneade* 1, 6 (*O ljepoti*); 1, 8 (*Što i odakle zla*); 3, 23 (*O providnosti*); 5, 1 (*Tri izvorne hipostaze*); 5, 2 (*Postanak i red stvari nakon Prvog*). Zatim je pročitao *De regressu animae*, *Jedinstvo doktrine Platona i Aristotela*, *Filozofiju izvedenu iz proroštva i Sentence*.

³⁸ Usp. Agostino, *Confessiones*, Nuova Biblioteca Agostiniana 1, Città Nuova, Rim 1991⁵, str. CXXXIV s.

ostao neoplatonist, s dubokim utjecajima i na teologiju, u tolikoj mjeri da bi se platonizam trebao smatrati interpretativnim ključem njegova mišljenja općenito.

2. Platonizam i antiplatonizam

Da je hiponski biskup među svim filozofima preferirao platoniste, sigurno je i poznato. Preferirao ih je iz različitih razloga: 1) jer su bili najbliži kršćanskoj doktrini;³⁹ 2) jer su stvorili „zajedničko učenje prave filozofije”, tvrdeći da su Platon i Aristotel – dvojica koji su za Augustina najveći filozofi⁴⁰ – bili međusobno usklađeni, tako da su se samo manje pronicljivima mogli činiti razjedinjenim;⁴¹ 3) jer je kršćanstvo u tim filozofima pronalazilo mnogo svojega, prema doktrini dragoj Augustinu i cijeloj patrističkoj tradiciji.⁴²

Međutim, sigurno je, ali nije mnogo poznato, da je hiponski biskup odbacivao „velike zablude”⁴³ platonista i energično se borio protiv njih.

Stoga pažljivo razlikujmo sljedeća pitanja: što je pronašao u njihovim spisima, što je vjerovao da je pronašao, a čega zapravo nije bilo, što je priznao da nije pronašao, što je prihvatio u početnom entuzijazmu, a što je odbacio i borio se protiv toga nudeći zamjenska rješenja.

a) Pronašao je: pojam filozofije kao ljubavi prema mudrosti,⁴⁴ filozofa kao ljubitelja Boga,⁴⁵ blaženstvo „kao jedine svrhe filozofiranja”.⁴⁶ Da

³⁹ Usp. *De vera rel.* 4, 7; *De civ. Dei* 8, 5; 11, 5.

⁴⁰ Usp. *De civ. Dei* 8, 4. 12.

⁴¹ Usp. *Contra Acad.* 3, 19, 42.

⁴² Usp. *De doct. christ.* 260.

⁴³ *Retract.* 1, 1, 4.

⁴⁴ Usp. *Confess.* 3, 4, 7; *Contra Iul.* 4, 14, 72.

⁴⁵ Usp. *De civ. Dei* 8, 1. 8.

⁴⁶ *De civ. Dei* 19, 1, 3.

bismo razumjeli ovu tvrdnju, treba se sjetiti da je za Augustina blaženstvo „uživanje u istini.”⁴⁷

Osim toga, i još više: pronašao je načelo unutarnjosti i participacije, pojam zla⁴⁸ i pojam Boga kao uzroka bitka, svjetla spoznaje, reda ljubavi.⁴⁹

b) Vjerovao je da je pronašao: rađanje Riječi,⁵⁰ pojam Kristova Kraljevstva koje nije od ovoga svijeta,⁵¹ stvaranje ni iz čega.⁵²

c) Priznao je da nije pronašao nauk o Riječi koja je postala tijelom i posljedični nauk o otkupljenju i milosti, koji su, kao što je poznato, specifično kršćanski nauci.⁵³

d) Prihvatio je u početnom entuzijazmu, a potom odbacio mišljenje da filozofija može pružiti sreću u ovom životu,⁵⁴ Porfirijevo načelo da je za postizanje sreće potrebno pobjeći od svega, od svega tjelesnog.⁵⁵

e) Odlučno je odbacio nužnost i vječnost stvaranja,⁵⁶ preegzistenciju i grijeh duša u hiperuranijskom svijetu,⁵⁷ teoriju spoznaje kao reminiscenciju ideja poznatih u tom svijetu,⁵⁸ cikličnost povijesti i metempsihozu,⁵⁹ koncepciju nasilnog i kaznenog sjedinjenja duše u tijelu.⁶⁰ Uistinu, smatrati tijelo stranim prirodi duše „nerazumno

⁴⁷ *Confess.* 10, 23, 33.

⁴⁸ *Usp. Confess.* 7, 5-16.

⁴⁹ *Usp. De civ. Dei* 8, 6.

⁵⁰ *Usp. Confess.* 7, 9, 13-14.

⁵¹ *Usp. De ord.* 1, 11, 32; *Retract.* 1, 3, 2.

⁵² *Usp. Confess.* 7, 11, 17; *De civ. Dei* 8, 6.

⁵³ *Usp. Confess.* 7, 20, 26.

⁵⁴ *Usp. Contra Acad.* 1, 2, 5; *Retract.* 1, 2.

⁵⁵ *Usp. Solil.* 1, 14, 24; *Retract.* 1, 4, 3; *De civ. Dei* 22, 26; *En. in ps.* 141, 18-19.

⁵⁶ *Usp. De civ. Dei* 11, 4-6.

⁵⁷ *Usp. De Gen. ad litt.* 10, 15, 27; *Epp.* 164; 166, 9, 27.

⁵⁸ *Usp. De Trin.* 12, 15, 24.

⁵⁹ *Usp. De civ. Dei* 10, 30; 12, 26.

⁶⁰ *Usp. De Trin.* 15, 7, 11; *De Gen. ad litt.* 7, 27, 38.

je”,⁶¹ a priznavanje metempsihoze je „najgluplja stvar o kojoj se može razmišljati”⁶² i „najstrašnija”,⁶³ „velika istinska buncanja velikih doktora”.⁶⁴

f) Tim velikim zabudama Augustin suprotstavlja: stvaranje ni iz čega i stoga stvaranje i materije,⁶⁵ stvaranje u vremenu i s vremenom ne iz drugog razloga osim što je Bog dobar i stvorene su stvari dobre;⁶⁶ nauk o prosvjetljenju, koje nije reminiscencija prošlosti, nego sadašnje viđenje umskih i nepromjenjivih stvarnosti u netjelesnom svjetlu; konačno i definitivno blaženstvo koje ne može biti blaženstvo ako nije vječno i ako duh koji ga posjeduje nije svjestan te vječnosti; prirodno i supstancijalno sjedinjenje između duše i tijela zbog čega prva ne može biti blažena bez drugoga.

Razjasnivši ove temeljne točke, koje zauzvrat produbljuju i razjašnjavaju načela unutarosti i participacije, kao i pravi pojam zla, Augustinova filozofija više ne zaslužuje ime neoplatonska, već novo ime, koje ne može biti drugo doli – kršćanska.

3. *Filozofija i Sveto pismo*

S obzirom na ovaj novi karakter Augustinove filozofije, može se govoriti o utjecaju koji je na nju imalo Sveto pismo, ne kao izvor – to je svojstveno teologiji – nego kao poticaj. Naime, u Svetom pismu ima mnogo učenja o Bogu, čovjeku, svijetu koja osvjetljavaju područje najviše filozofske spekulacije.

Spominjem četiri: stvaranje svih stvari (Post 1, 1; Iv 1, 3); čovjek stvoren na sliku Božju (Post 1, 27); pojam Boga kao samopostojećeg Bića: „Ja sam koji jesam” (Izl 3, 14); spoznaja Boga stvoritelja po stvorenjima (Rim 1,

⁶¹ Usp. *De an. et eius or.* 4, 2, 3.

⁶² Usp. *De civ. Dei* 11, 32, 2.

⁶³ Usp. *Ep.* 166, 9, 27.

⁶⁴ *Ep.* 241, 6.

⁶⁵ Usp. *Confess.* 11, 19. 40.

⁶⁶ Usp. *De civ. Dei* 11, 21.

20). Ove četiri točke čine isto toliko stožera filozofske misli biskupa iz Hipona. Očito mu je Sveto pismo bilo poticaj, vodilja i potpora.

Može se dodati i to da su kršćanske dogme stvaranja, utjelovljenja i uskrsnuća imale odlučujući utjecaj u obrani tjelesnog i u, sada već novoj, antropologiji koju je predložio Augustin, kao, općenito, i drugi Oci.

Krivo je ne uzeti u obzir ovaj utjecaj. Bog stvoritelj svih stvari, pa i tijela; utjelovljena Riječ koja, zajedno s dušom, uzima pravo i stvarno tijelo; uskrsnuće mrtvih koje uspostavlja jedinstvo ljudske naravi: sve su to istine koje nisu mogle ne potaknuti na razmišljanje, protiv svakog oblika gnosticizma, o pozitivnoj vrijednosti materije i o intimnoj vezi između duše i tijela.

Tako se rađala nova antropologija.

TREĆE POGLAVLJE

VELIKA NAČELA

Tri su velika načela koja nadahnjuju Augustinovu filozofiju: unutaranjost, participacija, nepromjenjivost. Korisno je o njima govoriti zasebno, barem i ukratko.

1. Unutaranjost

Načelo unutarnosti otkrio je čitajući platoniste⁶⁷ i produbio ga u svjetlu kreacionističkog poimanja⁶⁸.

Njegovo filozofiranje započinje upravo pozivom na osobu, na unutarne ja, što je polazište za istinsku filozofiju. Čovjek koji se vrati u sebe otkriva, ne bez iznenađenja, prisutnost istine u sebi: „Istina prebiva u nutrini čovjeka”⁶⁹. To je neosporna prisutnost: istina se umu nudi s obilježjima univerzalnosti, nužnosti, nepromjenjivosti; ljudski je um, dakle, povezan s umnim i nepromjenjivim stvarnostima, i opaža ih čim se okrene njima: „Ljudski je duh razumna narav i stoga povezan ne samo s umskim istinama nego i s nepromjenjivim stvarnostima; i takav je da, okrećući se onim stvarnostima s kojima je povezan ili prema samome sebi, upravo zato što ih vidi, može i o njima izreći ispravne pojmove”⁷⁰.

Argumentirajući pogreškama osjetila, akademici izvode zaključak da treba sumnjati u sve; ali kakve god bile iluzije osjetila, istina postoji i čovjek ju ne može ignorirati.

Neosporan su dokaz ove percepcije istine matematički aksiomi, pravila dijalektike i temeljna načela ljudskog djelovanja, u koje nitko tko nije izgubio razum ne može ozbiljno sumnjati. „Da tri puta tri čini devet”,

⁶⁷ Usp. vidi gore u 2. poglavlju potpoglavlje 2. *Platonizam i antiplatonizam*.

⁶⁸ Usp. *Confess.* 7, 10, 16.

⁶⁹ *De vera rel.* 39, 73.

⁷⁰ *Retract.* 1, 8, 2; usp. 1, 4, 4.

piše Augustin, „uvijek je i nužno istinito, čak i da je cijeli ljudski rod bio uronjen u san”⁷¹.

Specifičan slučaj ove percepcije istine je sigurnost življenja i mišljenja u onome tko živi i misli („Znam da živim, znam da mislim”⁷²); to je sigurnost koju sumnja ne može uzdrmati niti zabluda raspršiti jer „ako sumnjam, živim”⁷³, „ako se varam, jesam”⁷⁴.

Ove tvrdnje podsjećaju na kartezijanski *cogito*, od kojeg su, međutim, bogatije i manje isključive. Daleko od toga da poriče iskustvo osjetila, Augustin ga izričito brani u svom djelu, tvrdeći da su osjetila uvijek istinita kada nam prenose svoje percepcije: samo što smo mi nepravedni kada od njih tražimo više nego što mogu dati. Na primjer, oči nam vjerno prenose ono što vide čak i u vezi s veslom uronjenim u vodu jer u tim okolnostima ne mogu ga vidjeti drugačije nego tako, to jest slomljeno⁷⁵. Ali ako bismo zaključili da je veslo stvarno slomljeno, krivnja bi bila naša, a ne na osjetilima: „ne griješi oko, nego onaj koji sudi”⁷⁶. Osjetila, dakle, mogu biti povod za pogrešku⁷⁷, ali bila bi veća pogreška zanijekati vrijednost njihova svjedočanstva⁷⁸. „Daleko od nas”, zaključuje Augustin protiv akademika, „sumnjati u istinu onoga što opažamo tjelesnim osjetilima”⁷⁹.

Što se tiče unutarnjeg iskustva, Augustin ga proširuje na bitak, mišljenje i ljubav, koji su tri oblika u kojima nam se razvijaju bogatstva

⁷¹ *Contra Acad.* 3, 11, 26.

⁷² *De b. vita* 7; usp. *Solil.* 2, 1, 1.

⁷³ Usp. *De Trin.* 10, 10, 14; 15, 11, 21.

⁷⁴ *De civ. Dei* 11, 26.

⁷⁵ Usp. *Contra Acad.* 3, 11, 26.

⁷⁶ *De vera rel.* 33, 62.

⁷⁷ Usp. *De Gen. ad litt.* 12, 30, 52.

⁷⁸ Usp. *De civ. Dei* 19, 18.

⁷⁹ *De Trin.* 15, 12, 21.

duha. Čovjek koji reflektira, promišlja u sebi, opaža, naime, izvan svake moguće pogreške ili sumnje, da jest, da misli i da ljubi.

I evo što on energično i živahno tvrdi u jednom odlomku: „Siguran sam da jesam, i siguran sam da znam i volim biti. U tim istinama nema straha od pitanja akademika: a što ako se varaš? Ako se varam, jesam. Tko nije, ne može se varati; dakle jesam ako se varam; i ako je istina da jesam ako se varam, kako se mogu varati da jesam, kad je sigurno da jesam ako se varam? Budući da bih, dakle, bio onaj koji se vara čak i ako se varao, kad znam da jesam, sigurno se ne varam.” Na isti način ne mogu se varati kada znam da znam i znam da volim⁸⁰.

Ova trostruka sigurnost učinkovito je oružje protiv triju vrlo ozbiljnih zabluda: skepticizma, materijalizma, subjektivizma; skepticizma jer je sigurnost neupitna, materijalizma jer proizlazi iz svjetlosti koja otkriva umnu narav istine, subjektivizma jer istinu koju um opaža ne stvara, nego ju otkriva⁸¹, ne čini da jest, nego prepoznaje da jest⁸².

Da bismo dobili sažetu ideju o važnosti ovog načela koje ima duboko metafizičko (a ne samo psihološko) značenje, dovoljno je podsjetiti da se na njega vežu tri temeljne teze augustinske filozofije: postojanje Boga dokazano putem istine⁸³, duhovnost duše⁸⁴ i dokaz njezine besmrtnosti⁸⁵. Zna se, zatim, da je s njime povezana slika Trojstva u čovjeku, što je temeljno u „psihološkom” objašnjenju trinitarnog misterija⁸⁶.

Naime, ulazeći u sebe, čovjek ne otkriva samo da poznaje istinu nego i da ljubi ljubav. Ako mu prvi pojam, istina, otkriva njegovu besmrtnu narav, drugi, ljubav, otkriva mu da je ta njegova narav otvorena drugima,

⁸⁰ Usp. *De civ. Dei* 11, 26.

⁸¹ Usp. *De vera rel.* 39, 73.

⁸² Usp. *Ep.* 162, 2; *De lib. arb.* 2, 12, 34.

⁸³ Usp. *De lib. arb.* 2, 15, 19; *De vera rel.* 30, 56-31, 57.

⁸⁴ Usp. *De Trin.* 10, 8, 11-10, 16.

⁸⁵ Usp. *Solil.* 2, 13, 24.

⁸⁶ Usp. *De Trin.* 14-15.

štoviše Drugome i, u Drugome, drugima; i takva je da ne nalazi mira dok se s njima ne sjedini. S unutarnjošću mora biti bitno povezana društvenost, što znači zajedništvo. Ništa nije suprotnije Augustinovo misli nego tumačiti načelo unutarnjosti u intimističkom i solipsističkom smislu.

2. *Participacija*

Drugo načelo koje ulazi u bitnu jezgru augustinske filozofije i, zajedno s prethodnim, specificira ju, jest načelo participacije. Može se izreći ovako: sve što postoji ili jest bitak po biti ili postoji po participaciji⁸⁷; ali postojati po participaciji znači primiti od bitka po biti, koji je Bog, sve što se ima.

Postavivši ove premise, Augustinova se misao razvija veličanstveno i plodno prema trostrukom redu, koji se sastoji od bitka, istine i dobra. On, naime, voli promatrati Boga kao Bitak, kao Istinu i kao Ljubav, koji je stoga, u stvarima, autor bitka, istine i ljubavi. Najpotpunija formula koja izražava ovaj nauk nalazi se u *De civitate Dei*: „Bog je uzrok stvorenog svemira, svjetlo spoznaje istine, izvor sreće koja se mora postići”⁸⁸.

Od Boga, naime, dolaze nam „počelo bitka, istina spoznaje i sreća življenja”⁸⁹. Ova koncepcija obuhvaća svu filozofiju i određuje njezinu podjelu: prirodnu, racionalnu, moralnu filozofiju⁹⁰; u njoj nalazi temelj i od nje potječe nauk o stvaranju, prosvjetljenju i blaženstvu, koji su tri stožera augustinske misli. O njima će se govoriti ubrzo.

3. *Nepromjenjivost*

Na ovom trećem načelu znanstvenici su se malo ili nimalo zadržavali. Ipak, ono utemeljuje i razjašnjava druga dva načela, unutarnjost i

⁸⁷ Usp. *De mor. Eccl. cath.* 2, 4, 6.

⁸⁸ *De civ. Dei* 8, 10, 2.

⁸⁹ *De civ. Dei* 8, 9.

⁹⁰ Usp. *De civ. Dei* 2, 7; 8, 4.

participaciju, pokazujući njihove najdublje metafizičke korijene. Augustin se njime služi za razlikovanje participirajućeg bitka od participiranog te za istraživanje intimne naravi jednog i drugog: prvi je apsolutno jednostavan, drugi nužno složen.

Odakle je crpio ovo načelo, ako i od drugih, nije lako reći. Možda od manihejaca, koji su, unatoč svom materijalizmu, smatrali da je dobri Bog nepromjenljiv i nepropadljiv⁹¹. Sigurno je da je, dok se još borio u maglama materijalizma, smatrao neupitnim da je Bog nepropadljiv, temeljeći se na ovom jednostavnom argumentu: ne može se misliti ništa bolje od Boga jer On je najviše i savršeno biće, ali „s apsolutnom i sigurnom istinom nepropadljiva se stvar pretpostavlja propadljivoj”⁹². Bog je, dakle, nepropadljiv. Pojam Boga koji će Anselmu poslužiti za dokazivanje postojanja, Augustinu služi učinkovitije za dokazivanje nepropadljivosti.

Kad je potom čitao platoniste, otkrio je iznad svoga uma nepromjenjivo svjetlo istine i pojam apsolutno nepromjenjivog Boga. Ti su filozofi toliko inzistirali na tome da su iz njega izveli argument, koji su smatrali nepremostivim, protiv stvaranja stvari u vremenu⁹³. Augustin prihvaća načelo, ali učinkovito pobija zaključak.

Augustin načelo nepromjenjivosti izriče ovako: „Pravi, iskonski, autentični bitak jest samo nepromjenjiv bitak”⁹⁴. Stoga je promjenjivost oznaka koja najbolje karakterizira konačna bića, pokazujući njihovu potpunu složenost, [što je promjenjivo, nužno je metafizički sastavljeno (složeno) od onoga što se u biću mijenja i onoga što u biću u promjeni ostaje nepromijenjeno i što je subjekt promjene, kao što je primijetio Aristotel⁹⁵]

⁹¹ Vidi Nebridiusov argument protiv njih (usp. *Confess.* 7, 2, 7) i raspravu između Augustina i Feliksa Manihejca (usp. *De actis cum Fel. man.* 2, 14-20).

⁹² *Confess.* 7, 4, 6.

⁹³ Usp. *De civ. Dei* 12, 17.

⁹⁴ *Serm.* 7, 7; usp. *Confess.* 7, 11, 17: „Zaista postoji nešto što ostaje nepromjenjivo.”

⁹⁵ Usp. Aristotel, *Fizika*, I, 7, 190b 3-4 i 9-10.

i radikalnu kontingenciju. Stvari viču da su stvorene jer „podložne su promjeni i varijaciji.” Njihov je krik neosporan: ono što nije stvoreno, a ipak postoji, ne može imati nešto što prije nije imalo, to jest ne može biti podložno promjeni⁹⁶. Nepromjenjivost je prva oznaka bitka po biti i služi da ga, bez opasnosti od zbrke, razlikuje od bitka po participaciji. Ovim argumentom napada manihejski panteizam⁹⁷. Iz ove nepromjenjivosti mogu se izvesti drugi božanski atributi i dosegnuti najviši pojam Boga. Budući da je nepromjenjiv, Bog isključuje svaku sastavljenost⁹⁸, i apsolutno je jednostavan: „Postoji samo jedno jednostavno dobro, i stoga samo jedno nepromjenjivo dobro, koje je Bog. Od ovog dobra stvorena su druga dobra, koja nisu jednostavna, i stoga su promjenjiva”⁹⁹; i drugdje oštro tvrdi: „Ništa što je jednostavno nije promjenjivo; ali svaka je narav promjenjiva”¹⁰⁰.

Budući da je nepromjenjiv i ni na koji način se ne može promijeniti, Bog je samopostojeći bitak, „sami bitak”¹⁰¹, to jest Bitak, kako on kaže, „koji nije na neki način, nego jest”¹⁰². „Kako ti je ime, o Gospodine Bože, Gospodine naš?”, pita komentirajući poznati odlomak iz Izlaska 3, 14; a Bog odgovara: „Zovem se JESAM.” Ali što znači „Zovem se JESAM”? Da ostajem zauvijek, da se ne mogu promijeniti. „Stvari koje se mijenjaju, nisu, jer ne ostaju. Ono što jest, ostaje. Ono što se mijenja, nešto je bilo i nešto će biti, ali nije jer je promjenjivo”¹⁰³.

⁹⁶ Usp. *Confess.* 11, 4, 6.

⁹⁷ Usp. *De actis cum Fel. man.* 2, 18, 19; *Contra Secund. man.* 9.

⁹⁸ *De Trin.* 15, 5, 8.

⁹⁹ *De civ. Dei* 11, 10, 1.

¹⁰⁰ *De Trin.* 6, 6, 8.

¹⁰¹ Usp. *De Trin.* 5, 2, 3.

¹⁰² *Confess.* 13, 31, 46.

¹⁰³ Usp. *Serm.* 6, 4.

Nijedna promjenjiva stvar, naprotiv, nema bitak sama od sebe („Nepromjenjivost nitko ne posjeduje sam po sebi”¹⁰⁴) i ako joj nestane djelovanje onoga tko joj ga je dao, „prestat će postojati”¹⁰⁵.

Slijedi da nijedna promjenjiva stvar ne postoji istinski jer nijedna ne postoji prema cijelom opsegu bitka, nego je sastavljena od bića i nebića. Evo jasne izjave: „Bilo što, koliko god izvrsno bilo, ako je podložno promjeni, ne može se reći da istinski jest; budući da ne postoji pravo biće tamo gdje postoji i nebiće”¹⁰⁶. Složenost je, dakle, bitna za promjenjive stvari: složenost između supstance i akcidentalnih savršenstava, složenost između subjekta i onoga što subjekt posjeduje – jer nijedna promjenjiva stvar nije ono što ima¹⁰⁷ – složenost za materijalne stvari između materije i forme. Pojam neoformljene materije Augustina je stajao nemale muke: shvatio ju je naposljetku kao „sposobnost primanja forme”, „ništa što jest nešto [dakle, nije biće, nego njegovo počelo, supočelo s formom]”, prema izrazima koje koristi da bi prenio svoju misao, „jest koje nije” kroz koje prolaze sve preobrazbe materijalnih stvari, [tj. materija je supstrat u supstancijalnoj promjeni materijalnog bića, koja ovisno o formi koja ju oformljuje čini zajedno s njome ovo ili ono materijalno biće]¹⁰⁸.

Pred nepromjenjivim, koje je na najvišem stupnju bitka, promjenjive se stvari raspoređuju prema ljestvici vrijednosti koja se temelji na stupnju njihove promjenjivosti¹⁰⁹. Neke su, naime, promjenjive prema vremenu i prostoru, poput tijela, druge samo prema vremenu, poput duše, koja, budući da nije promjenjiva prema prostoru, nije tjelesna; budući da je

¹⁰⁴ *En. in ps.* 121, 6.

¹⁰⁵ *De immort. an.* 8, 14.

¹⁰⁶ *In Io. ev. tr.* 38, 10.

¹⁰⁷ Na primjer, duša, kada je mudra, to je „jer participira u Mudrosti, koja međutim nije duša“ (*De civ. Dei* 11, 10, 2).

¹⁰⁸ *Usp. Confess.* 12, 6, 6.

¹⁰⁹ *Ep.* 18, 2; *De Gen. ad litt.* 8, 20, 39-21, 41.

promjenjiva prema vremenu, nema božansku besmrtnost, već je besmrtna samo „prema određenoj mjeri”¹¹⁰.

Stvoreni svemir kreće se između dvaju polova, a to su nesličnost i sličnost s Bogom: nesličnost u materiji¹¹¹ i sličnost u formi, koja ide od forme osjetilnih stvari do duše, i od duše besmrtne, ali promjenjive, do duše sudionice, putem milosti, božanske nepromjenjivosti i, stoga, potpune besmrtnosti¹¹².

¹¹⁰ Usp. *De Gen. ad litt.* 7, 28, 43.

¹¹¹ *Confess.* 12, 6, 6.

¹¹² Usp. *Confess.* 12, 28, 38; *De Trin.* 1, 1, 2.

ČETVRTO POGLAVLJE

VELIKE TEME

Teme oko kojih se razvija Augustinova filozofija sam Augustin navodi u jednom od svojih ranih djela, *Soliloquii*, gdje pita: „Što želiš spoznati?“, i odgovara: „Želim spoznati Boga i čovjeka“ Ustraje: „Ništa više?“, ponovno odgovara: „Apsolutno ništa više“¹¹³. Iz ove postavke, koja ne isključuje spoznaju osjetilnog svijeta, ali ju usmjeruje k vlastitoj svrsi, prema spoznaji čovjeka, koji je kruna i svećenik osjetilnog svijeta¹¹⁴, rađa se poznata molitva: „O, Bože, koji si uvijek isti, da spoznam sebe i da spoznam Tebe“¹¹⁵.

Prije nego što odvojeno razmotrimo ove dvije teme, koje su, kao što se vidi, univerzalnog dosega, korisno je primijetiti da su za Augustina uvijek usko povezane: on proučava čovjeka da bi spoznao Boga i promišlja o Bogu da bi spoznao čovjeka. Žarište svih razmatranja jest čovjek stvoren na sliku Božju: slika upućuje na uzor, a uzor na sliku. Postavljaju se dva velika pitanja, Augustin ih je egzistencijalno postavio na početku *Ispovijesti*: što je Bog za čovjeka i što je čovjek za Boga¹¹⁶. Ova dva pitanja ne mogu, ne smiju biti odvojena.

U Augustinovu diskursu božanska transcendencija uvijek je povezana s imanencijom: dva su aspekta čvrsto sjedinjena u jedinstvu pomoću vrlo učinkovitih formula poput ovih: „Bog je unutar-nji-vječni“¹¹⁷, „najudaljeniji i najprisutniji“¹¹⁸; „najviši i najbliži“¹¹⁹; „intimniji od moga najintimnijeg dijela i viši od moga najvišeg dijela“¹²⁰; *najunutar-nji* od svega jer sve

¹¹³ *Solil.* 2, 1, 7.

¹¹⁴ *Confess.* 10, 8, 15; 13, 33, 48.

¹¹⁵ *Solil.* 2, 1, 1.

¹¹⁶ *Confess.* 1, 5, 5.

¹¹⁷ *Confess.* 9, 4, 10.

¹¹⁸ *Confess.* 1, 4, 4.

¹¹⁹ *Confess.* 6, 3, 3.

¹²⁰ *Confess.* 3, 6, 11.

stvari postoje u njemu; i *najizvanjskiji*, jer je iznad svih stvari¹²¹. Prisutan i odsutan: jer je prisutan poznajemo ga, jer je odsutan, tražimo ga.

Stoga se ne može misliti na transcendenciju, a da se ne misli na imanenciju: Bog je Bitak, i stoga po svojoj naravi transcendira sve; ali je još uvijek stvaralačka moć, i stoga po svojoj naravi prisutan u svemu, posebno u čovjeku. Da bismo razumjeli Boga, treba misliti na čovjeka; da bismo razumjeli čovjeka, treba misliti na Boga.

Iz toga slijedi da nema temelja tvrdnja onih koji kažu da je Augustin ostavio čovjeka u sjeni kako bi se potpuno usredotočio na Boga. Antropologija nije isključiva briga modernih znanstvenika: bila je i njegova, i na nju je bacio mnogo svjetla razumljivosti. Uistinu, on je bio filozof čovjeka isto kao i Boga. Pogledajmo, barem ukratko, oboje.

I - BOG

1) Postojanje

Augustin je često opisivao put uma k Bogu, ne toliko da bi dokazao njegovo postojanje – nijekanje postojanja Boga je, on tako misli, „ludost nekolicine“¹²² – koliko da bi meditirao o tako važnoj temi i razumom potvrdio vjeru¹²³.

Augustinov je put, u biti, uvijek isti: „ide od vanjskih stvari prema unutarnjim, od nižih prema višim“¹²⁴, to ima tri momenta čiju sintezu iznosimo kako slijedi. Prvi je razmatranje osjetilnih stvari: „ispitaj svijet“¹²⁵. Čovjek ispituje svijet usmjeravajući pozornost na njega i otkrivajući njegov red, kretanje, ljepotu: „Moja su pitanja bila moje promatranje;

¹²¹ *De Gen. ad litt.* 8, 26, 48.

¹²² *Serm.* 69, 7; *usp. En. in ps.* 52, 2.

¹²³ *Usp. De lib. arb.* 2, 3, 7-15, 39 (la prima esposizione è la più ampia), *De vera rel.* 29, 52-39, 73; *Confess.* 7, 10, 16; 7, 17, 23; 10, 6, 8-16, 37; *En. in ps.* 41, 7-8; *Serm.* 141, 1-3; *In Io. ev. tr.* 20, 12-13; *De civ. Dei* 8, 6; 11, 4, 2; ecc.

¹²⁴ *En. in ps.* 145, 5.

¹²⁵ *Serm.* 141, 2.

njihovi odgovori, njihova ljepota”¹²⁶. Njihov je odgovor jednoglasan: „Mi nismo tvoj Bog, traži iznad nas”¹²⁷. Drugi je povratak u sebe: „vrati se u sebe” jer „u unutarnjem čovjeku prebiva istina”¹²⁸. Treći je naposljetku „prijeđi i samoga sebe” da bi se pronašao Bog koji je iznad čovjeka, Bog Biće, Istina i Ljubav, jer je i čovjek biće, misao, ljubav.

Iako jedinstven u svojoj biti, Augustinov se put može podijeliti na tri konvergentna puta prema, upravo, trojednoj vlastitosti ljudskoga duha: put bitka, put istine, put ljubavi.

Prvi ide od promjenjivog k nepromjenjivom. Njime su išli sami poganski filozofi. Oni su ispitivali tijela i vidjeli da je svako tijelo promjenjivo; prešli su na dušu, otkrili da je i ona promjenjiva; zatim su nadišli dušu tražeći nešto nepromjenjivo; tako su došli do spoznaje Boga: „Imali su intuiciju da vrhovni Bog nije ništa što nastaje”¹²⁹. Augustin na tome inzistira: „Moraš prijeći ne samo sve što je vidljivo nego i sve što je promjenjivo... ako želiš doći do Boga”¹³⁰. Dokazna snaga ovog puta leži u trećem načelu spomenutom gore: samo je nepromjenjivo bitak po biti; ali tko traži Boga, traži bitak po biti.

Drugi put – koji se može nazvati, pod uvjetom da se ne shvaća isključivo, augustinskim – polazi od samosvijesti i, kroz neoborive univerzalne i nužne istine koje blistaju umu, dolazi do Istine koja ih sve sadrži i daje im temelj: „Stoga nikako ne možeš zaniijekati – zaključuje Augustin dugi govor o ljudskoj spoznaji osjetilnoj i razumskoj proučavanoj u pogledu uspona prema Bogu – da postoji nepromjenjiva Istina koja sadrži sve što je nepromjenjivo istinito, istina za koju se ne može reći da je tvoja ili moja ili nekog drugog čovjeka, nego da je univerzalno dostupna i pokazuje se,

¹²⁶ *Confess.* 10, 6, 9.

¹²⁷ *Confess.* 10, 6, 9.

¹²⁸ *De vera rel.* 39, 7, 2.

¹²⁹ *Usp. Serm.* 241, 2; *De civ. Dei* 8, 6.

¹³⁰ *In Io. ev. tr.* 20, 12.

poput svjetlosti divno izložene i skrivene u isto vrijeme, svima onima koji spoznaju nepromjenjive istine”¹³¹.

Ovaj put sažet je u poznatom tekstu iz *De vera religione* gdje se kaže: „Ne idi izvan sebe, vrati se u sebe: u unutarnjem čovjeku prebiva istina. A ako nađeš da je i tvoja narav promjenjiva, prijeđi samoga sebe. Ali sjeti se, kad prelaziš samoga sebe, da prelaziš duh koji razmišlja. Stoga teži tamo odakle se pali svjetlo razuma”¹³². Tako se dolazi do Istine po kojoj su istinite sve stvari koje su istinite¹³³. Put je to, dakle, koji se može prijeći polazeći od bilo koje istine, pa i one najjednostavnije, kako to čini Augustin, od samosvijesti po kojoj čovjek zna da jest, da živi, da misli. Ta ga je činjenica potaknula da, u trenutku kada je prvi put otkrio razumljivo i nepromjenjivo svjetlo iznad svoga uma, napiše one snažne riječi koje navod iz Rim 1, 20 ne oslabljuje, već razjašnjava: „Lakše bih sumnjao u svoj život nego u postojanje Istine, koja se vidi shvaćajući je kroz stvari koje su stvorene”¹³⁴.

Metafizički temelj ovih riječi leži u onim drugima koje se tiču nemogućnosti apsolutne sumnje, a time i očiglednosti barem jedne istine – istine da se sumnja – očiglednosti koja proizlazi iz istine koja prosvjetljuje naš um. „Svatko tko zna da sumnja, zna nešto istinito, i u to je siguran, dakle siguran je u istinu. Stoga, tko sumnja postoji li istina, ima u sebi (u svojoj sumnji) istinu u koju ne sumnja. Sada, ništa nije istinito osim po Istini; stoga ne može sumnjati u Istinu onaj tko je mogao sumnjati u bilo što drugo”¹³⁵.

Treći put ima dvostruko kretanje: ono koje polazi od razmatranja dobrote stvari i ono koje silazi u dubinu ljudskoga duha da bi istražilo njegove težnje. Sve stvari koje volimo su dobre, ali njihova je dobrota akcidentalna kvaliteta; stoga nisu dobro na koje nužno upućuju. „Ne

¹³¹ *De lib. arb.* 2, 12, 33.

¹³² *De vera rel.* 39, 72.

¹³³ *Usp. Solil.* 1, 1, 3.

¹³⁴ *Confess.* 7, 10, 16.

¹³⁵ *De vera rel.* 39, 73.

ljubiš zacijelo ništa osim dobra:... dobra je zemlja... dobro je jelo... dobro je zdravlje... dobar je pravedan čovjek... dobra su bogatstva... Ovo je dobro, ono je dobro. Ukloni ovo i ono, i promatraj samo dobro, ako možeš; tada ćeš vidjeti Boga, koji svoju dobrotu ne prima od drugog dobra, nego je Dobro svakog dobra..., Dobro koje nije ništa drugo doli dobro (Dobro dobro)”¹³⁶.

Prema tom dobru teži ljudski duh svojom samom naravi. Čovjek je, naime, po naravi, nemirno biće – „nemirno je srce naše” – dok se ne sjedini s vrhovnim Dobrom¹³⁷. „Njegova potrebitost” takva je da se ne može zadovoljiti ako čovjek ne postane blažen, ali „za njezino zadovoljenje ništa nije dovoljno osim Boga”¹³⁸. Ili, dakle, postoji najviše Dobro koje objašnjava i zadovoljava konstitutivnu napetost čovjeka, ili je čovjek biće bez značenja, bez svrhe, bez smisla.

Svaki od triju putova – koji su, kao što je rečeno, konvergentni, polazeći od svemira i osobito od čovjeka, koji u sebi ne samo da sažima savršenost svemira nego ih mišlju i ljubavlju nadilazi– završava u jednom od triju temeljnih pojmova kojima Boga shvaćamo: Bitak, Istina, Ljubav. Bog

¹³⁶ *De Trin.* 8, 3, 4.

¹³⁷ *Confess.* 1, 1, 1.

¹³⁸ *De civ. Dei* 12, 1, 3.

se stoga javlja kao jedino objašnjenje čovjeka kao postojećeg, mislećeg, ljubećeg bića¹³⁹.

¹³⁹ Uspoređujući filozofiju svetog Augustina s filozofijom svetog Tome Akvinskog može se primijetiti da jedino ograničenje Augustinove filozofije proizlazi iz metafizičke manjkavosti platonizma na kojem je sveti Augustin gradio svoju filozofiju. Stoga prvo razmotrimo što je platonizam u metafizici, a zatim koje su njegove direktne posljedice u Augustinovoj filozofiji

Platonizam u metafizici zastupa postojanje savršene ontološke stvarnosti ideja (ιδέα), koje se također opisuju kao forme ili apstraktni objekti, a koje su nepromjenjive i postoje kao cjelovita zasebna bića, neovisno o ljudskom umu i fizičkom svijetu. „Platonizam je stav da postoje apstraktni objekti, gdje je apstraktni objekt onaj koji je neprostorni (tj. nije prostorno proširen ili lociran), nevremenski, netvarni (tj. nije sačinjen ni od jednog tvoriva), nementalni (tj. nije um ili ideja u umu ili bestjelesna duša, ili bilo što drugo u tom smislu) i nekauzalni (tj. kauzalno inertan, [nepromjenjiv]).“ (<https://plato.stanford.edu/entries/platonism/>)

Za samog Platona izvorno ontološko mjesto ideja (ne prostorno jer su neprostorene) u svijetu je ideja koje naziva hiperuranijskim svijetom, doslovno *ὑπερουράνιον τόπον* (mjesto iznad neba), a za Augustina kao i za ostale oce u Božjem je umu.

U Aristotelovoj metafizici, te slijedom toga i u metafizici svetog Tome Akvinskog, ideje ili apstraktni objekti nisu subzistentna bića, nego umne stvarnosti, pojmovi kojima um shvaća neko formalno počelo bića, konkretno supstancijalnu ili akcidentalnu formu. Ukratko za aristotelovsko-tomističku metafiziku ideja ili apstraktni objekt umni je izričaj formalnog počela.

U svijetu navedenog uočava se da osnovna Augustinova metafizička dijalektika – od vanjskog svijeta do njegove spoznaje i ideje u nama, te od ideje u nama do njezina temelja samog Boga – inkorporira platonističko pridijevanje spoznajnom, tj. idejnom, redu ontološki značaj. Za Augustina kao i za Platona svaka ideja nije samo umna nego i ujedno zasebna ontološka stvarnost te sukladno tome zahtijeva i proporcionalno joj ontološko utemeljenje, čime se iz naše spoznaje neposredno dolazi do Boga. No, u tomističkoj poziciji koja ne prihvaća platonističko poimanje ontološkog statusa ideja, iako ima isto polazište (vanjski svijet) i isto dolazište (Sami Bog, temelj svega), ima bitno različitu dijalektiku, koja ide od stvari do njihovih formalnih počela, koje spoznajemo kao njihova počela, te od njihovih počela (počela koja stvarno bivstvuju u stvari, a ne našeg umnog sadržaja – spoznaje počela) do njihova temelja, samoga Boga. Dakle, dok u aristotelovskoj poziciji naš umni sadržaj, ideje, ima samo formalni sadržaj, u platonskoj poziciji ideje sadrže još i ontološki sadržaj zasebnog bivstvovanja, te se stoga u aristotelovsko-tomističkoj poziciji iz umnog sadržaja može zaključivati samo na neke formalne sadržaje, ali ne i na bivstvovanje, dok se u platonsko-augustinovskoj poziciji iz umnog sadržaja može zaključivati uz formalne sadržaje i na samo bivstvovanje. Kako je metafizički govor o Bogu nužno plod govora o bivstvovanju i njegovu utemeljenju, govor o Bogu neodvojiv je od zasebno bivstvujućih bića, a to su u platonskoj poziciji i ideje, dok su to u tomističkoj poziciji samo stvarni zasebni izvanmentalni objekti.

Stoga Augustinova metafizička argumentacija i njegovi zaključci proizašli iz nje, koji su bitno platonske dijalektike, imaju svoju logičku valjanost, te se lako, na gore objašnjen način, transladiraju u aristotelovsku dijalektiku tomističke metafizike. (op. H. R.)

Ova sigurnost navodi Augustina da kaže kako je „tolika očiglednost prava božanstva da se nikako ne može potpuno sakriti razumnom stvorenju koje je već sposobno koristiti se razumom”¹⁴⁰.

2) *Neizrecivi Bog*

Ako „nikome nije dopušteno ignorirati Boga, nikome nije dopušteno poznavati ga onakvim kakav jest”¹⁴¹: Bog je neizreciv. Augustin inzistira na apofatičkoj teologiji: „Ako razumiješ, nije Bog”¹⁴²; međutim, napominje da „nije mali znak poznavanja Boga ako, prije nego što spoznamo što je on, počnemo znati što nije”¹⁴³.

Klasični tekst u tom pogledu onaj je iz *De Trinitate*: „Zamišljamo Boga, ako možemo, koliko god možemo, dobrim bez kvalitete, velikim bez kvantitete, stvoriteljem bez nužnosti, na prvom mjestu bez smještaja, koji sadrži sve stvari bez vanjskosti, potpuno prisutan svugdje bez mjesta, vječan bez vremena, autor promjenjivih stvari, a sam apsolutno nepromjenjiv, stran svakoj pasivnosti. Tko god zamišlja Boga na ovaj način, iako još ne može savršeno otkriti što je, barem s pobožnom pozornošću, koliko može, izbjegava pripisivati mu ono što nije”¹⁴⁴.

Razlog je što kada je riječ o Bogu, postoji velika razlika između riječi, „misli i stvarnosti jer je misao istinitija od riječi, a stvarnost istinitija od misli”¹⁴⁵. Stoga bi „božanskom veličanstvu više pristajala časna šutnja nego ljudska riječ, ma kakva bila”¹⁴⁶. Budući da se mora govoriti o njemu, treba to činiti s dubokim osjećajem otajstva „poštujući neizrecivost tog

¹⁴⁰ *In Io. ev. tr.* 106, 4.

¹⁴¹ *En. in ps.* 74, 9.

¹⁴² *Serm.* 117, 5.

¹⁴³ *Ep.* 120, 3, 13.

¹⁴⁴ *De Trin.* 5, 1, 2.

¹⁴⁵ *De Trin.* 7, 4, 7.

¹⁴⁶ *Contra Adim.* 11.

veliĉanstva”¹⁴⁷, kojem pristaje „više pobožno priznanje neznanja nego ispovijest znanja”¹⁴⁸.

3) Naše poznavanje Boga

Ali ĉovjek Źeli spoznati Boga, koliko moŹe, i pozitivno. Augustin ga potiče da to ĉini primjerom i rijeĉima, meĊu kojima su one iz poznatog imperativa: „Ljubi mnogo razum” (*intellectum valde ama*)¹⁴⁹. Put je trostruk; to jest, kako ĉe se kasnije nazvati, afirmacije, negacije, eminencije. Ovaj trostruki put saŹet je u tekstu iz *Ispovijesti*: „Ti si, dakle, Gospodine, stvorio ih (nebo i zemlju), ti koji si lijep, jer su lijepi; koji si dobar, jer su dobri; koji jesi, jer jesu. Nisu tako lijepi, niti su tako dobri, niti su takvi kao ti, njihov Stvoritelj, u usporedbi s kojim nisu lijepi, niti su dobri, niti jesu”¹⁵⁰.

On sam piše uzvišene stranice o boŹanskim savršenstvima¹⁵¹, inzistirajuĉi posebno na apsolutnoj jednostavnosti: „U Bogu su bitak i posjedovanje isto, s njim su svi atributi jedno”¹⁵²; na neizmjernosti: „Bog je svugdje, svugdje sav, i u sebi sav svugdje”¹⁵³; na svemoći, koja je stvorila sve ni iz ĉega i sve vraća u red; na znanju, o kojem moŹemo imati neku ideju ako iz ljudskog znanja uklonimo promjenjivost i prelazak iz misli u misao, ili, bolje reĉeno, ako ga pokušamo misliti bez tih ograniĉenja: „Kada dakle sve to oduzmem i ostavim samo Źivahnost izvjesne i nepokolebljive istine koja jednim, vjeĉnim viĊenjem promatra sve stvari, štoviše neću to ostaviti jer toga u ljudskom znanju nema, nego, koliko je moguće, to ću pomisliti, bljesne mi nekako ideja o BoŹjem znanju”¹⁵⁴.

¹⁴⁷ *Serm.* 117, 5, 7-8.

¹⁴⁸ *Serm.* 117, 3, 5.

¹⁴⁹ *Ep.* 120, 3, 13.

¹⁵⁰ *Confess.* 11, 4, 6.

¹⁵¹ *Confess.* 1, 4, 4; 10, 6, 8.

¹⁵² *Confess.* 1, 4, 4; 10, 6, 8.

¹⁵³ *Ep.* 187, 4, 14.

¹⁵⁴ *De div. qq.* 83, q. 2, 3.

Osim toga, između ljudskog i božanskog znanja postoji još jedna razlika, „iznenađujuća ali istinita”, da stvari ne bismo mogli spoznati da ne postoje; naprotiv, one ne bi mogle postojati da ih Bog ne poznaje¹⁵⁵. Treba naposljetku podsjetiti da je Augustinova najviša predložena predodžba o Bogu, kako je gore rečeno, preuzeta iz Izlaska: Bog je Onaj koji Jest u najvišem stupnju, to jest sam Bitak. Ta najviša predodžba može se nekako intuitivno shvatiti, ali ne i objasniti. „Što je, kaže Augustin svome narodu, *sam Bitak*? Kako ću ga definirati osim kao *sam Bitak*? Ako ste sposobni, braćo, shvatite što je *sam Bitak*, jer što se mene tiče, ma koju drugu riječ htio dodati, ne bih rekao više od onoga što kažem izrazom *sam Bitak*”¹⁵⁶.

Stoga protiv manihejskog dualizma, on upućuje, kao na konačan i neoboriv argument, na *Ja sam koji jesam* iz Izlaska (3, 14), da bi zaključio da ništa ne može biti suprotno Bogu, jer ništa ne može imati bitak, kakav god bio, osim od Onoga koji najviše jest. „Bog, naime, koji je najviša bit, to jest, jest u najvišem stupnju, i stoga je nepromjenjiv, dao je bitak stvarima koje je stvorio ni iz čega, ne najviši bitak kao što je on sam, nego je nekima dao više, nekima manje, tako uređujući, po stupnjevima, narav bića”¹⁵⁷. Među njima, na najvišem stupnju osjetilnog svijeta, jest čovjek.

II - ČOVJEK

To je drugi epicentar Augustinove misli. Hiponski biskup promatrao ga je oštrim okom metafizičara i psihologa i nikada ga nije prestao zapanjivati. Za njega je čovjek veliki *ponor* i *veliki problem*, a veliki problem upravo zato što je veliki ponor. Pogledajmo stoga, prije svega, prvi aspekt.

1) Čovjek veliki ponor

a) Prvi je razlog čuđenja sama narav čovjeka sastavljena od materije i duha. O ovoj točki, koja je bitna za antropologiju i na kojoj je naš filozof

¹⁵⁵ *De civ. Dei* 11, 10, 3; *Confess.* 13, 38, 53

¹⁵⁶ *En. in ps.* 121, 5; usp. *De Trin.* 5, 2, 3.

¹⁵⁷ *De civ. Dei* 12, 2.

dosegao vrlo različite i vrlo udaljene pozicije od platonskih, mogu se formulirati neke kratke propozicije. Ukratko, ove:

α) Tijelo pripada naravi čovjeka; odvajanje od njega je *nerazumno* (i ovdje je snažna riječ Augustinova, a ne moja¹⁵⁸).

β) Čovjek je, naime, „razumna supstancija sastavljena od duše i tijela”¹⁵⁹.

γ) Duša je rođena da oformljuje tijelo kojem sudjeluje u pokretu, životu i bitku¹⁶⁰.

δ) Jedinstvo između duše i tijela toliko je duboko da je tajanstveno i gotovo nevjerojatno¹⁶¹.

ε) U odvojenoj duši uvijek postoji „prirodna težnja da upravlja tijelom, težnja koja ju nekako usporava i sprječava da svim silama teži prema najvišem nebu”, to jest prema viđenju Boga¹⁶².

Jedinstvo, dakle, između duše i tijela, daleko od toga da je nasilno, kako su htjeli platonisti, toliko je prirodno i duboko da se mora smatrati supstancijalnim. Ako u Augustina nema izraza, postoji nauk. Supstancija čovjeka sastoji se od duše i tijela: „Ništa u čovjeku ne pripada njegovoj supstanciji ni njegovoj naravi osim tijela i duše”¹⁶³, „ljudska je osoba, dakle, jedinstvo – Augustin kaže *mikstura* (mješavina) – duše i tijela”¹⁶⁴; to je jedinstvo koje čini nešto iznenađujuće i tajanstveno za ljudski um¹⁶⁵.

Protiv platonista, koji su tijelo smatrali tamnicom duše, on odgovara predlažući važnu razliku između prirodnog i povijesnog reda [tj.

¹⁵⁸ *De an. et eius or.* 4, 2, 3.

¹⁵⁹ *De Trin.* 15, 7, 11.

¹⁶⁰ *De immort. an.* 15, 24.

¹⁶¹ *Ep.* 137, 3, 11.

¹⁶² *De Gen. ad litt.* 12, 35, 68.

¹⁶³ *Serm.* 150, 5.

¹⁶⁴ *Ep.* 137, 3, 11.

¹⁶⁵ *Ep.* 137, 3, 11.

onog reda koji je nastao istočnim grijehom i koji predstavlja sadašnje (povijesno) stanje čovjeka], dakle između tijela kao takvog, koje duša treba oformiti, i tijela u njegovu sadašnjem stanju, to jest propadljivoga tijela – o [istočnom grijehu kao] izvoru propadljivosti raspravljat će dugo u pelagijanskoj kontroverzi¹⁶⁶: ovo je tijelo koje opterećuje dušu, a ne ono. „Ne tijelo, nego *propadljivo* tijelo opterećuje dušu”¹⁶⁷. Ta činjenica, to jest razlika između tijela i propadljivoga tijela, čini veliki problem antropologije. Ali o tome poslije.

Pogrešno je smatrati augustinski nauk o ljudskom sastavu podložnim platonizmu, barem onaj zrelog razdoblja. Ako želimo govoriti o ovisnosti, ona se mora uspostaviti s kršćanskim učenjem, posebno s onim o uskrsnuću tijela, učenjem koje za platoniste nije imalo smisla i koje su oni zapravo ismijavali. Augustin ga pak energično brani predlažući novu koncepciju čovjeka, duše i tijela¹⁶⁸.

b) Drugi su razlog čuđenja čudesa ljudskog tijela i sposobnosti uma: dovoljno je ponovno pročitati neke stranice *De Civitate Dei*, gdje se, osim neiscrpnih sposobnosti ljudskog uma, s dubokim divljenjem opisuje moć plodnosti, tako skrivena i tako čudesna, harmonija tijela i ljepota

¹⁶⁶ Pelagijanska kontroverza rasprava je u Crkvi koju je izazvao redovnik Pelagije (oko 354. – 420./440.) svojim naukom prema kojemu je Adamov grijeh isključivo osobni te se ne prenosi na njegove potomke, što ima za posljedicu optimističku antropologiju, prema kojoj se svi ljudi rađaju dobri i sposobni da samom svojom slobodnom voljom, bez Božje pomoći (milosti), izvrše čine koji će im osigurati spasenje, te da tako naše spasenje biva isključivo plod naše slobode. U raspravi su mu se među ostalim ocima suprotstavili i sveti Jeronim i sveti Augustin koji su podržavali doktrinu o istočnom grijehu, prema kojoj svaki Adamov potomak nasljeđuje ranjenu narav zbog koje mu je nužno potrebna Božja milost da bi učinio čine potrebne za spasenje, te je tako naše spasenje nužno plod i Božje milosti i naše slobodne suradnje s njome. Pelagijanski nauk bio je osuđen na Sinodi u Kartagi 418. godine, kojom je predsjedao sveti Augustin, a zatim ga je iste godine papa Zosim osudio konačnom osudom pismom *Epistola tractoria*. (op. H. R.)

¹⁶⁷ *De civ. Dei* 13, 16; usp. *En. in ps.* 141, 18-19.

¹⁶⁸ *De civ. Dei* 13, 16-18; 22, 4.

njegovih dijelova, čak i najintimnijih. To su stranice visoke poezije. Tko ih je napisao, ne može biti pesimist.

c) Sljedeći – treći – proizlazi iz ponornih dubina pamćenja. To zna tko je barem jednom pročitao tekst *Ispovijesti*: „Velika je ta moć pamćenja, prevelika, Bože moj, veliko i beskrajno svetište. Tko je ikada došao do njegova dna? Pa ipak je to sposobnost moga duha, povezana s mojom naravi. Uistinu, ne mogu razumjeti sve što jesam... To me ispunjava velikim čuđenjem, zaprepaštenje me obuzima. Ljudi idu da se dive vrhuncima gora, silnim valovima mora, širokim tokovima rijeka, daljinama oceana i putanjama zvijezda, a zapuštaju sebe i ne dive se tome kako sam ja mogao sve ovo spominjati ne gledajući očima, ali ipak toga ne bih mogao spominjati kad ne bih gore, valove, rijeke i zvijezde, koje sam vidio, i ocean, za koji sam čuo, gledao unutar u svome pamćenju u tako golemim prostorima kao da ih vani vidim”¹⁶⁹.

d) Pa ipak smo još uvijek u svijetu osjetilnog: u pamćenju nema tijela, već slike tijela. Prijelaz iz osjetilnog u umni svijet dodaje čuđenje čuđenju: Augustin je to osjetio kada je, opomenut od neoplatonista, otkrio u svom unutarnjem svijetu, iznad svoga promjenjivog uma, nepromjenjivo svjetlo istine. Ponovno pročitajte *Ispovijesti*: „Ušao sam i vidio okom svoje duše... iznad svoga uma, nepromjenjivo svjetlo... Ne ovo obično svjetlo... (nego) nešto drugo, mnogo drugačije”¹⁷⁰. Različito ne po stupnjevima nego po naravi.

e) Suvišno je reći da od otkrića umnog svjetla ovisi dokaz duhovnosti duše i njezine besmrtnosti. O prvoj duh stječe sigurnost kroz samosvijest: „kada duh spoznaje sam sebe, spoznaje svoju supstanciju; i kada je siguran u sebe, siguran je u svoju supstanciju”¹⁷¹. Zabluda onih koji smatraju da je duša tjelesna leži u pripisivanju joj onoga što ne ulazi u svjedočanstvo samosvijesti. Samosvijest ne svjedoči da je duh zemlja ili voda ili vatra

¹⁶⁹ *Confess.* 10, 8, 15.

¹⁷⁰ *Confess.* 7, 10, 16.

¹⁷¹ *De Trin.* 10, 10, 16.

ili neka druga tjelesna stvar, nego samo da jest, misli i ljubi; samo u to je siguran; on je, dakle, samo to, ništa drugo: biće koje misli i ljubi, a koje misleći i ljubeći biva prosvijetljeno netjelesnim, umnim i nepromjenjivim svjetlom.

I besmrtnost je vezana uz prisutnost istine, koja je besmrtna, u duhu. Augustin o tome opširno govori u *Soliloquiima*, sažimajući argument ovako: „Sve što postoji u nekom subjektu, ako je besmrtno, implicira nužno da je i sam subjekt u kojem postoji besmrtnan. Ali svaka znanost postoji u duši kao u subjektu. Stoga je nužno da duša bude besmrtna, ako je znanost besmrtna. Ali znanost je istina, a istina, kako smo dokazali, ne može propasti”¹⁷². Ili još emfatičnije u jednom pismu: „A što ako duša umre? Onda umire i istina...”¹⁷³.

Nije moguće duže se zadržavati na ovim, premda temeljnim, točkama augustinske antropologije. Korisno je nastaviti otkrivati njezinu čudesnost.

f) Od unutarnjosti je neodvojiva društvenost. Vraćajući se u sebe, čovjek ne otkriva samo istinu – „u unutarnjem čovjeku prebiva istina”¹⁷⁴ – nego i tajanstvenu sposobnost ljubavi, koja ga, poput težine – to je poznata augustinska metafora¹⁷⁵ – nosi izvan sebe, prema drugome. On se prepoznaje prirodno društvenim¹⁷⁶, štoviše osjeća da društvenost predstavlja bitan dio njegove osobe. „Nitko nije toliko društven, po

¹⁷² *Soil.* 2, 13, 24.

¹⁷³ *Ep.* 3, 4.

¹⁷⁴ *De vera rel.* 39, 72.

¹⁷⁵ *Confess.* 13, 9, 10. Sveti Augustin objašnjava izraz *Pondus meum amor meus* (“Moja težina je moja ljubav”) tako da ljubav shvaća kao temeljnu pokretačku snagu ljudskih bića, silu koja usmjerava svaku radnju, želju i pokret. Augustin shvaća ljubav kao duhovnu gravitacijsku silu: baš kao što fizička težina, kako se mislilo u kozmologiji antike, određuje kozmološki položaj tijela, jer se držalo da je prirodno mjesto tijela određeno njegovom težinom, lakša tijela teže prema gore dok teža prema dolje sve dok ne zauzmu svoje hijerarhijsko kozmološko prirodno mjesto. Tako slijedeći navedenu analogiju, naša nas ljubav vuče prema onome što želimo, određujući našu sudbinu i naš smjer u životu. (op. H. R.)

¹⁷⁶ *De bono con.* 1, 1.

prirodi, kao čovjek, čak i ako – dodaje Augustin, a vidjet ćemo zašto – nitko nije toliko, kao on, antidruštven po poroku”¹⁷⁷.

g) Unutarnjost i društvenost, koje naš filozof nikada ne razdvaja, nalaze svoj temelj u najdubljij tezi antropologije: čovjek je slika Božja.

Ta je slika „utisnuta besmrtno u besmrtnu supstanciju duše”¹⁷⁸ (treba uočiti ovaj snažni augustinski izraz: zaborav toga bio je uzrok ozbiljnih interpretativnih pogrešaka), tako da ju grijeh može deformirati, ali ne i uništiti¹⁷⁹.

Ona je, dakle, u duši, a ne u tijelu. Žrtva manihejske zablude, Augustin to snažno ponavlja. „Gdje je čovjek stvoren na sliku Božju? U intelektu, u duhu, u unutarnjem čovjeku, u onome po čemu shvaća istinu, razlikuje pravdu od nepravde, zna tko ga je stvorio, može spoznati svoga stvoritelja i hvaliti ga”¹⁸⁰.

Drugdje se izražava lapidarno ovako: čovjek je stvoren na sliku Božju „ne po tjelesnim crtama, nego po posebnoj sposobnosti razumijevanja koju ima um prosvijetljen (istinom)”¹⁸¹. Iz toga slijedi da, budući da je čovjek slika Božja, „on je najuzvišenije stvorenje od svih: iznad njega nema ničega osim Stvoritelja”¹⁸². Slijedi i to da je, prirodno, najbliže i najpovezanije stvorenje s Bogom¹⁸³.

h) Ova teza postaje predmetom većeg divljenja kada, produbljujući ju, hiponski biskup shvati da je čovjek slika Boga-Trojstva jer u njemu, u jedinstvu duha, postoji trijada koja se može izraziti ovako: um, znanje, ljubav; ili, očitije: pamćenje, inteligencija, volja. „Kada se duh poznaje i ljubi – tako piše Augustin u *De Trinitate*, čije su mnoge knjige namijenjene

¹⁷⁷ *De civ. Dei.* 12, 27.

¹⁷⁸ *De Trin.* 14, 4, 6.

¹⁷⁹ *De Trin.* 14, 14, 18. 16, 22; 15, 8, 14; usp. *Retract.* 1, 24, 2.

¹⁸⁰ *In Io. ep. tr.* 8, 6.

¹⁸¹ *De Gen. ad litt.* 3, 20, 30.

¹⁸² *In Io. ev. tr.* 23, 6.

¹⁸³ Usp. *De div. qq.* 83, q. 51, 2.

objašnjenju ove slike – njegova je riječ s njim sjedinjena ljubavlju. Budući da ljubi znanje i poznaje ljubav, riječ je u ljubavi i ljubav u riječi, i oboje u duhu koji ljubi i koji izgovara riječ¹⁸⁴. Ovo upućivanje na čovjeka kao sliku Boga – Trojstva, iako je opširno razrađeno u djelu *O Trojstvu*, prvi se put pojavljuje, kao pitanje, u *Ispovijestima*. Od tog je trenutka Augustin (oko 400. godine), vjeran načelu da uvijek zajedno proučava Boga i čovjeka, što će posebno biti prizvano na vrhu svih njegovih promišljanja. Samo djelo *O Trojstvu* napisano je, uglavnom, zbog toga.

i) Ovdje je dovoljno podsjetiti da on najveću veličinu čovjeka povezuje s tim što je slika Božja. Budući da je slika Božja, čovjek je *spособan za Boga*, to jest ima prirodnu sposobnost da bude uzdignut na neposredno viđenje Boga, što znači susret konačnog s Beskonačnim: „Ono je slika Božja utoliko što je sposobno za Boga i može u njemu sudjelovati”¹⁸⁵. „Zbog toga je čovjek velika (i čudesna) narav jer je sposoban za najvišu narav i može u njoj sudjelovati”¹⁸⁶. To je, po mojem mišljenju, vrhunac augustinske filozofije o čovjeku: više se ne može.

j) Čovjeku *spособnom za Boga* slijedi, kao nužna posljedica, čovjek potrebit Boga, što je druga teza koja objašnjava, zajedno s prvom, uzvišenu veličinu čovjeka: budući da je sposoban za Boga, čovjek nema niti može imati drugi predmet svoga blaženstva osim Boga, Apsolutnog, Vječnog. Osim temeljnog teksta *Ispovijesti* i onog iz *De civitate Dei*, spomenutih gore, korisno je vidjeti 19. knjigu potonjeg djela, koja možda najbolje od 22 knjige koje ju sačinjavaju, opširno razrađuje, protiv poganskih filozofa, temu blaženstva i njegova predmeta.

Ostale su teme Augustinove antropologije: sloboda, strasti, jezik. I one su razlog velikog čuđenja.

¹⁸⁴ *De Trin.* 9, 10, 15.

¹⁸⁵ *De Trin.* 14, 10, 11.

¹⁸⁶ *De Trin.* 14, 4, 6.

k) Da je Augustin branio slobodu protiv manihejaca, svi znaju, ali nisu svi uvjereni da ju je branio i tijekom pelagijanske kontroverze i u samoj pelagijanskoj kontroverzi, to jest kada je bio sav predan obrani milosti.

Oslobodivši se manihejske zablude koja ga je navela da vjeruje da njegova dobra ili loša djela nisu njegova, već dvaju načela (dviju duša) koja su bila u njemu, u osobnom je iskustvu prepoznao da je on sam želio ili nije želio: „Ja sam bio onaj koji sam htio, ja sam bio i onaj koji nisam htio; ja, ja sam to bio. Ali niti sam potpuno htio niti sam se potpuno protivio. Zato sam se borio sa sobom, cijepao se od samoga sebe”¹⁸⁷.

Ubrzo nakon ovog iskustva napisao je djelo *De libero arbitrio* kako bi dokazao da je ljudska volja bitno slobodna, to jest da ima u svojoj moći vlastite čine. „Naša volja ne bi bila volja da nije u našoj moći. Uistinu, zato što je u našoj moći, slobodna je za nas”¹⁸⁸. Nešto kasnije napisao je još jedno, ovaj put protiv temeljne teze manihejaca, *De duabus animabus contra Manichaeos* [O dvjema dušama protiv manihejaca], gdje, ponovivši istu tvrdnju – „ako nema slobodne volje, nema volje” – i tvrdeći da gdje nema slobodne volje, nema grijeha, nastavlja: „Nije li to ono što pastiri pjevaju na planinama, pjesnici u kazalištima, neuki u krugovima, učeni u knjižnicama, biskupi na svetim mjestima, ljudski rod na zemaljskoj kugli?”¹⁸⁹ Razumije se tada zašto s tolikom brigom opominje svoj narod da ne traži izgovore za svoje grijeha, nego da iskreno i otvoreno kaže: „Bog mi je dao slobodnu volju; ako sam sagriješio, ja sam sagriješio... ja, ja, a ne sudbina, ne sreća, ne đavao”¹⁹⁰.

U *De civitate Dei*, kada je pelagijanska kontroverza bila u jeku nekoliko godina, brani božansko predznanje protiv Cicerona i, zajedno s njim, ljudsku slobodu. „Mi”, piše, „prihvaćamo i jednu i drugu istinu, i jednu i drugu ispovijedamo s vjernošću i istinitošću... prvu da bismo

¹⁸⁷ *Confess.* 8, 10, 22.

¹⁸⁸ *De lib. arb.* 3, 3, 8.

¹⁸⁹ *De d. anim.* 11, 15.

¹⁹⁰ *En. in ps.* 31, 2, 16.

dobro vjerovali – Bog koji ne zna budućnost unaprijed ne bi bio Bog – drugu da bismo dobro živjeli”¹⁹¹. I objašnjava kako božansko predznanje ne oduzima slobodu¹⁹²; to je objasnio i mnogo ranije, u *De libero arbitrio*, primjerom pamćenja: „Kao što ti svojim pamćenjem ne određuješ da su se prošli događaji dogodili, tako Bog svojim predznanjem ne određuje da se budući događaji moraju dogoditi”¹⁹³. I tvrdnja i objašnjenje su iznimno važni. Mnogi su tumači, nažalost, mnogo puta zanemarili i jedno i drugo, i olako su pripisivali biskupu iz Hipona teorije koje su bile izrazito suprotne njegovoj misli i njegovim riječima.

U istoj pelagijanskoj kontroverzi, njegova je stalna briga bila afirmirati i ljudsku slobodu i nužnost milosti (zbog toga je na početku napisao djelo pod naslovom: *De natura et gratia* [O naravi i milosti], a pred kraj još jedno pod jednako značajnim naslovom: *De gratia et libero arbitrio* [O milosti i slobodnoj volji]); također se neumorno trudio preporučiti da se čvrsto drže dvije istine (bez prve se prevrće cijeli ljudski život, bez druge cijeli kršćanski život), čak i kada se ne shvati kako mogu zajedno postojati¹⁹⁴. Krivo se tvrdi da je Augustin žrtvovao slobodu da bi branio milost. Milost, snažno piše doktor milosti, pomaže volji da ne popusti pred slabostima svoje naravi, ne oduzima ju. Vratit ću se na tu temu. Za sada neka bude dovoljan ovaj tekst: „Slobodna volja ne oduzima se jer se pomaže [milošću], već se pomaže upravo zato što se ne oduzima”¹⁹⁵.

1) Još jedno poglavlje augustinske antropologije, koje ne manje od ostalih, iako na drugačiji način, pokazuje složenost čovjeka, jest ono o strastima. Naš doktor o tome je često i opširno govorio. Knjiga 14. *De civitate* može se smatrati raspravom o strastima. U njoj, protiv manihejaca, platonista i stoika, brani pojam strasti svojstven kršćanskoj filozofiji i teologiji. I jedna i druga, prema Augustinu koji ih uvijek vidi sjedinjene u

¹⁹¹ *De civ. Dei* 5, 10, 2. 9, 4.

¹⁹² *De civ. Dei* 5, 10, 2.

¹⁹³ *De lib. arb.* 3, 4, 11.

¹⁹⁴ *Ep.* 214, 2.

¹⁹⁵ *Ep.* 157, 10.

dubokoj simbiozi, ističu ove temeljne točke: dobrota strasti po sebi, voljni korijen neurednih strasti, svodenje strasti na ljubav, suprotnost između ljubavi i požude.

Tijelo, ili – kako kaže Biblija – meso, nije izvor svih zala. Tijelo otežava, istina, djelovanje duše, ali propadljivo tijelo. Sada je tijelo postalo propadljivo zbog grijeha počinjenog slobodnom voljom¹⁹⁶. Nije stoga pravedno kriviti tijelo. Četiri poznate strasti – želja i strah, radost i žalost – dobre su po sebi. Sve ovisi o tome kakva je volja čovjeka: „Ako je ona izopačena, ti će pokreti biti izopačeni; ako pak bude ispravna, ti pokreti neće biti samo nevini nego će biti i dostojni hvale”¹⁹⁷.

Takve strasti, stoga, svodeći se na volju, poistovjećuju se s ljubavlju. „Stoga je ispravna volja dobra ljubav, izopačena je volja loša ljubav. Ljubav koja teži posjedovati ono što ljubi, želja je; kada to posjeduje i uživa u tome, radost je; kada bježi od onoga što joj se protivi, strah je; kada osjeća ono protivno da joj se događa, žalost je. Ti su osjećaji, dakle, zli kada je ljubav zla, dobri kada je ljubav dobra”¹⁹⁸. Nije istina, zatim, kako žele stoici, da u duši mudrog čovjeka nema mjesta za tugu. Uostalom, govoreći o strastima, paganski filozofi „pokazuju da više vole raspravu, više riječi nego stvarnost”¹⁹⁹.

Ako su u skladu s razumom, strasti nisu poroci²⁰⁰. No u čovjeku postoje neuredne strasti, koje su stoga poroci, protiv kojih se razum mora boriti. Prvi grijeh čovjeka nije nastao iz tih strasti, nego su te strasti nastale, po zakonu božanske pravde, iz prvoga grijeha: neposlušnost razuma Bogu, uslijedila je, kao kazna, neposlušnost strasti razumu. One se, naime, kreću prema ugodnom dobru bez ikakvog obzira prema časnom dobru, to jest izvan razuma i, često, protiv razuma. Odatle „ljudska” borba u čovjeku.

¹⁹⁶ *De civ. Dei* 14, 3.

¹⁹⁷ *De civ. Dei* 14, 5-6.

¹⁹⁸ *De civ. Dei* 14, 7, 2.

¹⁹⁹ *De civ. Dei* 14, 9, 1; usp. 9, 4-7.

²⁰⁰ *De civ. Dei* 14, 9, 3.

Ove neuredne strasti biblijski se nazivaju požudom ili pohlepom. U neprekinutoj – i nedovršenoj – polemici Augustin tvrdi da je požuda, ukoliko je neuredna, zlo; ne da je grijeh, iako je nastala iz grijeha i teži grijehu, već zlo jer naginjući i potičući na zlo, prisiljava čovjeka da se bori da ne griješi. Stoga se čovjekov moralni život sastoji od te borbe protiv požude u korist ljubavi. „Porast ljubavi smanjenje je požude; savršenstvo je odsutnost požude”²⁰¹. Drugim riječima: red mora vladati u čovjeku; on, narušen požudom, mora biti uspostavljen ljubavlju; ali red se nikada ne može savršeno uspostaviti u ovom životu. Antropologija nalazi svoj posljednji odgovor u eshatologiji. O tome poslije.

2) Čovjek veliki problem

Čovjek nije samo veliki ponor, nego je i – treba to odmah reći – veliki problem. To proizlazi iz dubokog kontrasta između njegove veličine i njegove bijede. Ove dvije stvarnosti stoje u obrnutim proporcijama. Augustin to osjeća i opisuje: jednako je pažljiv prema prvoj (veličini) koliko je osjetljiv prema drugoj (bijedi). Tko ga, zbog snažnih boja kojima opisuje bijedu, optužuje za pesimizam, pokazuje da nije razumio da to proizlazi iz najviše ideje koju ima o ljudskoj veličini i, stoga, iz prirodno nepremostive razlike koja postoji između te veličine i povijesnog stanja [sadašnjeg stanja čovjeka okarakteriziranog naravljju ranjenom istočnim grijehom].

Filozof reda i mira, on primjećuje da u čovjeku nedostaju i jedno i drugo, a nedostaje mir jer nedostaje red. Pogođen je trima činjenicama, koje su zapravo tri zagonetke koje prožimaju život čovjeka i povijest čovječanstva.

a) *Zagonetka smrti*. Pita se: odakle i zašto nasilno odvajanje – „odbojnost prema smrti ne proizlazi iz pretpostavke, nego iz naravi”²⁰² – između dvaju elemenata [smrtnosti i odbojnosti prema njoj], koji su, iako

²⁰¹ *De div. qq.* 83, q. 36; usp. *De doct. christ.* 3, 10, 16. *Ench.* 32, 121.

²⁰² *Serm.* 172, 1.

vrlo različiti, predodređeni da čine narav, jedinstvenu narav čovjeka? Ako je „vječni zakon, utisnut u nas, onaj po kojem je pravedno da sve stvari budu u savršenom redu”²⁰³, zašto ovaj nered u čovjeku?

b) *Enigma borbe između tijela i duha*. Iz istog razloga pogođen je podjelom, štoviše, često, suprotnošću između razuma i osjetila, ili, kako kaže sv. Pavao, između tijela i duha. Pita se: odakle i zašto ta podjela, taj kontrast, zbog kojeg je u čovjeku tako snažna sklonost zlu, a tako teško ispunjenje dobra? Zašto ta dva suprotna zakona, zakon osjetila i zakon duha?

c) *Zagonetka neravnoteže između onoga što čovjek jest i onoga što želi*. Postoji i treći razlog koji pogoršava problem: neravnoteža između onoga što čovjek nužno voli i onoga što neizbježno nalazi. Voli život, a nalazi smrt; voli istinu, a pada toliko puta u zabludu ili je mučen sumnjom; voli voljeti, a nalazi odbojnost, mržnju, uvredu. Tri velika zla koja tako dramatično odgovaraju trima čovjekovim velikim, neuništivim sklonostima: biti, spoznavati, voljeti.

Ne treba ni govoriti da se ovdje ne radi o zlima koja čovjek dobrovoljno čini – ona ovise o njegovoj slobodnoj volji – već o zlima, teškim i mnogim, koja nehotice trpi. Odakle i zašto ta zla? Protiv manihejaca, nakon dugih muka, pronašao je metafizičko rješenje – zlo = lišenost dobra –; ali ovdje je problem drugi, povijesni, egzistencijalni: to metafizičko rješenje, samo po sebi pravedno, više nije bilo dovoljno. I nije dovoljno. Problem postaje ozbiljniji ako se pomisli, kao što je Augustin s pravom mislio, da je podjela čovjeka u samome sebi uzrok podjele čovjeka od čovjeka, podjele, ove druge, iz koje proizlaze sve dramatične posljedice za povijest čovječanstva. Sjetimo se sukoba, mržnje, ratova. Nikada se dovoljno ne ponavlja ova istina: iz unutarnje podjele, vanjske podjele, one društvene. Naime, Augustin iz toga izvodi dva grada – grad zlih i grad pravednih – koji su uvijek pomiješani, a ipak uvijek podijeljeni, jer se temelje, redom,

²⁰³ *De lib. arb.* 1, 6, 15.

na „privatnoj” ljubavi i na „društvenoj” ljubavi²⁰⁴. Iz toga slijedi da biće po prirodi najdruštvenije, kakav je čovjek, jer je ljubavlju otvoren prema drugome i generacijski predodređen da s drugim, sa svim ostalima, čini jednu obitelj, postaje najantidruštvenije biće jer se zatvara u sebe „privatnom” ljubavlju i suprotstavlja se svim ostalima kada ih ne uspije podvrgnuti svom egoizmu.

Koje je rješenje ovih mučnih problema? Augustin je poznavao manihejsko, neoplatonsko, a poslije i pelagijansko „rješenje”, no sve ih je, na ovaj ili onaj način, smatrao otvoreno pogrešnima. Bio je uvjeren, i ne bez razloga, da o tim temama razum postavlja više pitanja nego što nudi odgovora. Odgovor je stoga tražio više, u vjeri. Ako je u manihejskoj kontroverzi inzistirao na metafizičkom rješenju, u pelagijanskoj će inzistirati na egzistencijalnom rješenju: i jedno i drugo pridonijet će davanju odgovora, onog istinskog, na strašni problem zla, koji postaje tjeskoban i dramatičan kada se primijeni na čovjeka i njegovu povijest.

Naposljetku, još jedan problem, koji Augustin nikada nije riješio, jest onaj neposrednog podrijetla duša. Kažem neposrednog. Da je prva duša neposredno stvorena od Boga, Augustinu nije predstavljalo problem. Postavivši stvaranje kao izvor stvari, postalo je očito: duša nije čestica Boga, kako su htjeli manihejci, nego je stvorena od Boga²⁰⁵. Problem je nastajao za duše svih ljudi nakon prvog. Jesu li one neposredno stvorene od Boga ili potječu duhovnim rađanjem od duše roditelja kao što tijelo potječe od tijela materijalnim rađanjem? Augustin nikada nije znao dati odgovor na to pitanje. Njegova se misao uvijek kolebala između kreacionizma i spiritualnog traducijanizma (spiritualnog, kažem, jer je onaj drugi, materijalni, koji je, prema njemu, branio Tertulijan, prezirno odbacivao kao „ludost”²⁰⁶) i branio je, čak i protiv površnih kritičara, ovu

²⁰⁴ *De Gen. ad litt.* 11, 15, 20.

²⁰⁵ *Ep.* 166, 2.

²⁰⁶ *Ep.* 190, 14.

svoju kolebljivost²⁰⁷, iako kao filozof nije skrivao svoje simpatije prema kreacionizmu²⁰⁸ i kao teolog nastojao je razumjeti prenošenje istočnoga grijeha u objema hipotezama²⁰⁹. Drugim riječima, više je puta priznao da u Svetom pismu ne nalazi ni odlučujući tekst ni očigledan argument u načelima razuma. Ova činjenica zaslužuje pažljivo razmatranje. S jedne strane, nakon što je dosegao duhovnost duše, Augustin više ne sumnja, štoviše energično brani njezinu duhovnost²¹⁰; s druge strane, u toj duhovnosti ne nalazi valjan razlog da negira duhovni generacionizam²¹¹.

²⁰⁷ Usp. A. Trapè, Introduzione, in: Augustino, *Natura e grazia II.*, Nuova Biblioteca Agostiniana 17/2, Città Nuova, Rim 1981, str. 271-286.

²⁰⁸ *Ep.* 166, 25 s.

²⁰⁹ *Contra Iul.* 5, 4, 17.

²¹⁰ Usp. *De an. et eius or.* l. 4^o.

²¹¹ Usp. *De an. et eius or.* l. 4^o.

PETO POGLAVLJE VELIKA RJEŠENJA

Tri su bitna problema filozofije: problem bitka, spoznaje i ljubavi; i tri su rješenja, koja su za Augustina: stvaranje, prosvjetljenje i blaženstvo. Sva tri je opširno i duboko obradio, stvarajući, u svojim bitnim dijelovima, ono što sam nazvao novom filozofijom: kršćanskom filozofijom.

Pogledajmo to detaljnije.

I. STVARANJE

Augustinovu filozofiju može se okarakterizirati kao kreacionističku filozofiju, ne samo zato što je u središte problema bitka postavila stvaranje nego i, prije svega, zato što je stvaranje produbljivala u svojim najrazličitijim i najtežim aspektima. To su: stvaranje ni iz čega, stvaranje koje započinje s vremenom, stvaranje prema vječnim počelima, stvaranje kao čin ljubavi, slobodno stvaranje, simultano stvaranje.

Ako se izuzme posljednji aspekt, nastao (pogrešnim) tumačenjem Svetog pisma, ostale je izlagao i branio uglavnom protiv manihejaca, platonista, origenista, od kojih je svaki ili negirao stvaranje ili predlagao neprihvatljiv pojam i vjeri i samom razumu. Naime, stvaranje je nauk i vjere i razuma: „Katolička vjera nalaže vjerovati, a razum sigurno uči...”²¹². Može se dodati da je Augustin produbljivao i dva vrlo teška argumenta vezana uz stvaranje: zlo i vrijeme.

1) *Podrijetlo svemira*

a) *Stvaranje ni iz čega*. Stvaranje nije lak nauk. Augustin to zna. Zato mu se često vraća, odgovarajući na svoje i tuđe poteškoće. Prva je sam pojam stvaranja, koji se razlikuje od dvaju nama prirodno poznatih pojmova, to jest: rađanja i oblikovanja. Budući da nije ni jedno ni drugo,

²¹² *De Gen. ad litt.* 1, 14, 28.

to je pojam koji se ne može izvesti iz iskustva, nego se može naslutiti samo razumom, pojam je visoko metafizički: to je operacija ni iz čega, to jest niti iz supstancije djelatnika (rađanje) niti iz preegzistentne materije (oblikovanje); operacija, dakle, koja čini da bude ono što apsolutno nije bilo; nije bilo, kažem, niti po formi niti po materiji, stoga ni po jednoj od komponenata svoje naravi: „stvaranje ga čini da bude u *cijeloj* svojoj supstanciji.”

Ono što netko čini – objašnjava naš filozof – „čini ili iz svoje supstancije, ili iz nečega izvan sebe, ili ni iz čega. Čovjek, koji nije svemoguć, iz svoje supstancije rađa sina, a kao umjetnik od drva pravi arku, ali ne i drvo; mogao je napraviti posudu, ali ne i srebro. Nijedan čovjek ne može učiniti nešto ni iz čega, to jest učiniti da bude ono što apsolutno nije. Bog pak, budući da je svemoguć, i iz svoje supstancije rodio je Sina, i ni iz čega je stvorio svijet, i iz zemlje je oblikovao čovjeka. Postoji velika razlika između onoga što je Bog rodio iz svoje supstancije i onoga što je učinio ne iz svoje supstancije nego ni iz čega: učinio je da primi bitak i bude postavljen među stvari koje su ono što apsolutno nije bilo”²¹³.

Bog, dakle, nije samo oblikovatelj stvari nego i stvoritelj materije iz koje su stvorene osjetilne stvari. Augustin na tome inzistira protiv svakog dualizma, onog materije i onog dvaju manihejskih načela, i protiv svake napasti panteizma. „Zajedno su stvorene i materija i forma”²¹⁴; između materije i forme nema vremenskog reda, već samo reda podrijetla i uzročnosti, kao između zvuka glasa i njegove modulacije²¹⁵.

Postizanje pojma neoformljene materije Augustina je stajalo mnogo truda: naposljetku ju je shvatio kao „sposobnost primanja forme”, unutarne počelo promjenjivosti materijalnih stvari, gotovo ništa, ali ipak, strogo govoreći, ne ništa; nego, ako bi se moglo reći, „ništa što jest

²¹³ *Contra Felicem* 2, 18.

²¹⁴ *De Gen. ad litt.* 1, 15, 29; *De vera rel.* 18, 35- 36.

²¹⁵ *De Gen. ad litt.* 5, 4, 13-16; *Confess.* 12, 29, 40.

nešto [nije biće nego počelo bića]”, „jest koje *nije*”²¹⁶ kroz koje prolaze promjene promjenjivih stvari.

Iako je težak, pojam stvaranja ni iz čega nužan je kako bi se izbjegao apsurd panteizma ili dualizma. Evo augustinskog načela: „Svako dobro ili je Bog ili je od Boga”²¹⁷. Sada promjenjive i ograničene stvari nisu Bitak, Istina, Ljepota, Dobro, već u njima sudjeluju; stoga nisu Bog, nego proizlaze iz Njega; proizlaze, međutim, ne rađanjem jer bi Mu bile jednake, ne oblikovanjem jer bi postojalo nešto što ne proizlazi iz Boga. Da bi se, dakle, shvatilo podrijetlo promjenjivih stvari, preostaje samo stvaranje ni iz čega: „Ne proizlaze iz njegove naravi niti iz nečeg drugog što nije stvoreno, već ni iz čega”²¹⁸.

Evo jednog sažetog teksta, koji je Augustin napisao vrlo rano (391. kada je još bio laik): „Ali ti kažeš: zašto stvari nestaju? Zato što su promjenjive. Zašto su promjenjive? Zato što nisu najviše. Zašto nisu najviše? Zato što su niže od Onoga od kojega su stvorene. Tko ih je stvorio? Onaj koji je najviše. Tko je to? Bog, nepromjenjivo Trojstvo koje ih je stvorilo po najvišoj mudrosti i čuva ih s najvišom dobrohotnošću. Zašto ih je stvorilo? Da budu. Naime, bitak, koliko god malen bio, jest dobro jer je najviše biće najviše dobro. Od čega ih je stvorilo? Ni od čega.”²¹⁹ I zaključuje: „Budući da su, dakle, stvari dobre, potječu od Boga; budući da nisu najviše dobro, nisu Bog”²²⁰.

b) *Svemir stvoren s vremenom*. Ali Augustin je odmah na svom putu naišao na jake i ratoborne protivnike: platoniste. Oni su priznavali stvaranje – tako Augustin tumači njihovu misao²²¹ – ali su tvrdili da je ono nužno i vječno, predlažući cikličnu koncepciju vremena i povijesti.

²¹⁶ *Confess.* 12, 6, 6; *De vera rel.* 18, 35-36; *De Gen. ad litt.* 1, 15, 29.

²¹⁷ *De vera rel.* 18, 35.

²¹⁸ *Contra Felicem* 2, 19.

²¹⁹ *De vera rel.* 18, 35.

²²⁰ *De vera rel.* 19, 37.

²²¹ *De civ. Dei* 8, 9.

Naš filozof odbacuje i jednu i drugu tvrdnju i posljedicu koju iz njih izvode. Objašnjava: ako govoreći o vječnom stvaranju, žele reći da svijet nije stvoren od Boga, „previše su daleko od istine” i govore „ludost”. Ako pak žele reći da je uvijek bio stvoren, to jest da, premda je bio stvoren, nije imao početka, izražavaju mišljenje „jedva razumljivo”²²². Vrijedi primijetiti da ovim riječima izgleda da ne smatra nemogućom, iako teško razumljivom, hipotezu stvaranja od vječnosti. Poznato je da će u dugoj srednjovjekovnoj raspravi o toj temi „augustinci”, za razliku od tomista, braniti njezinu nemogućnost.

Što se tiče stvaranja u vremenu, Augustin tvrdi da se ne može govoriti o stvaranju *u* vremenu jer ne može postojati vrijeme prije nego što postoji promjenjivo stvorenje, nego se mora govoriti o stvaranju *s* vremenom²²³. Poganski filozofi ismijavali su ovaj nauk i smatrali da protiv njega imaju neoborive argumente, poput onog o božanskoj nepromjenjivosti, koja, ne mijenjajući se, ne može biti ista prije stvaranja i nakon što učini čin stvaranja.

Hiponski biskup uvjeren je da „neoborivi razlozi” mogu razbiti i razbijaju ovaj argument. Naime, „Bog zna djelovati u miru i počivati u djelovanju. Novom djelu može primijeniti plan ne nov, nego vječan.” *Prije* i *poslije* „odnose se na bića koja prije nisu postojala, a zatim su postojala... ali Bog jednom, nepromjenjivom, vječnom voljom učinio je da stvorene stvari prije ne budu kad nisu bile, i da budu poslije kad su počele postojati”²²⁴.

Promjena je, dakle, u stvorenjima, a ne u Bogu. Ova tema vremenskih odnosa Boga sa stvorenjima oštro se obrađuje u *De Trinitate*, gdje se objašnjava da novi odnos može nastati, a da se ne dogodi promjena u jednom od dvaju ekstrema relacije na koje se odnos odnosi. Bog je Gospodin od trenutka stvaranja, Otac od trenutka opravdanja, naše

²²² *De civ. Dei* 11, 4, 2.

²²³ *De civ. Dei* 11, 6.

²²⁴ *De civ. Dei* 12, 16, 2.

Utočište kada mu se obratimo, ali ne zato što se dogodila promjena u Bogu, već zato što se promjena dogodila u nama²²⁵.

Zaključno se može reći da Augustin inzistira na trima tvrdnjama o kojima nema nikakve sumnje: 1) samo je Bog vječan; 2) svaka narav koja postoji i nije Bog, stvorena je ni iz čega; 3) stvorenje ne može biti suvječno Stvoritelju²²⁶.

c) *Stvaranje prema vječnim počelima*. Druga tema koja ulazi u pojam stvaranja jest tema ideja ili uzoraka. Augustinova filozofija pridaje im temeljnu važnost, toliko da tvrdi da „nitko ne može biti mudar ako ih ne poznaje”²²⁷; štoviše, dodaje da je poznavanje njih dano „malobrojnima”²²⁸. Među tim malobrojnima bio je, bez sumnje, i sam Augustin.

To su „stabilna i nepromjenjiva počela stvari ili glavne forme (*logoi* grčke filozofije) koji postoje u Stvoriteljevu umu”. Misliti ih (kako ih je mislio Platon) izvan božanskog uma bilo bi svetogrđe. Sve su stvari stvorene prema tim počelima. „Svaka je stvar stvorena prema vlastitoj ideji ili počelu”, drugačija je ideja konja, drugačija čovjeka. Iz toga slijedi da „participiranjem u tim idejama svaka stvar jest sve što jest, što god bila”²²⁹.

To su metafizička počela koja podupiru nauk o božanskom egzemplarizmu, toliko važan u misli biskupa iz Hipona. Na temelju toga možemo u stvarima prepoznati božanske ideje kao u tragu ili slici, i uzdići se od kontemplacije njih do kontemplacije ideja koje postoje u božanskom umu. U Bogu, naime, „stoje stabilni uzroci svih nestabilnih stvari; i svih promjenjivih stvari u Tebi se čuvaju nepromjenjiva počela, i svih nerazumnih i vremenitih stvari u Tebi bivstvuju vječna počela”²³⁰.

²²⁵ *De Trin.* 5, 16, 17.

²²⁶ *De civ. Dei* 12, 16.

²²⁷ *De div. qq.* 83, q. 46, 1.

²²⁸ *De div. qq.* 83, q. 46, 2.

²²⁹ *De div. qq.* 83, q. 46, 2.

²³⁰ *Confess.* 1, 6, 9; usp. *De Trin.* 12, 14, 23; *In Io. ev. tr.* 1, 16-17.

Stoga je Bog „velik u velikim stvarima, ali nije malen u malim stvarima”²³¹. I u njima, štoviše često posebno u njima, otkriva se veličina njegova umijeća i čudesnost njegovih djela.

d) *Stvaranje iz ljubavi*. Da bismo upotpunili filozofiju stvaranja, treba dodati da Bog ne stvara iz interesa, oskudice ili nužnosti, nego slobodno, iz čiste ljubavi. Razlog stvaranja samo je ovaj: „Da je Bog dobar i da su stvorene stvari dobre”²³². U tom pogledu Augustin se sukobljava s origenistima, štoviše sa samim Origenom, koji je u *De principiis* navodno tvrdio da je osjetilni svijet stvoren radi kažnjavanja grešnih duša²³³. Otkrivši nemale nedostatke tog mišljenja, zaključuje: bilo je prikladno da nam (Sveto pismo) prenese tri glavna pojma o stvorenim stvarima: autora, sredstvo, svrhu; to jest tko ih je stvorio, po komu ih je stvorio, zašto ih je stvorio. Na prvo pitanje odgovara se: Bog; na drugo: po Riječi; na treće: jer su stvari dobre. „I uistinu nema savršenijeg autora od Boga, niti učinkovitije umjetnosti od Riječi Božje, niti boljeg razloga od onoga po kojem je dobri Bog stvorio dobru stvar”²³⁴.

Drugdje ovako sažima svoju misao: „Bogu je svojstvena najveća dobrohotnost, koja je sveta i pravedna, i, bez sumnje, ljubav prema njegovim djelima proizlazi ne iz potrebitosti nego iz dobročinstva”²³⁵. Dva su razloga zbog kojih Bog ljubi svoje stvorenje: „da bude i da ostane u bitku”²³⁶. Stvaranje i očuvanje stvari plod je Božje ljubavi, one ljubavi koja ne pretpostavlja, nego stvara dobrotu u samim stvarima koje Bog ljubi. Vrijedi za ljubav ono što je rečeno gore za znanost: Bog ne ljubi stvari zato što su dobre, nego su stvari dobre zato što ih Bog ljubi. I Bog ih ljubi – valja ponoviti – ne „iz potrebe”, već radije „iz obilja svoga dobročinstva”²³⁷.

²³¹ *De civ. Dei* 11, 22; *De Gen. ad litt.* 9, 10, 18; *Ep.* 137, 2, 7-8; *Serm.* 213, 1.

²³² *De civ. Dei* 11, 23.

²³³ *De civ. Dei* 11, 23.

²³⁴ *De civ. Dei* 11, 21.

²³⁵ *De Gen. ad litt.* 1, 5, 11; tekst prenesen u *De octo Dulc. qq.*, q. 8, 2.

²³⁶ *De Gen. ad litt.* 1, 8, 14.

²³⁷ *De Gen. ad litt.* 1, 7, 13.

e) *Stvaranje prema sjemenim počelima [rationes seminales]*. To je jedna od genijalnih intuicija biskupa iz Hipona koja je, zbog filozofskog aspekta koji sadrži, privlačila i privlači pozornost i interes. Teorija sjemenih počela nastala je iz meditacije Svetih pisama (Postanka) i radi razumijevanja Svetih pisama. Konkretno, kako bi se spojilo *Stvorio je sve zajedno*²³⁸, što on shvaća u vremenskom smislu (Bog je sve stvorio u isto vrijeme, dok mi shvaćamo u univerzalnom smislu: stvorio je sve sveukupno), i *Otac moj još uvijek radi*²³⁹. Bog još uvijek radi, iako je sve stvorio zajedno, jer ih nije stvorio dovršene u njima samima, nego „nevidljivo, potencijalno, kauzalno, kao što se stvaraju buduće stvari koje još nisu stvorene”²⁴⁰, to jest u njihovim „sjemenim počelima.” Ideju su mu mogli sugerirati neoplatonisti ili stoici (*logoi spermatikoi*), ali sadržaj je njegov.

Umetnuti su u stvari i predsjedavaju razvojem svemira. Mogu se korisno shvatiti kao sjemenke, u kojima, naime, već postoji cijeli bitak kakav će se s vremenom oblikovati; pod uvjetom da se primijeti da su nešto prethodno samim sjemenkama, gotovo *sjemenke sjemenaka*; to jest usmjeravajuće sile i zakoni iz kojih proizlaze sjemenke i sva savršenstva koja iz njih proizlaze²⁴¹. Ništa se ne pojavljuje u svemiru što nije bilo stvoreno, virtualno, od samog početka. Ova teorija primjenjuje se na stvaranje tijela čovjeka i žene²⁴², a ne na dušu²⁴³.

Usporedba s modernim teorijama evolucije ili genetike je obvezna; ali treba se dobro paziti da se od našeg doktora ne pravi preteča teorija koje nije mislio niti je mogao misliti, ili ga se ne postavlja u opreku s njima jer, temeljeći se na iskustvu, napisao je da „iz zrna pšenice ne raste grah”, zaključujući da svaka stvar ima svoje „sjeme počelo”²⁴⁴. Treba još

²³⁸ *Sir* 18, 1.

²³⁹ *Io* 5, 17.

²⁴⁰ *De Gen. ad litt.* 6, 6, 10.

²⁴¹ *De Gen. ad litt.* 5, 23, 44-45; 6, 6, 17-12, 20; *De Trin.* 3, 8, 13-9, 16; *Quaest. in Hept.* 2, 21.

²⁴² *De Gen. ad litt.* 6, 6, 9 ss.

²⁴³ *De Gen. ad litt.* 7, 22, 32-24, 35.

²⁴⁴ *De Gen. ad litt.* 9, 22, 32.

primijetiti da ovom teorijom Augustin rješava još jedan veliki problem, onaj koji se, modernim jezikom, može nazvati problemom umetanja nadnaravnog u narav, to jest čuda i milosti. On, naime, razlikuje dva reda sjemenih počela, oba umetnuta u stvorene stvari, ali različito: jedan određuje obični tijek naravi, drugi izvanredni tijek. „Počela (sjemenska) su stvorena sposobna djelovati na oba načina, i na onaj na koji se bića razvijaju u vremenu, i na onaj prema kojem se događaju rijetki i čudesni događaji kako se Bogu sviđa činiti prema prikladnim okolnostima”²⁴⁵. U ovom drugom slučaju u stvorenjima postoji spremnost da se potpuno ovisi o svemoćnoj volji Stvoritelja²⁴⁶.

I ovdje je usporedba između augustinskih sjemenih počela i *potentia oboedientialis* skolastika očita, i mogla bi biti prosvjetljujuća.

f) *Materija i forma*. Da bismo dovršili pregled Augustinova nauka o stvaranju, vrijedno je posvetiti pozornost sastavljenosti materije i forme u tjelesnom svijetu. Pruža se i prilika za usporedbu s Aristotelom, za što se pogrešno misli da Augustin nije poznavao njegov nauk.

Augustin o tome govori na poznatoj stranici *Ispovijesti*. Pojam neoformljene materije ga je mnogo namučio²⁴⁷. Naposljetku ju shvaća kao nešto blisko ničemu, a ipak ne ništa, „ništa što jest nešto [dakle, nije biće (nešto što jest) nego je počelo bića (nešto što na nekakav način jest), supočelo s formom]”, „jest koje *nije*”: „ništa jest nešto, jest i nije.” Do te koncepcije dolazi kroz razmatranje promjenjivosti promjenjivih stvari „[koje su sačinjene od materije] koja je sposobna za sve forme u koje se promjenjive stvari preoblikuju”²⁴⁸.

Materija ne može biti bez forme: prethodi joj ne po redu vremena, već samo po redu podrijetla i uzročnosti, kao zvuk koji prethodi pjevanju²⁴⁹.

²⁴⁵ *De Gen. ad litt.* 6, 14, 27.

²⁴⁶ *De Gen. ad litt.* 9, 17, 32.

²⁴⁷ *Confess.* 12, 6, 6.

²⁴⁸ *Confess.* 12, 6, 6.

²⁴⁹ *Confess.* 12, 29, 40.

Bog je, dakle, stvorio materiju i formu zajedno: „zajedno je *sustvoreno* i ono što je stvoreno i ono od čega (u čemu) je stvoreno”²⁵⁰.

2) *Veliki problem zla*

Uz problem, ili možda bolje, uz probleme stvaranja nužno je vezan problem zla jer je zlo prodrlo u stvaranje i muči ga svojom prisutnošću. Ovaj problem, dramatičan i mučan, čini se nepremostivom poteškoćom protiv same ideje stvaranja. Takvim su ga, naime, smatrali manihejci, koji su bili posljednji gnostici. Razlog je uvijek bio isti: dobar Bog ne može stvoriti zlo.

Augustin se mučio s njim još od mladosti, čak i prije nego što je naišao na manihejce²⁵¹. Kod njih je pronašao rješenje koje mu se na prvi pogled činilo oslobađajućim, ali koje se kasnije pokazalo zavodljivim i apsurdnim. Postigavši pravu spoznaju zla čitajući platoniste, uronio je u meditaciju o teškim pitanjima koja ono postavlja i donekle razjašnjava, koliko god ljudski um može, tako razlaže: narav, mogućnost, stvarnost, dopuštenje i red svemira koji zlo prividno narušava, ali u koji se uklapa, zbog mudrosti i svemoći Božje kojoj ništa ne izmiče, pa ni zlo. Tako je, kao filozof i kao teolog, dao odlučujući i trajno valjan doprinos rješavanju ovog velikog problema.

a) *Narav*. Otkrivši metodološku pogrešku – zbog koje je, slijedeći manihejce, tražio izvor prije nego narav zla – shvatio je, nakon mučnih istraživanja²⁵², da zlo nije supstancija (jer sve što postoji, ukoliko postoji, jest dobro²⁵³), već nedostatak, iskrivljenje, lišavanje dobra, to jest lišavanje „ili mjere ili ljepote ili prirodnog reda”²⁵⁴. Iz toga slijedi da zlo ne može postojati osim u dobru; ne u najvišem dobru jer je najviše, to

²⁵⁰ *De Gen. ad litt.* 1, 15, 29; *Confess.* 13, 33, 48.

²⁵¹ *De lib. arb.* 1, 2, 4.

²⁵² *Confess.* 7, 5, 7-7, 11.

²⁵³ *Confess.* 7, 16, 22.

²⁵⁴ *De nat. boni* 4.

jest nepromjenjivo i stoga nepokvarljivo, nego u stvorenom dobru jer je promjenjivo i stoga podložno nestajanju, raspadanju. Zlo, dakle, ne može postojati ni u Bogu, jer je On Bitak, niti ni u čemu, jer je nebitak: „Porok ne pripada ni naravi najvećeg dobra niti drugoj naravi koja nije dobra”²⁵⁵. Shvaća se upravo kao nedostatak, ne po esenciji, već po njezinoj lišenosti. Da bi objasnio ovo „znati ne znajući”, ako se tako može reći, Augustin se služi primjerom tame i tišine.

I moralno zlo, koje je grijeh, nema djelotvoran uzrok, nego manjkav. „Nitko neka ne traži djelatan uzrok zle volje. Taj uzrok nije djelatan, nego manjkav, jer zla volja nije djelotvornost nego manjkavost. Htjeti otkriti uzrok te manjkavosti isto je kao da netko želi vidjeti tamu i čuti tišinu, koje se ipak vide i čuju... ali ne u formi, nego u lišenosti forme”²⁵⁶, to jest ne u savršenstvu, nego u lišenosti ili manjkavosti savršenstva.

Volju ne čine zlom stvari, koje su, budući da su stvorene, dobre, nego je sama volja koja postaje zla okrećući se dobrim stvarima „na izopačen i neuredan način”²⁵⁷, to jest okrećući se nižim stvarima i zaboravljajući više.

Suvišno je reći da je temeljni pojam od kojeg Augustin polazi i kojem se neprestano vraća, pojam reda. Taj pojam uvijek zauzima prvo mjesto u Augustinovoj filozofiji i teologiji, zajedno s onima, s kojima je povezan, dobro, pravda i mir. Dovoljno je podsjetiti da se zlo, bitno, sastoji u neredu i da je red, čiju lišenost ono upravo čini, temelj harmonije svemira.

b) *Podrijetlo*. U ovom trenutku javlja se drugi problem, onaj koji su manihejci pogrešno stavljali na prvo mjesto – Odakle zlo? – ali koji je uvijek, iako na drugome mjestu, velik problem: podrijetlo zla. Pitanje je ovo: kako se zlo može pojaviti u Božjim djelima ako je Bog dobar i njegova djela su dobra? Augustin, koji je proučavao sve aspekte zla, nije mogao zaboraviti odgovoriti na ovo pitanje. Odgovor proizlazi iz dviju pretpostavki: stvaranje ni iz čega i ljudske slobode.

²⁵⁵ *De civ. Dei* 12, 3.

²⁵⁶ *De civ. Dei* 12, 7.

²⁵⁷ *De civ. Dei* 12, 9.

U svakom stvorenju treba imati na umu dva aspekta: da je stvoreno, i da je stvoreno ni iz čega. Budući da je stvoreno, postoji i dobro je; budući da je stvoreno ni iz čega, ograničeno je, promjenjivo, podložno nedostacima. Ova ograničenost, promjenjivost, podložnost nedostacima korijen je mogućnosti zla. „Pita se – piše Augustin –: odakle onda podrijetlo zla?” Pitanje slijedi ponovljenu tvrdnju o dobroti svih stvari jer su sve stvorene od Boga. „Odgovaramo – nastavlja –: od dobra, ali ne od najvišeg i nepromjenjivog dobra. Zla su nastala od nižih i promjenjivih dobara... Ali narav ne bi bila promjenjiva da potječe od Boga, a da nije stvorena ni iz čega. Stoga je Bog autor dobra ukoliko je autor naravi; ove stvorene naravi pak, udaljavajući se spontanom nedostatkom od dobra, ne pokazuju *od koga* su stvorene, nego *odakle* su stvorene. Sada to *odakle* nije nešto, nego je apsolutno ništa. Ništa, ako je ništa, ne može imati autora”²⁵⁸.

Druga pretpostavka u kontekstu zla, ovisna o prvoj, jest sloboda. Bez slobode nema moralnog odstupanja, nema grijeha: to je temeljna teza augustinizma. Zaboraviti to znači zanemariti jednu od bitnih točaka, a time i iskriviti ga. *De civitate Dei* i s njom sva Augustinova djela to ponavljaju u izobilju. To vrijedi i za istočni grijeh; i ne samo, naravno, za onaj koji je *izvorni*, koji je bio najslobodniji i stoga najteži što se može zamisliti nego i za onaj koji je *proistekao*, zbog načela čvrste solidarnosti koja veže sve ljude s prvim čovjekom: „Svi smo bili taj jedan”²⁵⁹.

Ni sloboda ne bi mogla odstupiti od pravila pravednosti da čovjek nije bio stvoren ni iz čega, to jest da nije bio, kao i sve stvari, ograničen, promjenjiv, podložan nedostacima. „Zla volja – kaže Augustin na kraju dugog razmišljanja – ima svoje podrijetlo ne u naravi kao takvoj, nego u činjenici da je narav stvorena ni iz čega”²⁶⁰. Stvaranje stvari ni iz čega, dakle, razlog je koji objašnjava mogućnost nastanka zla u stvorenom svijetu. Tako Augustin ne poriče postojanje zla jer bi to bio pad u proizvoljan

²⁵⁸ *Contra Iul.* 1, 8, 37.

²⁵⁹ *De civ. Dei* 13, 14.

²⁶⁰ *De civ. Dei* 12, 6.

i neutemeljen optimizam, nego poriče da ta prisutnost postulira načelo suprotno Bogu stvoritelju, kako su htjeli manihejci ili pobornici vječne materije.

c) *Zlo i providnost*. Ali ovo rješenje zatvara jedan problem i otvara drugi. Otvara problem prisutnosti zla pod vladavinom božanske providnosti. Ne treba ni govoriti da ovaj nije manje težak od prethodnog. Ako je Bog providan i dobar i stvorio je i vodi sve stvari k njihovom cilju, kako onda objasniti prisutnost zla u njegovim djelima? Polazeći od temeljne pretpostavke da se bez providnosti ništa ne razumije o čovjeku i njegovoj povijesti, o pojedincima kao i o carstvima²⁶¹, Augustinovo rješenje može se razraditi i sažeti u nekoliko bitnih točaka. Glavne su:

- razlika između zla u čovjeku i zla u podljudskom svijetu;
- usklađenost između krivnje i kazne;
- pravednost Božja uspostavlja red koji u red vraća onoga tko se iz njega izmaknuo kršenjem božanskog zakona;
- božanski plan dopuštenja zla.

α) Prije svega potrebna razlika: *zlo u čovjeku i u podljudskom svijetu*. Ovo drugo nije kazneno. Tekst iz *De civitate Dei* sažima nauk opširno izložen u manihejskoj kontroverzi²⁶²: „Bilo bi smiješno smatrati da su osudive mane životinja, drveća i drugih promjenjivih i smrtnih bića koja su potpuno lišena inteligencije, osjetilnosti ili života i koja zbog tih mana imaju propadljivu narav podložnu raspadanju.”

Ovo rastapanje, koje pretpostavlja izmjenjivanje života i smrti, stvara i razvija onu „vremensku ljepotu”, svojstvenu podljudskom svijetu, o kojoj Augustin često govori zbog polemičkih potreba protiv manihejaca. Na navedenom mjestu nastavlja govoreći da su „takva stvorenja primila od volje Stvoritelja način postojanja koji, nestajući u sukcesiji jednih za

²⁶¹ *De civ. Dei* 13, 14.

²⁶² *De civ. Dei* 12, 4.

drugima, ostvaruje najnižu ljepotu vremena koja po svom rodu pristaje različitim dijelovima ovoga svijeta²⁶³.

Ova „vremenska ljepota” ne nestaje zbog činjenice da životinje štete jedna drugoj jer su jedna drugoj hrana. I tako one ulaze u uspostavljeni red koji čini tu ljepotu²⁶⁴.

Bez sumnje, mi nismo uvijek u stanju pronaći „razlog” postojanja ovog ili onog stvorenja, ali možemo sve više otkrivati čudesa svemira – Bog je velik, kao što je rečeno, i u malim stvarima – i, u svakom slučaju, ne smijemo sumnjati da postoji *razlog* u umu vrhovnog tvorca, koji je sve učinio, pa i najmanje stvari, „brojem, težinom i mjerom.” Posebno moramo izbjegavati prosuđivanje o njima u pogledu koristi ili štete koje nam od njih mogu proizaći. Bili bismo skloni, na primjer, žaliti se na vatru jer gori, zaboravljajući da osvjetljava, grije, liječi²⁶⁵. Što se tiče određenih životinja koje su dosadne i čine se beskorisnima, Augustin priznaje „da ne zna zašto je Bog stvorio miševe i žabe i muhe ili crve, ipak – nastavlja – vidim da su sve stvari u svom rodu lijepe”²⁶⁶.

Osim toga, treba podsjetiti da su stvorene stvari, posebno divlje zvijeri, postale štetne za čovjeka zbog grijeha. Augustin je to tvrdio protiv manihejaca²⁶⁷ i ponavlja, citirajući Ivana Zlatoustog, protiv pelagijanaca²⁶⁸. Ovaj aspekt zla, koje niža stvorenja čine čovjeku zbog grijeha potonjeg, podsjeća nas na još jednu točku Augustinova razmišljanja: zla koja čovjek trpi imaju kazneni karakter. Dakle, postojala je krivnja.

β) *Kazneni karakter*. Između kazne i krivnje postoji uzročno-posljedični odnos, koji se može izraziti ovako: nema kazne bez krivnje i nema krivnje bez slobodne volje. Ta uzročnost između slobodne volje

²⁶³ *De civ. Dei* 12, 4.

²⁶⁴ *De Gen. ad litt.* 3, 16, 25.

²⁶⁵ *De civ. Dei* 12, 4.

²⁶⁶ *De Gen. adv. Man.* 1, 16, 26.

²⁶⁷ *De Gen. ad litt.* 3, 15, 24-17, 26.

²⁶⁸ *Contra Iul.* 1, 6, 25. 7, 33.

koja griješi i kazne koja uspostavlja red pravde temeljna je teza obranjena protiv manihejaca i ponovljena u *De civitate Dei*²⁶⁹: „Pravedna kazna posljedica je ne nužnih nego dobrovoljnih propusta”²⁷⁰. I opet: „Ne kažnjava se za prirodne mane, nego za dobrovoljne”²⁷¹. U čovjeku (ili anđelu) koji trpi zlo postoje, dakle, tri stvari: jedna loša (patnja) i dvije dobre: narav, koja je bila i ostala dobra, i sjaj pravde, koji se očituje u kazni. Pravda, ako je pravda, ne može biti okrutna²⁷², i stoga kazna mora biti primjerena i razmjerna krivnji, što kaznu čini dobrom, jer je zahtjev pravednosti.

γ) Taj nas odnos podsjeća na temeljni zakon providnosti, onaj koji proizlazi iz dvaju božanskih atributa: Dobrote i Pravde. Augustin često na to podsjeća. „Kao što je Bog najbolji stvoritelj dobrih naravi, tako je on najpravedniji uređivač zlih volja, tako da kada se ove služe dobrim naravima za zlo, on se služi i zlim voljama za dobro”²⁷³. Isti je uzvišeni princip u *Ispovijestima*: Bog je „ureditelj i stvoritelj svih prirodnih stvari, ali grijeha samo ureditelj”²⁷⁴. Dakle, grijeha samo ureditelj.

Ovo načelo, koje osvjetljava cijelu duboku i tešku doktrinu odnosa između slobode i milosti, uključujući predestinaciju, znači da Bog vraća u red onoga tko se svojom slobodnom voljom od njega udaljio. U tom smislu ponavlja da je božanska volja uvijek nepobjediva, jer redom kažnjava onoga tko je iz reda izašao krivnjom, kršeći tako božanski zakon. „Tko se nepravdom grijeha izmakne iz reda, pravednošću kazni vraća se u red”²⁷⁵.

Iz tog počela proizlazi i drugo, počelo kršćanskog optimizma, koje ne poriče zlo, već ga rješava u trijumfu dobra nad zlom. U tom načelu

²⁶⁹ Usp. A. Trapè, Introduzione generale, in: Agostino, *La città di Dio*, Nuova Biblioteca Agostiniana 5/1, Città Nuova, Rim 1990, str. LVIII s.

²⁷⁰ *De civ. Dei* 12, 8.

²⁷¹ *De civ. Dei* 12, 3.

²⁷² *De civ. Dei* 12, 28.

²⁷³ *De civ. Dei* 11, 17.

²⁷⁴ *Confess.* 1, 10, 16; usp. *De Gen. ad litt.* 3, 14, 37.

²⁷⁵ *Ep.* 140, 2, 4; usp. *De sp. et litt.* 33, 58; *Ench.* 26, 102; ecc.

leži cijeli smisao Božje države²⁷⁶. Augustin često na to podsjeća. Gore sam naveo njegove riječi: dok se zla volja služi dobrim naravima za zlo, Bog se služi i zlim voljama za dobro²⁷⁷. Najbolja formulacija čini se da je ona iz Priručnika Lovri (*Enchiridion de Fide, Spe et Charitate liber unus*): „Svemoguć Bog... budući da je najviše dobar, nikako ne bi dopustio da u njegovim djelima postoji nešto zla da nije toliko svemoguć i dobar da iz zla izvuče i dobro”²⁷⁸. U *De civitate Dei* ima mnogo odlomaka koji idu u istom smjeru, poput ovoga: „Bog ne bi stvorio, ne kažem samo nijednog anđela nego i nijednog čovjeka, da je predvidio njegovu zloću, a istodobno ne bi znao za koju dobrobit dobrih bi ga iskoristio i tako ukrasio, gotovo u obliku suprotnosti, vjekovni red, kao za najljepšu pjesmu”²⁷⁹.

Ovo načelo osvjetljuje, iako ne rješava, duboku misteriju zla. S njime se smirila nemirna Augustinova duša i njemu se kršćanska filozofija uvijek vraćala, kao posljednjem utočištu razuma.

d) *Zlo i harmonija svemira*. Na ovom se mjestu moglo zaustaviti, ali postoji jedna nerijetka poteškoća koju treba riješiti. Često se kaže da Augustin postulira zlo kao nužan element za harmoniju svemira. Za argument se navodi primjer, koji Augustin navodi, slikara koji treba crnu boju za ljepotu slike ili onaj, također augustinski, retora koji upotrebljava antitezu kako bi svoj govor učinio učinkovitim i lijepim²⁸⁰. *De civitate Dei* ispravlja ovu pogrešnu interpretaciju. Korisno je ponovno pročitati njegove riječi: „Ako dakle nitko ne bi sagriješio, svijet bi bio ukrašen ili ispunjen samo dobrim naravima; ali budući da je grijeh počinjen, nije zbog toga cijelo stvorenje ispunjeno grijesima. U međuvremenu, među nebeskim duhovima mnogo je veći broj onih koji, ostavši dobri, čuvaju red svoje naravi. Nadalje, sama zla volja, budući da nije htjela sačuvati

²⁷⁶ Usp. A. Trapè, Introduzione generale, in: Agostino, *La città di Dio*, Nuova Biblioteca Agostiniana 5/1, Città Nuova, Rim 1990, str. LXXI s. (“Vittoria del bene sul male”).

²⁷⁷ *De civ. Dei* 11, 17.

²⁷⁸ *Ench.* 3, 11.

²⁷⁹ *De civ. Dei* 11, 18.

²⁸⁰ *Serm.* 125, 5; *Epp.* 138, 5; 166, 13.

red naravi, zbog toga nije izbjegla zakonima pravednog Boga koji mudro uređuje sve stvari. Jer, kao što je slika lijepa s tamnim tonovima postavljenim na pravo mjesto, tako je i cjelina samih bića, ako bi se mogla obuhvatiti pogledom, lijepa čak i s grešnicima, iako su oni, sami po sebi promatrani, unakaženi svojim deformitetima”²⁸¹. Ako dakle nitko ne bi sagriješio... Tekst ne može biti jasniji. Augustin to potvrđuje govoreći narodu: „Misli samo na ono što želiš biti; jer kakav god ti želiš biti, umjetnik zna gdje te smjestiti. Pogledaj slikara...”²⁸². Primjer samo želi reći da kao što slikar zna gdje staviti crnu boju da bi se istaknula ljepota slike, tako Bog zna gdje staviti grešnika da se ne naruši red svemira koji je on, grešnik, pokušao narušiti griješeći.

Da anđeli i čovjek nisu sagriješili, svijet bi bio ukrašen i ispunjen dobrim i blaženim stvorenjima. Hipoteza, za Augustina, nipošto nije nemoguća. Uvjerenje da samo zloupotreba slobode prvog čovjeka objašnjava zla koja opterećuju čovječanstvo – posebno smrt i neurednu požudu, o kojima se opširno govori u 12. i 14. knjizi *De civitate Dei* – preduboko je ukorijenjeno u njemu. Uvjerenje sazrelo ne samo meditacijom Svetog pisma nego i promišljanjem o težini i mnogostrukosti tih zala²⁸³.

Uostalom, nijedna izjava ne bi mogla biti eksplicitnija od ove: „Nema sumnje da zli čine mnoge stvari protiv Božje volje, ali mudrost i moć Božja takve su da sve što se čini suprotnim njegovoj volji zapravo teži dobrim i pravednim ciljevima koje je on predvidio”²⁸⁴. I poznato je koliko je velika razlika u Augustina između predznanja i predodređenja: grijesi su predmet samo prvoga, nikada drugoga²⁸⁵.

²⁸¹ *De civ. Dei* 11, 23, 1.

²⁸² *Serm.* 125, 5.

²⁸³ *De civ. Dei* 22, 21, 1.

²⁸⁴ *De civ. Dei* 22, 2.

²⁸⁵ *De an. et eius or.* 1, 7, 7; *De praed. sanct.* 10, 19.

Istina je da se neki suprotno pozivaju na tekst iz *De ordine*, gdje autor kaže da harmonija svemira treba i zla²⁸⁶. No pogrešno je uzimati ovaj tekst jednog od ranih djela kao ključ za interpretaciju cijele njegove misli o temi kojoj se mnogo puta vraćao u zrelosti; osim toga, nedovoljno se primjećuje da se on ne odnosi na svemir, uključujući čovjeka, nego na podljudski svemir o kojem je gore rečeno. Kada je riječ o razumnim bićima obdarenim slobodom, augustinska je misao posve drugačija. Nerazlikovanje ovih dvaju aspekata bilo je uzrok zbrke i nerazumijevanja.

3) *Enigma vremena*

Osim velikog problema zla, Uz stvaranje vezana je i enigma vremena, koju je hiponski biskup duboko razumio, mnogo proučavao te pokušao razriješiti i metafizički i duhovno. Dovoljno je podsjetiti se 11. knjige *Ispovijesti*, gdje razmatranja o vremenu počinju ovim pitanjem i odgovorom: „Što je vrijeme? Ako me nitko ne pita, znam; ako bih htio objasniti onome tko me pita, ne znam”²⁸⁷.

Dvije su istine sigurne: 1) nema vremena bez promjenjivosti; 2) nema vremena bez ljudskog duha koji pamti, opaža, iščekuje. Nema vremena bez promjenjivosti jer je vrijeme svojstveno promjenjivim stvarima kao vječnost nepromjenjivim. „Ispravna razlika između vremena i vječnosti je ova: nema vremena bez pokretne promjenjivosti; u vječnosti pak nema nikakve promjene”²⁸⁸.

Vrijeme, dakle, počinje sa stvaranjem. Kao što ne postoje beskonačni prostori, a to su neoplatonisti shvatili, tako ne postoji, dodaje Augustin, beskonačno vrijeme. „Ako kažu (upravo neoplatonisti) da su prazne misli ljudi koji zamišljaju beskonačne prostore, budući da ne postoji nikakav prostor izvan svijeta, jednako im treba odgovoriti da su prazne misli ljudi

²⁸⁶ *De ord.* 1, 7, 18.

²⁸⁷ *Confess.* 11, 14, 17.

²⁸⁸ *De civ. Dei* 11, 6.

koji misle na prošla vremena kada Bog nije stvorio, budući da ne postoji nikakvo vrijeme prije svijeta²⁸⁹.

To rečeno, ako su s jedne strane prevladala opasna zamišljanja poput cikličnog vremena ili teorije vječnih povrata (o čemu se govori kod blaženstva), s druge strane još uvijek smo daleko od razumijevanja naravi vremena. Naime, vrijeme obuhvaća prošlost, sadašnjost i budućnost; ali prošlosti više nema, budućnost još nije, sadašnjost je prijelaz između nebitka budućnosti i nebitka prošlosti, gotovo kraj jednog i početak drugog: „Sadašnjost, da bi bila vrijeme, mora prijeći u prošlost, kako možemo tvrditi da i ona postoji, kad joj je uzrok postojanja to što više neće postojati?”²⁹⁰ Što je, dakle, vrijeme? Kako se može spoznati? I, prije svega, kako se može mjeriti?

Bilo bi zaista nemoguće da nije sve sadašnje jer „ne može se vidjeti ono što nije”²⁹¹. A vrijeme je sve sadašnje, ali ne u stvarima, već u ljudskoj duši. Ne u stvarima u kojima, zbog gibanja, postoji samo prošlost i budućnost – ako tražiš sadašnjost, ne nalaziš ništa stabilno²⁹² – nego u ljudskoj duši, gdje postoji sadašnjost prošlosti s uspomenom, sadašnjost budućnosti s očekivanjem, sadašnjost sadašnjosti u gledanju. Vrijeme je „protežnost duše”, koja iščekuje, opaža, pamti, zbog čega „predmet iščekivanja, postajući predmetom pozornosti, prelazi u pamćenje.” Budućnost ne postoji, ali postoji iščekivanje budućnosti; prošlost ne postoji, ali postoji pamćenje prošlosti; sadašnjost je lišena protežnosti jer ne traje, ali traje pozornost kroz koju se ono što će biti prisutno žuri prema nepostojanju. Stoga „nije dugo buduće vrijeme, koje ne postoji, nego je duga budućnost u dugom iščekivanju budućnosti; nije dugo prošlo vrijeme koje ne postoji, nego je duga prošlost u dugom pamćenju prošlosti”²⁹³. Ovo interioriziranje vremena, koje Augustin provodi i objašnjava, jest interioriziranje koje

²⁸⁹ *De civ. Dei* 11, 3.

²⁹⁰ *Confess.* 11, 14, 17.

²⁹¹ *Confess.* 11, 17, 22.

²⁹² *In Io. ev. tr.* 38, 10.

²⁹³ *Confess.* 11, 28, 37.

njegovu misao čini iznimno modernom, iako se ne može poistovjetiti s mišljenjem drugih mislilaca, poput onoga Kantova, na primjer. Tako vrijeme poprima izrazito etičko-religijski aspekt. Budući da je protežnost, vrijeme donosi raspršenost i mnogostrukost: živimo u mnogostrukosti i kroz mnogostrukost. Sam život nije ništa drugo doli zvuk između dviju velikih tišina, tišine budućnosti koja još nije i tišine prošlosti koja više nije²⁹⁴. Da bismo istinski bili, moramo nadići vrijeme i usidriti se u vječnosti kroz namjeru i pozornost; u vječnosti gdje nema, kao u vremenu, *bilo je i bit će*, nego samo *jest*. „Da bi i ti bio, nadići vrijeme. Ali tko može nadići vrijeme vlastitim snagama? Samo nas Krist može uzdići”²⁹⁵. „On je postao vremenit upravo da bi nas učinio vječnima”²⁹⁶.

S tim se filozofska intuicija preobražava u kristologiju i pronalazi onaj odgovor koji bi inače uzalud tražila. Ali o tome poslije²⁹⁷.

II - PROSVJETLJENJE

Kao što je stvaranje temeljno rješenje problema bitka, tako je prosvjetljenje temeljno rješenje problema spoznavanja; i kao što prvo proizlazi iz neosporne činjenice, koja je postojanje promjenjivih stvari, tako i drugo. U ovom slučaju neosporna je činjenica spoznaja istine od strane ljudskog uma. Sjetimo se načela unutarnjosti o kojem je gore bilo riječi. Ako dakle ljudski um poznaje nužne i univerzalne istine, koji je razlog te činjenice? Treba primijetiti da pitanje koje nas ovdje zanima nije pitanje podrijetla tih istina – takozvano pitanje podrijetla ideja – nego pitanje njihova temelja, nepobitnosti, sigurnosti.

Na problem spoznavanja, kao i na problem bitka, Augustin primjenjuje načelo participacije (o kojem smo gore govorili u vezi s blaženstvom): kao

²⁹⁴ *En. in ps.* 109, 20; usp. *De lib. arb.* 3, 7, 21.

²⁹⁵ *In Io. ev. tr.* 38, 10; *Confess.* 11, 29, 39.

²⁹⁶ *En. in ps.* 101, s. 2, 10.

²⁹⁷ Autor će o tome pisati u petom dijelu knjige *Introduzione generale a sant'Agostino* naslovljenu *Dottrina teologica* (*Teološki nauk*) koji nije preveden u ovoj publikaciji.

što ograničena i promjenjiva bića postoje participacijom u Apsolutnom Biću, tako i ljudski um poznaje nužne i univerzalne istine participacijom u svjetlosti Istine. „Naše prosvjetljenje participacija je Riječi, to jest onoga života koji je svjetlost ljudi”²⁹⁸. Kako bi čitatelju olakšao razumijevanje ovog nauka, koji je oduvijek bio muka tumača, dobro je razlikovati između Augustinova učenja i interpretativnih teorija.

1. – *Nauk*

Augustin se poziva na nauk o prosvjetljenju već od prvih djela i neprestano ga potvrđuje i objašnjava čak i u posljednjima. Štoviše, ono je dio velikog otkrića koje je učinio čitajući platoniste, kada je, vraćajući se u sebe, okom duše ugledao, iznad svojeg uma, „nepromjenjivo svjetlo.” Tada je, oslobodivši se magli materijalizma, mogao podići glavu i disati u čistoj atmosferi duha²⁹⁹. Tada je shvatio da ljudski um ne može biti svjetlo samome sebi: „Ne možeš biti svjetlo samome sebi, ne možeš, ne možeš”³⁰⁰. Svjetlo duše je Bog, svjetlo „istinito” koje prosvjetljuje svakog čovjeka, svjetlo koje prosvjetljuje, a nije prosvjetljeno. Za razliku od ljudskog uma koji prosvjetljuje jer je prosvjetljen³⁰¹.

Upotrijebljeni su mnogi izrazi. Posjetimo se nekih.

a) *Bog je sunce duše*. Duša ima svoje sunce kao što ga ima oko tijela. U molitvi u *Soliloquiima* čitamo: „O Bože, svjetlo uma, u kojem, iz kojeg i po kojem sve umne stvari koje duša poznaje, umno blistaju duši”³⁰². Valja primijetiti inzistiranje na umnom svjetlu, temelju, načelu i sredstvu svake intelektualne spoznaje. Razlika između ovog i tjelesnog svjetla jasna je i tiče se biti, naravi. Piše: „Ovo svjetlo, po kojem sve razaznajemo, nije poput sjaja našeg sunca ili bilo kojeg drugog svjetlećeg tijela koje se širi

²⁹⁸ *De Trin.* 4, 2, 4.

²⁹⁹ *Confessa.* 7, 10, 16.

³⁰⁰ *Serm.* 182, 5; usp. 67, 8.

³⁰¹ *In Io. ev. tr.* 2, 6; 35, 3.

³⁰² *Solil.* 1, 1, 3.

zračenjem posvuda kroz prostor da bi osvijetlilo naš um vidljivim sjajem. Ne; ono sjaji nevidljivo i neizrecivo, ali ipak umski.” I neupitno je. Naime, zaključuje: „Opažamo ga jednako sigurnim koliko nam sigurnim čini sve stvari koje po njemu promatramo”³⁰³.

b) *Bog je unutarnji učitelj*. Ova tvrdnja, toliko česta u Augustina, ima širok i mnogostruk doseg: metafizički, pedagoški, pastoralni i duhovni doseg. Metafizički, jer podsjeća na konstitutivnu povezanost ljudskog uma s vječnom istinom; pedagoški, jer otkriva da učitelj koji poučava istinu nije onaj koji govori izvana nego onaj koji iznutra prosvjetljuje i uvjerava; pastoralni, jer propovjednik Božje riječi mora znati da je samo sijač i navodnjivač, ali onaj koji daje rast je Bog, koji stoga vrši dio koji je važan³⁰⁴; duhovni, jer ako čovjek želi rasti u istini, mora pročititi srce, vratiti se u sebe – u unutarnjeg čovjeka gdje prebiva istina³⁰⁵ – i uspostaviti razgovor s Bogom koji iznutra prosvjetljuje. Čitamo u *De magistro* [O učitelju]: „O umnom svijetu ne razgovaramo s pojedincem koji govori izvana, nego s istinom koja iznutra vlada samim umom, potaknuti na razgovor možda riječima. I poučava onaj s kojim se razgovara, Krist, za kojega je rečeno da prebiva u unutarnjem čovjeku”³⁰⁶, to jest „nepromjenjiva moć i mudrost Božja”³⁰⁷. „S njom razgovara svaka razumna duša”; ali taj razgovor ima uvjet: „Ona se svakome otkriva u granicama u kojima može imati spoznaju prema dobroj ili lošoj volji”³⁰⁸. Sažimajući zaključke ove knjige, Augustin piše: „U njima se raspravlja, traži i nalazi da učitelj koji čovjeka uči znanosti nije nitko drugi doli Bog”³⁰⁹.

c) *Bog je istina*. U toj istini vidimo sve istine koje naš um opaža. Naime, „ako oboje vidimo istinu tvoje tvrdnje i oboje vidimo istinu moje,

³⁰³ *Ep.* 120, 10.

³⁰⁴ *Usp.* 1 *Cor* 3, 6-7.

³⁰⁵ *De vera rel.* 39, 75.

³⁰⁶ *Eph* 3, 16-17.

³⁰⁷ 1 *Cor* 1, 24.

³⁰⁸ *De mag.* 12, 38.

³⁰⁹ *Retract.* 1, 12.

gdje je vidimo milošću? Sigurno ne ja u tebi niti ti u meni, nego oboje u nepromjenjivoj istini koja je iznad naših umova³¹⁰. Ta je nepromjenjiva istina koja odozgo vodi naš duh u traženju istine³¹¹.

d) *Bog je knjiga u kojoj su zapisana sva pravila pravednosti*. Ta se pravila prenose u um čak i nepravednog čovjeka, ne migracijom nego utiskivanjem. „Gdje su zapisana ta pravila (pravde), u kojima i duh koji nije pravedan poznaje što je pravedno, u kojima vidi da treba imati ono što nema? Gdje su zapisana, ako ne u knjizi onoga svjetla koje se zove istina? Odavde proizlazi svaki pravedan zakon i prenosi se u srce čovjeka koji čini pravdu ne prenoseći se u njega, nego se gotovo utiskujući u njega, kao što se slika prenosi s prstena na vosak ne napuštajući prsten. Što se tiče onoga koji ne djeluje (prema pravdi) i koji ipak vidi što treba djelovati, on se udaljava od te svjetlosti, ali ipak je njome dotaknut³¹².

2. – Interpretacija

Ovo je nauk. Kakva je interpretacija? Mnoge su pobuđivale interes, tijekom stoljeća, i nesumnjivo predstavljale genijalne intuicije. Među ostalima ove: platonska reminiscencija, urođene ideje, ontologizam, skolastička apstrakcija. Svaki se tumač pozvao na tekstove i povukao Augustina na svoju stranu. Raznolikost interpretacija ne ovisi samo o augustinskoj misli, lijepoj, ali često izraženoj praktičnijom nego tehničkom terminologijom, nego i, prije svega, o dvama drugim razlozima: o težini samog problema koji, zajedno s problemom stvaranja, predstavlja žarišnu i okarakterizirajuću točku ljudskog mišljenja, i o činjenici da mnogi tumači ne namjeravaju izložiti Augustinovo mišljenje, već njime potvrditi svoje vlastito. O navedenim interpretacijama može se ukratko reći ovako: prve tri proturječe izričitim augustinskim tekstovima, četvrta, da bi se približila Augustinu, treba pažljive razlike.

³¹⁰ *Confess.* 12, 25, 35.

³¹¹ *De Trin.* 14, 7, 9.

³¹² *De Trin.* 14, 15, 21.

a) *Platonska reminiscencija* nije prihvatljiva. Naime, proizlazi da Augustin platonskoj reminiscenciji suprotstavlja i zamjenjuje ju naukom o prosvjetljenju. Neki to ne primjećuju i nastavljaju govoriti, čak i o ovoj točki, o augustinskom platonizmu.

Najpoznatiji je tekst ove zamjene onaj iz *De Trinitate*. Nakon što je iznio Platonov nauk prema kojem je „ono što se uči reminiscencija onoga što se već znalo” – nauk potvrđen primjerom roba koji je, pitan o geometrijskim temama koje nije poznao, točno odgovorio – predlaže svoje riječi koje su uzorne za razumijevanje njegove misli: „Treba radije smatrati da je narav umne duše stvorena tako da, sjedinjena, prema prirodnom redu koji je odredio Stvoritelj, s razumljivim stvarima, opaža ih u posebnom netjelesnom svjetlu, na isti način na koji tjelesno oko opaža ono što ga okružuje, u tjelesnom svjetlu, budući da je stvorena sposobnom za ovo svjetlo i prema njemu uređena”³¹³.

Ako se u prvim djelima čini da prihvaća platonsku reminiscenciju ili barem prihvaća njezinu terminologiju, on u *Soliloquiima* i u *De Quantitate Animae* ispravlja tu terminologiju, ponovno predlaže nauk o prosvjetljenju protiv reminiscencije i upućuje na stranicama *De Trinitate*: „Protiv njihova mišljenja – Platonova i platonista – raspravljao sam u 12. knjizi *De Trinitate* koliko mi je djelo koje sam imao pri ruci pružalo priliku”³¹⁴.

b) Nije prihvatljiva u svojoj općenitosti ni teorija *urođenih ideja*. Augustinski tekstovi ne sugeriraju da ljudski um ima već formirane ideje, nego da ih stječe svojom aktivnošću. Prije svega po općem načelu prema kojem providnost upravlja svim stvarima, uključujući ljudski genij, tako da im ostavlja da razvijaju i ostvaruju pokrete koji su im vlastiti³¹⁵. Drugo, po prirodnom redu naše spoznaje koja ide od stvorenih stvari do vječnih počela. „Ljudski um najprije osjetilima spoznaje stvorene stvari, a zatim

³¹³ *De Trin.* 12, 15, 24.

³¹⁴ *Solil.* 2, 20, 35; *De quant. an.* 20, 34.

³¹⁵ *De civ. Dei* 7, 30.

traži njihove uzroke koji egzistiraju egzemplarno i nepromjenjivo u Riječi Božjoj, pokušavajući ih na neki način opaziti i tako vidjeti nevidljive stvarnosti kroz vidljive stvari³¹⁶. Biblijska referenca, koja je ovdje očita, jača značenje teksta³¹⁷.

c) Još manje je prihvatljiva Malebrancheova *ontologijska* interpretacija. Boga u ovom životu vidimo kao u *zrcalu*, *nejasno*, kaže Apostol³¹⁸; Augustin komentira: „Vidimo u zrcalu, ne promatramo iz opservatorija (iz visine). Sada, kakvo god bilo to zrcalo, jedno je sigurno: u zrcalu se ne vidi ništa osim slike³¹⁹. Boga, dakle, vidimo *kroz sliku stvorenih stvari*, kao što opet kaže Apostol³²⁰ i kao što Augustin mnogo puta ponavlja da bi izrazio našu spoznaju Boga³²¹. Uostalom, on izričito isključuje da u Bogu vidimo osjetilne stvari, pa čak, kao što se vidjelo, i umne. „Naš um nije sposoban vidjeti u Bogu (vječna) počela po kojima su stvorene stvari, tako da bismo znali koliko ih je, i koliko su velike i kakve su stvorene stvari, ako ih ne vidimo tjelesnim osjetilima³²². I drugdje tvrdi da su rasprave filozofa o stvaranju vremenitih stvari prema vječnim počelima točne, ali iz njih ne slijedi da su „uspjeli prodrijeti u ta sama počela i iz njih izvesti koliko ima rodova životinja, kakvi su bili njihovi začetci... Zar se nisu o tim stvarima informirali na stranicama povijesti...?“³²³.

d) Je li, dakle, prava interpretacija ona o *djelatnom umu i apstrakciji*? Netko to misli, drugi ju odbacuju kao kontaminaciju (između platonizma i aristotelizma). Možda bismo, kada bismo se više držali tekstova nego shema, bolje razumjeli Augustinovu misao.

³¹⁶ *De Gen. ad litt.* 4, 39, 49.

³¹⁷ *Usp. Rom* 1, 20.

³¹⁸ *1 Cor* 13, 12.

³¹⁹ *De Trin.* 15, 8, 14.

³²⁰ *Rom* 1, 10.

³²¹ *Usp., npr., Confess.* 7, 10, 16.

³²² *De Gen. ad litt.* 5, 16, 34.

³²³ *De Trin.* 4, 16, 21.

Djelatni intelekt skolastika ima dvostruki zadatak, prosvjetljujući i apstrahirajući. „Intelektualno svjetlo koje je u nama nije ništa drugo doli participirana sličnost nestvorenog svjetla u kojem su sadržana vječna počela... gotovo otisak božanskog svjetla u nama”³²⁴. Na ovoj liniji moguća je usporedba između djelatnog uma i augustinskog prosvjetljenja. I za Augustina ljudski um prosvjetljuje, ali, za razliku od božanskog svjetla, prosvjetljuje jer je prosvijetljen³²⁵, a svjetlo koje prosvjetljuje stvoreno je kao i sama duša³²⁶.

Tumač mora biti najoprezniji kod drugog zadatka djelatnog intelekta, onog apstraktivnog, to jest kod intuicije umnog (inteligibilnog) u osjetilnom. Drugim riječima, kada se od vrijednosti ideja ili teorije suda prelazi na podrijetlo ideja ili teorije pojma, potrebna je veća opreznost. Tumač, kažem, mora biti oprezniji, ne zato što, kako se često tvrdi, u hiponskoga biskupa nema nauka o supstancijalnom jedinstvu duše i tijela ili o osjetima; nego jednostavno zato što problem nije postavio on i teško je rješiv iz njegovih spisa. Ima mjesta za razne pretpostavke, a ovdje više od povijesnog problema vrijedi spekulativni problem, to jest ono što svatko misli o mogućnosti i naravi apstrakcije.

U međuvremenu, valja istaknuti da Augustin razlikuje trostruku spoznaju, koju naziva *tjelesnom*, svojstvenom vanjskim osjetilima, *duhovnom*, svojstvenom mašti, *umnom*, svojstvenom umu³²⁷: predmet prve su tijela, druge ne tijela, nego nešto slično tijelima, treće stvarnost koja nije „ni tijelo ni slično tijelu”³²⁸. O prvoj i drugoj, koje su usko povezane, opširno govori braneći njihovu sigurnost i ukazujući na njihov proces.

³²⁴ S. Toma Akvinski, *Summa Theol.* I, q. 84, a. 5.

³²⁵ *In Io. ev. tr.* 25, 3.

³²⁶ *Contra Faustum* 20, 7; *De pecc. mer. et rem.* 1, 25.

³²⁷ *De Gen. ad litt.* 12, 7, 16.

³²⁸ *De Gen. ad litt.* 12, 24, 51.

Augustin je daleko od toga da misli da stvari koje opažamo osjetilima nisu istinite³²⁹. Mogu biti povod za pogreške³³⁰, ali „bila bi veća pogreška misliti da se nikada ne smije vjerovati opažanjima osjetila”³³¹. U slučaju pogreške, zapravo, ne griješe, strogo govoreći, osjetila, nego um koji loše prosuđuje njihovu percepciju. U određenim okolnostima oni ne mogu opažati stvari osim tako: štap prelomljen u vodi, drveće u pokretu za onoga tko ih promatra s broda u pokretu. Ali u ovom slučaju ne griješe osjetila, nego neoprezni razum koji loše prosuđuje njihovo svjedočanstvo. Stoga treba reći da čovjek u tom slučaju „ne prima pogrešnu poruku, nego ju pogrešno tumači”³³².

Što se tiče procesa osjetilne spoznaje, on daje precizan opis, pokazujući da u njoj postoje četiri vrste ili oblika koji nastaju jedan iz drugoga. „Iz oblika opaženog tijela rađa se onaj koji se stvara u osjetilu onoga koji vidi; iz njega onaj koji nastaje u pamćenju; iz ovoga onaj koji nastaje u pogledu misli”³³³.

Ali u ovom trenutku Augustin ne ističe samo razliku nego i udaljenost između osjetilne i umne spoznaje, na isti način na koji ističe razliku i udaljenost između znanosti i mudrosti ili između razuma i uma. „Duh, kao što tjelesnim osjetilima prikuplja spoznaje o tjelesnim stvarnostima, tako sam sobom prikuplja spoznaje o netjelesnim stvarnostima. Stoga poznaje sam sebe sam sobom jer je netjelesan”³³⁴.

Iz tog dvostrukog reda spoznaja proizlazi Augustinovo inzistiranje na dubokoj razlici između znanosti i mudrosti. Prvoj, naime, „pripada razumska spoznaja vremenitih stvari, drugoj umna spoznaja vječnih

³²⁹ *De Trin.* 15, 12, 21.

³³⁰ *De Gen. ad litt.* 12, 14, 29, 30, 52.

³³¹ *De civ. Dei* 19, 18.

³³² *De vera rel.* 33, 62; *Contra Acad.* 3, 11, 16.

³³³ *De Trin.* 11, 9, 16.

³³⁴ *De Trin.* 9, 3, 3.

stvari”³³⁵. Druga je norma prve, a prva teži, kao svom usavršavanju, drugoj. Kao i razum i intelekt, koji nisu dvije moći, već dvije aktivnosti duha, usko povezane, ali s različitim zadacima: um naslućuje razumljive i nepromjenjive istine, što pripada mudrosti; razum iz tih intuicija izvodi svjetlo za prosuđivanje djelovanja i njegova vođenja, što pripada znanosti³³⁶. Umna spoznaja, stoga, ne treba kao normu prosuđivanja nižu, ali niža treba višu³³⁷. Stvarnosti koje nisu „ni tijelo ni slične tijelu” to jest umne stvarnosti, ljudski um vidi „ili gledajući sebe ili gledajući u onoj istini koja je vodilja duha”³³⁸.

Ovo je, ukratko, Augustinov odgovor na velik i težak filozofski problem, čija promišljanja su podložnija devijacijama od ostalih.

III. BLAŽENSTVO

Pitanje blaženstva temeljno je u antičkoj filozofiji. Na njega se svodi sama svrha filozofiranja, koje počinje univerzalnom tvrdnjom: želja je svakog čovjeka da bude blažen; i ima za vlastiti program ovo: dovesti ga do postizanja onoga što duboko želi. „Nema, naime, drugog razloga za bavljenje filozofijom osim biti blažen”³³⁹. Augustin ponovno preuzima ovu temu razrađujući novo rješenje. Preuzima ju od samog početka – sjetimo se njegova *De beata vita* [O blaženom životu], prvog dovršenog djela (među onima koja su nam ostala) – i obrađuje i razjašnjava barem ove teme: pojam, svojstvo, predmet, temelj, društvenost, povijest puta prema blaženstvu, koja je, zatim, povijest nedostatne ljubavi prema ispunjajućoj ljubavi.

³³⁵ *De Trin.* 12, 15, 25.

³³⁶ *De Trin.* 12, 3, 3.

³³⁷ *De Gen. ad litt.* 12, 24, 51.

³³⁸ *De Trin.* 14, 7, 9.

³³⁹ *De civ. Dei* 19, 1, 3.

1. – Radost istine

Prvo je istraživanje o pojmu blaženstva. Zdrav razum uči da se ne može nazvati blaženim „onaj koji nema ono što voli, ma što to bilo; niti onaj koji ima ono što voli, ako je ono što voli štetno; niti onaj koji ne voli ono što ima, ma koliko bilo najbolje.” U prvom je slučaju mučen, u drugom prevaren, u trećem bolestan. Ni u kojem od tih slučajeva, dakle, ne može se reći da je blažen jer blaženstvo isključuje svako zlo³⁴⁰. Blažen je samo onaj tko ima ono što želi i ne želi ništa loše³⁴¹ jer Augustin često ponavlja, citirajući s divljenjem Cicerona, „ništa nije jadrnije od želje za onim što ne priliči”³⁴².

Blaženstvo se poistovjećuje s mudrošću, koja je bila, kao što je poznato, Augustinovom vrhovnom ljubavlju. „Nitko nije blažen ako nije mudar”³⁴³ i „nitko nije mudar ako nije blažen”³⁴⁴. Sada mudrost za našeg doktora ne znači samo spoznaju nego spoznavanje, ljubav, posjedovanje, radost. Nije, dakle, samo kontemplativni čin nego i plodonosni. Naglasak pada na ovaj drugi element. „Budući da se u istini spoznaje i postiže najviše dobro, a istina je mudrost, trudimo se u njoj vidjeti najviše dobro i uživati u njemu. Blažen je, naime, onaj tko uživa u najvišem dobru”³⁴⁵. Ovo je, stoga, kratka definicija blaženog života koju Augustin daje: „Blaženi život radost je istine”³⁴⁶, gdje se potvrđuje da je čovjekovo najveće dobro istina, ali se dodaje i da bi čovjek bio blažen, nije dovoljno spoznati ju: treba je ljubiti, posjedovati, uživati u njoj. Razlikovati između intelektualizma i voluntarizma, kao što se često činilo izazivajući beskrajne kontroverze, nije moguće u Augustina: kontemplacija i uživanje stoje zajedno kao

³⁴⁰ *De mor. Eccl. cath.* 1, 3, 4.

³⁴¹ *De Trin.* 13, 5, 8.

³⁴² *De Trin.* 13, 5, 8; *Ep.* 130, 5, 10.

³⁴³ *Contra Acad.* 1, 9, 24.

³⁴⁴ *De b. vita* 2, 14.

³⁴⁵ *De lib. arb.* 2, 13, 36.

³⁴⁶ *Confess.* 10, 23, 33.

korijen i stablo, temelj i kuća; drugo ne može postojati bez prvog, ali prvo treba, kao svoje usavršavanje, drugo.

2. – Blaženstvo i vječnost

Da bismo dovršili govor o blaženstvu, potrebno je spomenuti svojstva koja mora posjedovati da bi bilo takvo. Augustin je o tome opširno govorio. Ima ih barem tri: sitost, vječnost, svjesnost.

Prvi uvjet podsjeća na urođene sposobnosti čovjeka o kojima je gore bilo riječi govoreći o čovjeku „velikom ponoru”: blaženstvo ih ispunjava, ali tako da sitost ne postane dosada jer pojam blaženstva ne može dopustiti ni glad ni dosadu. Što je stanje koje isključuje i jedno i drugo, Augustin ponekad kaže da ne zna³⁴⁷, drugi put, duboko uvjeren u konstitutivni dinamizam ljudskog duha, kuje izraz ne nepoznat njegovoj retorici, ali ovaj put zaista odvažan: „nezasitna sitost”³⁴⁸, izraz u kojem imenica isključuje prvi pojam, to jest glad, a pridjev drugi, to jest dosadu.

Najviše se inzistira na drugom uvjetu: blaženstvo nije istinito ako nije vječno. Ova tvrdnja čini jednu od najdubljih misli njegova doktrinarnog sustava³⁴⁹. Zbog toga se, upotrebljavajući snažne riječi, sukobljava sa svojim najcjenjenijim filozofima: Platonom, Plotinom, Porfirijem, koji su, priznavajući metempsihozu, deformirali pojam stvaranja i uništavali pojam blaženstva. Naime, blaženstvo, a i sami su na tome inzistirali, jest cilj filozofije³⁵⁰.

Vječnost je objektivni uvjet blaženstva. Ali zahtijeva se i jedan subjektivni: sigurnost vječnosti. Bez te sigurnosti blaženi ne može biti blažen. Augustin na tome inzistira ne manje nego na prvom³⁵¹. Ovo je subjektivno, ali nije manje nužno od onoga objektivnog. U hipotezi

³⁴⁷ *In Io. ev. tr.* 3, 21.

³⁴⁸ *Serm.* 362, 29; *usp. En. in ps.* 104, 3.

³⁴⁹ *De Trin.* 13, 8, 11; *De civ. Dei* 11, 11; 12, 20, 2; 14, 25; *ecc.*

³⁵⁰ *Ep.* 166, 9, 27; *Serm.* 241, 6; *De civ. Dei* 11, 25.

³⁵¹ *De civ. Dei* 11, 11; 14, 25; *Serm.* 306, 7.

metempsihoze on, dakle, ovako rezonira. Ili blaženi zna da će se, ponovno se utjelovljujući u tijelu, iz stanja blaženstva prijeći u stanje bijede, ili ne zna. Ako zna, kako može biti blažen? Strah od gubitka onoga što se voli to je veći što je veća ljubav kojom se voli. Ako ne zna, njegovo se blaženstvo ne temelji na istini nego na pogrešci: sada, kako može biti istinito blaženstvo utemeljeno na pogrešci, koja u ovom slučaju postaje najstrašnija od obmana? Ništa, dakle, ne bi bilo lažnije i varljivije od takvog blaženstva³⁵². Teorija metempsihoze uspijeva ponuditi samo „prave bijede i lažna blaženstva”³⁵³. A, da se daje apsurd, tj. da su te stvari istinite, „ne samo da bi bilo razboritije prešutjeti ih nego i učenje ne znati ih”³⁵⁴: „to su velike zablude velikih doktora”³⁵⁵.

Treba dodati da blaženstvo dopušta sjećanje, ali ne i iskustvo zla,³⁵⁶ i da u blaženstvu, budući da je svojstveno cijelom čovjeku, mora sudjelovati i tijelo. Augustinove su riječi u tom pogledu snažne: bez tijela duša ne može imati i nema puno blaženstvo³⁵⁷.

3. – Bog blaženstvo čovjeka

Postavivši ove pretpostavke, zaključak se nameće: samo je Bog čovjekovo blaženstvo. Duboki je razlog uvijek onaj metafizički, participacije. „Kad bi naša narav ovisila o nama, imali bismo i od sebe svoju mudrost... i naša ljubav, proizašla iz nas i na nas se odnoseći, bila bi dovoljna da nas usreći, niti bismo trebali uživati u nekom drugom dobru različitom od nas. Sada pak, budući da naša narav ima Boga kao autora našeg postojanja, bez sumnje nam je potreban Bog kao učitelj da spoznamo istinu i Bog kao darivatelj unutarnje slatkoće da bismo bili

³⁵² *De civ. Dei* 12, 20, 2.

³⁵³ *De civ. Dei* 21, 17.

³⁵⁴ *De civ. Dei* 12, 20, 1.

³⁵⁵ *Serm.* 241, 6.

³⁵⁶ *De civ. Dei* 22, 30, 4.

³⁵⁷ *De Gen. ad litt.* 12, 35, 68.

blaženi”³⁵⁸. Moramo, dakle, priznati Boga kao biće „u kojem je uzrok podrijetla svemira, svjetlo kojim se spoznaje istina, izvor koji nas napaja srećom”³⁵⁹.

Na temelju tog načela Augustin preispituje i isključuje mišljenja određenih poganskih filozofija koje su blaženstvo čovjeka smještale ili u tjelesna dobra (užitke) ili u duhovna dobra (vrline) ili u kombinaciju obojega ili u društvena dobra obitelji, prijateljstva, grada ili, u svakom slučaju, u ovozemnom³⁶⁰.

Ovo posljednje mišljenje, koje predstavlja jednu od najdubljih razlika između tih filozofija i kršćanske filozofije koju Augustin gradi, isključuje ne samo argumentom vječnosti – blaženi život ne može biti istinit ako nije vječan – nego i argumentom, ne manje učinkovitim, ljudskih bijeda, koje se ne mogu povezati s idejom blaženstva. Blaženi život ne može biti doli onaj gdje neće biti ni smrti, ni zabluda, ni boli; tri vrste zala koja nemilosrdno vrijeđaju ne hirovite, već bitne želje ljudskoga duha. „Tražite ono što tražite (to jest vječni život), ali nije tamo gdje ga tražite. Vi tražite blaženi život u zemlji smrti: nije tamo. Kako bi mogao biti blažen život, gdje nedostaje život?”³⁶¹. Samo je, dakle, u Bogu naše blaženstvo jer samo u Njemu „naše bivstvovanje neće imati smrti, naše znanje neće imati pogreške, naša ljubav neće imati boli”³⁶².

Ovdje na zemlji naše blaženstvo ima svoj temelj u nadi: bez nje ne bi bilo ništa doli velika bijeda³⁶³. Predlažući teoriju vječnih povrataka, platonisti smrtno ranjavaju tu nadu i čine sreću nemogućom i u ovom i u drugom životu. Nema potrebe reći da Augustin ovim naukom stavlja blaženi život, središnju temu filozofije, u eshatološko vrijeme, čini ga

³⁵⁸ *De civ. Dei* 11, 25.

³⁵⁹ *De civ. Dei* 8, 10, 2.

³⁶⁰ *De civ. Dei* 19, 1-17.

³⁶¹ *Confess.* 4, 12, 18; *usp. Serm.* 231, 5; *De civ. Dei* 19, 4, 5; *ecc.*

³⁶² *De civ. Dei* 11, 28.

³⁶³ *De civ. Dei* 19, 20.

temeljem morala i pravilom vrline, koja ovdje na zemlji, uvijek nesavršena, i nije istinita ako nije usmjerena prema krajnjem cilju, koji je za čovjeka samo u onostranom.

IV. – VJEČNI ZAKON

Govoreći o moralu, naš doktor ističe dvije velike istine: Božji zakon i ljudsku ljubav. Prva uspostavlja red, druga, prilagođavajući se redu, sažima sve vrline. Vrlina se definira kao „red ljubavi”: „Čini mi se da se vrlina može sažeto i učinkovito definirati kao red ljubavi”³⁶⁴. Vrlina je, dakle, uređena ljubav, to jest u skladu sa samim redom stvari. Uređena ljubav, stoga, podrazumijeva prosudbu o vrijednosti stvari: treba više voljeti ono što više vrijedi, a manje ono što manje vrijedi; stoga treba znati što više vrijedi i što manje vrijedi. „Pravedno i sveto živi onaj tko je točan procjenitelj stvari. Iz toga slijedi, dakle, da ima uređenu ljubav onaj tko izbjegava ove stvari: voljeti ono što ne treba voljeti, ili ne voljeti ono što treba voljeti, ili više voljeti ono što treba manje voljeti, ili voljeti u istoj mjeri ono što treba manje ili više voljeti”³⁶⁵.

Iz tog načela proizlazi nauk o *uti* (*služiti*) i *frui* (*uživati*) koji je imao toliki uspjeh u srednjem vijeku. On služi razlikovanju stvari koje čovjeka čine blaženim i koje se moraju voljeti radi njih samih kao cilja do kojeg treba doći i u kojem treba uživati (*frui*), i stvari koje su sredstvo za cilj, i kojima se stoga treba služiti (*uti*), što znači ne voljeti ih radi njih samih uživalačkom ljubavlju kao da su predmet našeg blaženstva, nego ih voljeti u svrhu samog blaženstva ili krajnjeg cilja koji treba postići, u kojem se jedinom smiruje kretanje duha. Stoga se uživanje odnosi na najviše dobro, korištenje na stvorene stvari. Iz toga slijedi da se moralni nered sastoji u preokretanju reda stvari: „željeti koristiti se onim u čemu se mora uživati

³⁶⁴ *De civ. Dei* 15, 22.

³⁶⁵ *De doctr. christ.* 1, 27, 28.

i, naprotiv, željeti uživati u onome čime se treba samo služiti³⁶⁶. Stoga je „ljudski život loš i grešan zbog loše upotrebe i lošeg uživanja stvari”³⁶⁷.

Što se tiče čovjeka ili, općenito, razumnog stvorenja, treba napraviti važnu opasku: ono, stvoreno na sliku Božju, ne pripada kategoriji *uti*, već *frui*, ali mora se raditi o uživanju *u Bogu*³⁶⁸. Preciziranje je vrijedno pozornosti jer znači da se razumna stvorenja moraju voljeti prijateljskom ljubavlju, ali prijateljska ljubav nije istinska niti stabilna ako nema svoj temelj u Bogu i ne teži Bogu. „Ista je ljubav kojom volimo jedni druge i kojom volimo Boga. Naime, ne volimo jedni druge istinskom ljubavlju ako ne volimo Boga”³⁶⁹.

Red kojem se ljubav mora prilagoditi da bi bila kreposna uspostavlja se vječnim zakonom. Poznata je Augustinova definicija vječnog zakona: „božanski razum ili Božja volja koja nalaže čuvanje prirodnog reda i zabranjuje njegovo narušavanje”³⁷⁰. Predodžba o ovom zakonu utisnuta je u ljudski duh i „to je zakon po kojem je pravedno da sve stvari budu u savršenom redu”³⁷¹. „U vremenitom zakonu nema nijedne pravedne odredbe koju ljudi nisu izveli iz vječnog zakona”³⁷². Pravedan zakon, dakle, proizlazi iz vječnog zakona; ako ne proizlazi, nije pravedan, i „ako nije pravedan, nije zakon”³⁷³.

Augustin voli isticati da vječni zakon pojašnjava i izražava vrhovno dobro i savršenstvo stvorenja jer Bog „ne nalaže ništa što koristi Njemu samome, nego samo onome komu nalaže”³⁷⁴; dobro i savršenstvo koje se

³⁶⁶ *De div. qq.* 83, q. 30.

³⁶⁷ *De Trin.* 10, 10, 13.

³⁶⁸ *De doctr. christ.* 1, 33, 36-37.

³⁶⁹ *In Io. ev. tr.* 87, 1.

³⁷⁰ *Contra Faustum* 22, 27.

³⁷¹ *De lib. arb.* 1, 6, 11.

³⁷² *De lib. arb.* 1, 6, 11.

³⁷³ *De lib. arb.* 1, 5, 11.

³⁷⁴ *Ep.* 138, 6.

sažimlje u miru, koji je, u univerzalnom smislu, upravo „spokoj reda”³⁷⁵. Nitko ne može biti sretan ako nije u redu, i nitko nije u redu ako nije pravedan³⁷⁶.

V. – DVA GRADA

Na temelju ovog pojma reda i posljedičnog pojma mira, ističući društvenu narav čovjeka, Augustin shvaća povijest dobra i zla, koja je povijest čovječanstva, ne više kao dva puta (vidi *Didakhe*), nego kao dva grada, utemeljena na dvjema ljubavima, sjedinjena u putovanju kroz vremena, ali određena različitim sudbinama u eshatologiji kada će biti konačno i izvana podijeljeni.

Dvije su ljubavi ljubav prema sebi i ljubav prema Bogu, koje su po svojoj naravi predodređene da budu duboko sjedinjene, ali koje se prečesto zbog ljudske gluposti i zlobe suprotstavljaju jedna drugoj jer ljubav prema sebi postaje *privatna* ljubav, to jest zatvorena i suprotna ljubavi prema Bogu, koja je bitno društvena. „Dvije ljubavi, od kojih... jedna *društvena*, a druga *privatna*, utemeljile su i razlikovale u ljudskom rodu dva grada... grad pravednih i grad zlih”³⁷⁷. Ova grandiozna koncepcija prisutna je u prvim Augustinovim djelima: *De vera religione* iz 391. (dva naroda), *De Catechizandis rudibus* (dva grada), ali svoj puni razvoj nalazi u *De civitate Dei*, gdje se kozmička drama odvija u pet činova: stvaranje, pad, zakon, otkupljenje, vječna sudbina. Svaki od ovih činova implicira i rješava veliki problem, jedan od onih koji su mučili i muče ljudsku misao: problem iskona, zla, borbe između dobra i zla, pobjede dobra nad zlom, vječnih odredišta. Tek tada će grad Božji, koji „od vremena Abela, prvog pravednika ubijenog od bezbožnog brata, i potom neprekidno do kraja vremena, trči svoj put hodočašća između Božjih utjeha i progonstvima

³⁷⁵ *De civ. Dei* 19, 13.

³⁷⁶ *De civ. Dei* 14, 25.

³⁷⁷ *De Gen. ad litt.* 11, 15, 20; usp. *De civ. Dei* 14, 28.

svijeta”³⁷⁸, da bi doseglo „konačnu pobjedu i savršeni mir”³⁷⁹, kada „neće imati drugog kralja osim istine, drugog zakona osim ljubavi, druge mjere (bitka) osim vječnosti”³⁸⁰. Tada, ali tek tada, u Božjem će gradu biti potpuna identičnost, koja je ovdje na zemlji ideal koji se uvijek traži, a nikada ne postiže, između pobjede i istine, dostojanstva i svetosti, mira i sreće, života i vječnosti, jer će to biti grad „gdje je pobjeda istina, dostojanstvo svetost, mir sreća, život vječnost”³⁸¹.

Tko bi pak želio dublje proniknuti u pojam dvaju gradova, mora imati na umu da je augustinski dualizam etičke i eshatološke naravi, a ne metafizičke kao kod manihejaca (dvije supstance dobra i zla), ili platonista (materija i duh), niti teološke naravi kao kod predestinacijanaca (božansko predodređenje nekih za propast, a drugih za spasenje), niti društvene naravi prema tumačenju nekih znanstvenika koji s jedne strane vide Crkvu, s druge Državu, kao da je Država za Augustina bila bezvrijedna. Rekao sam: etičke i eshatološke naravi; etičke, jer ovisi o slobodnoj volji čovjeka koji bira i slijedi dobro ili zlo (*De civitate Dei* sadrži snažnu obranu slobode³⁸² čak i u odnosu na milost³⁸³); eshatološke jer pretpostavlja i u perspektivi vidi vječne sudbine pravednih i zlih, različite prema njihovoj moralnoj različitosti.

Time prelazimo s filozofskog plana na teološki.

U *De civitate Dei* Augustin zajedno piše filozofiju i teologiju povijesti; ne samo teologiju, kao da razum nema ništa reći o ljudskoj sudbini, niti samo filozofiju, kao da je razum sposoban reći posljednju riječ.

Do sada smo vidjeli barem sintezu ili okvir augustinske filozofije, koja baca toliko svjetla na misterij svemira, čovjeka i povijesti; ali sam razum

³⁷⁸ *De civ. Dei* 18, 51.

³⁷⁹ *De civ. Dei, pref.*

³⁸⁰ *Ep.* 138, 17.

³⁸¹ *De civ. Dei* 2, 29, 2.

³⁸² *De civ. Dei* 5, 9-10.

³⁸³ *De civ. Dei* 12, 27; *usp. Ep.* 194, 23.

ima više pitanja nego odgovora koje može dati, postavlja više problema nego što ih rješava. Odatle nužnost i suradnja teologije.

Znam da u uskoj simbiozi koju je naš doktor stvorio između filozofije i teologije, svaki zaseban govor riskira iskrivljavanje njegove misli, ali zaseban je govor nužan iz didaktičkih razloga. Uostalom, neugodnost se može izbjeći ako se, govoreći o dvjema temama zasebno, ipak drže čvrsto sjedinjene u misli. Kao što ću pokušati učiniti i kao što se nadam da će čitatelj htjeti učiniti.

UMJESTO ZAKLJUČKA³⁸⁴ TRAJNA AKTUALNOST AUGUSTINOVE FILOZOFIJE

Iz ovog kratkog prikaza Augustinove filozofije lako se može uočiti ne samo njezin nezaobilazni doprinos povijesti filozofije nego, zbog njezinih racionalno plauzibilnih odgovora na temeljna filozofska pitanja, i njezinu neprolaznu aktualnost.

Prije svega među tim pitanjima treba istaknuti temeljno metafizičko pitanje, o počelu (*ἀρχή*), pitanje kojim je i započela sama povijest filozofije, a na koje je sveti Augustin kroz pojam stvaranja *ni iz čega* i s njime povezano poimanje nepromjenjivosti Boga i nenužnosti stvorene stvarnosti, dao nezaobilazno racionalno objašnjenje. Povezujući to objašnjenje s njegovim objašnjenjem slobodne volje svake osobe, Božje, anđeoske i ljudske, iznjedrio je prvo filozofski plauzibilno rješenje na drugo temeljno metafizičko pitanje, ono naime o zlu, tj. uspio je racionalno povezati tri izjave – Bog je svemoguć, Bog je dobar, postoji zlo – koje su do tada bile filozofski nepovezive.

Uz odgovore na najdublja metafizička pitanja ponudio je i odgovor na temeljna antropološka pitanja, ono o sreći i ono o moralnom redu, tako da je objašnjenje svetoga Augustina o ljudskoj naravnoj težnji za blaženstvom i jedinom njezinu mogućem ostvarenju u Bogu postalo nezaobilazno za svaku filozofiju o ljudskoj egzistenciji, a objašnjenje moralnog reda kao reda ljubavi (*ordo amoris*) koji je izričaj Vječne zakonitosti (*Lex aeterna*) postalo je nezaobilazno svakoj etici koja traži objektivno utemeljenje moralnog reda.

Konačno njegovo objašnjenje racionalne nužnosti vjere u općem ljudskom spoznavanju, a posebno u njegovu mudrosnom doseg, koja se temelji na ljudskoj društvenoj, interpersonalnoj naravi izriče trajno plauzibilnu argumentaciju za utemeljenje epistemologije i filozofske metodologije. Ta naravna simbioza vjere i razuma svoj konačni mudrosni doseg, kako je sveti Augustin argumentirao, dohvaća u filozofiji Isusa Krista, koja je bila, jest i trajno ostaje ono najviše što filozofija može iznjedriti.

³⁸⁴ Poglavlje „Umjesto zaključka“ dodao urednik H. Relja.

SADRŽAJ

PREDGOVOR.....	5
<i>Seguela Christi</i> istinska je filozofija/mudrost	
PRVO POGLAVLJE	15
Veliki problem: razum i vjera	
DRUGO POGLAVLJE	21
Izvori augustinove filozofije	
TREĆE POGLAVLJE	27
Velika načela	
ČETVRTO POGLAVLJE.....	35
Velike teme	
PETO POGLAVLJE.....	57
Velika rješenja	
UMJESTO ZAKLJUČKA	93
Trajna aktualnost Augustinove filozofije	



9 789533 521800

ISBN (Tisak) 978-953-352-180-0

ISBN (Online) 978-953-352-177-0